

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ

FRANCISCO SUÁREZ,  
LECTOR DE METAFÍSICA ΓΥΛ

POSIBILIDAD Y LÍMITE DE LA APLICACIÓN DE  
LA TESIS ONTO-TEOLÓGICA A LAS  
*DISPUTACIONES METAFÍSICAS*

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ

FRANCISCO SUÁREZ,  
LECTOR DE  
*METAFÍSICA  $\Gamma$  Y  $\Lambda$*

POSIBILIDAD Y LÍMITE DE LA APLICACIÓN DE LA  
TESIS ONTOTEOLÓGICA A LAS  
*DISPUTACIONES METAFÍSICAS*



Novum 2.

*Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y  
límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las  
Disputaciones Metafísicas.*

©

Ángel Poncela González

©

de la colección  
Carlos Rodríguez Gordo

*Edita:*

Editorial Celarayn S. L.  
[www.celaraynsl.es](http://www.celaraynsl.es)

León. Enero 2010

I.S.B.N.: 978-84-87469-41-1  
Depósito Legal: LE-144-2010

*Diseño de cubierta:*

Carlos Rodríguez Gordo

*Maquetación:*

Ángel Poncela González

*Fabricado en España - Made in Spain*

## ÍNDICE

### Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación.

A) <i>Exposición de motivos</i>	15
B) <i>Plan y Objeto.</i>	
B1) Descripción de la Primera Sección	19
B2) Descripción de la Segunda Sección	21
B3) Descripción de la Tercera Sección	22

### I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos.

1. 1. <i>Condicionantes historiográficos de la investigación</i>	29
1. 2. <i>Estudios metodológicos</i>	39
1. 2. 1. La lectura genética de M. Grabmann	40
1. 2. 2. Reflexiones entorno al método y al aristotelismo presente en las <i>DM</i>	41
1. 2. 3. Estudios sobre el Índice suareciano de la <i>Metafísica</i>	45
1. 3. <i>Lecturas contemporáneas de la Metafísica</i>	49
1. 3. 1. La interpretación teológica de la <i>Metafísica</i>	49
1. 3. 2. La interpretación onto-teológica de la <i>Metafísica</i>	51
1. 3. 3. La interpretación ontológica de la <i>Metafísica</i>	53
1. 3. 4. La interpretación aporética de la	

<i>Metafísica</i>	56
1. 3. 5. Conexión entre las líneas de lectura anteriores y las <i>DM</i>	59
1. 4. <i>Lecturas contemporáneas de la metafísica     suareciana</i>	61
1. 4. 1. 1. Heidegger y Aristóteles	62
1. 4. 1. 2. Heidegger y Suárez	68
1. 4. 1. 2. 1. La metafísica de Suárez como problema	68
1. 4. 1. 2. 2. La determinación del objeto de la Metafísica y la distinción ontológica	71
1. 4. 1. 2. 3. Conclusión	77
1. 4. 2. 1. Gilson y Aristóteles	78
1. 4. 2. 2. Gilson y Suárez	79
1. 5. <i>Conclusión de la Primera sección: Clasificación de     la historiografía suareciana en orden a la tesis     onto-teo-lógica</i>	87

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado**

**por Suárez en sus *DM*: Determinación y  
modo de presencia.**

2. 1. <i>Introducción</i>	97
2. 1. 1. Plan y objeto de la segunda sección	97
2. 1. 2. El “aristotelismo jesuita” como Filosofía académica o Escolástica.	100
2. 2. <i>La crisis del aristotelismo escolástico y los proyectos     de reforma pedagógica</i>	104

2. 3. <i>El aristotelismo jesuita a partir de la investigación de su programa pedagógico</i>	115
2. 3. 1. La institución colegial	116
2. 3. 2. Diseño del plan de estudios de la Facultad de Artes a partir del Corpus aristotélico	120
2. 3. 3. El estudio sintético de Aristóteles en los colegios de la Compañía de Jesús	123
2. 3. 3. 1. La práctica de los “lugares” filosóficos	126
2. 3. 3. 2. El criterio de la unidad doctrinal en Filosofía	130
2. 3. 3. 3. La tradición del comentario jesuita	135
2. 3. 4. Indicios de la entrada del nuevo aristotelismo en los colegios jesuitas	141
2. 3. 4. 1. La tensión colegial entre conservadores y modernos	141
2. 3. 4. 2. El triunfo del tradicionalismo	145
2. 3. 5. El aristotelismo jesuita como factor de la lectura suareciana de la <i>Metafísica</i>	148
2. 4. <i>Las DM como proyecto de restitución de la Metafísica: su determinación histórica.</i>	
2. 4. 1. La presencia del método jesuita en las <i>DM</i>	154
2. 4. 2. La dirección teológica de las <i>DM</i>	156

2. 5. <i>Conclusión de la segunda sección: El concepto corporativo de la Metafísica en las DM</i>	160
---	-----

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### **Análisis y valoración del aristotelismo metafísico suareciano.**

3. 1. <i>Introducción: La Metafísica de Aristóteles como punto cero del proyecto suareciano y de la presente investigación.</i>	
3. 1. 1. Naturaleza, estructura y sentido del Índice suareciano a la <i>Metafísica</i>	167
3. 1. 2. Reducción metodológica: Los libros IV (Γ) y XII (Λ) de la <i>Metafísica</i>	182
3. 1. 2. 1. Comentario al libro IV (Γ)	183
3. 1. 2. 2. Comentario al Libro XII (Λ)	190
3. 1. 2. 3. Conclusión: La naturaleza onto-teológica de la <i>Metafísica</i>	196
3. 2. <i>El análisis suareciano del ente real en cuanto objeto de la Metafísica y del atributo de la unidad. Conexión de las dimensiones, inmanente y trascendente de la realidad.</i>	
3. 2. 1. Determinación del plan y del método a seguir a partir de la investigación entorno al objeto y su unidad	198
3. 2. 2. Metafísica y Dialéctica: la prioridad fundamental de la realidad sobre el lenguaje	200

3. 2. 2. 1. Recursos para dirimir la cuestión de la realidad del ente:	
Distinción, abstracción, demostración	206
3. 2. 2. 1. 1. Esencia y no-identidad: La distinción	206
3. 2. 2. 1. 2. La espiritualización del objeto: La abstracción. Límites de la investigación metafísica	210
3. 2. 2. 1. 3. La demostración y el primer principio del razonamiento. La Metafísica como Filosofía Primera	216
3. 2. 2. 2. Recursos para dirimir la cuestión del objeto y de la unidad de la Metafísica: El ente de razón. El concepto formal y objetivo de ente. La esencia del ente	220
3. 2. 2. 2. 1. El ente de razón	221
3. 2. 2. 2. 2. El concepto formal de ente	228
3. 2. 2. 2. 3. El concepto objetivo de ente	231
3. 2. 2. 2. 3. 1. Naturaleza del concepto objetivo del ente y su modo de predicación	233
3. 2. 2. 2. 3. 2. La trascendencia del concepto de ente y su modo de contracción	240
3. 2. 3. La unidad trascendental del ente.	
3. 2. 3. 1. El ente y la unidad	241
3. 2. 3. 2. La aparente división del ente en lo uno y lo múltiple	244
3. 2. 3. 3. Naturaleza de la unidad trascendental	247



3. 2. 3. 3. 1. Unidad individual, formal y universal	249
3. 2. 3. 3. 1. 1. Unidad individual	251
3. 2. 3. 3. 1. 2. Unidad formal	253
3. 2. 3. 3. 1. 3. Unidad universal	255
3. 2. 3. 3. 1. 3. 1. La razón de la unidad universal	258
3. 2. 3. 3. 1. 3. 2. Entidad del universal	261
3. 2. 4. La unidad trascendente del ente	263
3. 2. 4. 1. La Eternidad aristotélica y la Creación cristiana	264
3. 2. 4. 2. El ente como objeto de una metafísica onto-teológica	265
3. 2. 4. 2. 1. La Metafísica y Dios	269
3. 2. 4. 2. 2. La existencia de la sustancia eterna e inmóvil	271
3. 2. 4. 2. 3. Dios como primer motor y atributo del Ente Infinito	274
3. 2. 4. 3. La unidad de la realidad: La articulación dinámica del ente finito y del Ente Infinito	277
3. 2. 4. 3. 1. La distinción de las causas propias del ente finito	281
3. 2. 4. 3. 2. La eficiencia ontológica de la esencia del ente finito, en el momento previo a la intervención de la Causa Primera	285
3. 2. 4. 3. 3. Determinación de la razón de la existencia con posterioridad a la actuación de la Causa Primera	290
3. 2. 4. 3. 3. 1. Función del ente finito en el proceso causal: Educción y	

concreación	290
3. 2. 4. 3. 4. La Relación de eficiencia. El arbitrio humano y el concurso divino	293
3. 2. 4. 3. 5. La Relación de finalidad. Sentido de la realidad según Suárez	297
3. 2. 5. <i>Conclusiones a la sección tercera: Posibilidad y límites de una aplicación de la hermenéutica onto-teológica contemporánea a la lectura suareciana de la Metafísica.</i>	
3. 2. 5. 1. La lectura suareciana y la crítica ontológica	301
3. 2. 5. 1. 1. La naturaleza del conocimiento metafísico a partir del análisis del objeto de la <i>Metafísica</i>	303
3. 2. 5. 1. 2. El ente real como sujeto de la <i>Metafísica</i> : la unidad como camino hacia la investigación de la esencia	308
3. 2. 5. 1. 3. La esencia individual como camino hacia la afirmación de la naturaleza onto-teológica de la lectura suareciana de la <i>Metafísica</i>	316
3. 2. 5. 2. La lectura suareciana y la crítica teológica.	
3. 2. 5. 2. 1. Dios como problema para una fundamentación de la <i>Metafísica</i> .	319
3. 2. 5. 2. 2. La lectura suareciana del dios de la <i>Metafísica</i>	324
3. 2. 5. 2. 3. La interpretación de la <i>Metafísica</i> como teología natural	326
3. 2. 5. 2. 4. La reconducción suareciana de la Metafísica hacía	

una explicación teológica de la realidad	331
<b>IV. Conclusión General</b>	<b>337</b>
<b>V. Bibliografía</b> ( <i>Índice bibliográfico específico incluido al inicio de la sección</i> )	<b>347</b>
<b>VI. Anexo: Traducción a la lengua inglesa de la introducción y de las conclusiones del presente estudio</b> ( <i>Mención “Doctor Europeo”</i> )	<b>397</b>

## RESUMEN

El carácter aporético de la *Metafísica*, deliberadamente impuesto por Aristóteles o al menos por el “textus receptus”, como el método propio del filosofar, crece en complejidad a partir del medioevo oriental y occidental, al intentar aplicar sus contenidos a la justificación de la naturaleza y la existencia de un hombre y de una realidad creada por el gesto libérrimo de una entidad divina.

Ubicados en el contexto histórico de la recepción de la *Metafísica*, seleccionamos la lectura de la obra de Aristóteles emprendida por el teólogo y filósofo español Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*, (DM) publicadas en Salamanca en el año 1597.

Y entre las diversas interpretaciones tradicionales y contemporáneas que conforman la rica y desigual historiografía sobre la recepción de la *Metafísica*, hemos seleccionado como esquema organizativo a nivel bibliográfico como temático, la lectura onto-teológica propuesta por Heidegger. Aplicando ésta, hemos podido localizar uno de los nudos problemático de la *Metafísica* entorno a los libros IV y XII. Llegados a este punto, nos servimos del índice de lectura de la *Metafísica* que Suárez adjuntó a sus DM, comprobando en el cuerpo de la obra suareciana la coincidencia de estos problemas. El objeto de la *Metafísica*, modo de acceso y de predicación como medios de búsqueda de una

explicación racional de la realidad compatible con la revelación cristiana.

Por otro lado, un conjunto de factores de naturaleza heterogénea nos han permitido ofrecer una explicación del método y de la estructura que presentan las DM con el objeto de presentar un esbozo de la intención del autor. La lectura de la *Metafísica* realizada por Suárez en esta obra, le condujo a elaborar un proyecto de restitución de la dignidad humana y científica de una disciplina caída en descrédito por los excesos de las lecturas logicistas tradicionales y por el empirismo incipiente.

La empresa que llevó a término Suárez no un gesto gratuito antes bien, es la respuesta a la compleja situación ideológica de su tiempo y su modo de entender la misión a la que estaba llamado como miembro de la Compañía de Jesús.

Suárez comprendió los “doce” libros del estagirita, adoptando maneras inusitadamente modernas, como reservorio de problemas, instrumentos e ideas susceptibles de ser aplicadas a la comprensión humana de la realidad creada por Dios. Las DM proponen en última instancia, una visión neutralizada de la realidad capaz de ser asumida por todos los hombres en tanto que seres dotados de racionalidad y con independencia de la ideología profesada. Aquí reside la originalidad de la lectura suareciana de la *Metafísica* y al tiempo su riesgo.

La edición de las *Disputaciones Metafísicas* en dos gruesos volúmenes esconde en verdad una división

radical de la propia Metafísica en teología natural y usiología. La posibilidad del primer miembro justifica la existencia de la disciplina a través del análisis trascendental de la realidad que descansa en la univocidad del concepto de ente en cuanto ente y en la dirección intrínseca del ente real hacia el Primer Principio. En nuestra opinión en la comprensión del carácter objetivo-subjetivo del a priori suareciano (concepto objetivo) descansa la clave tanto de su interpretación de la Metafísica como de la síntesis trascendental que legó a los tiempos modernos.

Las dos claves principales del proyecto suareciano en relación con la *Metafísica*, creemos localizarlas, en primer término, en su intento por garantizar la independencia de la realidad respecto de la representación. La potencia y extensión de la representación lingüística es tal, que entraña el riesgo de que el ente real y sus atributos queden sepultados bajo la palabra. Y puesto que el objeto de la Metafísica lo identifica con el ente real, y además esta ciencia adquiere su razón de ser, del estudio de sus principios y propiedades, si la representación oculta al objeto, se anula la posibilidad misma de la Metafísica. Los movimientos que realiza Suárez en esta dirección no han de interpretarse como signos de un empirismo velado, puesto que en último término encauza todo el estudio de la realidad teleológicamente hacia el plano de la trascendencia, como el lugar en el que se produce la fusión de los diversos horizontes del sentido del ente. Precisamente, ésta, es la segunda de las claves: la apertura de la *Metafísica*, hacia la dimensión

trascendente de la realidad, tomando como referente el objeto.

La primera de las claves, es de carácter ontológica, y como puede verse, es el medio dispuesto por Suárez para contener el problema de la interpretación logicista: la segunda clave, es teológica, e igualmente, es la respuesta a la cuestión de la naturalización de la *Metafísica*. El estudio analítico que realizamos en la última sección, refleja el contenido concreto de las estas claves.

En relación al primer punto, el intento de preservar la realidad del modo de expresión propio de la *Metafísica*, aparece en el contexto de la defensa suareciana del estatuto científico de la disciplina. Como se ha dicho, este motivo es secundario, respecto a la intención principal que persiguen las *DM*: subrayar la virtualidad de la *Metafísica* para ser empleada en la fundamentación teológica de la realidad. Finalmente, la cuestión de la científicidad de la disciplina no la abordó desde si misma sino a través del estudio del objeto, concebido como un sujeto del que caben demostrar sus propiedades y principios constitutivos. Nuestro estudio se ubica sobre la naturaleza del objeto, y sobre los medios de acceso y expresión de los que se vale el entendimiento humano para conocerlo. Es el propio intento de conocer la naturaleza del objeto en todas sus dimensiones la que nos conducirá en última instancia a descender a la unidad como atributo principal y vía de acceso a la esencia del ente.

Por último, la cuestión de la apertura de la disciplina al plano de la trascendencia es decir, el intento suareciano de hacer converger la realidad descrita por la *Metafísica* con la cosmovisión cristiana, también la hacemos discurrir por la vía del objeto. Suárez parece sugerir que si bien la *Metafísica* ofrece la posibilidad para realizar dicha apertura no obstante, Aristóteles no apuró esta investigación y ello debido que los intereses del Filósofo discurrieron por el camino de la ciencia natural y no de la Teología. Este movimiento “indebido”, es el que le cuesta a Aristóteles el apelativo de pagano que le aplica Suárez en sus *DM*. Analizaremos los lugares aristotélicos de dicho salto y tomando el objeto desde la división su fundamental (ente finito/ infinito) nos remontaremos hasta la causa final como cierre de la lectura suareciana de la *Metafísica*.



## **INSTALACIÓN Y REQUISITOS DEL PROGRAMA**

Windows 98/2000/XP/NT/Vista/7 (Pentium 133, 32MB RAM, lector CD-ROM 4x)

- Inserte el disco en el lector CD-ROM.
- Para instalar el Acrobat Reader haga click sobre el archivo SETUP.EXE que hay en la carpeta WIN/32BIT de su unidad CD-ROM. Siga las instrucciones que aparecerán en pantalla.

Windows 3.1/3.11 (Pentium 90, 16MB RAM, Lector CD-ROM 4x)

- Inserte el disco en el lector CD-ROM.
- Para instalar Acrobat Reader 4.0 haga click sobre el archivo SETUP.EXE que hay en la carpeta WIN/16BIT de su unidad CD-ROM. Siga las instrucciones que aparecerán en pantalla.

Apple Mac OSX

- Inserte el disco en el lector CD-ROM.
- Para instalar Acrobat Reader haga click sobre el instalador que se encuentra en la carpeta MAC de su unidad CD-ROM. Siga las instrucciones que aparecerán en pantalla.

## **EJECUCIÓN DEL PROGRAMA**

Todos los usuarios:

- Doble click en el archivo PDF que encontrará en su unidad de CD-ROM

*“El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”*  
**Heráclito, Fr. 60, Hipólito, Ref. IX 10, 4.**

“Si nuestro agradecimiento a quienes nos han aportado una parte pequeña de la verdad debe ser grande, cuánto mayor no ha de ser hacia quienes nos han traído una parte grande de la verdad, puesto que nos han hecho partícipes de los frutos de su pensamiento y nos han facilitado acceder a las verdaderas cuestiones difíciles, en tanto que nos han beneficiado con premisas que nos allanan el camino de la verdad.

Si ellos no hubieran existido, estos principios verdaderos, con los que nos hemos educado para las conclusiones de nuestros problemas desconocidos, no se habrían reunido para nosotros, ni siquiera con una intensa investigación durante toda nuestra vida”.

*A mis maestros, por indicarme el camino de la Filosofía.*

“Aristóteles, el más destacado de los griegos en filosofía, ha dicho: Debemos dar gracias a los padres de quienes han aportado algo de verdad, puesto que son causa de que éstos hayan existido; tanto más a quienes han nacido de ellos, puesto que los padres son causa de los hijos, pero éstos son causa de que obtengamos la verdad”. (Al-Kindi, *Fi l-falsafa al- ulà*).

*A mí Padre, Ángel, y a mí Madre, Maribel;*

*A mis Hermanos, Juan Fernando e Iván;*

*A mis Abuelos, Juan y Pili;*

*A mí Madrina y tía, Violeta;*

*A mí Esposa, Sonia;*

*A todos, mi amor, por su aliento incondicional.*

*Mí cariño, a David(o), el amigo que nunca falla, y*

*Mí gratitud a Michelle.*

*Mí recuerdo, para mis Abuelos, Justo y Pilar, y para*

*Mí suegro, Marino, en su descanso eterno.*

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica*  $\Gamma$  y  $\Lambda$ .  
Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teo-lógica a las  
*Disputaciones Metafísicas*.**

## ÍNDICE

### Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación.

A) <i>Exposición de motivos</i> .....	15
B) <i>Plan y Objeto</i> .	
B1) Descripción de la Primera Sección.....	19
B2) Descripción de la Segunda Sección.....	21
B3) Descripción de la Tercera Sección.....	22

### I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos.

1. 1. <i>Condicionantes historiográficos de la investigación</i> .....	29
1. 2. <i>Estudios metodológicos</i> .....	39
1. 2. 1. La lectura genética de M. Grabmann.....	40
1. 2. 2. Reflexiones entorno al método y al aristotelismo presente en las <i>DM</i> .....	41
1. 2. 3. Estudios sobre el Índice suareciano de la <i>Metafísica</i> .....	45
1. 3. <i>Lecturas contemporáneas de la Metafísica</i> .....	49
1. 3. 1. La interpretación teológica de la <i>Metafísica</i> .....	49
1. 3. 2. La interpretación onto-teológica de la <i>Metafísica</i> .....	51
1. 3. 3. La interpretación ontológica de la <i>Metafísica</i> .....	53
1. 3. 4. La interpretación aporética de la <i>Metafísica</i> .....	56
1. 3. 5. Conexión entre las líneas de lectura antecedentes y las <i>DM</i> .....	59
1. 4. <i>Lecturas contemporáneas de la metafísica suareciana</i> .....	61
1. 4. 1. 1. Heidegger y Aristóteles.....	62
1. 4. 1. 2. Heidegger y Suárez.....	68
1. 4. 1. 2. 1. La metafísica de Suárez como problema.....	68
1. 4. 1. 2. 2. La determinación del objeto de la <i>Metafísica</i> y la distinción ontológica.....	71
1. 4. 1. 2. 3. Conclusión.....	77
1. 4. 2. 1. Gilson y Aristóteles.....	78
1. 4. 2. 2. Gilson y Suárez.....	79
1. 5. <i>Conclusión de la Primera sección: Clasificación de la historiografía suareciana en orden a la tesis onto-teo-lógica</i> .....	87

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica*  $\Gamma$  y  $\Lambda$** 

---

**II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus *DM*: Determinación y modo de presencia.**

2. 1. <i>Introducción</i> .....	97
2. 1. 1. Plan y objeto de la segunda sección.....	97
2. 1. 2. El “aristotelismo jesuita” como Filosofía académica o Escolástica.....	100
2. 2. <i>La crisis del aristotelismo escolástico y los proyectos de reforma pedagógica</i> .....	104
2. 3. <i>El aristotelismo jesuita a partir de la investigación de su programa pedagógico</i> .....	115
2. 3. 1. La institución colegial.....	116
2. 3. 2. Diseño del plan de estudios de la Facultad de Artes a partir del Corpus aristotélico.....	120
2. 3. 3. El estudio sintético de Aristóteles en los colegios de la Compañía de Jesús.....	123
2. 3. 3. 1. La práctica de los “lugares” filosóficos.....	126
2. 3. 3. 2. El criterio de la unidad doctrinal en Filosofía.....	130
2. 3. 3. 3. La tradición del comentario jesuita.....	135
2. 3. 4. Indicios de la entrada del nuevo aristotelismo en los colegios jesuitas.....	141
2. 3. 4. 1. La tensión colegial entre conservadores y modernos.....	141
2. 3. 4. 2. El triunfo del tradicionalismo.....	145
2. 3. 5. El aristotelismo jesuita como factor de la lectura suareciana de la <i>Metafísica</i> .....	148
2. 4. <i>Las DM como proyecto de restitución de la Metafísica: su determinación histórica</i> .....	
2. 4. 1. La presencia del método jesuita en las <i>DM</i> .....	154
2. 4. 2. La dirección teológica de las <i>DM</i> .....	156
2. 5. <i>Conclusión de la segunda sección: El concepto corporativo de la Metafísica en las DM</i> .....	160

**III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.  
Análisis y valoración del aristotelismo metafísico suareciano.**

3. 1. <i>Introducción: La Metafísica de Aristóteles como punto cero del proyecto suareciano y de la presente investigación</i> .....	
3. 1. 1. Naturaleza, estructura y sentido del Índice suareciano a la <i>Metafísica</i> .....	167
3. 1. 2. Reducción metodológica: Los libros IV ( $\Gamma$ ) y XII ( $\Lambda$ ) de la <i>Metafísica</i> .....	182
3. 1. 2. 1. Comentario al libro IV ( $\Gamma$ ).....	183
3. 1. 2. 2. Comentario al Libro XII ( $\Lambda$ ).....	190
3. 1. 2. 3. Conclusión: La naturaleza onto-teológica de la <i>Metafísica</i> .....	196

3. 2. <i>El análisis suareciano del ente real en cuanto objeto de la Metafísica y del atributo de la unidad. Conexión de las dimensiones, inmanente y trascendente de la realidad.</i>	
3. 2. 1. Determinación del plan y del método a seguir a partir de la investigación entorno al objeto y su unidad.....	198
3. 2. 2. Metafísica y Dialéctica: la prioridad fundamental de la realidad sobre el lenguaje.....	200
3. 2. 2. 1. Recursos para dirimir la cuestión de la realidad del ente: Distinción, abstracción, demostración.....	206
3. 2. 2. 1. 1. Esencia y no- identidad: La distinción.....	206
3. 2. 2. 1. 2. La espiritualización del objeto: La abstracción. Límites de la investigación metafísica.....	210
3. 2. 2. 1. 3. La demostración y el primer principio del razonamiento. La Metafísica como Filosofía Primera.....	216
3. 2. 2. 2. Recursos para dirimir la cuestión del objeto y de la unidad de la Metafísica: El ente de razón. El concepto formal y objetivo de ente. La esencia del ente.....	220
3. 2. 2. 2. 1. El ente de razón.....	221
3. 2. 2. 2. 2. El concepto formal de ente.....	228
3. 2. 2. 2. 3. El concepto objetivo de ente.....	231
3. 2. 2. 2. 3. 1. Naturaleza del concepto objetivo del ente y su modo de predicación.....	233
3. 2. 2. 2. 3. 2. La trascendencia del concepto de ente y su modo de contracción.....	240
3. 2. 3. La unidad trascendental del ente.	
3. 2. 3. 1. El ente y la unidad.....	241
3. 2. 3. 2. La aparente división del ente en lo uno y lo múltiple.....	244
3. 2. 3. 3. Naturaleza de la unidad trascendental.....	247
3. 2. 3. 3. 1. Unidad individual, formal y universal.....	249
3. 2. 3. 3. 1. 1. Unidad individual.....	251
3. 2. 3. 3. 1. 2. Unidad formal.....	253
3. 2. 3. 3. 1. 3. Unidad universal.....	255
3. 2. 3. 3. 1. 3. 1. La razón de la unidad universal.....	258
3. 2. 3. 3. 1. 3. 2. Entidad del universal.....	261
3. 2. 4. La unidad trascendente del ente.....	263
3. 2. 4. 1. La Eternidad aristotélica y la Creación cristiana.....	264
3. 2. 4. 2. El ente como objeto de una metafísica onto-teológica.....	265
3. 2. 4. 2. 1. La Metafísica y Dios.....	269
3. 2. 4. 2. 2. La existencia de la sustancia eterna e inmóvil.....	271
3. 2. 4. 2. 3. Dios como primer motor y atributo del Ente Infinito.....	274
3. 2. 4. 3. La unidad de la realidad: La articulación dinámica del ente finito y del Ente Infinito.....	277
3. 2. 4. 3. 1. La distinción de las causas propias del ente finito.....	281
3. 2. 4. 3. 2. La eficiencia ontológica de la esencia del ente finito, en el momento previo a la intervención de la Causa Primera.....	285
3. 2. 4. 3. 3. Determinación de la razón de la existencia con posterioridad a la actuación de la Causa Primera.....	290

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

3. 2. 4. 3. 3. 1. Función del ente finito en el proceso causal: Educción y concreación.....	290
3. 2. 4. 3. 4. La Relación de eficiencia. El arbitrio humano y el concurso divino.....	293
3. 2. 4. 3. 5. La Relación de finalidad. Sentido de la realidad según Suárez....	297
3. 2. 5. <i>Conclusiones a la sección tercera: Posibilidad y límites de una aplicación de la hermenéutica onto-teológica contemporánea a la lectura suareciana de la Metafísica.</i>	
3. 2. 5. 1. La lectura suareciana y la crítica ontológica.....	301
3. 2. 5. 1. 1. La naturaleza del conocimiento metafísico a partir del análisis del objeto de la <i>Metafísica</i> .....	303
3. 2. 5. 1. 2. El ente real como sujeto de la <i>Metafísica</i> : la unidad como camino hacia la investigación de la esencia.....	308
3. 2. 5. 1. 3. La esencia individual como camino hacia la afirmación de la naturaleza onto-teológica de la lectura suareciana de la <i>Metafísica</i> .....	316
3. 2. 5. 2. La lectura suareciana y la crítica teológica.	
3. 2. 5. 2. 1. Dios como problema para una fundamentación de la <i>Metafísica</i> .....	319
3. 2. 5. 2. 2. La lectura suareciana del dios de la <i>Metafísica</i> .....	324
3. 2. 5. 2. 3. La interpretación de la <i>Metafísica</i> como teología natural.....	326
3. 2. 5. 2. 4. La reconducción suareciana de la <i>Metafísica</i> hacia una Explicación teológica de la realidad.....	331
<b>IV. Conclusión General.....</b>	<b>337</b>
<b>V. Bibliografía (Índice bibliográfico específico incluido al inicio de la sección).....</b>	<b>347</b>
<b>VI. Anexo: Traducción a la lengua inglesa de la introducción y de las conclusiones del presente estudio (Mención “Doctor Europeo”).....</b>	<b>397</b>



## **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación.**



---

## **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

### **Introducción. Objeto, dirección y método seguido en el presente estudio.**

#### A) *Exposición de motivos.*

El “debate interior al mismo aristotelismo (...) ilumina la historia engendrada por ella”, afirmó Gilson en uno de sus trabajos más conocidos<sup>1</sup>. Si añadimos al eje temporal la centralidad que ocupan los libros metafísicos en la elaboración de la filosofía aristotélica, tendremos que afirmar, que aquél “interior” sobre el cuál han disputado a lo largo de los siglos los receptores del Corpus aristotélico, en buena medida, está localizado en el nivel de los principios, esto es, en el metafísico<sup>2</sup>. La progresiva elevación de la *Metafísica* misma a problema, toda vez que fue puesta en cuestión la unidad temática de la obra, consecuencia de la pregunta previa por la unidad de su objeto, provocó en Occidente la tentación de dividirla disciplinarmente o de diluirla en un conjunto independiente de cuestiones.

La lectura aporética de la *Metafísica*<sup>3</sup>, que es connatural al aristotelismo mismo, ya desde los tiempos de Teofraсто, fue en suma, determinando la dirección y el destino de la metafísica occidental. En ésta sucesión secular de encuentros exegéticos con la obra de Aristóteles, se emplaza la lectura de la misma que realizó a finales del siglo XVI el teólogo jesuita Francisco Suárez, en su obra: *Disputaciones Metafísicas*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Gilson, E. *L'être et l'essence*. Vrin, Paris, 1948. Traduc. española: *El Ser y la Esencia*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951; p. 54.

<sup>2</sup> La primacía que ocupa la *Metafísica* en la construcción del sistema filosófico, ha sido señalada, entre otros, por Jaeger, en los términos siguientes: “Todas las líneas de la filosofía de Aristóteles convergen en su metafísica, mientras que ésta se expande a su vez por todas las demás disciplinas. La *Metafísica* da expresión a los últimos propósitos del filósofo, y todo estudio de los detalles de su doctrina que no parta de este órgano central omitirá necesariamente lo principal”. Jaeger, W. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. Traduc. española: *Aristoteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. F. C. E., México, 1983; pp. 429-30.

<sup>3</sup> Es preciso mantener la atención durante todo el estudio, al triple sentido que damos al término *Metafísica*. Así en mayúsculas, dice relación a la *Metafísica* considerada como ciencia. En minúsculas, hace referencia a la metafísica en un sentido laxo e indeterminado. Finalmente, en cursiva, *Metafísica*, se refiere a los XIV libros metafísicos que compilados editorialmente bajo tal título. Este último uso nos será especialmente útil, pues mediante el mismo evitaremos emplear reiterativamente, la expresión “la *Metafísica* de Aristóteles”, o “la *Metafísica* aristotélica”. Respecto a éste último, uso, hemos manejado en esta investigación la edición siguiente: *Metafísica de Aristóteles*. Ed. trilingüe a cargo de V. García Yebra. 2ªed. Gredos, Madrid, 1998. En nota pie de página, la citaremos como sigue: “*Meta.*”, seguido de su localización científica al uso, y acompañado del número de página de la edición mencionada.

<sup>4</sup> A lo largo de la investigación, nos referiremos a la obra metafísica de Suárez, empleando la nomenclatura usualmente adoptada en la historiografía suareciana, a saber: *DM*, por *Disputaciones Metafísicas*. Número de la disputa, en números romanos; sección y artículo, en arábigos. Completamos la referencia añadiendo, el número de página en el que se halla el texto, en la edición bilingüe (latín-español) que hemos manejado: Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. 7 vols. Gredos, Madrid, 1960 - 1967. La excasa credibilidad que posee la edición de las obras completas de Suárez, compliadas

## **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

La cuestión central, que pretendemos esclarecer en esta investigación, y alrededor de la cuál se ordenan las demás, estriba en lograr una aproximación general al sentido de la lectura alcanzado por Suárez de la *Metafísica*, en su obra. Con el fin de introducir la investigación por un cauce menos generoso, hemos tomado como hilo conductor, una serie de interpretaciones onto-teo-lógicas de la *Metafísica* fácilmente reconocibles por la contemporaneidad que comportan y por la sedimentación que han alcanzado, constituyéndose en lugares comunes de la interpretación histórica de la Filosofía.

La tesis que subyace en este apunte, y que actúa, como razón explicativa de la ahistórica vinculación "Aristóteles-Suárez" seleccionada, y al tiempo, como eje metodológico de la presente investigación es la siguiente: los prejuicios suscitados por el estudio de la *Metafísica*, han sido generalmente traspuestos a la lectura de las *DM*, -como refleja la historiografía suareciana-, bien de manera directa, bien buscando la mediación de algún intérprete de Aristóteles reconocido. La primera expresión la podemos encontrar concretada en el estudio sobre la esencia de la *Metafísica* que realizó Heidegger en diversos escritos; la segunda, en la interpretación tomista de los metafísicos defendida por Gilson. Tendremos ocasión de comprobar, en un momento posterior, como el concepto de la *Metafísica* manejado por ambos autores, condiciona su lectura de las *DM*.

Con vistas a clasificar la variada y copiosa historiografía contemporánea que se aloja bajo las lecturas onto-lógicas y teológicas de la *Metafísica*, proponemos, además de esta división, una reducción general en orden a su mínimo y común denominador: todas ellas comparten una comprensión aporética de la obra. Cómo decíamos, dicha problemática hunde sus raíces en la cuestión del objeto/sujeto de la *Metafísica*, y por extensión, en el de su unidad científica; y ambas cuestiones vienen a poner en crisis, en último término, al estatuto o entidad de la *Metafísica* como saber.

Avancemos aún, un paso más. Aplicar las tesis onto-teo-lógica a las *DM*, y comprobar si resiste la crítica, o lo que es lo mismo, cuestionar la sistematicidad de la metafísica suareciana, acudiendo para ello al análisis de la razón liminar que sustenta la crítica: la unidad del objeto de la *Metafísica*.

El presupuesto que nos empuja a realizar dicha aplicación, es el propio devenir de las investigaciones contemporáneas, tendentes, de manera mayoritaria, a pronunciarse entorno a la sistematicidad u originalidad que presentan las *DM*, avanzando a través de la adopción formal o fundamental de alguno de aquéllos dictum.

Tendremos que aplicar una serie de límites a las dos obras que nos sirven la materia prima a nuestro estudio. En el apartado siguiente, justificaremos tal reducción y enunciaremos el modo de llevarlo a término.

---

por Vivés, manifestada por los expertos suarecianos, junto con la inexistencia de otra de carácter crítico, nos han animado a emplear, salvo en alguna ocasión puntual, a la edición citada.

---

### **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

Baste anunciar de momento, y como puede colegirse del título de la investigación, que no aplicamos las lecturas contemporáneas predichas, ni sobre los 14 libros de Aristóteles, ni sobre las 54 disputas metafísicas suarecianas sino, sólo a unas partes bien determinadas.

A pesar de lo dicho hasta ahora, la razón fundamental que nos ha empujado a realizar la presente investigación en la forma y dirección que presentamos, aún no ha sido enunciada.

En este esbozo que estamos ofreciendo de modo introductorio, estamos tomando como evidente algo que está lejos de serlo: nos referimos en primer lugar, a la presencia del aristotelismo, y en segundo lugar, de la *Metafísica*, en la obra de Suárez.

Respecto a la primera cuestión, es posible afirmar sin cautelas, que el Corpus aristotélico constituyó el eje racional fundamental del paradigma filosófico-teológico imperante en el Occidente medieval y moderno, denominado Escolástica. En este sentido, incluimos a las *DM* suarecianas, en la órbita del aristotelismo escolástico.

Ahora bien, como tendremos ocasión de comprobar, el mismo componente problemático que parece sustanciar a la *Metafísica*, posibilitó una gran variedad de usos, en función de las necesidades suscitadas durante aquél extenso periodo. Y, si los rigores del tiempo, forzaron distintos empleos de la obra, en consecuencia, es posible rastrear dentro del mismo movimiento escolástico, la existencia de diversas manifestaciones del aristotelismo y de la *Metafísica* en concreto. En ocasiones, alguna de aquellas lecturas, cobró tal crédito o autoridad, que lograron eclipsar a la fuente originaria. El caso paradigmático, como es sabido, es el concepto de la *Metafísica* y del aristotelismo en general manejado por Tomás de Aquino, y su elevación al aristotelismo oficial adoptado por la Iglesia católica.

Como veremos, en el estado de la cuestión dispuesto al efecto, la oficialidad del aristotelismo tomista, ha sido uno de los factores principales que explican el lento desarrollo de las investigaciones entorno a las *DM* consideradas como singularidad o expresión intelectual de un individuo concreto llamado Francisco Suárez. Tal fue el empeño por acercar la metafísica de Suárez a la interpretación del Angélico, y cercar al Eximio<sup>5</sup> en la tradición Escolástica, y en concreto en la apolegética teológica post-tridentina, que lamentablemente, se perdió de vista la fuente primordial sobre la que se erigen las *DM*, que no es otra, que los libros metafísicos de Aristóteles. Baste echar una ojeada a la

---

<sup>5</sup> Resulta frecuente, en la historiografía suareciana, -generalmente, para salvar aliteraciones-, recurrir al calificativo “Eximio” o “Doctor eximio”, para nombrar a Suárez. La razón es la siguiente: “Teólogo Eximio y Piadoso” fue el calificativo que le adjudicó el Papa Paulo V, a Suárez, en la misiva “Quam sit magnus Dominus”, fechada el 2 Octubre de 1607, como agradecimiento a la intervención de nuestro autor, en nombre de la Iglesia Romana, en la polémica sobre el juramento de fidelidad, contra Jacobo I de Inglaterra. Scorraille, Raúl (S. J.) *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Traducción de Pablo Hernández (S. J.). Tomo II. E. Subirana, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917, Apéndice 8, p. 478.

bibliografía suareciana, para confirmar lo dicho: el escaso número de estudios que se ocupen del estudio de las *DM* con proyección genética, o lo que es lo mismo, partiendo de la *Metafísica* como base originaria. Un paso en esta dirección, como todos, parcial e insuficiente, hemos intentado acometer con la presente investigación.

Expresada la intención del autor, y toda vez, que hayamos localizado el tipo de empleo que Suárez adopta y expresa en su obra acerca de la *Metafísica*, o lo que es lo mismo, previo desarrollo de una inquisición histórica, tendremos el camino expedito para concentrarnos en dos cuestiones diversas, cuales son, el concepto y la posición que ocupan los libros metafísicos en la vertebración de su propio sistema, si es posible, que las *DM* puedan ser así llamadas.

Llegados a éste nivel, hemos aceptado la ventaja metodológica que sirvió el autor a los lectores de su obra: el "Index locupletissimus" aristotelico. En dicho índice, adherido al término del primero de los dos volúmenes, en su presentación editorial originaria, Suárez ofreció una guía de lectura de los doce primeros libros de la *Metafísica*. Pero lo relevante, es que además, ofrece en él, un método para relacionar aquéllos con los lugares de las *DM* en las que aplica las teorías y los conceptos aristotélicos al desarrollo de su metafísica o al menos expresa su opinión sobre los contenidos de dichos libros.

En un primer momento, y situados en el plano de la formalidad, será posible, partiendo de la lectura del Index y de los prólogos que antepone a las primeras disputaciones, apresar el concepto general de la *Metafísica* que manejó Suárez en sus *DM*. De entrada podremos conocer la opinión suareciana respecto al método de composición aristotélico, la división editorial propuesta, el lugar que ocupa cada uno de los libros en el conjunto de la *Metafísica* y la importancia que concedió a cada uno de ellos. Igualmente, podremos conocer la opinión suareciana acerca del objeto de la ciencia, y llegados aquí, verter sobre dicho juicio las críticas contemporáneas. De este modo verificaremos, si el concepto suareciano anuncia de algún modo o comparte los fundamentos de las lecturas contemporáneas, o si por el contrario, se aleja de ellos.

Después, y tomando, la unidad, como el fundamento común de las lecturas contemporáneas sobre la *Metafísica*, trataremos la cuestión de la posición que ocupan los metafísicos en la obra suareciana, estableciendo un análisis del ente real, en cuanto objeto-fundamento de la unidad, y de sus atributos, prestando atención a la unidad trascendente.

Finalmente, podremos comprobar si aquellos prejuicios contemporáneos sobre la *Metafísica* son aplicados con coherencia a las *DM* por la historiografía actual, o si por el contrario, será necesario crear nuevas categorías para su enjuiciamiento.

---

## **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

### B) *Plan y Objeto.*

#### B1) *Descripción de la Primera sección.*

En el estado de la cuestión, nos detendremos a analizar, en primer lugar, uno de los errores que a nuestro juicio, hemos encontrado en la línea hermenéutica escolástica -religiosa y laica indistintamente-, de los estudios suarecianos realizados generalmente en España durante la primera mitad del siglo XX<sup>6</sup>.

Dicha línea, de manera general, defendió la vinculación exclusiva, y en ocasiones exclusivista, de las *DM* con los desarrollos metafísicos planteados principalmente por la escuela tomista. Y desde esta órbita, tendieron a presentar las *DM* como una edición ampliada del *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. En lo que afecta estrictamente a nuestro estudio, la corriente escolástica, asumiendo dicha reducción, defendió una interpretación de la obra suareciana desconectada de su fuente originaria, que como defendemos, no es otra que la *Metafísica* de Aristóteles. En la primera parte subrayaremos, por tanto, la necesidad de reorientar el estudio de las *DM*, a partir de la lectura que el propio Suárez realiza de la *Metafísica* en diversos lugares de su obra.

Tras dilucidar ésta cuestión, nos detendremos en el análisis de las lecturas contemporáneas de la *Metafísica* y de las *DM*. Ha sido precisamente, el motivo antes enunciado primero, y la altura del tiempo después, los que han orientado nuestra investigación en esta línea.

Nos iremos aproximando progresivamente a la cuestión de la presunta proximidad que la obra de Suárez parece tener con aquéllas ideas que se encuentran diseminadas en las páginas de la *Metafísica* aristotélica: la sucesiva comprensión de la disciplina como una Ontología y una Teología natural o racional.

La primera reduce a la *Metafísica* a un estudio del ente y de sus categorías, tomados como conceptos. La siguiente, observa que a pesar de los múltiples e incompletos análisis acometidos entorno a la substancia, la realidad adquiere su único y verdadero sentido en la acción de lo divino, de la Primera Causa, sobre los entes.

Aplicando la crítica a las *DM*, puede decirse, que la caída de Suárez en el ontologismo, se produjo, según la opinión mayoritaria, por la reducción que lleva a término de la substancia aristotélica a su sola esencia o por la

---

<sup>6</sup> Dedicamos un espacio, tanto en el texto, al análisis exclusivo de este asunto, puesto que como puede observarse en el apéndice bibliográfico, de esta corriente proviene, de manera directa o indirecta, la practica totalidad de la producción historiográfica suareciana del siglo XX. A partir de la segunda mitad del siglo, y una vez que fué calando la lectura onto-teo-lógica de la *Metafísica* propuesta por Heidegger, la investigación suareciana, adoptó de manera mayoritaria, sino el conjunto de sus tesis, si almenos, la dirección, moderna o kantiana, -que explicaremos más adelante-, impresa a las *DM* por el alemán. Tampoco debe olvidarse, como veremos, la influencia ejercida por Gilson sobre la línea escolástica contemporánea. Puede afirmarse de manera general que las interpretaciones contemporáneas, están influidas en mayor o menor medida por alguna de estas dos lecturas. Sirva como ejemplo, la dirección heideggeriana que toma la presente investigación.

identificación entre el ser y la esencia, que el autor comprendió, como un nuevo regreso a la filosofía parmenídea, y que le condujo, en última instancia comprender el objeto de la metafísica, como “aptitud para existir”<sup>7</sup>. De este modo, el jesuita español, eliminó la dimensión existencial del ser, realizando en las *DM* un estudio formal y abstruso entorno a un concepto, el ente real, desde el cuál, según esta opinión, no es posible avanzar hacia una comprensión del ser en todas sus dimensiones.

Respecto al motivo de la reducción teológica de la *Metafísica*, esta se asienta en general, sobre una lectura antropomórfica y religiosa del primer principio que se extiende analógicamente a toda la realidad, actuando al tiempo como una vía de acceso servida al hombre para aproximarse al plano de lo trascendente. Qué dicha interpretación, fuera llevada a cabo por un teólogo católico como lo fué Suárez, ni es censurable, ni debe provocar sorpresa, pues lo específico de la Filosofía Cristiana en la que ha de incluirse el espíritu de su obra, estriba precisamente, en el ofrecimiento teórico de los argumentos racionales necesarios, a través de los cuáles intentar comprender y preservar el dogma religioso o la cuestión no-racional que está en su base. Lo que si se puede, y se debe poner en cuestión, es la licitud de dicho movimiento, recorriendo en sentido inverso los términos de la inferencia establecida entre la verdad revelada y el argumento racional o filosófico que fundamenta aquélla. Esta transición, como podrá verse, la llevaremos a término en la tercera sección.

Conocidos los fundamentos que articulan las tesis de las corrientes hermenéuticas de la *Metafísica*, veremos como son aplicados, en la exégesis contemporánea de las *DM*. De manera sintética, nos detendremos en las interpretaciones aporéticas, que Heidegger y Gilson respectivamente, vertieron sobre ambas metafísicas, en alguno de sus escritos más populares. Desde esta vinculación hermeneútica, podemos formular la siguiente pregunta general: Si, la *Metafísica* de Aristóteles es reducible “únicamente” a ciencia del ser o de la sustancia, o exclusivamente a una ciencia de lo divino, como parecen sostener aquéllas corrientes, entonces ¿las *DM*, que están desplegadas en torno a la lectura de la *Metafísica* aristotélica, anticiparon en todo o en parte, las lecturas contemporáneas de los libros metafísicos, como han declarado expresamente algunos historiadores<sup>8</sup>? Si es así, habremos de ratificar la lectura onto-teológica suareciana; en caso contrario, deberemos mostrar el concepto preciso de la *Metafísica* manejado por Francisco Suárez.

En la última sección, analizaremos dicho concepto, junto a la posición que ocupa la *Metafísica* en la obra suareciana, transitando a través de la pregunta por el objeto y su estatuto, para llegar a plantearnos finalmente, la cuestión de la unidad de la disciplina, y de su obra.

---

<sup>7</sup> Véase: *DM* XXXI, en toda ella.

<sup>8</sup> Véase el epígrafe dedicado a la lectura que realiza Gilson de las *DM*.



---

### **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

Finalmente, presentaremos otras direcciones de los estudios suarecianos no vinculadas directamente, ni a la polémica exegética anunciada, ni a los estudios aristotélicos, pero cuyas investigaciones han surtido buena parte de los materiales necesarios, tanto a nivel histórico como metodológico, para el desarrollo de nuestro estudio. Destacamos por su importancia, el ensayo de Grabmann acerca del método empelado por Suárez en la redacción de su metafísica, así como los estudios destinados a esclarecer la naturaleza del *Index aristotélico* que adjuntó el autor a su obra.

#### *B2) Descripción de la Segunda sección.*

El tránsito desde las lecturas contemporáneas de ambas metafísicas, a la analítica suareciana, viene mediada por una segunda sección de carácter histórica.

El estudio acerca del “aristotelismo jesuita” de Lohr, nos ha servido como fuente de inspiración y ha determinado el sentido de la sección. En su lugar, señalaremos la distancia que media entre aquél ensayo y la investigación que hemos dispuesto; ya que la legitimación de la nuestra no la hemos encontrado en aquél ensayo, sino que ha venido demandada por la propia dirección que Suárez quiso conferir a su obra metafísica.

En concreto, en el Proemio de las *DM*, declaró que con su obra no pretendía ofrecer una visión de la *Metafísica*, sino una metafísica “debidamente elaborada”<sup>9</sup>. Esta afirmación apunta, a cuestiones históricas, que requieren ser desentrañadas, con el fin de descubrir, el tipo de aristotelismo en el que hemos de situar las *DM* así como la morfología, el método y la dirección que Suárez confirió a su obra.

Aún cuándo apresar el significado propio de las *DM*, sea una cuestión central a la que la historiografía le ha dedicado un considerable número de trabajos, resulta, para el nuestro, un asunto secundario que entendemos vinculado a una cuestión previa: explicar la función que desempeña la *Metafísica* en la elaboración, primero, y en la dirección, después, de las *DM*.

En relación al primero de los temas, lo hemos reducido en la segunda sección, a un estudio histórico-corporativo del concepto de la *Metafísica* manejado por la orden religiosa en la que se educó y para la que sirvió Francisco Suárez, atendiendo a la forma y a la disposición en la que fué enseñada la *Metafísica*, en el colegio romano de la Compañía de Jesús durante la segunda mitad del siglo XVI. El segundo aspecto, el del sentido que adquiere la lectura suareciana de la *Metafísica*, lo abordaremos al término del estudio.

---

<sup>9</sup> Suárez, F. “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”. Op. cit.; p. 17.

El análisis de la determinación que el aristotelismo jesuita, elevado a modelo pedagógico, ejerció en los colegios de la Compañía, pondrá de relieve, que el proyecto de restitución de la metafísica que plantea Suárez en sus *DM*, no se integra directamente dentro de la tradición de los comentarios convencionales a la obra de Aristóteles, elaborados a lo largo de la historia de la filosofía, sino que pertenecen a otro tipo de género.

La línea historiografía suarista al llegar aquí, ha tendido a comprender las *DM* como un tratado independiente o personal de metafísica, defendiendo en ocasiones, su carácter sistemático. Algunas pocas evidencias pueden servir para dar crédito a estas lecturas<sup>10</sup>. Con todo, hemos prescindido de entrar en la valoración del grado de sistemacidad de la obra suareciana, para vincular, la génesis de la obra suareciana con el proyecto pedagógico general de la Compañía de Jesús. Con éste, como es sabido, se trató de alcanzar una formación integral y católica, en primera instancia, de los futuros miembros de la Compañía y en segundo lugar, de las élites europeas, o lo que es lo mismo, formar hombres capaces de acometer, desde diversos ámbitos, el último intento por restablecer la unidad religiosa en Occidente, bajo el signo del catolicismo.

Tendremos oportunidad de conocer en esta sección, el concepto de aristotelismo, y en particular, de la *Metafísica* manejado por la Compañía y acercarnos a las condiciones espirituales que animaron la redacción de las *DM*, y al sentido general que Suárez las imprimió, desde el cuál, y de manera preliminar, es posible vaticinar, la distancia que media entre ambas metafísicas.

### B3) *Descripción de la Tercera sección.*

Siempre que se acomete una reforma, ésta se lleva a término sobre algo previo existente. La empresa que llevó a término Suárez en las *DM*, pretendió ser fundamental y dicho trabajo principiante, pasó por la dignificación de la *Metafísica* en cuanto ciencia. Ahora bien, ello no quiere decir que entrase dentro del conjunto de propósitos intelectuales de Suárez glorificar al conjunto de libros atribuidos a Aristóteles y reunidos, con mayor o menor fortuna, bajo el rótulo editorial de *Metafísica*; pero tampoco supone la expresión de una fractura con la obra del Filósofo.

---

<sup>10</sup> Puede apuntarse entre otras, la ausencia de las preocupaciones en Suárez compartidas por los comentaristas clásicos de la *Metafísica*, de carácter filológicas, exegéticas genéticas o de otro tipo. Igualmente, cualquier lector que se acerque al índice de materias de la obra, forjará de inmediato la creencia, de que se encuentra ante una obra diversa respecto al comentario tradicional. En efecto, la disposición de los temas metafísicos en 54 disputaciones, actúa como un indicador de superficie de la distancia que media entre el comentario tradicional y la obra personal.

## **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

El carácter autónomo, tanto de la lectura como del proyecto metafísico que Suárez lleva a cabo en su obra respecto de la *Metafísica*, se pone de manifiesto en el prólogo general que antepuso a la segunda disputación<sup>11</sup>.

En este lugar, tras realizar una breve descripción de las dos partes en las que divide su obra, (de la *DM I* a la *XXXVIII*, y desde ésta a la *LIV*), justifica por razones instrumentales el primado, y al mismo tiempo, la cesura que existe entre la *Metafísica* y su proyecto: “Para proceder con mayor concisión y brevedad, y para poder tratar las cosas con método apropiado, nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas”<sup>12</sup>.

Precisamente, es en aquélla tensión el lugar en el que se emplaza nuestra tercera y última parte, la cuál nos conduce a preguntarnos acerca de la función que cumple la *Metafísica* en la constitución del proyecto suareciano. Desde ahí, es posible responder al objetivo principal de la presente inquisición, cuál es, como hemos dicho, apresar el concepto de la *Metafísica* manejado por Suárez en sus *DM*.

Partiremos en la sección analítica (tercera) de aquello que está supuesto desde el inicio en las *DM*, y que no es otra cosa que la pregunta por la *Metafísica* misma: el objeto, naturaleza y estatuto que confiere Suárez a la disciplina en el conjunto de los saberes, y de manera particular, el modo de relacionarse con la Teología desde el punto de vista de la integración de su objeto en la *Metafísica*. Como podrá apreciarse, la pregunta por la *Metafísica*, viene a coincidir con el núcleo problemático que ha movilizad las lecturas contemporáneas de la metafísica suareciana, y en particular, con las interpretaciones ontológicas y teológicas, que seguiremos para orientar nuestro análisis en la dirección de la historiografía suareciana actual, como venimos reiterando.

Siguiendo las indicaciones metodológicas que el propio autor ofrece, es posible llevar a cabo nuestra investigación, sin violentar el sentido general de las *DM*. Un criterio que el mismo Suárez introduce, posibilita el establecimiento de una lectura comparada y legítima, de la *Metafísica* y de las *DM*. Dicho indicador, es el “Índice detallado de la *Metafísica* de Aristóteles” que Suárez incluye al término de las *DM*, para orientar a todo lector que esté interesado en realizar un recorrido conjunto por ambas obras.

Ahora bien, el Índice, aún siendo una herramienta imprescindible, no consideramos que sea un objeto suficiente sobre el cuál verter todo el peso de la investigación. En el Índice, Suárez reduce, siguiendo la costumbre heredada, los doce primeros libros de la *Metafísica* a un conjunto de cuestiones o problemas, pero sólo en contadas ocasiones, las acompaña con su opinión.

Lo que acomete Suárez allí, es una remisión, siempre aproximada, al artículo de una de sus disputas, en que la materia aristotélica es o expuesta parcialmente o bien utilizada para desarrollar un argumento ajeno, la mayoría de las veces, a

<sup>11</sup> “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”. *DM II*, pp. 359-360.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 359.

la mente de Aristóteles. Si siguiéramos cada una de estas referencias al que el Índice nos conduce, tendríamos que enfrentarnos irremediamente a una empresa que por su magnitud resultaría siempre insatisfactoria: al análisis pormenorizado de los doce primeros libros de la *Metafísica* y de las cincuenta y cuatro *DM*.

Puesto que entendemos que el propósito de toda investigación, se dirige a la administración de nuevos elementos para la crítica capaces de imprimir un nuevo giro a la rueda del saber, nos hemos visto impelidos a efectuar una reducción teórica sobre ambos objetos, y en diversos tiempos.

En primer lugar, fijamos la dirección hermeneútica del estudio, en el sentido Suárez-Aristóteles, a tenor de la finalidad que persigue el estudio: una explicación del concepto de la *Metafísica* manejado por Suárez en las *DM*, antes que una disquisición acerca de la *Metafísica* como ciencia, o una exposición de la doctrina metafísica de Aristóteles expresada en aquellos 14 libros. Si bien es cierto, que Suárez, ofrece una visión más o menos independiente de la *Metafísica*, la explicación del proyecto metafísico suareciano, queda en un segundo plano en nuestro estudio, como ya hemos dicho.

Respecto a lo segundo, siempre y cuando el propio sentido de la investigación lo ha demandado, y en vistas a la claridad, hemos dedicado un espacio independiente al comentario de dos libros de la *Metafísica* aristotélica, en concreto, de  $\Gamma$  y  $\Lambda$ <sup>13</sup>. El análisis de los libros metafísicos que sirve de prólogo a la última sección, en éstos, Aristóteles expone, entre otras, la teoría del ente comprendido como substancia, así como la de la causa primera, lugares clásicos, a los que los historiadores contemporáneos han acudido para fundamentar sus particulares interpretaciones ontológicas y teológicas de la *Metafísica*.

Como hemos dicho, en la primera parte mostraremos que la reducción de las *DM* a un ejercicio de logicismo teologizante altamente problemático, líneas interpretativas éstas abiertas a comienzos del siglo XX por Heidegger y por Gilson, se fundan, por deslizamiento, en una interpretación de la *Metafísica* aristotélica en los mismos términos. Es por ello, por lo que acudiendo, en primer lugar, a aquéllos libros metafísicos y después guiados por el Índice, -en particular por el orden de cuestiones propuesto por Suárez para tales libros, y en la remisión a las diversas disputaciones indicadas por el autor-, es posible localizar los comentarios realizados por el autor a aquéllos, sin quedar atrapados en la barroca estructura de las *DM*. Y toda vez que sea analizada la opinión del teólogo al respecto, será posible valorar si las lecturas contemporáneas convienen o no con el concepto que expresa Suárez en aquéllos lugares, y sobre dichos temas, de la *Metafísica* de Aristóteles.

---

<sup>13</sup> En adelante nos referiremos a los libros Gamma y Lambda, por su correspondencia latina: libros IV y XII.

## **Introducción. Objeto, dirección y método de la presente investigación**

Pero por lo dicho, parecería inferirse que la validez de la presente investigación, depende sobremanera de la creencia de que la *Metafísica* y las *DM* son reducibles a dos libros y a un par de disputas. Pero este corolario no se sigue del presupuesto, sino el siguiente, que ya apunta el título de la investigación: que localizamos el núcleo fundamental de las interpretaciones ontológica y teológica de ambas obras en unos lugares determinados de las mismas, y no en todo su conjunto.

Desde la lectura guiada que proporciona Suárez al lector de sus *DM*, llegaremos a observar que en la relación lenguaje-realidad, o lo que es lo mismo en el análisis de la ontología del lenguaje aristotélico que establece en el libro IV y en la explicación suareciana del mismo, reside uno de los momentos clave de su comprensión de la *Metafísica*. Focalizado sobre el análisis del ente real como objeto de la disciplina, su modo de representación, y la diferencia que media entre el sujeto de la representación y el objeto representado, será posible poner en cuestión la tesis principal de la interpretación ontológica de las *DM*, como análisis lógico-categorial del concepto de ente.

En un segundo momento, y avanzando desde el estudio de la unidad del ente, transitaremos hacia la cuestión de la unidad de la ciencia. Como podremos ver, la concepción de la unidad trascendental que maneja Suárez en su obra, poco o nada tiene que ver con la formación de una ontología en el sentido moderno del término, y sí con la consolidación de la unidad del ente, en cuanto objeto fundado en la realidad. Tendremos que analizar, y esta es la cuestión nuclear, si ésta realidad fundante, es objetiva -física- o sólo un producto intencional del sujeto de la representación -mental-.

En último lugar, y siguiendo la dirección de la hermenéutica onto-teológica contemporánea, analizaremos el modo y grado de penetración de Dios en cuanto objeto de la *Metafísica*. Como veremos, Dios entra ya en la *Metafísica* en el libro IV, al plantearse Aristóteles la cuestión de la existencia de un ente móvil o primer motor, y que desarrolló por extenso en el libro XII. Consideraremos, las características de la lectura religiosa del Dios aristotélico que realiza Suárez en diversos lugares de las *DM*. Después, analizaremos las propiedades atribuibles al Ente primero, cuestión que nos conducirá al estudio de las causas, sus tipos y los diversos modos de relación que cabe establecer entre aquél y el ente creado. Finalmente, valoraremos el modo dispuesto por Suárez en su obra para articular los dos ámbitos de la realidad.

Pero antes de introducirnos en el análisis de la cuestión onto-teo-lógica, ofreceremos una breve descripción del marco referencial desde el cuál organizaremos los materiales del trabajo analítico, cuáles son: el Índice a los libros de la *Metafísica* que introduce Suárez como apéndice a sus *DM*, y de los propios libros IV y XII de la *Metafísica* de Aristóteles, como decíamos.



## **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos.**





---

## **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos**

### **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos.**

#### *1. 1. Condicionantes historiográficos de la investigación.*

No ha pasado mucho tiempo desde que uno de los más conspicuos estudiosos españoles del pensamiento suareciano, recordaba la necesidad de “abordar la obra de Suárez desde ella misma sin prejuicios y objetivamente, dejándonos interpelar por sus mismas palabras y razonamientos”<sup>14</sup>. Acerca de la conveniencia y necesidad de asumir este axioma, pocos serán los investigadores que opongan alguna reserva. Ahora bien, el movimiento ejecutivo que debiera, en consecuencia, acompañar al principio, esta aún lejos de ser aplicado.

Semejante imposibilidad no se explica desde la naturaleza del objeto, que desde esta altura pocos reparos se oponen a su reconocimiento, sino que provienen de factores de tipo histórico, que han recubierto aquélla.

Los prejuicios, podría decirse, que han penetrado en el objeto desde el momento mismo de su aparición, inoculándolo hasta su raíz. Tal gravedad ha cobrado la infección, reforzada a lo largo de los siglos, que en la actualidad el propio agente o se confunde con el cuerpo u ocupa un lugar absoluto en la explicación ocultándolo.

La travesía por el rico caudal bibliográfico pone de manifiesto este hecho. La polémica secular de las escuelas eclesiásticas encalladas en su particular toma de posición en el seno de las instituciones católicas, está presente en buena parte de la bibliografía suareciana.

En estos estudios, caracterizados por su tono polémico, el contexto, ocupó el lugar que le correspondía, al texto. En ellos, los enunciados metafísicos pasan a un segundo lugar para dar entrada al estruendo nominal. La comparación de las potencias entre los maestros de cada partido y su medida, domina el núcleo del problema. La polémica general es dirimida en batallas dialécticas en las que se juzga, comenzando por su existencia, el grado de autonomía y la originalidad del suarismo respecto a la doctrina de su prócer.

Lejos de quedar encerrada tras los muros de conventos y seminarios como hubiera sido deseable, la disputa determinó definitivamente la orientación de los estudios suarecianos de la primera mitad del siglo XX<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Castellote, Salvador. “Las relaciones Humanas. Estudio metafísico-jurídico con especial consideración de la teoría de las relaciones trascendentales según Francisco Suárez”; p. 85. *Anales Valentinus*, 13 (Valencia 1981), pp. 85-134.

<sup>15</sup> De manera general, los historiógrafos de la corriente tomista, consideraron a las *DM* como un descenso especulativo respecto a la altura ganada por la metafísica tomista y que puede verificarse en la ausencia de originalidad, en la pérdida del contacto con la realidad, en la espiritualización del ser y en el gusto por la reducción a la unidad y pérdida de la dimensión trascendental. De aquí resultarán las etiquetas que estos críticos, endosarán sucesivamente a la metafísica de Suárez: eclecticismo, abstraccionismo, mentalismo, univocismo, particularismo, y en suma, un ejercicio de irresponsabilidad histórica. Algunas de las críticas más mordaces pueden encontrarse en: Prado del, Norberto (O. P.). *Metaphysica D. Thomas et Disputationes Metaphysicae Suarezii. De Veritati Fundamentali. Philosophiae Christianae. Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, Friburgi (Helvetiorum)*, 1911. (En especial el capítulo XI: “De Prima Divisione Entis Realis”; pp. 196-209).

## Francisco Suárez, lector de *Metafísica* $\Gamma$ y $\Lambda$

---

La lectura de superficie realizada por Mahieu, inaugura la tesis del eclecticismo suareciano. Esta problemática es interesante en la medida en que suscitará la reacción defensiva y con ello la nueva cuestión de la interpretación de las *DM* como sistema. En lo tocante a la pregunta por el eclecticismo, Mahieu afirma que: “El supuesto sistema no es nada más que un sistema ecléctico formado completamente por elementos tomados de escuelas católicas opuestas”. De ello resulta que “reúna todos lo inconvenientes de los sistemas opuestos que la integran” y no pueda encontrarse un “sistema coherente” sino todo lo más un “intento de conciliar afirmaciones disparatadas de suyo”. Mahieu, L. *François Suárez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris, 1921. pp. 506, 524, 504. Mahieu, Léon. “L'eclécticisme suarézien”. *Revue Thomiste*, 8 (1925); pp. 250-285. Marc. “L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure”. *Archives de Philosophie*, vol. X, cuaderno I, (1933), p. 101. El gusto de Suárez por tomar como maestro a Scotus, le llevaría inexorablemente a realizar un trabajo analítico, formal y abstracto que le condujo a perder todo contacto con la realidad.

Manser, G. M. *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1933. El rechazo a construir una metafísica utilizando los principios dinámicos empleados por Tomás de Aquino del acto y de la potencia, dan como resultado un monolito desprovisto de interés y sentido, cuáles son las *DM*.

Fabro a pesar de que al comienzo del artículo afirma su intención de realizar un estudio que “pretende ser puramente expositivo y libre de litigios” nada más que lo último encontramos en él. Pretendiendo investigar la tan loada originalidad del proyecto metafísico suareciano, llega a la siguiente conclusión: las *DM* serán un ejercicio de “eclecticismo, sincretismo, o cualquier otra cosa parecida, pero de ningún modo es un progreso” Fabro, C. “Una fonte antitomista della metafísica suareciana”. *Divus Thomas*, 24 (1941) pp. 57-68. (pp. 57, 61). En otra obra, Fabro, amén de realizar una puntual crítica fundada principalmente sobre la formalización, el olvido o esencialización del ser, ofrece una historia de la polémica entre las escuelas que viene a mostrar la magnitud que adquirió la misma durante la primera mitad del siglo XX. En su opinión, el hecho de prescindir Suárez del ser como acto para atender exclusivamente al juego abstracto de su determinación formal, legó los materiales intelectuales de los que se sirven el modernismo ateo para construir sus relatos, basados en el formalismo y el subjetivismo vacío. El remedio propuesto por Fabro para contener la desvalorización, no es otra que el oficial: recuperar el *actus essendi* tomista. Es interesante observar que en la crítica a Suárez, Fabro incluye con él a toda la Compañía de Jesús que es valorada de igual modo. Las únicas virtudes intelectuales que reconoce, tanto de la Orden como de Suárez, son las de naturaleza jurídica. Fabro, C. “Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi”. *Divus Thomas*, XVIII (1941), pp. 167-215 y 420-489.

Otra importante crítica a favor del eclecticismo suareciano se encuentra en Giacon. La apuesta de Suárez por Escoto y Ockam le conduciría a la “falta de una interpretación integral y auténtica” de la metafísica, anticipando con ello los errores que mostrará la filosofía trascendental kantiana (p. 28). Aún con todo reconoce que las *DM* constituyen el hito teórico del siglo XVI, al tiempo que una forma indirecta de recuperación de la primera escolástica o de la doctrina de Tomás de Aquino silenciada durante los dos siglos anteriores por el empuje del voluntarismo y del fideísmo propio de la escuela franciscana. Giacon, C. *La Seconda Scolastica*, 3 vols. Fabro, C (coord.). *Storia della Filosofia*. (Vol. II se encuentra el estudio dedicado a Suárez) Milano, 1944, 1947, 1950. En el opúsculo *Suárez*, destaca la interpretación nominalista que realiza el mismo autor de la gnoseología suareciana. Para ello pone en contacto el conocimiento del singular concreto propio de los nominales, con la idea argumentada por Suárez acerca de la unidad individual de las cosas existentes (*DM* V, 1, 4.) así como con la crítica realizada a la interpretación tomista del principio de individuación (*DM* V, 3, 34). Giacon, C. *Suárez*. La Scuola, Brescia, 1945.

Seguirá la argumentación acerca de las presuntas maneras nominales de Suárez en materia gnoseológica, Étienne Gilson, en su conocida obra *El Ser y la Esencia*. Ediciones Desclee. De Brouwer. Buenos Aires, 1951. (Véase especialmente, todo el capítulo quinto, titulado: “Nacimiento de la Ontología” pp. 132-170).

Garrigou-Lagrange consideró que la solución ecléctica adoptada por Suárez es por definición una solución deforme en la medida en que carece de unidad; y ello es debido a que en su

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Por otro lado, centrándonos en particular en la historiografía ibérica de la primera mitad del siglo pasado-, es posible constatar que la presión ejercida por las instituciones tradicionales de poder, la Iglesia y el Estado, sobre los estudios suarecianos, en buena medida, determinaron la dirección y el sentido de la lectura oficial del pensamiento suareciano<sup>16</sup>.

Junto a la anterior observación en torno a la neutralidad científica, añadimos otra que pese a su obviedad dista mucho de ser evidente. En la introducción, de su tan ingrato como imprescindible ensayo de contabilidad filosófica, recordaba Iturrioz que: “La primera fuente para estudiar a fondo la concepción de Suárez en la Metafísica es el texto mismo de las *DM*”<sup>17</sup>. En su opinión, sólo en el enfrentamiento con las cincuenta y cuatro disputas, puede hallarse toda la doctrina completa de Suárez sobre la materia, en el sentido expuesto por él. Por ello, continua, que “quien no penetre en lo visceral de la Metafísica de Suárez”,

---

elaboración, prescindió de los principios fundamentales de la metafísica tomista, en particular de la primogenitura del ser y de la del acto. Con su decisión de apostar por la voluntad frente a la razón, atrajo el peligro del “fideísmo”. Garrigou-Lagrange. *Essenza ed attualità del tomismo*. Brescia, 1947, p. 32.

<sup>16</sup>Esta influencia es evidente, por ejemplo, en el carácter político-religioso que adquirió la celebración del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez en 1948. El Real Decreto del Jefe de Estado rubricado por el Ministro de Educación Nacional José Ibáñez Martín (BOE, nº 13 (18-2-1948) engalanó con las vestiduras de la política del régimen, la celebración del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez. Ilustramos a continuación de manera telegráfica algunos de aquellos principios. VV. AA. “Crónica suareciana en el cuarto centenario de su nacimiento”. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (Salamanca, Madrid, 1948), pp. 668-669.

Los materiales ideológicos para el reestablecimiento del orden católico en Europa europeo se encuentran en la cultura española, según el ideario político de Francisco Franco: los “frutos del primer tema”, es decir, de los principios espirituales del orden católico, “los tenemos en nuestro Siglo de Oro”. Con España están la Verdad y la Razón”. Discurso pronunciado en las Cortes Españolas, 14 de Mayo de 1946. Franco Bahamonde, F. *Pensamiento Político de Franco*. Compilado por Rio Cisneros, A. Servicio informativo español, Madrid, 1964; p. 40.

Es en esta base material, el lugar en el que aparecen las alusiones a la rica nómina de los teólogos españoles: “Domingo de Soto, Suárez, el padre Vitoria, Báñez o Luís de Molina, son – antes que nada- unas esclarecidas mentes, de profunda formación religiosa, que llevaron al ancho campo de la ciencia universal la grandeza de su hondo saber teológico”. El fomento de las investigaciones en torno a estos pensadores, y en concreto de Suárez, se concibe como una necesidad ya que en las teorías de este miembro de la “tradición gloriosa” se encuentra representado el “verdadero, al auténtico, al único e inmovible camino de la verdad católica”. “España, llena de Emoción Católica”. Discurso pronunciado en la inauguración del Congreso Internacional de Apologética en Vich. 5 de Junio de 1949. O. c., p. 348.

<sup>17</sup> Iturrioz, J. *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I. Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Burgos). Estudios Onienses, Serie III, Vol. I. Imprenta Aldecoa (Burgos).Madrid, 1949; p. 55. El autor, introduce dicha observación aún cuándo parezca una “vulgaridad”. Parece que “la misma amplitud de las Disputas”, cuya sola presencia ya “espanta”, ha retraído a algunos e incitado a otros “a buscar atajos u otras soluciones más expeditivas para ahorrarse la lectura de tantas columnas, contentándose con apreciar las opiniones de Suárez según están expuestas en manuales o tratados semejantes”. No duda Iturrioz en ofrecer una referencia para quién se decida a tomar esta vía expeditiva de trabajo: Iturria, Gregorio, *Compendium Metaphysicae Eximii Doctoris P. Francisci Suarez, S. J., a P. Gregorio Iturria, eiusdem Societatis confectum*, Madrid, 1900. O. c; p. 9.

no, “sabr  nada del verdadero Francisco Suárez, por mas que cite Disputas, cuente secciones, copie números y confronte referencias”<sup>18</sup>. Ahora bien, una revisión de las fuentes, revela precisamente la escasez de estudios realizados con progresión genética, y al contrario, la sobreabundancia de estudios fragmentarios y estériles.

Gnemmi, intentó explicar el fenómeno de la fragmentación, apelando a razones psicológicas. En su opinión, el tratamiento sesgado que caracteriza a la historiografía suarista de finales del siglo XIX y primera mitad del siguiente, es el resultado de la propia incapacidad mostrada por los investigadores a la hora de enfrentarse al estudio de una obra tan compleja como son las *DM*. Absortos ante la monumentalidad de la obra, los estudiosos se habrían dedicado a arañar sólo la superficie de la misma, legando por ello unos estudios centrados en la “la búsqueda exclusiva de los motivos extrínsecos, inesenciales, unilaterales y equívocos”, “viciados” además de “preocupaciones no originarias” o al menos, no fundamentales para el autor<sup>19</sup>. La morfología característica de tales estudios se define precisamente por el tratamiento parcial, sesgado e inconexo de algunos temas.

Es cierto que la parcialidad y el interés por aclarar cuestiones secundarias, y no el afán por proveerse de un conocimiento integral de las *DM*, domina buena parte de la historiografía suarista de la primera mitad del siglo XX (mención aparte merecen la biografías, los trabajos de recuperación de fuentes primarias no impresas o los de traducción, que recogemos en la bibliografía).

En nuestra opinión, es posible, y deseable, explicar el fenómeno de la atomización historiográfica, sin poner en cuestión la capacidad de los estudiosos que nos precedieron en esta ardua tarea, midiendo para ello, el clima histórico-eclesiástico que acompa n  a los estudios, al menos, hasta el término de la Segunda Guerra Mundial.

Los intereses que guiaron el grueso de las investigaciones realizadas en aquellos días, distaron mucho de la mera satisfacción erudita o del progreso del conocimiento humano. Tr igase a la mente el largo proceso de blindaje intelectual, de tintura conservadora protagonizado por la Iglesia romana desde el último cuarto del siglo XIX. Este fue erigido, en general, entorno a dos pilares: la recuperación de Tomás de Aquino como autoridad del pensamiento oficial católico, y en segundo término sobre el corolario del establecimiento a una abierta oposición a toda novedad no convergente con las teorías del angélico<sup>20</sup>. Entre estos elementos contradictorios figuraron, algunas tesis

---

<sup>18</sup>  dem.

<sup>19</sup> Gnemmi, Angelo. *Il Fondamento Metafisico. Analisi di Struttura Sulle “Disputationes Metaphysicae” di F. Suarez*. Pubblicazioni dell’Universit  Cattolica del S. Coure, Milano, 1969.

<sup>20</sup> Nos estamos refiriendo al proyecto de restauración del tomismo llevado a cabo por León XIII a finales del siglo XIX y a la contención modernista practicada por Pío X, cuyos ecos están plasmados en el Código de Derecho Canónico y aún resuenan en la enc lica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* de 1998. Puede seguirse esta renovación continua de la adhesión intemporal profesada por la Iglesia romana en favor del tomismo como doctrina oficial, siguiendo los textos siguientes que citamos por orden de aparición:

León XIII. *Aeterni Patris Filius*. Carta enc lica sobre la restauración de la filosofía cristiana promulgada el 4 de Agosto de 1879; Apartado “Santo Tomás de Aquino”, Artículo 13, a)

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

metafísicas de Francisco Suárez<sup>21</sup>. Importa tener presente la polémica eclesiástica, en la medida en que ésta condicionó la valoración del Suárez filósofo, determinando tanto la morfología de la investigación como los contenidos tratados en las mismas. Así por ejemplo, dicha influencia paralizó el

---

“Órdenes religiosos y Universidades”. Versión digital disponible en: <http://multimedios.org/docs/d000024/p000001.htm>.| Pio X. *Lamentabili sine Exitu*: “Decreto sobre los errores del “Modernismo”. Promulgado el 3 de Julio de 1907. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org>.| Pio X. *Pascendi Dominici Gregis*: “sobre las doctrinas de los modernistas”. Promulgada el 8 de septiembre de 1907. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org>. | Pio X. *Sacrorum Antistitum*. Motu Proprio: “Algunas normas para rechazar el peligro del Modernismo”. Promulgado el 1 de Septiembre de 1910. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org>.| Pio X. Motu Prorio. *Doctoris Angelici*: Sobre el Estudio de la Doctrina de Santo Tomás. Promulgado el 29 de Junio de 1914. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org>.| Código de Derecho Canónico. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el día 25 de Enero de 1983. Canon 1366 párrafo segundo, Libro II, parte I, Título III, capítulo I: “de la formación de los clérigos”. Versión digital disponible en: <http://www.servidoras.org.ar/CGI-BIM/> | Juan Pablo II. *Fides et Ratio*, Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998; punto nº 48. Versión digital disponible en: Biblioteca Electrónica Cristiana <http://www.multimedios.org/>.

<sup>21</sup> Estamos aludiendo a las llamadas “veinticuatro tesis tomistas” emitidas por la Congregación de Estudios el 24 de julio de 1914 con el propósito de clarificar el significado de las doctrinas principales de Tomás de Aquino y así cumplir con garantías la adhesión a la mismas, ordenada explícitamente por Pio X en la encíclica *Doctoris Angelici*. La formulación en sí misma considerada no tiene mayor trascendencia que el hecho de ser un resumen de los contenidos principales de la filosofía del aquinate, sino fuera por el hecho de que veintitrés de los veinticuatro puntos habían sido negados por Francisco Suárez. Card.Lorenzelli, Prefecto. *Doctrina de Santo Tomás*. Sagrada Congregación de Estudios. Dado en Roma el 24 de julio de 1914. Versión digital disponible en: <http://www.multimedios.org>. Pueden encontrarse una versión castellana de las 24 tesis de Tomás de Aquino junto con su contrapunto suareciano en: Forment, E. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Versión digital disponible en: <http://www.gratisdate.org/fr-textos.htm>.

Posteriormente el 7 de marzo de 1916 la Congregación, ahora bajo la nueva denominación de Seminarios y Universidades, confirmó las tesis, en la Dubia “Cum Summus”, entendiendo que recogían la doctrina de Tomás de Aquino y que la observación de las mismas aseguraría la correcta interpretación de la doctrina tomista. Esto planteó un problema de conciencia para muchos jesuitas quienes no podían aceptar las veinticuatro tesis y en especial la tesis tercera que versaba sobre la distinción y diferencia del compuesto sustancial. Wlodimir Ledochowski, por aquéllos días General de la Compañía remitió la carta *De Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda*, de aplicación para los miembros de la Sociedad, en la que se ordenaba su adhesión a la línea oficial, remitiéndola primeramente al Papa Benedicto XV para su revisión el 18 de enero de 1917. El pontífice, responde favorablemente a la misma el 19 de marzo del mismo por la carta *Quod de fovenda*. En opinión de Canals las veinticuatro tesis “fueron redactadas por tomistas de la Compañía de Jesús con el intento de que la respuesta de la Santa Sede fuese garantía de la legitimidad de su enseñanza”<sup>21</sup>. Al presentar a Suárez como un fiel comentarista y seguidor de Tomás de Aquino, se ahorraron posibles conflictos. Canals Vidal, F. “Las veinticuatro tesis y la síntesis tomista”. Edición digital de la revista *Cristiandad*: <http://www.orlandis.org/doc/002.htm>.

Iturrioz ha encontrado movimientos anteriores al desarrollo histórico y oficial de la Iglesia descrito. Regnon en su artículo, “Suárez métaphysicien, commentateur de S. Thomas”, destaca que ya en 1898 las diferencias doctrinales entre Santo Tomás y Suárez, aparecen en listados (*La Science Catholique*, Julio-Agosto). Cfr.: Iturrioz, J. *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.* Imprenta Aldecoa (Burgos), Madrid, 1949; nota 33, p. 95.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

necesario impulso que la investigación suarista podría haber experimentado de haberse promocionado convenientemente la celebración del III Centenario de su muerte (1917)<sup>22</sup> y que tuvo que retrasarse hasta el año 1948<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> El ambiente que se respiraba en Roma empañó la celebración del tercer centenario de la muerte de Suárez (1917) e inauguró, en palabras de Iturriz, “para Suárez el comienzo de una época de duras críticas y esmeradas apologías”. Iturriz, J. “Bibliografía Suareciana”. *Razón y Fe*, 606-9, Julio-Octubre (1948); p. 479. A pesar del beneplácito manifestado por Benedicto XV ante la celebración del evento en España se alzaron voces que pusieron en duda la oportunidad del mismo. Puede seguirse esta polémica a través de los artículos siguientes: Curueña, L. “Con, de, en, por, sin”. *Rosas y Espinas*, (Junio, 1917). Alonso Getino, L. G. “El Centenario de Suárez”. *La Ciencia Tomista*, 15 (1917) pp. 381-390. Villada. “En Defensa de Suárez y de su Doctrina (Breve nota)”. *Razón y Fe*, 48 (1917) pp. 313-318.

<sup>23</sup> En lo que hace a los actos que configuraron la celebración del IV centenario de la muerte de Francisco Suárez, ofrecemos la siguiente relación, que de manera esquemática dan cuenta del carácter internacional que tomó el evento.

A) *Universidades españolas participantes.*

α. Civiles. Univ. de Santiago: Luís Legaz Lacambra. Camilo Barcía Trelles. Univ. de Madrid: José Gascón y Marín. Antonio Luna, Mariano Puigdollers (catedrático de Filosofía del derecho). Francisco Javier Conde. Manuel Fraga Libarne (catedrático de Derecho Político). Cesar F. G. Castañón. Univ. de Granada: Enrique Gómez Arboleya. Univ. de Salamanca: Teodoro Andrés Marcos (Catedrático de Dcho. Canónico y vicerrector). Nicolás Rodríguez Aniceto. Juan Beneyto Pérez. Univ. de Murcia: Antonio Truyol Serra (catedrático de Filosofía del derecho). Univ. de Valladolid: Alejandro Herrero Rubio.

β. Eclesiásticas. Univ. Ponticia de Comillas: Joaquín Salaverri (S. J.). E. Robleda. Univ. Pontificia de Salamanca: Bernardino Llorca (S. J.). Mauricio de Iriarte (S. J.). Univ. de Granada: J. A. de Aldama. Fac. de Filosofía de Chamartín de la Rosa (Madrid): José Hellín (S. J.) (decano). Fac. de Teología de Oña (Burgos): José Sagués (S. J.), Eleuterio Elorduy (S. J.) y Jesús Iturriz (S. J.). Fac. Teología de Sarriá: M. Dalamau (S. J.). Universidad de Deusto: Luis de Izaga (Rector) (S. J.).

B) *Universidades Internacionales.*

α Civiles: Lisboa, Coimbra, París, Oxford, Bolonia; Maguncia, Tucumán.

β Eclesiásticas: Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Universidad Católica (Lovaina), Facultad Católica (Lyon), College of St. Thomas de St. Paul (Estados Unidos). γ Representaciones: Facultades de Filosofía de Bruselas, Namur y Braga.

C) *Instituciones nacionales.*

α *Cátedra Francisco Suárez* (Granada). Fue fundada y ocupada en primera término, a instancia del catedrático de Derecho natural de la Universidad de Granada José Crots Grau, quién redactó además su Decreto, el cuál apareció publicitado en el B.O.E. del 24 de Noviembre de 1939. En 1941, aquél deja ambos asientos a Enrique Gómez Arboleya, quien los ocupa hasta 1952. Le sucederá Agustín de Asís Garrote en 1957, la cátedra Francisco Suárez, iniciando un proceso de emancipación respecto del proyecto mesiánico estatal. En 1961, aparece la revista de la institución los “Anales de la Cátedra Francisco Suárez”. Se produce un acercamiento progresivo que termina en la actual asimilación al Dpto. de Derecho de la Universidad. En la actualidad es “una estructura jurídica” que se ocupa de la crematística misión de “ser un cauce de suministro de fondos a los Departamentos”, cuya actividad se reduce a la publicación de dicha revista. López Calera, Nicolás M<sup>a</sup>. “La Cátedra “Francisco Suárez” de la Universidad de Granada (1939-1985). *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 25 (1985); pp. 1-11. β *Asociación Francisco de Vitoria* dependiente del recientemente fundado CSIC de Madrid. La ley de 24 de noviembre de 1939 firmada por el ministro de Educación José Ibáñez Martín convirtió a la antigua Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE) en el actual Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Son constituidos los *Institutos Francisco de Vitoria y Francisco Suárez* (dirigido en esta época por Eijo Garay. Garay. “Presentación”. Estudios Eclesiásticos. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Vol. 22, N.º 85-86, (Salamanca-Madrid, 1948) pp. 147-150). Ambos institutos son dependientes de la rama de Estudios Teológicos. El Instituto Francisco de Vitoria, contó entre sus actividades, con la publicación de la serie “Cuadernos de derecho Internacional” desde 1940 y la edición de la *Revista española de derecho internacional*, a partir de 1948. En la segunda época de la revista (1981) observamos un cambio en la denominación del instituto: Departamento Francisco de Vitoria, Instituto de Ciencias Jurídicas, CSIC. γ Se constituye al término de los homenajes del IV Centenario (universidad de Coimbra el día 31 de octubre de 1948) la *Sociedad Internacional Francisco Suárez*, para el fomento de la investigación. No pasaría de ser un episodio. “Fundación de la Sociedad Francisco Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* II. Dirección General de Propaganda. Congreso.; pp. 425-433.

D) *Instituciones internacionales*. Fundación Vitoria-Suárez (Buenos Aires). El intelectual y diplomático Atilio Dell’Oro Maini fue el fundador y primer presidente de la fundación de derecho internacional “Vitoria y Suárez” entre 1946 y 1958. Dirigió la obra colectiva: *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional: Estudios sobre las Ideas de Francisco de Vitoria*. Fundación Vitoria y Suárez. Ed. Kraft, 1951. Fuente: ([www.geocities.com/tomistas/delloro.htm](http://www.geocities.com/tomistas/delloro.htm)).

E) Además de en las sedes oficiales, en 1948 se realizaron seminarios, se descubrieron placas conmemorativas, se pronunciaron conferencias, dedicaron misas e incluso peregrinajes, en casi todos lugares de España y del mundo. Hasta en China (Escolasticado Internacional y la Facultad teológica de Zikawei –Shangai-) llegó a escucharse el nombre de Suárez. VV. AA. “Otros actos académicos en el centenario de Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (1948, Salamanca, Madrid), pp. 683-684.

F) Revistas. El canal de difusión oficial del evento fueron las revistas editadas y dirigidas por la Compañía de Jesús: *Pensamiento*, dirigida por Ramón Ceñal (S. J.) y *Razón y Fe*, dirigida por Pedro Meseguer (S. J.). El grueso número monográfico de la revista *Pensamiento* se llevaría además el “Premio Francisco Suárez, S. J” convocado por la Comisión Permanente del Congreso, dotado con 50.000 ptas. (VV. AA. “Crónica suareciana en el cuarto centenario de su nacimiento”; pp. 673-685 y 835. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (Salamanca, Madrid, 1948), p. 685). Los informes a la Santa Sede llegaron a través de la invitación realizada a la revista oficial *La Civiltà Cattolica*, amén de los numerosos representantes dispuestos en la organización. Es necesario destacar la ausencia de miembros de la Orden de Santo Domingo en la organización y celebración del IV Centenario. Sólo por las crónicas y artículos en los números monográficos de sus publicaciones se dejaron oír.

*Números Monográficos de Revistas* publicados: *Acta Salmanticensis*, t. 1, n. 2, 1948, número en homenaje al Doctor Eximio P. Suárez, S. J., en el IV Centenario de su nacimiento, 1548-1948. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 11, número extraordinario dedicado al IV Centenario por la Facultad Teológica de Granada. *Cristiandad*, n. 107, 1 sept. 1948, número dedicado al IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 22, Enero-Marzo (1948), número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez. *Miscelánea Comillas* (1948), número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez. *Pensamiento*, vol. IV, 1948, número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez. *Razón y Fe*, t. 138 (1948), número dedicado al IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez. Tirada aparte: Colaboradores de *Razón y Fe*. *Revista de Filosofía*, oct. Dic., 1948, dedicado a Suárez y Balmes. Destaca en el extranjero el número publicado por *Ciencia y Fe. San Miguel F. C. P. (Argentina)*, 1948.

G) Junto a las revistas el otro medio estatal-oficial de publicación y propaganda fueron los dos números de *actas*, de dos tomos cada uno, publicados por el Ministerio de Educación - Dirección General de Propaganda-: *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. *Congreso Internacional de Filosofía*. Barcelona, 4-10 Octubre 1948, con motivo de los Centenarios de Suárez y Balmes.

H) Artículos. En materia de Metafísica fueron publicados 34 artículos que aparecieron en alguno de los dos medios oficiales de difusión citados: los de los jesuitas José Hellín, José -8 artículos-, Jesús, Iturrioz -5 artículos y una monografía-, Juan Roig Gironella -3 artículos- y

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Tras estos apuntes generales, añadimos ahora, la última observación, pero que es la que mayor presión ejerce, en la presente investigación, y que tiene que ver, de manera expresa, con la génesis de la metafísica suareciana.

Dicha precisión, fue recogida por Menéndez Pelayo en uno de los escritos que alimentaron aquél conocido debate finisecular entorno a la “Ciencia Española”. En un intento por destacar la singularidad de la doctrina de Suárez, estableciendo el clásico contrapunto con el tomismo, con el fin de ganar el reconocimiento en favor de la proclamación de la existencia de la escuela suarista, exclamó Don Marcelino: que si antes en el campo de la teología se observó una gran distancia entre ambas posturas, “en la filosófica no es menos honda la división. Ni puede decirse que Suárez sea en ella un expositor de Santo Tomás, pues lo que expone directamente es la *Metafísica* de Aristóteles”<sup>24</sup>.

Esta circunstancia, puede verificarse, por ejemplo, prestando atención a las escasas ocasiones en las que los investigadores suelen aludir al título completo de las *Disputaciones Metafísicas*; bien se las oculta bajo unas siglas dispuestas al uso, -DM, como hacemos nosotros- o se las enuncia por su nombre científico: “Disputationes metaphysicae”. El empleo de cualquiera de estas denominaciones, no necesita justificación y es legítimo siempre y cuándo se sea consciente del nombre que se halla comprimido bajo este índice: *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate*

---

José M<sup>a</sup> Alejandro -7 artículos-. Tres artículos escribió el historiador y académico Marcial Solana, Juan F. Yela Utrilla cinco y por último. José Ignacio Alcorta, tres artículos. Vid., Bibliografía general.

I) El número de las *noticias* en las que se recogen el programa de las distintas celebraciones, las valoraciones editoriales, a los que hay que añadir los discursos de encomio y las semblanzas realizadas al propósito y recogidas en la nota anterior, son más abundantes que las dadas en 1917. En efecto, incluso desde un punto de vista informativo y descriptivo la importancia del IV Centenario de 1948 fue mucho mayor. Tenemos constancia por el testimonio escrito del profesor de Coimbra Joaquim Carvalho, participante en ambas, que también a nivel intelectual fue este IV Centenario infinitamente superior que aquél. En su ponencia encontramos expreso el siguiente anhelo: “La conmemoración que celebramos (1948) se presenta como un resplandor que la de 1917 no tuvo”.

J) *Semblanzas y Encomios*. Destacamos en este periodo, finalmente, la aparición de un género menor, las “semblanzas”. Surge en el ámbito hispánico coincidiendo con la celebración de las distintas conmemoraciones suarecianas e insertas en números especiales de revistas eclesiásticas. Pueden apreciarse su presencia en aquellos publicados en 1917, 1948 y 1980. Este género menor pero abundante en orden a su producción se caracteriza por su carácter cíclico, circunstanciado y jaculatorio. Buena parte de ellos se distinguen por la escasa calidad que muestran, cercano al pastiche y que viene a integrarse en el discurso encomiástico proferido por alguna personalidad política o eclesiástica con escaso conocimiento de Suárez. Otros en cambio, están firmados por reconocidos historiadores pero que para la ocasión reciben el encargo de ofrecer una ilustración de Suárez de corte popular. Dentro de este género, añadimos también aquellas monografías y artículos que adoptando el contenido de la biografía, viene a subrayar algunas de las facetas de Suárez –el hombre, el teólogo, el jurista y el filósofo-, y finalmente, los artículos breves publicados en diarios a modo de noticia de prensa. (Véase Bibliografía general)

<sup>24</sup> Menéndez y Pelayo, Marcelino. “In dubiis libertas”, 1877. *La Ciencia Española*. Colección de Escritores Castellanos (críticos). I: Polémicas, Proyectos y Bibliografía. Prólogo de D. Gumersindo Laverde Ruíz. 4<sup>a</sup> ed., Tip. De la “Rev. De Arch., Bibl. y Museos”, Madrid, 1915; p. 322.



## **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos**

*disputantur, Tomus prior e Tomus posterior*, Salamantica, 1597<sup>25</sup>. Este recordatorio no obedece a un prurito nominal, sino que alude a la gravísima pérdida del contacto con el significado original que subyace en el título.

La interpretación de las *DM* se acometió tradicionalmente, desde la lectura y la autoridad ejercida por la *Suma Teológica*, disolviéndolas frecuentemente en la obra del aquinate, con la consiguiente pérdida del referente originario que no es otro, como bien indicaba Don Marcelino, que la *Metafísica* de Aristóteles.

De la línea de interpretación tomista, proceden, generalmente, aquellos estudios comparados y de carácter aporético sobre las *DM*. Estos propenden a presentar el proyecto metafísico suareciano como una desviación frente a la ontología tomista, que es la que estudia al ser de manera completa, en su acto y en su potencia, en su esencia y existencia. Con la negación de Suárez de la distinción real de los componentes del ente, es decir, del componente existencial del ser en el sentido tomista del “actus essendi”, retoma la vía del ontologismo univocista, adoptando el intuicionismo eidético parmenídeo-platónico de la realidad, que conduce a convertir la *Metafísica* en una investigación lógica entorno al concepto abstracto y vacío de contenido real, del ente. Por otro lado, al no adoptar Suárez, el instrumento de la analogía para conectar el plano óntico y ontológico de la realidad, quebró la unidad de la metafísica, en dos ciencias particulares e inconexas, empujando de esta manera a la *Metafísica* occidental hacia el estudio trascendental del ente, y a su definitiva conversión en *Ontología general*.

Interpretar la metafísica de Suárez, como el episodio más importante acaecido en la célebre historia del “olvido del ser” en favor del ente, es dependiente además, de una particular comprensión de la metafísica aristotélica, que analizaremos en el apartado siguiente. En nuestra opinión, y éste es el fundamento de nuestro estudio, la plena comprensión de la obra suareciana, pasa irremediabilmente por la previa aprehensión de la idea de la *Metafísica* que manejó el autor, pues ésta y no otra, es el fundamento sobre el que se erigen, prima facie, las *Disputaciones Metafísicas*.

Podemos mencionar aún las palabras, de otro pensador, ajeno completamente tanto a la polémica en torno a la Ciencia Española, como a la línea hermenéutica tomista, cuál fue Heidegger, que viene a coincidir, tanto en la cuestión del origen como en la originalidad de las *DM*, con la interpretación pelayista, y con nuestra motivación.

---

<sup>25</sup> Puede encontrarse en la bibliografía la referencia completa al título de la obra así como una relación de las sucesivas reproducciones de la versión original y de las traducciones disponibles en la actualidad en lenguas modernas.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica*  $\Gamma$  y  $\Lambda$** 

---

En las lecciones impartidas en la universidad de Friburgo durante el semestre de invierno, entre 1929 y 1930, expuso en primer lugar, que lo que realizó Suárez en sus *DM*, -aun sin dudar que partió “de intenciones teológicas totalmente determinadas”-, no fue seguir la idea de Aristóteles mantenida por Tomás de Aquino en su comentario, sino que se “planteó la tarea de interpretar de nuevo la metafísica aristotélica”<sup>26</sup>.

Cómo a nosotros, a Heidegger, le resultó un indicador de la intención autora presente en las *DM*, su subtítulo<sup>27</sup>. De ahí dedujo, que la obra poseía “un propósito doble: primero, tratar toda la teología natural, es decir, aquella que es previa a la revelación, en su construcción interna, y al mismo tiempo aclarar adecuadamente todas las preguntas que corresponden a los doce libros de la *Metafísica* aristotélica”<sup>28</sup>.

En el peregrino asunto de la comparación de potencias, llega a afirmar de Suárez que “la significación de este teólogo y filósofo no se ha valorado ni con mucho en la medida en que merece este pensador, que en cuanto a agudeza mental y a autonomía del preguntar hay que poner aún por encima de Tomás”<sup>29</sup>.

El significado de la interpretación de Aristóteles que llevó a término Suárez en sus *DM*, no sólo posee una importancia a nivel “formal, en el sentido de que la disciplina de la metafísica se configure de una forma determinada bajo este influjo, sino que igual de importante es su acuñación de los problemas de contenido, tal como a su vez se despertarán luego en la filosofía moderna”. Precisamente por dicha interpretación, las *DM*, ejercieron un “influjo inmediato”, sobre el “desarrollo y la configuración de la metafísica moderna”<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-30). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30: Die Grundbegriffe (Wintersemester 1929/30). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004; § 11, pp. 58-9; y 65 ss. Recientemente ha aparecido la traducción castellana de la obra: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud – Soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007. Especial importancia para aclarar esta cuestión posee el epígrafe 14, de la introducción titulado: “El concepto de metafísica de Francisco Suárez y el carácter fundamental de la metafísica moderna”; pp. 79-84.

<sup>27</sup> El fragmento, en concreto, dice así: “En el año 1597 Suárez publicó una obra magna: *Disputationes metaphysicae*, dos volúmenes, Salamanca. El subtítulo de esta obra es característico: *in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. La obra tiene por tanto un propósito doble:...” Op. Cit.; p. 79. Respecto a la fecha de redacción de las *DM*, reveló Iturrioz, que: “estaba terminada al menos, en 1595, puesto que la aprobación del Provincial es de febrero de 1596, y la censura de Alcalá data del 19 de diciembre de 1595”. Iturrioz, Jesús (S. J.). *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I*. Imprenta de Aldecoa, Burgos. Madrid, 1949; p. 53.

<sup>28</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud – Soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007. Ídem. Cómo puede observarse, en esta descripción, Heidegger manifiesta su parecer entorno a la naturaleza de la metafísica suareciana: las *DM* son un manual dispuesto para la formación de los estudiantes de Teología, en el cuál, y al tiempo, Suárez como buen maestro, les sirvió los fundamentos de la teología racional junto con una cumplida explicación de los principios de la *Metafísica* de Aristóteles que sustentan a aquélla.

<sup>29</sup> Ídem.

<sup>30</sup> Ídem.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

En un epígrafe posterior, destinado a poner en claro el concepto de ambas metafísicas mantenido por el filósofo alemán, retomaremos estas ideas, por el momento, baste con dicho refrendo de autoridad.

Finalmente, otra evidencia de carácter exógena ha motivado la elección del tema: la práctica ausencia de estudios que pongan en claro el concepto de la *Metafísica* expresado por Suárez en sus *DM*<sup>31</sup>. La búsqueda infructuosa en el repertorio bibliográfico disponible de estudios que ilustren este aspecto, justifican la necesidad de la presente investigación<sup>32</sup>. Con todo a efectos metodológicos y de orientación, nos hemos guiado por algunos de los estudios disponibles. Aquellos que han influido, bien en la dirección general que ha tomado la investigación, bien en la elaboración del estudio histórico, o finalmente, en la caracterización formal de las *DM*, los recogemos en el siguiente apartado.

### 1. 2. Estudios metodológicos.

La tarea previa de localización de fuentes documentales nos condujo hasta la siguiente conclusión: que los estudios contemporáneos que pongan en relación la *Metafísica* y las *DM*, son prácticamente inexistentes.

Con todo, nos hemos guiado en la dirección general de la investigación por tres tipos de estudios. En primer lugar, por aquéllos que estudian los aspectos metodológicos presentes en las *DM* de raíz aristotélica. También, por aquéllos otros que toman como punto de referencia el índice a la *Metafísica* que incluyó Suárez en su obra con el propósito de facilitar su lectura<sup>33</sup>. Y, finalmente, por los que buscan explicar el motivo aristotélico de las *DM* partiendo de la formación adquirida por Suárez en su juventud. Concretamos estos tres puntos de vista, entorno a las investigaciones de Grabmann, Cojou- Doyle, y Lohr.

Ya adelantamos que de todos estos estudios, el segundo y el tercer grupo, son los que guardan más familiaridad con nuestro estudio; en concreto, Lohr con la sección histórica, y Cojou y Doyle, con la elaboración de un método de lectura de la obra metafísica suareciana<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Como veremos al término de la presente sección, existen algunos estudios fundados en la conexión Aristóteles-Suárez que seguimos aquí: son aquéllos que se ocupan de estudiar el *Index* aristotélico que el autor adosó a sus *DM*. En realidad, son traducciones a lenguas modernas, acompañadas de aparato crítico, que admiten grados y medida.

<sup>32</sup> Véase, el “Índice bibliográfico consultado” que hemos compilado, entre otros motivos, para facilitar al lector la labor de verificación.

<sup>33</sup> Suárez, F. *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles* (“Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis”); *DM*, Ed. cit.; pp. 20-178.

<sup>34</sup> Posponemos el enjuiciamiento de la obra de Lohr al comienzo de la segunda sección, por dos motivos fundamentales. El primero, responde a una razón formal, cual es, la necesidad de preservar el hilo argumental centrado en torno al aristotelismo metafísico suareciano que estamos siguiendo. Y segundo, por una razón de coherencia, puesto que la investigación histórica que acometeremos en la segunda sección, está inspirada por el ensayo de Lohr; por ello, hemos considerado conveniente dar cuenta de él, al comienzo de aquella, aunque ello nos ha conducido a traspasar los límites del presente estado de la cuestión.

Analizaremos a continuación, los estudios que han resultado ser más significativos para la elaboración del nuestro, prestando atención solamente en ellos, al hilo conductor del aristotelismo presente en la obra de Suárez.

### 1. 2. 1. *La lectura genética de Martin Grabmann.*

El historiador de la filosofía y de la teología Martin Grabmann pertenece a la extensa tradición de historiadores que trabajaron por reconstruir la llamada “spätscholastik”, esto es, la presencia de la segunda o tardía escolástica en Alemania. Fue además el introductor de los estudios sobre historia de la teología católica en su país<sup>35</sup>.

Nos interesa observar la posición que Grabmann adopta en relación a la metafísica de Suárez, en el estudio *Naturaleza metodológica y actualidad de las “Disputaciones Metafísicas” de Francisco Suárez*<sup>36</sup>. Aquélla, no es sino la de un consumado medievalista, que situándose sobre la instancia de la historia de la filosofía concibe al pensamiento escolástico como una totalidad<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Biografía del autor y fuentes en: [http://www.bautz.de/bbk/g/grabmann\\_m.shtml](http://www.bautz.de/bbk/g/grabmann_m.shtml). Y en: <http://www.kaththeol.unimuenchen.de/grabmann/vorstellung/vorstellung.html>.

<sup>36</sup> Grabmann, Martin. “Die ‘Disputationes Metaphysicae’ des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung”. Publicado en *P. Franz Suarez, S. I., -Gedenkbücher zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck, 1917*, pp. 29-73. Id.: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560. Manejamos en el presente epígrafe, la traducción castellana del artículo que hemos publicado con el título castellano arriba indicado, en: *Azafea, Revista de Filosofía*, 8 (2006), Salamanca, pp. 149-179.

<sup>37</sup> Es fácil observar como el historiador alemán, concibió el movimiento renovador de la escolástica como un todo de sentido, y con sentido progresivo, pero sobre el que cabe distinguir varios momentos, al menos el del nacimiento y desarrollo, de la Segunda Escolástica, y el de su expansión. Respecto al primer asunto, Grabmann sitúa el origen de la renovación escolástica en España y en concreto, en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, alrededor del método escolástico-humanístico vitoriano. El método docente de Francisco de Vitoria, fue secundado por sus compañeros de orden, en las aulas del Estudio salmantino dando lugar al movimiento que se ha venido en llamar “la Escuela de Salamanca”. Los caracteres definitorios de la “Escuela de Salamanca” señalados por Grabmann se fundan en el desarrollo de los métodos principales para la especulación tanto teológica como filosófica. Ello lo logró Vitoria tomando como modelo pedagógico y de investigación el lenguaje sistemático y preciso exhibido en la Suma Teológica de Tomás de Aquino. La eliminación de lo superfluo en la resolución de los problemas, conducido por un uso correcto del latín propio del gusto humanístico y de la utilización crítica de las fuentes, es el gran legado que dejó Vitoria a sus sucesores tanto a los de su orden (Santo Domingo de Guzmán: Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez, son aquí citados) como a los de otras que adquirieron el método escolástico-humanístico a través de la Cátedra de Prima de la facultad de teología de la Universidad de Salamanca. Op. cit; pp. 29-31. Es interesante observar que esta caracterización saca a los teólogos de la escuela jesuita de la nómina de la Escuela de Salamanca en sentido estricto para integrarlos en el momento proyectivo y posterior de la misma. Esta interpretación está presente a modo de criterio de clasificación, por citar alguno de los numerosos estudios existentes al efecto, en la monografía sobre la “Escuela de Salamanca” de Belda Plans. Suárez no aparece incluido en la nómina de la Escuela en ese volumen, sino en aquella otra de “discípulos ilustres” de la Escuela, que son los que se formaron bajo la docencia impartida por algún discípulo de los primeros maestros dominicos. En el caso de Suárez, “jesuita de la segunda generación” adoptó

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

En aquellos días en que va cobrando fuerza la tesis de la muerte de la metafísica, el germano opone a ésta, el valor de la *philosophia perennis*, en vez de primar cualquiera de sus manifestaciones particulares. En esa corriente intemporal, se emplaza su análisis, qué como indica el título, intenta satisfacer dos objetivos: un “análisis de su naturaleza metodológica” y de la “actualidad” que comportan las *DM* de Francisco Suárez. Nos interesa atender aquí solamente, al motivo aristotélico, que aparece contenido en el primer objeto, y parte, del ensayo.

### 1. 2. 2. Reflexiones en torno al método y al aristotelismo presente en las *DM*.

La descripción de la naturaleza metodológica de las *DM* impele en primer término al historiador a tratar de buscar la causa y el objeto que movilizó el trabajo de Suárez. Desde esta óptica, las *DM* responden a una razón instrumental que el propio autor revela sin disimulo en el prólogo de la obra, una vez fundamentado en el *Proemio* la necesidad del saber metafísico y en especial, su carácter totalizante para el uso teológico. La necesidad de disponer de modo sistemático de los fundamentos y de las condiciones necesarias para promover la especulación teológica responde a la razón del proyecto metafísico. Desde la lectura de la declaración de intenciones que realizara en esa parte de su obra Suárez, Grabmann define las *DM* como un “compendio ordenado temáticamente para uso teológico”<sup>38</sup>.

Según esta interpretación el reconocimiento profesado a lo largo de la Historia de la Filosofía a esta obra, ha de proceder, entonces, del modo de llevar a término ese compendio, de sus peculiares características y finalmente de aquellos elementos que influyeron en la metafísica posterior.

En relación al primer aspecto, el motivo secundario que le empuja a Suárez a llevar a término el proyecto metafísico, le fuerza de entrada a la elección de un método que sea adecuado al propósito teológico, que logre una clasificación completa de las materias y que al tiempo alcance la raíz de los problemas.

---

las maneras de la Escuela del dictado de su maestro el dominico Mancio de Corpus Christi. Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), Madrid, 2000; pp. 198 y 200.

Respecto, al segundo aspecto, el de la internalización del movimiento, hace residir, sobre los teólogos de la Compañía de Jesús, el peso de la responsabilidad. En éste momento, Grabmann, introduce a Suárez acompañado por sus hermanos de hábito, Gabriel Vázquez y Ruiz de Montoya, en un segundo periodo de la escolástica tardía de raíz salmantina, resultante de dos movimientos concatenados: el primero, el de la “apropiación” tanto “directa como indirecta” de las ideas aprendidas en las aulas del Estudio General; y el segundo momento acontecimiento, cuando aquellas ideas son “aplicadas” por los jesuitas a sus respectivos y recién fundados centros, que es el momento en el que “la escolástica jesuítica alcanza su punto álgido”. *Ibid.*, pp. 150-1. Destaca en este momento, previo a la elaboración de las *DM*, el trabajo realizado por Francisco de Toledo y Pedro de Fonseca, y su aplicación en los Estudios Generales de Coimbra, Alcalá y Roma, a través de los comentarios realizados sobre la *Suma Teológica*, la *Metafísica*, y transmitiendo además las maneras salmantinas mediante la elaboración de sus *Cursus philosophicus*.

<sup>38</sup> Op. cit.; p. 152.

Este movimiento dialéctico lo satisface desprendiéndose de la forma tradicional de analizar la metafísica fuente, que no es sino la aristotélica, comprendida hasta entonces, a través de comentarios a la obra del Estagirita. Las investigaciones acerca de la *Historia del Método Escolástico* llevadas a cabo por Grabmann, le conducen a concluir que con posterioridad a Tomás de Aquino, -a partir de su discípulo, Pedro de Auvernia, en concreto-, se observa en los trabajos de la Escolástica el empleo de dos métodos de exégesis aristotélica: el primer camino es el “modum comenti” basado en una paráfrasis más o menos extensa a la metafísica del estagirita cuyos textos en griego o en latín encabezan el comentario. La otra vía de estudio es el “modum quaestionis” que tomando como referente los libros de la metafísica, prescinde tanto de su orden temático como del contexto, para prestar atención a los problemas y aplicarlo al caso concreto. Este último es el empleado por Suárez en la elaboración de sus disputaciones y al tiempo será “el método dominante en la escolástica posterior”<sup>39</sup>. Suárez, como veremos después, fijará el punto de partida en el objeto propio de la metafísica señalado por Aristóteles, el ente en cuanto tal, para estudiarlo en primer término en su consideración más general (primer volumen, disputaciones I a XXVI) y posteriormente en su diversidad (segundo volumen disputaciones XVII a LIII), estructurando todo el compendio. Esta dirección convierte a las *DM* en “un claro, meditado y estructurado sistema metafísico y al tiempo en una obra independiente”<sup>40</sup>.

Respecto al segundo de los aspectos desde el cuál es posible derivar la singularidad del proyecto suareciano, se hace preciso, detenerse en la manera con la que Suárez llevó a término la investigación metafísica.

Pueden apreciarse en cada una de las 54 disputas la presencia de dos momentos claramente identificables: un movimiento descriptivo y otro constructivo. El primer paso es la elaboración del estado del problema recopilando y anotando las tesis más significativas que guarden relación con el problema de estudio propuesto en la disputa particular. Una vez recogidas las opiniones, pasa a analizar cada una de las tesis para ofrecer en último término su propia solución de la cuestión de estudio.

El momento descriptivo está vertebrado por la asunción previa que Suárez ha realizado de dos métodos de investigación: la historia de las cuestiones y la fundamentación histórica-positiva. El primero esta recogido del libro III de la *Metafísica* de Aristóteles en el que apunta a la imparcialidad como el criterio fundamental que ha de guiar la labor del investigador a través del largo camino de la historia de la filosofía antecedente.

---

<sup>39</sup> Op. cit.; pp. 154. Desgraciadamente la obra a la que alude Grabmann, el tomo III de la *Historia del método escolástico*, en dónde pretendía mostrar el nuevo método problemático, no llegó a ver la luz. La *Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vol. Herder, Freiburg, 1909 y 1911, se ocupa del estudio del método desde la patristica hasta el siglo XII en el tomo primero, y en el segundo estudio y volumen, se extiende hasta el siglo XIII.

<sup>40</sup> Op. cit; p. 156. Cómo puede advertirse, el historiador alemán y especialista en la filosofía de Tomás de Aquino, no tiene ningún reparo en definir las *DM* como sistema metafísico, en clara disonancia con la acusación de la heterogeneidad defendida en la lectura de las *DM* realizada por línea de interpretación aporética y de raíz tomista, como se recordará.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

La consideración de todas las opiniones relevantes como forma de hallar la propia respuesta, es la vía seguida por Aristóteles en su *Metafísica*, por Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, y por Suárez en las *DM*.

El segundo aditamento metodológico, el carácter histórico-positivo procede del residuo humanístico que ha prendido en su formación teológica con los maestros de la “Escuela de Salamanca”, y que es la forma propia de la especulación escolástica como proceso de conocimiento. En este orden a Grabmann le viene a la memoria la similitud procedimental que guardan las *DM* con la *Suma Theologica Moralis* realizada por su profesor de teología Enrico Enríquez.

Junto a la neutralidad, el acercamiento a las fuentes libre de prejuicios -“sine ira et studio”-, es necesario señalar también, la fiabilidad pedagógica que muestra en cada rincón de la obra, en la medida en que Suárez no se limitó a coleccionar y describir las opiniones de las autoridades, sino que se detuvo a explicar cada uno de los puntos de vista ofreciendo una imagen concisa de todas las teorías.

Igualmente, en el criterio de selección exhibe el español una “erudición sorprendente”<sup>41</sup>. Desde la filosofía griega hasta la literatura médica y la ciencia natural, pasando por la patrística, la Escolástica y el pensamiento renacentista. No es extraño entonces, como recuerda Grabmann, que algunos filósofos de la talla de Schopenhauer o Brentano recomendarán a aquellos lectores que quisieran disponer de todo el saber de la Escolástica desde la Patrística hasta el año 1597, que se asomaran a la obra de Suárez<sup>42</sup>.

Los rasgos metodológicos que caracterizan el segundo movimiento desde el cuál consigue Suárez elaborar un nuevo sistema metafísico, son en opinión del medievalista, la minuciosidad y la objetividad con la que son llevadas a cabo cada una de las investigaciones.

A esta síntesis vienen a auxiliar recursos tales como, la descripción de los problemas en forma de sinopsis, el avance hacia su solución de forma progresiva sin saltos bruscos, la empresa consciente que mantuvo Suárez contra

---

<sup>41</sup> Op. cit; p. 158.

<sup>42</sup> La valoración dada por estos filósofos que recoge Grabmann es la siguiente: Franz Brentano en *Del múltiple significado del ente en Aristóteles* recomienda a “quien quiera conocer y enseñar históricamente la gran multiplicidad de perspectivas sobre Aristóteles en la Edad Media: Francisco Suárez, Disputaciones Metafísicas. Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, 1862. Schopenhauer cita en varias ocasiones las *DM* en *El mundo como Voluntad y Representación*, en su *Crítica de la filosofía kantiana* y en los *Fragments sobre la Historia de la Filosofía*. En esta última señala que: “Las explicaciones sobre la forma substancial se encuentran en Escoto Eriugena *De Divis. Nat.* I. III, p. 139; en Giordano Bruno *Della Causa*, y de manera detallada en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez (disp. 15, sect. 1), compendio de toda la sabiduría escolástica, dónde aquéllo puede ser bien comprendido, y no en los chismes propios de los profesores alemanes de Filosofía carentes de inspiración y quintaesencia de la insipidez y del aburrimiento”. Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*. E. Griesbach, I, 611. O. C.; pp. 41-42.

el formalismo y el verbalismo filosófico así como el empleo de un “latín fluido” con el que avanza en la investigación<sup>43</sup>. La asunción de estas directivas lo convierte en un ejemplo de aquél “peripatismo purificado” que los humanistas demandaron en los escritos de los escolásticos.

La manera suareciana de investigación convierten a las *DM* en “la descripción más detallada y sistemática de la metafísica que existe”, expuesta además de una manera “clara y fácil de abarcar”<sup>44</sup>. Por ello, han sido muchas las autoridades, incluso las voces más críticas, que han reconocido la ejemplaridad de la obra desde el punto de vista metodológico, como Grocio, Werner, Scheebens, Zeferino González, Windelband o Überwegs<sup>45</sup>.

En opinión de Grabmann, “El hecho de que las *DM* del gran jesuita español formaran una obra en virtud de su estructura, riqueza de ideas y de materiales empleados, y en su ejecución formal, se aprecia en que incluso, los círculos no católicos del siglo XVII han pensado y trabajado a la sombra de esta obra”<sup>46</sup>. Las *DM* son una obra ejemplar en varios sentidos, y esta es la razón que explica el hecho de su pervivencia en la Historia de la Filosofía. En primera instancia, las *DM* son un modelo metodológico, según se ha visto.

Así mismo, el desapego que mantienen con respecto a la metafísica aristotélica, inaugura un nuevo género o modelo de sistema: el de los manuales autónomos de filosofía, bien en forma de “Cursos filosóficos” o bien constituyendo “Sumas” o libros de texto de filosofía, dejando atrás el género de los comentarios<sup>47</sup>.

Por último, actúa en Grabmann un enfoque contemporáneo de la *Metafísica* que la comprende, como un catálogo de problemas metafísicos y no como un bloque macizo que ha de ser asumido de modo unitario. Ahora bien, este tratamiento no es una evidencia suficiente que legitime por si misma una lectura ontologista, a la manera contemporánea. Como mostraremos en su momento, resulta inútil, buscar en las *DM*, un antecedente de la separación wolfiana de la *Metafísica*, en General y Especial<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> Op. cit.; p. 158.

<sup>44</sup> Op. cit.; p. 159.

<sup>45</sup> Op. cit.; pp. 160-1 y las notas de estas páginas.

<sup>46</sup> Op. cit.; p. 162.

<sup>47</sup> Ídem.

<sup>48</sup> El supuesto ontologismo suareciano promotor de la atomización de la metafísica formalizada por Wolf, es desarticulado por el medievalista haciendo uso de la incontestable evidencia histórica. La famosa división de la disciplina en metafísica especial (Psicología, cosmología y Teología natural) y general (ontología) no es originaria de Wolf como demuestra Grabmann sino que sus raíces hay que buscarlas en la poco estudiada filosofía escolástica de la segunda mitad del XVII y no en Suárez. En concreto, un acercamiento al *Cursus Philosophicus* de Emmanuel Meignan de la orden de los mínimos, revelaría como el concepto mismo de ontología, está allí presente. Op. cit.; pp. 164 y ss. La corriente histórica a la que perteneció Grabmann, se caracterizó dentro de la historiografía suareciana por la atención concedida a la descripción de la obra, a la relación y a la exposición de todas las opiniones manejadas por Suárez, así como por el grado de comprensión alcanzado de las ideas heredadas y a la inherencia de las mismas dentro de la obra. La precisión histórica, la fidelidad a las fuentes y la construcción de un cuadro o relación precisa con el pasado compuesto por factores heterogéneos (políticos, religiosos, científicos, etc.) que se ven en ocasiones subordinados a las ideas



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Por el contrario, las *DM* versan acerca de “la totalidad de la Metafísica como una gran unidad”<sup>49</sup>. Grabmann a la síntesis metodológica añade la coherencia del proyecto suareciano.

### 1. 2. 3. Estudios sobre el Índice suareciano de la Metafísica.

No entraremos ahora en el análisis del “Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis”, cuestión, que nos servirá de introducción a la tercera sección, en la medida en que ésta partirá del análisis de aquél. Ahora sólo presentamos algunos de los juicios acerca del Índice insertos en la historiografía suareciana.

En el ensayo que hemos considerado, Grabmann ya apuntó, que el Índice aristotélico fue una “solución de compromiso” adoptada por Suárez para dar forma a su propio sistema metafísico sin romper por ello, con la extensa tradición de los comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles. Igualmente, opina que posee un “gran valor práctico”, en la medida en que analiza los 12 primeros libros de la *Metafísica* reduciendo cada uno de ellos a una serie de cuestiones manejables, didácticas y dispuestas para ser enseñadas y disputadas en las aulas de los colegios y universidades<sup>50</sup>.

En este punto, como tendremos oportunidad de mostrar en la siguiente sección, Suárez no hace más que seguir los usos pedagógicos de su tiempo, y en particular, los criterios educativos de la orden religiosa a la que se debió.

No sólo Suárez secciona temáticamente los 12 libros de la *Metafísica*, sino que en frecuentes ocasiones, profundiza en aquellas cuestiones que poseen mas dificultad y hace surgir su juicio buscando bien la confirmación o la confrontación dialéctica con la tradición de los comentaristas<sup>51</sup>.

Merece prestar atención al Índice además porque en él Suárez ofrece un método para poner en relación la *Metafísica* aristotélica con su obra: al enumerar

filosóficas como objeto primordial del estudio, constituyen otro de sus rasgos. La base del ensayo, está constituido por la disposición de un contexto amplio sobre el que discurre un estudio cronológico, que tiene como objetivo facilitar la exposición de las conexiones entre Suárez y las ideas de todo el devenir filosófico. Algunos de los excesos en los que incurre esta línea de investigación, se encuentran presentes en algunos estudios suarecianos. Los mas comunes son: la perdida de objetividad o de neutralidad científica debido a la estrecha implicación con el autor; abusos interpretativos, al rebasar con el acto de lectura los límites del texto; la reducción de las ideas a los fenómenos históricos (sociologismo, psicologismo, ideologismo, etc); la frecuente remisión a la tesis del progreso.

<sup>49</sup> Op. cit; p. 162.

<sup>50</sup> Grabmann, M. Naturaleza metodológica y actualidad de las “Disputaciones Metafísicas” de Francisco Suárez”. *Azafra*, Revista de Filosofía, 8 (2006), Salamanca, pp. 149-179; (p. 153).

<sup>51</sup> Grabmann observa la presencia en el Índice de Suárez de: “los griegos Temistio, Alejandro de Afrodisia y otros; los árabes, Averroes y Avicena; los escolásticos, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Jandún. Antonio Andrea y más tarde Javello y Soncinas; y entre los humanistas, a Nifo”. Grabmann, subraya un fallo en el que incurrió Suárez a la hora citar las fuentes: “Las múltiples referencias al comentario de Aristóteles de Alejandro de Hales proceden en realidad de Alejandro de Alejandría”. Esta observación, será un lugar común al que acudirán los detractores contemporáneos de Suárez en general, aunque tomándola en un sentido polémico, el cuál estaba ausente en Grabmann. Op. cit.; p. 157.

las cuestiones que contiene cada libro, remite al número de disputa y sección en la que se ocupa de ese asunto. Como se ha dicho, y previa indicación, Suárez se ocupa en ocasiones por extenso de aquellas cuestiones en el índice mismo, que no serán tratadas en ninguna disputación.

Aún cuando Martins, por ejemplo, piensa que este método de unir “el tema de las cuestiones –del índice– a la articulación de las secciones de las disputaciones nos parece una lectura demasiado reductora”, a nosotros nos sigue pareciendo la forma más lícita, puesto que es la misma que fija el propio autor, por llegar a alcanzar un concepto claro del tipo de aristotelismo manejado por Suárez en las *DM*<sup>52</sup>.

No obstante, convenimos con el profesor portugués, tanto en la caracterización como en la valoración que realiza del índice. Para llegar a comprender la originalidad o lo específico de las *DM* respecto de la *Metafísica*, Martins reclama, la necesidad de iniciar la investigación de las *DM*, por el estudio detallado del Índice<sup>53</sup>. Lejos de ser este, una mera concesión al lector, como el mismo Suárez señala en el prefacio, o un movimiento inercial de escuela, como se ha sugerido, el Índice juega un papel esencial en el sistema metafísico que más tarde va a acometer.

El Índice, vendría a constituir entonces, el núcleo de los apuntes de trabajo que fueron empleados por Suárez para elaborar sus *DM*, constituido por “la filosofía primera de Aristóteles”<sup>54</sup>.

Doyle, siguiendo las explicaciones acerca del método escolástico dado por Grabmann, ha afirmado que el Índice de Suárez es “un comentario medieval tardío”, que conducido por la vía de las cuestiones o preguntas, viene a resumir los 12 primeros libros de la *Metafísica*<sup>55</sup>. El índice es un texto “de apoyo” al estudio de las *DM*, puesto que “de hecho, el índice y las *DM* son exactamente como Suárez quiso que fueran: uno complementario del otro”<sup>56</sup>. Empezar el camino que nos hemos propuesto, tomando como referencia el Índice, se ve nuevamente confirmado.

---

<sup>52</sup> Martins, António Manuel. “Tópica Metafísica: De Fonseca a Suárez”, en: Francisco Suárez (1548-1617). *Tradição e Modernidade*. Coord. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. Actas del Seminário Internacional “A obra de Francisco Suárez”, Lisboa, 5 y 6 de Marzo de 1998 (Conmemoración de los 450 años del nacimiento de Francisco Suárez (Granada, 1548) y de los 400 años de la publicación de las *DM* (Salamanca, 1597) y del inicio de su magisterio en la Universidad de Coimbra (1 de Mayo de 1597); pp. 157-168. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Edições Colibri. Lisboa, 1999, p. 160.

<sup>53</sup> “El esfuerzo por comprender la especificidad de la metafísica suareciana debe comenzar por la lectura atenta de este índice que se revela, así, indispensable”. Ídem. Poco después, leemos que el índice, es “un momento importante para comprender la orgánica de la metafísica suareciana”. Lamentablemente tras apuntar, el papel capital que juega el índice en las *DM*, Martins prescinde del estudio de las mismas para realizar otro estudio distinto de carácter comparativo entre el Comentario a la *Metafísica* de Pedro Fonseca y las *DM*.

<sup>54</sup> Ídem.

<sup>55</sup> Doyle, John P. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*. Marquette University Press, Milwaukee, 2004; p 9 y ss.

<sup>56</sup> Íbid; p. 12. El prefacio de Doyle a la traducción inglesa del índice contiene otros importantes juicios de carácter técnico que recuperaremos al comienzo de la tercera sección.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Cojou, en cambio, ha sostenido que el Índice, lejos de ser una parte esencial de las *DM*, es “una propedéutica”, o un “comentario escolar de la *Metafísica* de Aristóteles”<sup>57</sup>, pero que en último término, es “indispensable para la comprensión de la estructura y de la problemática adoptada por Suárez en las *Disputationes Metaphysicae*”<sup>58</sup>. Hasta el momento, no se distancia de las valoraciones que hemos venido recogiendo.

Ahora bien, la diferencia la marca a continuación, puesto que según su criterio, en el Índice Suárez “expone de manera sintética y por anticipación la voluntad de superar la herencia antigua y medieval, con el fin de renovar el objeto y los discursos de la metafísica”.

En este sentido afirma, que a pesar de la forma tradicional que adquiere el Índice, a la hora de continuar usando el método de las cuestiones, en él ya expresa “las condiciones para una autonomización posterior de la metafísica en tanto que ontología específica, es decir, como ciencia del ente en su generalidad más extrema”. Se funda en algunas secciones de la primera disputación en las que Suárez señala que el objeto de la metafísica es el ente en tanto que ente real<sup>59</sup>, y que Cojou, identifica con el ente trascendental, al tiempo que lo diferencia del ente supremo, objeto de la Teología.

Asumiendo uno de los argumentos kantianos adoptados por la hermenéutica ontológica, afirma que la genuina función del Índice es la de “restituir la metafísica a ella misma, o de reconducirla hacia la reconstrucción de su propio objeto”<sup>60</sup>.

Intentando responder a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la *Metafísica* como ciencia, Suárez, vendría a partir del cuestionamiento mismo de su objeto, y su postrera reducción al ente trascendental, a sumarse a la corriente escolástica que intentó romper con la interpretación tomista de la *Metafísica*, dando el paso definitivo.

El Índice es un anuncio de la escisión respecto a la tradición anterior, fundada en el intento de armonización de la filosofía cristiana y la aristotélica, mediante la denuncia de las oposiciones que se hallan en esa relación, y planteando la pregunta por la posibilidad de la metafísica misma como punto de partida de todo filosofar.

En otro momento, Cojou afirma que: “El *Index* detallado de la *Metafísica* de Aristóteles tiene por objeto presentar de manera sintética los contenidos y los

---

<sup>57</sup> Coujou, Jean-Paul. *Suárez et la Refondation de la Métaphysique comme Ontologie. Étude et traduction d'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*. Éditiones de l'Institut Supérieur de Philosophie. Éditions Peeters, Louvain la Neuve -Paris, 1999; Nota 3.

Cojou, continuó su empresa de traducción con la versión francesa de la disputa trigésimo primera. *La distinction de l'étant fini et de son être: dispute métaphysique XXXI de F. Suárez*. Tr. Coujou, Jean-Paul. Vrin, Paris, 1999.

<sup>58</sup> Coujou, Jean-Paul. *Suárez et la Refondation de la Métaphysique comme Ontologie. Étude et traduction d'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*. Éditiones de l'Institut Supérieur de Philosophie. Éditions Peeters, Louvain la Neuve -Paris, 1999;p. 3.

<sup>59</sup> En concreto, en la lectura de: *DM I*, 1, 26 y *DM I*, 5, 15.

<sup>60</sup> Op. Cit.; p. 4.

temas de las *Disputaciones Metafísicas*"<sup>61</sup>.

Si como parece pensar Cojou, el Índice suareciano no es más que un esquema de las *DM*, entonces habría que interpretarlo bien como un error cometido por Suárez o bien como un gesto de inmodestia, puesto que el autor ya incluyó en las *DM* un Índice destinado al efecto señalado por el historiógrafo.

En nuestra opinión, Cojou se precipita en la descripción, y ello porque su lectura de la metafísica de Suárez, se ha visto empujada desde el comienzo por la línea de interpretación ontológica contemporánea, que analizaremos a continuación. Siguiendo ésta, lo que Suárez ofrece en allí es un anuncio de la redefinición que se propone en su obra de la *Metafísica* como Ontología.

En el Índice, comenzaría ya Suárez a advertir al lector, de la distancia que media entre su metafísica y la aristotélica, esto es, entre la ciencia del ente en su máximo grado de abstracción y la filosofía primera. El único propósito de Suárez en las *DM* es "ontologizar la metafísica", separando el ente universal del ente primero, esto es, la Ontología de la Teología aristotélica<sup>62</sup>. Ahora bien, esta por demostrar, como dijimos al comienzo, el presupuesto mismo en el que se funda la afirmación: en primer lugar, que en la *Metafísica* se halle presente una Ontología y una Teología en el sentido moderno del término, y segundo, que fuera la intención, tanto de Aristóteles como de Suárez, separar una ciencia de la otra.

No obstante, Cojou, en sintonía con la corriente ontológica, esta posible apuesta suareciana por el estudio del ente trascendental, la valora positivamente, como expresión de un gesto moderno: la recuperación de la autonomía de la Filosofía respecto de la Teología.

### 1. 3. *Lecturas contemporáneas de la Metafísica de Aristóteles.*

Del propio análisis de la historiografía, del estudio de la *Metafísica* y de las *DM*, extraemos la siguiente hipótesis de trabajo: la valoración de los historiadores contemporáneos de la exégesis de la *Metafísica* realizada por Francisco Suárez en las *DM*, depende en buena medida de la posición adoptada en el debate aristotélico de principios del siglo XX entorno al estatuto de la *Metafísica* de Aristóteles. En particular, de la comprensión de la *Metafísica* como Ontología general o como Teología natural. Como acabamos de ver en las investigaciones sobre el Índice suareciano, incluso desde el plano formal, algunos conocidos juicios sobre la *Metafísica*, son trasladados a la metafísica suareciana, sin dilación.

Iniciamos ahora un descenso especulativo, que tiene por objetivo localizar algunos de los fundamentos principales de ambas metafísicas, que analizaremos y tendrán su término definitivo, en la última sección.

De manera operativa, hemos adoptado el esquema propuesto por Berti para presentar con brevedad, las grandes líneas de la lectura contemporánea de la

---

<sup>61</sup> Op. Cit.; p. 65.

<sup>62</sup> Op. Cit.; p. 66.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

*Metafísica*<sup>63</sup>, existentes. Nos ha interesado sobremanera éste, porque su criterio de organización, gravita sobre la diversa posición mantenida por los historiadores entorno a la comprensión del objeto y a la unidad de la *Metafísica*.

### 1. 3. 1. *La interpretación teológica de la Metafísica.*

Según una primera lectura, la *Metafísica* no es una ciencia unitaria, puesto que sólo se ocupa del ámbito de lo suprasensible. La Filosofía primera es en puridad, Teología.

Ésta, la interpretación teológica, es una de las lecturas más antiguas sobre la *Metafísica*, cuyos orígenes se remontan a los comentaristas griegos de corte neoplatónico, tales como Siriano, Asclepio, Filopón, Olimpodoro; está presente igualmente, aunque de un modo más matizado en Alejandro de Afrodisia; también aparece en los discípulos directos del Estagirita: Teofrasto y Eudemo. Puede decirse con bastantes visos de probabilidad, que para la tradición griega en su conjunto, desde el pensamiento presocrático hasta el patrístico, la arché, el Ser y toda aquella entidad fundante que tenga carácter de Principio, se identifica con la divinidad (lo Théion) o se considera divina. En este sentido afirmó Jaeger que: “En realidad, el problema religioso está tan apretadamente ligado con el problema de la cosmogonía, que pone en movimiento las facultades cognoscitivas y las hace trabajar en el problema de la naturaleza divina, que tal índole religiosa es una consecuencia inevitable”. Igualmente, el conocimiento y la veneración de los dioses fueron para ellos, una y la misma cosa. Dentro de estos límites es correcto decir que la filosofía del periodo presocrático es un “modus deum cognoscendi et colendi”, esto es, “una religión”<sup>64</sup>, según Jaeger. No es por lo tanto extraño, que las lecturas griegas de la Filosofía primera no pongan jamás en duda la impronta teológica de este saber. Otra cosa bien distinta es que los estudiosos griegos de Aristóteles entendieran que la filosofía primera se redujera a sabiduría teológica por excluir de su consideración las entidades pertenecientes al ámbito de lo sensible.

Todo este planteamiento, desde luego, exige ser revisado, pero a favor de la lectura teológica debe retenerse, el sólido apoyo suministrado por el testimonio de la tradición helena que unánimemente, ha reconocido en la Filosofía primera la posibilidad de un lógos de lo theïon, una ciencia acerca de lo divino.

Todos los partidarios de ésta lectura se oponen, en general, a que sea posible separar y ni siquiera distinguir dos objetos de la filosofía primera, y, en particular que pueda ser considerada como una ontología. Rechazan enérgicamente que Aristóteles haya entendido alguna vez el ser como la más universal, común y extensa de las acciones, tal como pretenden los participantes de la lectura ontológica.

También defienden que el único objeto de la primera ciencia es la entidad

<sup>63</sup> Berti, E. *Questioni di storiografia filosofica*. Vol. I: Dai presocratici a Occam,; “Introduzione bibliografica”, pp. 265-267. La Scuola, Brescia, 1975.

<sup>64</sup> Jaeger, W. *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos, F. C. E., Madrid, 1977. p. 174.

suprasensible y separada: la entidad divina, por lo que, en consecuencia, la filosofía aristotélica es simplemente una Teología. El núcleo problemático, lo sitúan en la comprensión del vínculo entre lo suprasensible y lo sensible, o en cómo pueda ser Dios, el único sujeto de la ciencia teológica, capaz de suministrar un saber suficiente sobre el resto de las entidades.

El ejemplo prototípico de la interpretación teológica contemporánea la encontramos ejemplificada en Owens: “Esta ciencia no es una ontología, tiene como objeto propio una naturaleza determinada. Es la ciencia de la entidad separada: una teología (...) en Aristóteles una ontología es imposible. Ontología se entiende aquí, en el auténtico sentido histórico de una ciencia general del Ser en cuanto Ser, que de algún modo, aunque sea parcialmente, es distinta de una teología filosófica. La imposibilidad de una ciencia aristotélica de este tipo reside en la exigencia por parte del Estagirita de que el objeto de la ciencia sea una naturaleza definida. Aristóteles pudo encontrar una naturaleza tal, capaz de proporcionar a la ciencia del Ser en cuanto Ser el objeto apropiado: la entidad suprasensible (...) una única ciencia, y no dos ciencias, que tratan de un único objeto”<sup>65</sup>.

Resulta de capital importancia la recusación de la presencia de una ontología general en Aristóteles, mediante la remisión a los núcleos doctrinales básicos de la Metafísica. Tales como: que el ser no es un género; que la pluralidad categorial (de géneros) del ser es originaria e irreductible por absorción o inclusión en el Uno; que el ser significa con equivocidad restringida; que la entidad es real y por ello no puede ser una noción universal predicable de todos los entes, etc. Pero todas estas razones remiten en último término, a un motivo fundamental del aristotelismo subrayado en el párrafo de Owens: que la naturaleza del ser en Aristóteles, no puede corresponder a la infinitud, sino a la determinación, pues “ser perfecto para los griegos significa limitación y finitud”<sup>66</sup>.

El problema de las lecturas teologizantes, es que no rechazan sólo la ontología general, sino toda forma de ontología concreta: por ejemplo la ontología usiológica defendida por los onto-teólogos. Suelen tender a convertir la ontología usiológica en teología usiológica, es decir, a hacer de la Ontología una prolongación de la Teología. Así por ejemplo, Gómez Nogales afirma que: “Si se admite que el centro de la Metafísica es el ser en general, no se ve tan fácil con que derecho entra tal ser determinado (Dios) en la ontología y no los demás seres. Mientras que si en lugar de poner la teología como parte de la ontología, hacemos de la ontología una prolongación de la teología, creo que la unidad de objeto queda todavía mas a salvo”<sup>67</sup>.

Todos vienen a coincidir en que el único y sólo objeto de la filosofía primera es Dios: el ente inmaterial y separado o trascendente; pero para ninguno de ellos esto convierte a la teología en una ciencia particular o especial, en el sentido

---

<sup>65</sup> Owens, J. *The doctrine of being in the aristotelian “Metaphysics”*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978; pp. XXVI-XXVII.

<sup>66</sup> Ídem.

<sup>67</sup> Gómez Nogales, S. *El horizonte de la metafísica aristotélica*. Estudios onienses, Burgos, 1955; p. 225.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

restrictivo del término, ya que en su interpretación, a partir del conocimiento de la divinidad, se logra conocer la entidad de todo ente, de todos los entes. Así se explica que la Teología=Filosofía primera, sea Ciencia Universal precisamente por ser primera. Tratando de la Entidad Primera –el único ente en sentido estricto, la única realidad donde la entidad es propiamente tal– la ciencia de lo Primero incluye el saber de las restantes instancias ónticas secundarias que son llamadas “ente” en virtud de su conexión con Dios.

En consecuencia, el objeto y contenido de la Metafísica es una (única) realidad concreta y plena: la máxima realidad, pero su extensión es universal. El objeto de la ciencia es solo uno y la unidad de la filosofía primera no la adquiere por conjugación o integración, no tiene carácter unitario, sino que la ciencia es sencillamente una, porque uno, es también su objeto. Naturalmente, la posibilidad de esta interpretación depende de que se establezca de modo suficiente el vínculo que une lo suprasensible (Dios) con lo sensible, y que a partir de la única Entidad pueda ser considerado todo ente. La problemática central que esta lectura debe afrontar, es la de la causalidad divina.

### *1. 3. 2. La interpretación onto-teológica de la Metafísica.*

El proyecto metafísico aristotélico cabe concebirlo, en segundo lugar, como el intento por lograr la vinculación armónica entre el plano eidético y el empírico a través de la constitución de dos ciencias dependientes y relacionadas: la Ontología y la Teología.

Los historiógrafos que ofrecen una valoración positiva de la empresa, se emplazan en la interpretación onto-teológica de la *Metafísica*; por el contrario, aquéllos que mantienen una valoración negativa de la misma, esgrimiendo el carácter heterogéneo del recurso, quedan integrados en las lecturas aporéticas o problemáticas.

La lectura onto-teológica de la *Metafísica*, es en la actualidad la tendencia historiográfica dominante y puede verse reflejada en los trabajos de: Reale, Tricot, Mansion, Verbeke, y Berti, entre otros<sup>68</sup>. Convienen en general, en que la *Metafísica* contiene dos tipos de saber integrados: uno teológico y otro, relativamente autónomo, el ontológico, los cuales se anudan estrechamente, resultando una unidad: la onto-teología aristotélica.

La principal característica de esta lectura, reside en la recusación a toda lectura reduccionista o escindida de la metafísica, en favor de una perspectiva global y coherente.

---

<sup>68</sup> Reale, G. *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 1992. Tricot, J. *Aristote, la Metaphysique*. Vol. I. París, 1974; pp. 137-148. Mansion, S. “La critique de la théorie des Idées dans le Peri ideon d’Aristote”. *Revue Phil. Louvaine*, 47 (1949); pp. 169-202. Verbeke, G. “L’objet de la Metaphysique d’Aristote”. *Revue de Phil. ancienne*, 1 (1983), pp. 7-55. Berti, E. *Aristotele: Dalla dialettica a la filosofia prima*. Padova, Cedam, 1977.

## **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Dentro de esta línea podemos observar distintas tendencias, puesto que las dos vías de integración de la *Metafísica*, Ontología y Teología, no tienen la misma importancia ni desempeñan el mismo papel.

Algunos historiadores han subrayado la primera (la usiológica) y en consecuencia, piensan que la Teología forma parte de la Ontología, marcando su punto de máxima tensión. Por ejemplo Geiger, expresa esta postura en los términos siguientes: “la filosofía primera, definida como ciencia del ser en cuanto tal, comporta bien claramente un objeto concreto, visto formalmente en tanto que es un ente. La filosofía primera no es, entonces necesariamente, ni una especulación sobre el concepto de ser, ni un estudio de los seres que son perfectamente seres, por mucho que éstos entren dentro de su objeto. De la cuestión del ente en cuanto tal a la substancia, de la substancia móvil a las substancias inmóviles, de la usiología a la teología, hay un tránsito natural. El problema sería enteramente distinto desde la perspectiva de una ontología general, o de una ciencia de los seres perfectos”<sup>69</sup>.

Otros en cambio, como Tricot, privilegian la línea etiológica de la vinculación, y en coherencia estiman que la Ontología debe integrarse en el saber del ente supremo: “la metafísica es, a la vez, ontología y teología, pero es por ser teología por lo que es ontología”<sup>70</sup>.

Para la lectura onto-teológica, las otras corrientes, se la antojan parciales: Se opone a los ontólogos desde la vía material de la metafísica (la usiología) mostrando que la ontología del Estagirita es una usiología del ente real.

Discute igualmente el reduccionismo parcial de la lectura teológica, alegando esta vez dos argumentos fundamentales: que olvida respetar la indispensable diferencia entre principio y principiado, arruinando así la flexión etiológica que corresponde a todo saber como conocimiento por las causas del objeto considerado. Y también se opone a la lectura teológica desde la vía formal (la etiológica) que incluye las vías metodológicas y gnoseológicas.

Y se opone, por último, desde los dos frentes de la consideración -material y formal-, mostrando su indispensable acceder al plano teológico. Sin Dios, como causa y principio, es imposible explicar, en último término, el mundo de las substancias sensibles. El Dios de los Metafísicos no podría ser nunca el principio paradigmático a partir del cual se obtuviera el conocimiento de los entes sensibles porque tal proceder contravendría de modo flagrante la gnoseología y la psicología aristotélica, de acuerdo con las cuales, sólo los datos fenoménicos y sensibles proporcionan el punto de partida indispensable, cuya elaboración posterior suministra el conocimiento intelectual y de lo suprasensible, que siendo último para nosotros, resulta ser lo primero en el orden del ser.

---

<sup>69</sup> Geiger, L. B. “Saint Thomas et la Métaphysique d’Aristote”. En: *Aristote et S. Thomas d’Aquin*. Béatrice-Nauwerlarts, Louvain, 1957, p. 198.

<sup>70</sup> J. Tricot. *Aristote la Metaphysique*. Vrin, París, 1974, Vol. I Comment. A E-1, 1026 a 23. Not. 1, pp. 333.



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

### 1. 3. 3. *La interpretación ontológica de la Metafísica.*

Resulta posible localizar, por vez primera, en la obra de Duns Scoto, en concreto, en su estudio del objeto y de la posible unidad de la Metafísica, el marco teórico, los parámetros y los términos del debate contemporáneo en torno a la Metafísica como Ontología. El Doctor sutil, discutió por extenso las dos direcciones posibles de la Metafísica que heredará la escolástica, localizando en Avicena el germen de la propensión hacia el *ens commune* como objeto de la Filosofía primera. Con posterioridad, Averroes, como es sabido, y criticando ése presupuesto, situó el objeto en Dios y en las substancias separadas<sup>71</sup>.

Observó Scoto además, que esta cuestión entra definitivamente en el pensamiento escolástico de la mano de Alberto Magno, adquiriendo su forma canónica en su discípulo Tomás de Aquino, en la forma de la división practicada entre el *ens commune* y Dios, coincidiendo ésta como una medida efectiva para extraer de la *Metafísica* una explicación creacionista de la realidad.

La misma cuestión, la encontraremos tres siglos más tarde operando en la doble definición que Suárez propusiera de la Filosofía primera como: Ciencia del ser “qua ser” y como Teología o ciencia del ser divino. Cuál sea el sentido que imprimió el Eximio a estos términos, es una cuestión que indagaremos en la última sección.

Centrándonos en la historiografía contemporánea, fue a finales del siglo XIX, cuando Natorp en el ensayo: *Tema y disposición de la Metafísica aristotélica* (1884), denunciando el carácter contradictorio de la obra de Aristóteles, abrió el camino hacia la lectura ontológica de los metafísicos.

Percibe que en dichos libros pueden encontrarse dos concepciones contradictorias y mutuamente excluyentes de la Filosofía primera y su objeto. Por un lado, la Metafísica constituye una “*Metaphysica generalis*”, un saber acerca del ser, concebido como “el objeto más universal y más abstracto”. Pero al tiempo, Aristóteles propone una “*Metaphysica specialis*”: un saber particular sobre el ente suprasensible, inmaterial, del primer ente. Por la primera concepción, la Metafísica es comprendida como Ontología; por la segunda, como Teología.

Para Natorp, es precisamente ésta última concepción, la inadecuada, puesto que al circunscribirse en la región determinada y particular del ente, en la divina, impedía a la Metafísica constituirse como saber fundamentador de todos los restantes<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Scottus, J. D. *Quaest. Metaph.* I; *Op. Om.*, VII, 11-37. Ed. Vives, París, 1891-1895.

<sup>72</sup> “Una ciencia que trata del ser en general y en cuanto tal, debe ser superior a todas aquellas ciencias que se ocupan de una esfera particular del ser. Tal ciencia no puede ser idéntica a ninguna de ellas, por mucho que se tratara de las más importante y más excelente (...) a partir de estas premisas (...) es imposible obtener el resultado de que la Filosofía primera deba ser, por una parte, la ciencia efectivamente universal, la ciencia que es fundamento de todas las restantes, y por otra parte, una ciencia particular: la misma que la ciencia de del ser inmaterial e inmutable, en tanto que tipo excelentísimo de ser (...) la *prôte philosophia* no puede ser identificada con la *theologiké*, porque la divinidad no puede constituir el objeto, sino sólo un objeto de la *prôte philosophía*”. Natorp, P. “Thema und Disposition der aristotlischen

Tal lectura, le permite concluir a Natorp que los textos teológicos no podían ser auténticamente aristotélicos, sino interpolaciones debidas a peripatéticos menores, de tendencia platonizante.

Puede observarse que la interpretación que realiza en el fragmento anotado, en el que identifica “primero” (próte) y “fundamental”, para posteriormente, comprender el “fundamento” como la naturaleza indeterminada y general o universal capaz de incluir a todo lo particular, es un movimiento impropio. Natorp interpreta a Aristóteles empleando la terminología escolástica de Suárez, pero apoyándose en la exposición de Wolf y Kant. Su planteamiento, sigue teniendo interés para todos aquellos historiadores que defienden la presencia de una ontología general en Aristóteles, así como los partidarios de la corriente heideggeriana, en su defensa de una “ontología fundamental” al asimilar, al igual que Natorp, lo primero, con lo fundamental<sup>73</sup>.

La lectura ontológica defiende que la *Metafísica* es en realidad una Ontología general o fundamental. Es una corriente más especulativa que histórica, que no está interesada directamente por el estudio de la *Metafísica*. Generalmente el texto aristotélico es considerado como un pretexto para su propia reflexión filosófica, o lo que es lo mismo, lo conciben como un medio para abrir un horizonte para la ampliación de la investigación en diversos sentidos que sobrepasan la intención original del proyecto aristotélico<sup>74</sup>.

---

Metaphysik”, *Philosophia Monatsch.* 24, (1887), pp. 49-50 y 52-3.

<sup>73</sup> Sin necesidad de desarticular ahora la interpretación de la Filosofía primera aristotélica como ontología general, es posible refutar la tesis de Natorp, observando simplemente, que Aristóteles en el libro VII de los metafísicos, opta por otorgar la primacía ontológica, epistemológica y de todo orden, a lo esencial, al ámbito de las instancias formales, por encima de lo fundamental, que es lo que entra en el campo de la causalidad material o física. Esto puede evidenciarse en la descripción aristotélica de la composición de la substancia, en materia, forma y synolon, es decir, el compuesto resultante de la unión de las dos notas anteriores. A modo de ejemplo, propone el conocido caso de la relación que media entre el bronce (materia), la figura que apreciamos (forma) y la estatua (compuesto), del cual concluye afirmando la primacía de la forma, sobre la materia y sobre el compuesto. *Meta.* VII, 3, 1029 a 5; p. 327. Tomando el argumento de Anaximandro, afirma el Estagirita que “lo bueno”, “lo inteligible”, “lo por sí mismo elegible” actúan como la causa del movimiento de la voluntad, del entendimiento, del deseo. Son lo primero, en cuanto que son substancias y están en acto, y “lo primero”, que aquí es lo formal en cuanto principio del movimiento, según Aristóteles “es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor”. *Meta.* XII, 1072 a 35; p. 622. Cómo puede observarse, para Aristóteles, lo primero tiene el sentido de lo principal, lo superior en rango o jerarquía, pero no tiene el sentido de origen o comienzo que le concede Natorp y los ontólogos heideggerianos, ya que esto, supondría pensar el arché desde la física de la generación y del movimiento o bien desde la potencia, pero no desde el ente primero: el acto, el fin. La corriente heideggeriana, o prescinde de este pasaje o invierte el primado de la esencia sobre el fundamento, con el fin de proyectar sobre el pensamiento aristotélico la famosa “diferencia ontológica” entre ser y ente, en cuyo olvido (Schickung) de la radical temporalidad del ser que se manifiesta (alétheia) reservándose o retrayéndose (epoché), cifró Heidegger el comienzo de la *Metafísica* occidental.

<sup>74</sup> Hay quien ha defendido esta manera ahistorica de interpretar la *Metafísica*; tal es el caso de Bröcker, quien además la eleva a método: “En el fondo la mira sistemática de la investigación lleva consigo que la mayor parte de las veces se realice interpretando textos, pero, a veces, abandonando completamente el texto, se desarrolla la cosa lo más ampliamente, no sólo aclarando lo que tiene delante, sino intentando descubrir, incluso, qué horizonte se podría abrir

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Tal interés, se pone en evidencia por ejemplo, en la investigación sobre el concepto de verdad, entendida como alétheia<sup>75</sup>.

Por otro lado, propenden a negar la evidente dimensión teológica que posee la Metafísica en su último libro, con el propósito de defender, la presencia de una ontología fundamental. Una vez localizado tal núcleo, suponen que la *Metafísica* es una ontología abstracta o monista, cuando en verdad, mantiene un carácter concreto y pluralista. Mediante la ampliación del horizonte, esta línea hermenéutica, proponen, volviendo a Natorp, una ontología general en Aristóteles, en donde el ente en cuanto ente, sea establecido solamente como correlato del pensamiento, no pudiendo identificarse nunca con la divinidad debido a que su contenido significativo es mínimo.

Otros, siguiendo las tesis de Heidegger defienden que la Filosofía primera es solamente una ontología fundamental<sup>76</sup>, y finalmente, cabe sostener lo mismo, desde posiciones neotomistas<sup>77</sup>.

aún, al elaborado por Aristóteles, para un preguntar más amplio. La arbitrariedad que va adherida a este preguntar-más, hay que tomarla como un destino necesario de tal intento” *Aristotels*. Trad.: Soler, F. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1963, p. 10. Ahora bien, esta “superación” de la lectura del texto, le conduce al error de sostener la tesis de la corriente ontológica: el mantenimiento de la creencia de que en la Metafísica se halla operando la diferencia ontológica entre el ser y los entes, y que el ser (en singular absoluto) de los entes es el movimiento.

Lo que el texto aristotélico, revela por el contrario, es que para el estagirita el movimiento sólo “es”, en la medida que dice referencia a la entidad (ousía-eídos) a la que pertenece categorialmente según la cantidad, cualidad y lugar. *Meta*. XII, 12, 1068a 8-25; pp. 590-1. Paralelamente, el movimiento es potencia e indeterminación además de actualidad, por lo que, para Aristóteles es desde el punto de vista de la entidad y el acto, imperfecto. Por todo ello su estudio corresponde propiamente a la Física o filosofía segunda y si entra en la Filosofía primera, es sólo en la medida en que remite al Ser en cuanto entidad inmóvil: “La Física, en efecto, considera los accidentes y principios de los entes en cuanto móviles, no en cuanto ente” *Meta*. XI, 4, 1061b 28-33; p. 549. A esto habría que añadir, desde luego que no hay en la ontología pluralista aristotélica ningún ser de los entes, ni móvil o movimiento, ni inmóvil.

<sup>75</sup>Fuertemente influenciados por el pensamiento heideggeriano, la mayoría de los historiadores de esta tendencia, han prestado especial atención a la verdad ontológica, el lógos apofántico (la alétheia antipredicativa) y no al meramente predicativo, que también se halla presente en la Filosofía primera. Orientados en esta dirección, redescubren algunos el valor ontológico del Principio de no contradicción, asomándose igualmente, al papel fundamentador del dios aristotélico respecto de todo conocimiento posible, en cuanto condición última o correlato ontológico del Principio de Identidad, y autoidentidad, visto desde el ser al que pertenece el pensar. Para Lugarini, por ejemplo, el carácter teorético de la filosofía aristotélica expresa la convicción de que una íntima relación enlaza el conocer y el ser; por eso en el libro II, designa a la Filosofía como “ciencia de la verdad” (*Meta*. II, 1, 994 a 20; p. 86), y siendo la verdad, la manifestación del Ser, la filosofía es propiamente un saber apofántico. Pero además, es un saber, epagógico –por cuanto parte de la Verdad sensible dirigiéndose a lo inteligible- y diaporético -el ente en cuanto ente, que no es sino la estructura relacional en la que el ser se articula-. Desde aquí concluye, que la ontología aristotélica no se resuelve en Teología. Lugarini, L. *Aristotele e L’Idea Della filosofia*. La nuova Italia, Friese, 1961.

<sup>76</sup>Por ejemplo: R. Boehme (Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles’ Abhanlung “Ueber das Sein und das Seinden” M. Nijhoff, La Haya, 1965. Tungendhat en: *Ti katá tinos. Eine Untersuchung zu Sturkfur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (Alber). Freiburg-München 1958, pp. 90-104).

<sup>77</sup>Por ejemplo, Jesús Garay, defiende que el Ser es lo ocultado por los entes. Que el ser de los

Ahora bien, puede comprobarse acercándose al texto, que en la *Metafísica* de Aristóteles no hay un Ser de los entes, ni un Fundamento de los entes: desde luego no como Acto, pues “la entelequia (o acto) separa”<sup>78</sup>; ni como movimiento, pues “sin las substancias no hay afecciones, ni movimientos”<sup>79</sup>. Tampoco hay Ser del ente, como infinitud o materia prima, ni de ninguna manera, pues ni siquiera la materia es Una, sino que siempre, ya es, diferenciada y plural, por cuanto ella, como las formas a las que pertenece y por las cuales “es” (algo-determinado), son, para Aristóteles eternas<sup>80</sup>.

### 1. 3. 4. *La interpretación aporética de la Metafísica.*

Finalizamos la presentación, sintetizando las características de la última de las lecturas contemporáneas de la *Metafísica*: la lectura aporética.

En respuesta a la interpretación ontológica de la *Metafísica* aristotélica ofrecida por Natorp, Zeller dispuso un ensayo en el que conviene con aquél, en la comprensión bipolar del ser aristotélico: universal (forma y objeto del conocimiento) y real (individual y concreto). Según Zeller, esta lectura radica en la doble condición de la substancia aristotélica: forma pura sensible y al tiempo, compuesto individual y material<sup>81</sup>. En lo que no coincide con Natorp, es en señalar el carácter espurio de los textos teológicos.

En opinión de Zeller, el problema reside justamente, en el momento en el que Aristóteles intentó integrar el punto de vista platónico, -según el cuál solo la forma sin materia puede ser algo real en sentido pleno, una ousía o enérgeia- y la evidencia de que la realidad puede ser tan a duras penas negada a lo individual-material, que solo los individuos son efectivamente la sustancia

---

entes es el acto de las formas y que el movimiento es irreductible a la forma. Tal diagnóstico le permite concluir que el acto es la unidad de las formas. Garay desdemboca así, en la siguiente tesis que combina tomismo y un discutible heideggerianismo: “la forma es adjetivo, el acto es sustantivo y verbo. La forma (presencia, diferencia e identidad) no es nada fuera del Ser: la forma es la presencia del Ser (...) la forma pensada aparece como lo que es (el ente); la identidad del acto se busca como lo que era el ser antes de ser conocido”. Garay, J. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1987; p. 428.

<sup>78</sup> *Meta.* VII, 13, 1039 a 7; p. 389.

<sup>79</sup> *Meta.* XII, 5, 1071a 3; p. 611.

<sup>80</sup> *Meta.* VII, 8, 1033 a 25; p. 353. En, *Meta.* XII, 2, 1069b 25-32, pp. 602-3, resulta todavía más clara esta idea: “todas las cosas que cambian tienen materia, pero diferente (...) puede uno preguntarse desde qué clase de No-ente se produce la generación (...) y si, como sabemos, tiene que ser algo en potencia, no, sin embargo, de cualquier cosa, puesto que cada cosa procede de otra distinta. Y no basta decir que todas estaban juntamente; pues se diferencian por la materia; ¿por qué, si no llegaron a ser infinitas y no una?. El Entendimiento, en efecto, es uno; de suerte que si también la materia fuese una, sólo se habría producido en acto aquello de lo que la materia fuese potencia”.

<sup>81</sup>E. Zeller. “Bericht on Natorp’s Thema und Disposition der arist. Metaphysik”; *Arch. Gesch. Phil.* 2 (1889), pp. 264-271. En concreto: “las dificultades que aquí aparecen, hunden sus raíces a demasiada profundidad en el todo del sistema aristotélico, para que puedan solventarse merced a la aplicación de métodos crítico-filológicos, como la escisión de secciones particulares y la interpretación forzada de pasajes aislados. Su última razón reside en el doble sentido de la noción de ousía, a través de la cual se constituye toda la metafísica”. *Íbid.*, p. 270-1.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

primera. En consecuencia con la primera instancia, la investigación de la sustancia habría de limitarse a la del ser inmaterial e inmutable- a lo theïon-; mientras que en consonancia con la segunda cuestión debería, abrazar a todo ser incluido el corpóreo. Así, el conflicto entre Ontología y Teología dentro de la filosofía primera, obedece entonces a una contradicción irresuelta y central del auténtico pensamiento aristotélico, y no a una espuria e ilegítima mezcla de escritos o de autores en los libros metafísicos.

Zeller, abrió así el campo interpretativo de la *Metafísica* a los estudiosos que se fundan en la tensión supuestamente irresuelta por Aristóteles entre las instancias platónicas y las fenoménicas.

En esta línea se emplaza la interpretación que realizara, por ejemplo, Zubiri de la *Metafísica*, en el momento en el cuál señala que el concepto aristotélico de esencia presenta, cuanto menos, una compleja ambivalencia. Explica ésta, suponiendo que se da en Aristóteles una confusión general entre los planos lógico-noético y físico-real u óntico, interpretación ésta que ha contado con muchos adeptos<sup>82</sup>. Según esta lectura, Aristóteles no habría podido casar el imperativo epistémico-realista de un objeto universal y necesario para la ciencia, y el imperativo ontológico -realista igualmente-, que obliga a ver en los individuos -particulares y contingentes, de los que no hay, entonces ciencia-, a las únicas substancias.

Las disyuntivas problemáticas a las que se enfrentan los libros metafísicos, resultantes de la confusión de planos denunciada, y en relación, con la naturaleza de la sustancia primera, son las siguientes: Si la sustancia primera (próte ousía) es la forma o el compuesto (eídos /sýnolon); si es universal y necesaria o individual y contingente; si es una abstracta representación mental de la cosa o la cosa real misma; si pertenece al ámbito lógico-científico o al empírico físico; si es inmaterial o material; si es trascendente o inmanente.

Estos estudiosos concluyen que, si Aristóteles no se hizo cargo o no pudo solventar satisfactoriamente, toda esa serie de exclusiones, habría de ser porque no separó los ámbitos lógico-noético del plano real con la debida claridad; y ésta, es la fuente de todas estas ambigüedades y contradicciones.

A esta cuestión, podemos responder, afirmando que si bien es cierto que Aristóteles no separó nunca, el pensar y el ser, si distinguió en cambio, el ámbito del lógos y el del ente, por ejemplo, en la polémica mantenida en los primeros libros con el movimiento sofista, o en su crítica de la corriente

---

<sup>82</sup>Zubiri escribió, que: “Como en casi todos los problemas de su filosofía primera, Aristóteles afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (lógos) y la vía de la naturaleza (Physis). Es verdad que en unos casos parece que sólo emprende una vía; pero no es así, sino que se trata sólo de la preponderancia de una vía sobre la otra. Y como tales vías son radicalmente distintas e independientes, resulta muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca”. Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Fundación Xavier Zubiri; Alianza editorial. Madrid, 1998; p. 86.

En la misma línea de lectura se sitúan entre otros: S. Mansion: “The ontological composition of sensible substances”; p. 821 En: *Articles on Aristotle*, (Vol. 3, Zubiri Metaphysics), London, 1979, 800-877. Tricot, J. *Aristote. La metaphysique*, (Vol. I), París, 1974, p. 439.

parmenideo-megárica<sup>83</sup>.

En nuestra opinión, la solución que ofrece Aristóteles al problema de la relación, reside en señalar que el ámbito del ser (τὸ ὄν) y el del pensar (νοεῖν) siendo distintos, son lo mismo, en el λόγος. No están separados, sino enlazados; su estructura, su orden -ley-, y su significado: su λόγος, es uno y el mismo. De ahí, que la investigación del λόγος apophantikós o discurso enunciativo se realice en el ámbito de los significados del ente, es decir, en el plano ineludiblemente onto-lógico del discurso, del lenguaje, del ser-pensar. ὄν-λόγος-λόγος-νοῦς, pero reparando en que en el proceso cognoscitivo los términos se invierten: νοῦς-λόγος-λόγος-ὄν. Por ello, hay que volver luego sobre sí mismo para corregir las distorsiones que se producirían si hiciéramos prevalecer o identificar el orden psicológico del descubrimiento con el onto-lógico y real. Ha de tenerse en cuenta, además, que la realidad más real, la simplicísima y perfecta realidad de Dios es sólo Noῦς. En Él, se da inmediatamente la plena mismidad ὄν-noῦς -como se da en el noῦς humano cuando conoce las formas-; un ser-pensar sin λόγος que enlace ni estructure, -ya que no tiene partes-, y sin ley u orden alguno, -ya que el propio ser-pensar lo pone-, es λόγος de todo ente, de todo pensamiento, y de su enlace: νοῦς-ὄν-λόγος, como acertadamente señaló Aubenque<sup>84</sup>.

Hay que observar, por último, que el diagnóstico de Zeller y de la línea problemática en general, depende del siguiente prejuicio: considerar que la no separación del ser/pensar defendida por Aristóteles, es producto de un realismo ingenuo, propio y característico de una época inmadura de la historia de la filosofía. Esta es la tesis propia de una visión lineal y progresiva de la historia de las ideas. No llevar a término Aristóteles la escisión ser/pensar, es según esta lectura, una muestra clara de su insuficiencia histórica, un rasgo propio de la época acrítica griega que caracteriza a la infancia occidental<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Sígase, por ejemplo el desarrollo del libro VII, que está articulado precisamente sobre la distinción ser-pensar. De otra manera hubiera sido casi imposible, ofrecer la explicación del principio de no contradicción, que ofreció en dicho lugar.

<sup>84</sup> Aubenque, P. *El Problema del ser en Aristóteles*; (Cap. 2º: Ser y Lenguaje), Trad.: Vidal Peña. Taurus, Madrid, 1974; pp. 93-241.

<sup>85</sup> En el parág. 44, de *Ser y Tiempo*, dedicado al problema de la verdad, Heidegger se preguntó si: “¿no estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológica no aclarada, de lo real y lo ideal?”. Precisamente, uno de los méritos que debe los estudios aristotélicos contemporáneos, a Heidegger, reside en su denuncia de la brutalidad de esta estructura reductora propia del racionalismo moderno, que proclama la escisión ser/pensar como un valor que condiciona todo pensamiento y toda praxis humana. El predominio casi exclusivo, en la historia de las ideas, de un pensar escindido en dicotomías y exigencias monistas bloquean la comprensión de un sistema pluralista-integrador como el aristotélico, desde el mismo punto de partida con que se aborda su lectura e interpretación. El “pensar de la identidad y el fundamento”, es decir, el pensar en términos de sistema homogéneo y deductivo presente en casi todas las elaboraciones metafísicas occidentales, sigue siendo hoy día, uno de los principales obstáculos al que ha de enfrentarse la filosofía aristotélica, caracterizada como está, por ser un sistema estructural, orgánico o prismático, pero no deductivo. Pero Aristóteles, en nuestra opinión, no separó jamás los ámbitos óntico y noético, como tampoco lo hizo, por otra

---

## **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos**

### 1. 3. 5. *Conexión entre las líneas de lectura antecedentes y las DM.*

La pregunta entorno al “qué”, al ser o naturaleza de la realidad, condujo a Aristóteles a centralizar entorno a la substancia su respuesta. Como expresa en su *Metafísica*, la substancia, intrínsecamente está articulada por su doble condición: Desde el plano de la manifestación fenoménica, la substancia se presenta como el compuesto de materia y forma (hylemorfismo), y al tiempo como soporte de las características de todo ente (jipokéimenon).

La *Metafísica* desde este punto de vista, es caracterizada como la ciencia del ser en cuanto ser.

Desde el plano de la investigación, y debido al polisémico modo de aparecer y su consiguiente representación, -y que viene a confirmar la innegable naturaleza lógica o lingüística del ser, el punto de vista de lo “lo qué era el ser” (tó tí jen éinai) o esencia, prevalece sobre cualquier otro significado. El estudio de la esencia como primer principio de las cosas, determina que la *Metafísica* deba ser llamada en puridad Filosofía primera. Y más aún, cuando el camino ha de transcurrir por el camino inmaterial de la esencia en busca de lo divino que hay en los entes, la *Metafísica*, adquiere el nuevo título de Teología. Y puesto que ha enseñado, que la pregunta por la esencia o naturaleza de las cosas, ha de ser enunciada preguntando por su causa, la ciencia de lo divino, parece ser en orden a la respuesta, la filosofía de la primera causa o del primer principio de la realidad. Pero en última instancia, y en orden, al estado de cosas en las que aparece dispuesta la realidad, la vía etiológica ha de fundarse sobre la investigación usiológica, puesto que como los datos fenoménicos revelan: el universo es diversamente plural y constituido por entidades individuales y compuestas.

No nos comprometemos a afirmar que Aristóteles, a la hora de responder a la pregunta por la esencia de las cosas, buscarse en el plano trascendente un primer principio que actuara de arquetipo para todas ellas, siguiendo las maneras de su maestro, y tampoco, interesa aquí la respuesta que podamos ofrecer a esta cuestión, sino la que expone Francisco Suárez en sus *DM*.

Como ponían de manifiesto las líneas con las que abrimos nuestro escrito, es evidente, que la propia esencia de la *Metafísica* comporta un componente problemático, al que es preciso darle una interpretación. Y dicha lectura supone siempre la adopción de una postura hermenéutica, y por tanto de un compromiso.

En este epígrafe, hemos presentado las cuatro líneas interpretativas dominantes en la historiografía aristotélica contemporánea. Y estas pueden ser reducidas, atendiendo a la manera de considerar la vía eidética y la fenoménica

---

parte, ningún filósofo griego; éstos se conjugan y copertenecen, para el Estagirita, a través del mismo lógos: tan manifiesto en el orden y las leyes naturales, como en las leyes y orden por las que deben regirse el pensamiento y el lenguaje humano. En conclusión, las dicotomías arriba enumeradas, por pender de la escisión ser/pensar, resultan enteramente ajenas a Aristóteles, en la medida en que no se le presentaron al Filósofo con un carácter disyuntivo. Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. Gaos, J. F. C. E-España, Madrid, 2000; pp. 233-252.

## **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

que articulan la Metafísica, y ello como resultado de la concepción mantenida entorno al objeto/sujeto de la ciencia, como tesis reductivas, intergradoras y problemáticas. De este modo, la lectura Teológica, al considerar que el objeto de la Metafísica es único –la entidad divina–, resulta que no hay necesidad de buscar un punto de articulación entre los dos caminos de investigación empleados por Aristóteles, sino uno solo, correspondiente a una única ciencia: la Filosofía primera como Ciencia del ser primero o Teología.

La lectura onto-teológica, ofrece una visión integradora de la Metafísica, constituida por dos ciencias dependientes: una Ontología que estudia el objeto concreto que es el ente y la Teología, como ciencia de la substancia primera, a la que se llega por derivación lógica, desde la ciencia del ser en cuanto tal.

La lectura ontológica y la aporética, consideran que la Metafísica es el resultado de una contradicción irresuelta por Aristóteles a la hora de pronunciarse a favor de la evidente realidad de la forma desmaterializada o de la realidad efectiva de los individuos. Los aporéticos, defienden que Aristóteles ante la disyuntiva, sintió el vértigo propio del que sostuvo un realismo ingenuo, y por ello, sólo ofreció en la Metafísica un catálogo de problemas que la filosofía, en concreto la occidental, ha tenido que ir desde entonces resolviendo progresivamente.

Los ontólogos, por el contrario, no sólo han visto en la Metafísica un acicate para el desarrollo del pensamiento, sino que al menos ven la posibilidad de encontrar una solución a la contradicción, transitado una sola de las vías. En concreto, es el camino de la ciencia del ser en cuanto ser, la que ofrece tal posibilidad, puesto que la ciencia de la primera causa, no es en realidad, una propuesta originaria de Aristóteles, sino un conjunto de teorías insertadas por los pensadores neoplatónicos posteriores. La genuina *Metafísica* se resume en una Metafísica u Ontología general o fundamental, que tiene por objeto el ser o el ente en cuanto tal, considerado como el objeto máximamente universalizable, puesto que su contenido semántico es mínimo –una categoría–, y abstracto, puesto que es en realidad un correlato del pensamiento –un concepto–.

A la luz de estas lecturas sobre la *Metafísica*, intentaremos resolver en este escrito las siguientes cuestiones:

1ª.- Tomando como referente, los lugares seleccionados de ambas metafísica, nos preguntamos por la comprensión suareciana de la articulación de la *Metafísica*: ¿reducida, integradora o problemática?

2ª.- Si la comprendió de manera positiva, es decir, si asumió una postura reducida o integradora, ¿cómo entendió la coordinación de las dos ciencias que componen la Metafísica, es decir, la Ontología y Teología?, o ¿en última instancia, la Metafísica es reducible a una sola de éstas?

3ª.- ¿Cuál es el objeto de la Metafísica según nuestro autor?. ¿La substancia material y la substancia primera?, ¿el ser comprendido como concepto?, ¿Dios?.



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

En nuestra opinión, el punto focal, del que depende tanto, la resolución de toda la cuestión, como del concepto de la *Metafísica* que mantuvo Suárez en sus *DM*, reside en el último de los puntos señalados. Y cómo veremos, el problema del objeto, depende previamente de la investigación sobre su naturaleza, la cuál determina o exige a su vez, un modo de acceso y de representación determinado.

Defenderemos en la última sección, que el concepto de la *Metafísica* manejado por Suárez, depende de la idea sobre el objeto que mantuvo, y éste, a su vez, es deudor de la ontología del lenguaje que desarrolló, y en concreto, del concepto de representación que de allí se desprende. Nosotros haremos residir, en las primeras disputaciones, aquéllas que se versan sobre el ente y sus atributos, el grueso de la inquisición analítica.

Finalmente, y en función de estos intereses, y de la historiografía suareciana actual, es posible reducir las lecturas contemporáneas de la *Metafísica* a sus formas positivas, y dentro de estas, a la línea ontológica y a la aporética.

Y estas son las razones principales que nos conducen en el siguiente epígrafe a localizar la vinculación hermenéutica entre ambas metafísicas, en las interpretaciones sostenidas por Heidegger y Gilson sobre las mismas, al tiempo que conoceremos, en último término, los compromisos teóricos adquiridos con estos autores, por los historiadores suarecianos.

### *1. 4. Lecturas contemporáneas de la metafísica suareciana.*

Esposito, en la introducción a la versión italiana que llevó a cabo de la obra de Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, señala con fina clarividencia, las dos fuerzas determinantes de la dirección que han tomado los estudios suarecianos sobre la *Metafísica* a lo largo del siglo XX, prolongándose hasta nuestros días: “se debe sobretodo a dos autores de nuestro siglo, cuales son Martin Heidegger y Étienne Gilson (...) el que Suárez haya sido considerado como un momento esencial, por no decir epocal, en el desarrollo de la metafísica occidental”<sup>86</sup>.

Vamos a mostrar, que los filósofos mencionados, parten de una precisa, y a la par diversa, concepción de la *Metafísica* que luego trasladan a la interpretación de la metafísica suareciana. En concreto, Heidegger, lee en clave ontológica y Gilson sigue la misma tendencia, pero adoptando el tono de la lectura aporética de los metafísicos de Aristóteles que hemos presentado. El sentido alcanzado en ésa primera lectura, lo vierten ambos autores después sobre la metafísica de Suárez, resultando de ello, una lectura singular.

---

<sup>86</sup> Courtine, Jean-François. *Il sistema Della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*. A cura di Constantino Esposito; Prefazione di Giovanni Reale. Vita e Pensiero, Milano, 1999; p. XIV.

Una vez que hemos presentado los puntos principales de las líneas hermenéuticas, vamos a proceder en el siguiente apartado a presentar el concepto de la *Metafísica* manejado por estos dos autores en alguno de ensayos, para posteriormente centrarnos en la interpretación que ofrecen de la metafísica suareciana en sus escritos más conocidos.

#### 1. 4. 1. 1. Heidegger y Aristóteles.

Sabido es que Heidegger en *Ser y Tiempo*, denunció la necesidad existencial para el hombre, de “preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal”, una cuestión ontológica en su opinión, que “no se mueva (e) de su sitio desde hace más de dos mil años”; en concreto desde que Aristóteles ofreció el concepto tradicional de verdad, como ejercicio de adecuación entre las cosas y la mente que las piensa forjando una idea de ellas<sup>87</sup>; las recrea o representa ofreciendo una imagen de las cosas pero no las cosas mismas.

De aquí, pasó la verdad a la filosofía occidental bajo la forma de “adaequatio intellectus et rei”.

Antes de quedar cautivados por la potencia de los juicios del maestro de Alemania, y aceptar su diagnóstico, es menester que nos preguntemos si ¿es en realidad Aristóteles el lugar histórico donde tiene lugar el cambio de lugar de la verdad al juicio y con él, la consagración del destino metafísico occidental, del olvido del ser?. A pesar de la trascendencia del asunto, la literatura sobre esta cuestión es más bien exigua. Existen algunos estudios que intentan esclarecer, sin mucho éxito, la relación de Heidegger con la *Metafísica* de Aristóteles<sup>88</sup>. Este vacío nos fuerza a acudir directamente a algunos de los textos más representativos de Heidegger, para intentar precisar la dirección que toma su lectura de los libros metafísicos de Aristóteles.

---

<sup>87</sup> “Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como “concordancia”. Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. F. C. E.-España, Madrid, 2000; parág. 44, p. 235.

<sup>88</sup> Aun cuándo es una cuestión de trascendencia teórica e histórica tratar de determinar el sentido de la lectura de la *Metafísica* que hizo Heidegger, a día de hoy, faltan por editar algunos cursos universitarios que impartió sobre Aristóteles. Están publicados los dos siguientes: Heidegger, Martin. Aristóteles, *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen un Wirklichkeit der Kraft. Metaphysik. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981 y *Die physis bei Aristoteles* aparecido en 1958. Por otro lado, los estudios que intenten esclarecer el concepto de la *Metafísica* manejado por Heidegger son escasos y poco clarificadores. Posiblemente, el historiador que más lejos ha llegado en esta cuestión haya sido Franco Volpi en dos de sus trabajos: “Aristotele e Heidegger”, y “Heidegger y Brentano”, ambos publicados en: *L'Aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Antonio Milán, Padova, 1976. Una mención merece también: Berti, E. “Ontologia o Metafísica? Un punto di vista aristotelico” pp. 25-39. En: Bianchi, Claudia; Bottani, Andrea (Coord.). *Significato e Ontologia*. FrancoAngeli, Milano, 2003.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

El año que precede a esa localización de la historia del error metafísico occidental, Heidegger, había valorado la *Metafísica*, de forma radicalmente diversa. En el curso del semestre estival de 1926, publicado bajo el título *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Heidegger distingue, en un pasaje, el ente como objeto de las ciencias positivas respecto del ser, que es presentado como el objeto propio de la filosofía. Para realizar esta separación de esferas a través de los objetos de cada ciencia, no dudó en interpretar la definición aristotélica de la *Metafísica* como “ciencia del ente en cuanto ente”, como la empresa que conduce a investigar, el ser del ente, y no el ente<sup>89</sup>.

Basándose en las precedentes investigaciones realizadas por Natorp y Jaeger, distinguió en la metafísica de Aristóteles, dos modos de investigación: aquella que intenta entender “el ente que escrute de la forma mas adecuada la idea del ser”, esto es, el ente supremo, y aquella que intenta comprender “el ser del ente en general”, definiendo la primera como una “explicación óptica del ente” y a la segunda como “interpretación ontológica del ser”. La primera, viene a coincidir con aquella que Aristóteles denomina investigación sobre la causa primera, y que Heidegger lee como “Teología”, para decantarse finalmente en favor de la segunda, la “Ontología”, a la que define como una indagación mas hermenéutica que científica, la cual tiene por objetivo la determinación del “sentido del ser en general”.

En este modo de privilegiar la ontología en perjuicio de la teología, Heidegger se acerca a la valoración que de tales disciplinas había dado Natorp, para el cuál, como vimos más arriba, la Ontología es la ciencia de lo trascendental, y en cambio, la Teología, una adenda espuria que no pertenece a la metafísica aristotélica, como sostiene igualmente la lectura genética realizada por Jaeger.

Heidegger, contrapone la Teología de Aristóteles, con la Teología religiosa cristiana, con el fin de subrayar la diferencias, en términos que vienen a privilegiar a Aristóteles: “lo théion y lo theiotaton (de Aristóteles) no tiene nada que ver con la religiosidad, sino que significan el timiotaton on, el ser autentico, un concepto ontológico neutro. La teología es la ciencia del ente auténtico, la ciencia del ser”<sup>90</sup>. Esta última expresión parece rescatar la teología aristotélica del plano de la explicación óptica hacia aquella ontológica, lo cuál vendría sino a negar, al menos a relativizar, aquél diagnóstico del parágrafo 44 de *Ser y Tiempo*.

El acento entre la teología aristotélica y la teología religiosa por un lado, y de la teología respecto a la ontología por otro, toma un rumbo diverso, en la conocida conferencia *Qué es la Metafísica* (1929), en la que identifica al ser del ente, con el ser, que es posible entrever a través del estudio de la Nada que ofrece la *Metafísica*, como objeto de la Ontología. La *Metafísica*, entonces, es considerada, como una propedéutica a la Ontología, siempre y cuando el estudio del no-ser, no venga a contraponerse como se ha venido haciendo tradicionalmente por parte de la dogmática cristiana, al “ens increatum” o Dios.

<sup>89</sup> *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004; p. 47.

<sup>90</sup> Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*; Ed. cit.; p. 269.

La determinación de la naturaleza de la *Metafísica*, continuaba siendo un asunto oscuro para Heidegger dos años después, en el curso universitario impartido en Friburgo dedicado al estudio del libro IX. Aquella cortesía intelectual que de manera intermitente hemos visto mantener con el Estagirita se quiebra de nuevo de manera radical<sup>91</sup>. Heidegger, volverá a subrayar a la Ontología como la ocupación genuina de la Metafísica y ello partiendo de un análisis preciso de uno de los temas de los que los estudios aristotélicos se han ocupado tradicionalmente: la unidad de la Metafísica.

Siguiendo los pasos de Brentano, su introductor en los estudios aristotélicos, como es sabido<sup>92</sup>, parte del análisis de los diversos sentidos que Aristóteles confiere al ente en el libro VI de la *Metafísica*<sup>93</sup>. Heidegger para cuadrar su Ontología, lleva a cabo la reducción del ente en cuanto tal, al ser del ente, a partir de la lectura de la cuádruple división del ente. En su opinión, éste es el sentido genuino que le otorga Aristóteles al objeto de la Metafísica, como puede apreciarse de manera clara en las siguientes palabras: “¿Qué es lo que poseemos y debemos decir del ente cuando lo tomamos sólo en cuanto ente?. Nosotros decíamos que el ente es. Que él pone ente, el ente es el ser. Luego, cuando Aristóteles, habla de la multiplicidad de la distinción del ente en cuanto tal, habla de la multiplicidad del ser del ente”<sup>94</sup>. Los diversos modos de ser que viene a indicar la distinción introducida por Aristóteles, sólo indican cuatro maneras de significar el ente en cuanto ente. Pero como sabemos, la Ontología de Heidegger no tiene como destino el ente sino su ser, y por ello, aquellas cuatro formas de referirse al ente que tiene el ser, no mueren en la simple referencia lingüística, sino que son en realidad extensiones de significado del ser. Aquí reside precisamente, el fallo capital en el que cae la empresa de Aristóteles y que hereda la Metafísica occidental, el logicismo, que le lleva a tomar el medio por el fin en la investigación de la realidad<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> He aquí una de las muestras del tono áspero mantenido a la hora de valorar la *Metafísica*: “¿Todavía no sabemos, de hecho, que es aquello que con tanta soltura llamamos metafísica? No. De esta palabra, hoy, tenemos solo la fascinación y la imagen del aura de profundidad y de redención que la circunda. Pero el hecho de llegar a saber que este tratado de Aristóteles es un tratado de Metafísica no sólo no dice nada, sino que además induce a error. Y esto no solo hoy, sino desde hace dos milenios. Qué es lo que mas tarde se comprendió con esta palabra y con su concepto, con “metafísica” de hecho, no ha estado en posesión ni de Aristóteles. Aristóteles, pues, no estuvo más próximo en la investigación de aquellos que desde las antigüedad creyeron trabajar sobre el nombre de metafísica”. Heidegger, Martin. Aristóteles, *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen un Wirklichkeit der Kraft. Metaphysik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981; p. 9.

<sup>92</sup> Fue una convicción de la investigación realizada por Brentano que en: “la discusión sobre los múltiples significados del ser, queda constituido el umbral de la Metafísica de Aristóteles”. Brentano, Franz. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci, progettazione e impostazione editoriale di Giovanni Reale. Trad. Del testo tedesco e indici di Stefano Tognoli. Vita e Pensiero, Milano, 1995. (Título Original: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), p. 15.

<sup>93</sup> *Meta*. VI, 2, 1026a 35-1026b 5; pp. 308-9.

<sup>94</sup> Op. cit.; p.16.

<sup>95</sup>“La lengua misma no puede ser el criterio -un punto de vista que solo hoy comenzamos lentamente a aceptar-. Debemos liberar a la categoría de la lengua de la visión lógica como fue impuesta a partir de los tiempos de los Alejandrinos, indudablemente ya preparada por Platón y

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

A la hora de resolver el interrogante acerca de la posible unidad de la *Metafísica*, Heidegger retoma el pasaje con el que Aristóteles abre el libro IX, - “Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; es decir, acerca de la substancia (según el concepto de substancia se enuncian, en efecto los demás entes”-. Como ya dejamos indicado en una nota anterior, Heidegger, da cuerpo a su propuesta ontológica entorno al sentido del ser, interpretando sucesivamente al objeto, en sentido aristotélico como ente en cuanto tal, para después reducirlo al sentido fundante de su ciencia. En efecto, el texto de Aristóteles lo establece en estos términos: “Habíamos tratado del significado fundamental del ser que lleva y guía a todos los entes, significado al cual son reportados (o dichas) las restantes categorías, habíamos tratado de la ousía”.

En opinión de Heidegger, la reducción operada en Occidente del objeto de la *Metafísica* a substancia, y al desechar el camino de la pluralidad de los sentidos del ser ofrecidos por Aristóteles, la *Metafísica* quedó anegada bajo el peso del lenguaje olvidándose de buscar lo originario e implícito en la *Metafísica* y en el filosofar mismo: la búsqueda del ser a través de los sentidos abiertos por el ente desde el lenguaje<sup>96</sup>. En alguna ocasión incluso, la historia de la *Metafísica* occidental percibió uno de esos sentidos como camino, como sucedió con el estudio de la analogía como recurso para establecer la unidad de los dos planos de la realidad. Pero de nuevo, el pensamiento medieval en vez de tomar la sugerencia como punto de partida para emprender la búsqueda, y embarcada como estuvo en funciones impropias de la *Metafísica*, elevó el instrumento metodológico de la analogía a la categoría a problema y se quedó a morar en él<sup>97</sup>.

El primado de esta Ontología, distinta de la *Metafísica*, llega a su consumación en la introducción al curso “Qué es la *Metafísica*” de 1949.

Heidegger reduce aquí la *Metafísica* a un discurso que investiga solamente el ente, las cosas, al igual que el resto de las ciencias empíricas, aunque se diferencian de estas en la medida en que lo consideran “en cuanto ente”.

---

Aristóteles”. Op. cit., p. 33.

<sup>96</sup> “Ya en el medioevo, en base a la proposición de *Meta.*, IX, 1 (inicio) citada de sobra, se concluyó que el primer significado fundamental del ser, aunque por los cuatro modos en si y no por aquello de la categoría y de su multiplicidad, es la ousia, que es traducida como “sustancia”. Así, el ser posible, el ser real, el ser verdadero deben ser reconducidos en el sentido de la sustancia. En el siglo XIX (sobretudo con Brentano) se insiste mas sobre este punto, el ser posible y el ser real era reconocidos como categorías. Es alegada aquí una opinión corriente que la doctrina aristotélica del ser es una “doctrina de la sustancia”. Esta interpretación está equivocada, en parte porque es insuficiente frente al pollajos; mas en concreto: no se recuerda que no se trataba mas que de la preparación de una pregunta” Op. cit.; p. 35-6.

<sup>97</sup> “Analogía del ser: esta determinación no es una respuesta dada a la pregunta sobre el ser y tampoco una efectiva elaboración de impostación de tal pregunta, sino que es el título para la más difíciles de las aporías (...) que había bloqueado el filosofar antiguo, y con eso, todo lo que vendría después hasta nuestros días”, Op. cit.; p. 36.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Con todo, la Metafísica al no “volverse al ser”, se queda en una vía muerta para la investigación, contentándose con la representación del ente en cuanto ente, y perdiendo de vista el cometido principal: la reflexión sobre el ser y su verdad.

A pesar de esta pérdida de la función principal de la *Metafísica*, en la medida en que se ocupa del ente, esta ciencia puede ser llamada Ontología, teniendo en cuenta que no representa el ser sino “la enticidad del ente” y ello de un “doble modo: por un lado la totalidad del ente como tal en el sentido de su trato más universal, por otro, al tiempo mismo de la totalidad del ente como tal en el sentido del ente sumo y divino”. Esta doble comprensión del ente, que aparece “configurada expresamente en este doble aspecto en la *Metafísica* de Aristóteles”, hace que la Metafísica sea a un tiempo, ontología y teología, o lo que es igual, a tener una “esencia onto-teológica”, que olvida completamente el ser y su sentido.

A la vista de los textos, hemos de afirmar, que el concepto de *Metafísica* manejado por el alemán, es ambiguo, como hemos visto, y enlaza con las líneas hermeneúicas ontológica y aporética, respectivamente. La Metafísica, según su juicio, entra en un proceso, ya iniciado con la filosofía platónica, de universalización. Con Aristóteles, comienza a experimentarse un descenso especulativo desde el sujeto hacia el objeto del conocimiento. Desde la filosofía presocrática, hasta Aristóteles, la Metafísica había sido considerada Filosofía Primera, en el sentido de un conocimiento humano primordial, el lugar en “donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre”. Si bien Aristóteles conserva el título, la Metafísica camina a partir de él hacia su conversión en ciencia de lo ente en general.

Por un lado, dirige la investigación de la Metafísica al intento de comprender la Físis-realidad como lo ente en general, al tiempo que lanza a la filosofía a la búsqueda de la ley que impera o mueve aquélla totalidad: hacia lo theos, Dios.

Ahora bien, el Dios heideggeriano es el filosófico, al cuál, “el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios”, puesto que es un principio, en concreto, aquél que funda la posibilidad de pensar precisamente en lo ente: el Ser que es fundamento del ser<sup>98</sup>. Desde este punto de vista, la Metafísica, como afirmó Aristóteles en su obra, puede ser llamada Teología<sup>99</sup>. Ahora bien, el hombre occidental, educado en el dogma cristiano de la creación, no piensa éste sentido del ser como en su fundamento, sino que lo toma sólo en Dios como causa primera de los entes o de las cosas, es decir, como plenitud, como lo opuesto al vacío o a la nada. Y precisamente por desembarazarse de la única posibilidad de acceso a la esencia de las cosas, de la sabiduría, el hombre ha caído en la “locura”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Heidegger, M. “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”. En: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990. Hemos manejado la versión digital del ensayo, disponible en el sitio web: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/onto-teo-logica.htm>.

<sup>99</sup> Véase: Aristóteles, *Meta*. VI, 1 y XII, 7.

<sup>100</sup> El contexto del término y su localización son los siguientes: “Este desocultamiento de lo ente fue lo que hizo posible que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega, quién sabe si

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

La apuesta por el plenismo, la negación del axioma “de la nada, nada se hace”, o lo que es lo mismo, al habérselas con la creencia de la creación, provocó que el hombre perdiera de vista lo originario y presente en la filosofía presocrática, cuál era, la capacidad para dejar que el ser se revelara a sí mismo a través del lenguaje<sup>101</sup>. Por el contrario, el hombre, desde hace más de veinte siglos, ha estrangulado al ser sometiéndolo a la ciencia, con el fin de reducirlo a su manifestación fenoménica: el ente. Desde el momento en que lo insencial pero científicamente controlable, es decir, el ente, pasó a ser el objeto principal de la Metafísica, la disciplina pasó a ser una Ontología o una ciencia de lo ente.

Si bien, y desde entonces, la Metafísica ha tenido que ser Ontología, no sólo es esto, y ni siquiera es lo más importante. La “diferencia ontológica” que sirve de fundamento a la propuesta del alemán, anuncia, ya desde su momento negativo, la presencia de una aparente duplicidad de objetos metafísicos. Y es que para Heidegger, la Metafísica, vista desde el plano del principio fundante tanto del proyecto como del objeto (ente) metafísico, como se ha dicho, es Teología, en cuanto pregunta por la causa primera del ser del ente<sup>102</sup>. Dios de esta manera, se encuentra en la hondura misma del preguntar metafísico, o lo que es lo mismo, la Metafísica comporta una indefectible naturaleza teológica.

No obstante, y en la medida en que no es posible volver de un salto a la nada, y pensar a Dios “in recto”, es necesario asumir la apropiación que de la filosofía griega realizó la teología cristiana y que hemos heredado, para volver a pensar el ser desde lo ente, es decir, a descubrir la causa desde el efecto, como nos enseñó Aristóteles en su *Metafísica*<sup>103</sup>. Aunque la búsqueda principal de la Metafísica consista en último término en descubrir la causa que posibilita precisamente la representación metafísica de la realidad, y por ello, su esencia sea primordialmente teológica, partimos siempre desde la inmanencia, es decir, desde el ente.<sup>104</sup>

---

para bien o para su perjuicio, cosa que deben decidir los teólogos desde su experiencia de lo cristiano reflexionando sobre lo que escribió el apóstol Pablo en su “Primera carta a los Corintios”: ¿habrá permitido Dios que la sabiduría del mundo se convierta en locura? (I, Cor. 1, 20)”. Heidegger, M. Introducción a la quinta edición de “¿Qué es Metafísica?” (1949). En: *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000: pp. 309-310.

<sup>101</sup> Heidegger, M. “¿Qué es Metafísica?” (1929). En: *Hitos*. Alianza editorial, Madrid, 2000; p. 105.

<sup>102</sup> En la relación entre ambos estudios acerca de los entes y de Dios, Heidegger prima la investigación teológica: “la esencia de la metafísica, ya que ésta no es sólo teo-lógica, sino también onto-lógica. Y sobre todo, la metafísica no es sólo lo uno o lo otro también sino que, antes bien, la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica: es esto porque es aquello”. Heidegger, M. “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”. En: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>103</sup> En toda la obra y de diversas maneras, Aristóteles defiende el método deductivo de investigación; Véase, por ejemplo: Aristóteles, *Meta*. I, 2.

<sup>104</sup> Investigar el carácter de la dualidad esencial de la Metafísica es preguntarse por la unidad y punto de articulación de sus objetos, a fin de no caer en el dualismo. La pregunta, tiene un doble movimiento: ontológico y teológico. Mientras que el primero pretende, el conocimiento de las cosas, aunque con la mirada puesta a la cuestión de su sentido, el segundo, se ocupa del sentido por sí mismo. Respecto a lo primero afirmó Heidegger, que: “La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado

Resulta necesario diferenciar el sentido que Heidegger extrae de la lectura de los metafísicos, de la realidad que arrojan los mismos textos. Que sitúe la función principal de la Metafísica en la búsqueda del sentido, la verdad del ente o de su ser, y no en el ente en cuanto tal, es decir, en una Ontología, no quiere decir que esté sea el cometido propio que Aristóteles asignó a la *Metafísica*.

Nos parece más sugerente, en cambio, la interpretación vinculatoria de la *Metafísica* como onto-teo-logía que también propone, es decir, como una marcha a través del razonamiento discursivo (lógica), en busca de la causa o sentido del Ser (teo), pero que parte de las cosas mismas (onto).

#### 1. 4. 1. 2. Heidegger y Suárez.

##### 1. 4. 1. 2. 1. La metafísica de Suárez como problema.

Los estudios suarecianos de las últimas tres décadas han experimentado un creciente interés por recuperar la metafísica de Suárez en la dirección impresa por la historiografía aristotélica contemporánea que hemos venido considerando. En esta línea, han aparecido diferentes estudios destinados a rastrear la huella del granadino en algunas filosofías del siglo XX. Una de las investigaciones en esta línea, se agrupa alrededor del intento de descubrir trazas de aquella presencia en el pensamiento de Heidegger, bien aproximándose al estudio de su diseño ontológico, bien repensando los problemas que legó Suárez a la metafísica moderna según el filósofo alemán.

Éste tipo de exploración, no es la dirección, que hemos seguido en nuestra investigación, y por ello, no hemos comprendido como una necesidad, realizar un estudio pormenorizado del concepto de la metafísica de Suárez que manejó el de Meßkrich. En cambio, si ofrecemos a continuación, una aproximación general, al concepto de la metafísica suareciana que expuso el alemán en algunas de sus lecciones universitarias.

En los estudios acerca de la metafísica suareciana, la valoración heideggeriana llega en la línea de la pregunta por la posibilidad y unidad de la disciplina, y al tiempo, por la inquisición entorno al objeto. Provocará en el círculo de la investigación suarista, en primer término, valoraciones positivas, aún con matices, y en segundo lugar, y esto nos parece más importante, actuará como impulsor de los estudios, acercando a Suárez a un campo de reflexión cercano a las corrientes actuales de la filosofía. El proceso de modernización que ha

---

sobre todas las cosas”. Respecto a lo segundo afirma que su objeto es igualmente una investigación acerca de Dios: que “entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Ésta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios”. Heidegger, M. “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”. En: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

sufrido Suárez por este camino, podrá ser valorado de muchas maneras, pero pocos podrán dudar de la contribución heideggeriana al progreso de la investigación entorno a nuestro autor.

Sobradamente conocido es el gusto mostrado por Heidegger por el pensamiento escolástico en general, procedente de los sólidos conocimientos que poseyó del mismo<sup>105</sup>.

Cómo se recordará, Ortega, tras concluir la lectura de *Ser y Tiempo* no pudo reprimir el abrupto siguiente: “Heidegger es ya quo ontólogo escolástico”<sup>106</sup>. Sin salir todavía del ámbito doméstico, es también frecuente recoger la anécdota transmitida por Zubiri en el prefacio a la traducción castellana del *De anima* de Suárez en la que rememora, como en una de sus estancias de investigación, tutelada por Heidegger en Friburgo, le escuchó referirse a Suárez en los siguientes términos: “Der ist der Mann”, queriendo manifestar con ello, tanto la admiración profesada al granadino, como el carácter determinante de su pensamiento para el devenir de la Metafísica occidental<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Al conocimiento de las DM, en concreto, accedió, como es sabido, a través de la obra de su profesor de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Die Grundzüge der Philosophie IV, Freiburg im Bresg. 1896.

El propio Heidegger reveló este dato: “El último año de mi época del Bachillerato había tropezado con el escrito del por aquél entonces catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del ser. Compendio de ontología*, que había aparecido en 1896, cuando su autor era profesor extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología”. Heidegger, M. *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos, 2000. Versión digital: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/camino\\_fenomenologia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/camino_fenomenologia.htm)

Para un acercamiento a la figura y al pensamiento de Braig, Véase: Stegmüller, F. “Karl Braig (1853-1923)”, en: *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 54 (1953); pp. 120-128. Leidlmair, K. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Emmerich Coreth, Ed. tomo I, Graz/Wien/Köln, 1987; pp. 409-419. Existe una versión digital de la citada obra de Braig: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volktexte/806>.

<sup>106</sup> Molinuevo, J. L. y Hernández, D. “Papeles de Trabajo de José Ortega y Gasset”. Revista de Estudios Ortegianos, números 2 y 3. Madrid, 2001; II, p. 11. En opinión de Ortega, como puede verse en el mismo artículo, la ontología de Heidegger se fundamenta desde una “cosa tan corrupta y agusanada como es la ontología escolástica, más aún, en la extravagante distinción que desde Santo Tomás hace entre esencia y existencia –en la cuál nadie ha conseguido jamás ver claro”. En su opinión, lejos de ser una “distinción fundamental entre lo ontológico y lo óntico”, es en realidad, “trivial y vetustísima o es una distinción pedante e incontrolable que difícilmente seguirá sosteniéndose hoy”. Añade todavía Ortega, que la tal distinción sólo es asumida en la actualidad por la filosofía de los “personajillos de todos los barrios bajos intelectuales del mundo”, en alusión a Sartre. Ortega pretendió mostrar que la propuesta filosófica contenida en *Ser y Tiempo*, no era más que la última forma del escolasticismo carente de toda novedad y ajeno a las necesidades demandadas por el periodo de entreguerras para el que se pensaba.

<sup>107</sup> Zubiri estudió en Friburgo entre 1928-1930, con Husserl y Heidegger; y en Berlin asiste a los cursos de Nicolai Hartmann, y conoce a Einstein, Schöredinger, Max Planck y a Werner Jaeger. Véase a modo de curiosidad, un ejemplo de uno de los usos posibles de la expresión heideggeriana en la portada que presenta el libro-homenaje dedicado al historiador suareciano Salvador Castellote, *Francisco Suárez: “Der ist der Mann”*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004.

Sin necesidad de cargar el peso en la expresión, es cierto, que este primor es puesto en tinta en alguno de sus escritos. El más citado al respecto quizás sea el fragmento del párrafo sexto de *Ser y Tiempo*, en el que son consideradas las *Disputaciones Metafísicas*, como el último vehículo de transmisión por el que la parte esencial de la ontología griega pasó a la Edad Moderna, antes de su transformación en filosofía trascendental<sup>108</sup>. Es precisamente la concepción descendente de la historia de la filosofía sostenida por Heidegger en diferentes lugares, como hemos visto, junto a la insistencia en subrayar la importancia del momento escolástico en la contención del monumental “olvido del ser” por parte de la tradición occidental, el que le hace ser, tal vez, un justo valedor del epíteto de “escolástico”, quizás, el último de ellos, en nuestra opinión<sup>109</sup>.

Suárez dentro del marco de la historia del pensamiento y en particular de la filosofía escolástica, aparece en su obra capital retratado en varios momentos, bien destacando la capacidad mediadora de las *DM* o su función sintética. Ahora bien, también aparece presentando algunas de las ideas distintivas de su metafísica y es expresa la intención de Heidegger por recuperarlas de la ciénaga del olvido para la constitución de su proyecto ontológico.

Las lecciones impartidas en la Universidad de Marburgo en el verano de 1927 de las que disponemos traducción castellana bajo el título *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*, evidencian ése propósito rehabilitador<sup>110</sup>. Tras analizar de forma pormenorizada las *DM* II y XXXI, que versan sobre el concepto de ser y sobre la naturaleza y existencia del ser finito respectivamente, convendrá con algunas de las soluciones allí alcanzadas por Suárez, en concreto, con la discriminación del ente real como objeto de la metafísica y con la apuesta por la forma de distinción mental de los elementos integrantes del compuesto.

En este apartado, analizaremos la primera de las cuestiones que están presentes en las lecciones de 1927, cual es, la de la determinación del objeto de la metafísica, que es la cuestión central de la que se ocupa nuestro estudio<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup>La tan traída afirmación de Heidegger es la siguiente: “En la acuñación escolástica pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica” y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la lógica de Hegel”. Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*; Ed. cit.; p. 32.

<sup>109</sup> Que Heidegger, era plenamente consciente de esta opinión, es cosa clara; como no es menos cierto que ya arrastraba ese calificativo con anterioridad a la invectiva ortegiana, cómo evidencia la siguiente puntualización que ofrece él mismo: “se dice que mi trabajo filosófico es fenomenología católica. Probablemente porque soy de la convicción de que también pensadores como Tomás de Aquino o Duns Scoto han entendido algo de filosofía, quizá más que los modernos. El concepto de una fenomenología católica es sin embargo, aún más absurdo que el concepto de una matemática protestante”. *Ibid.*, p. 46.

<sup>110</sup> Las lecciones de Marburgo fueron publicadas bajo el título editorial: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hemos manejado la traducción española: Heidegger, M. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000. En adelante nos referiremos a la misma como *Problemas*.

<sup>111</sup>Respecto al problema de la existencia, en dichas lecciones, Heidegger, comprendió al existente a partir de su carácter activo que lo distingue sin oponerle, de las cosas. El existente no es posición absoluta sino relacional, y ello por la propia naturaleza de la relación del existente hombre con las cosas: de doble dirección y comprendida en términos de eficiencia. Ahora bien,

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

### 1. 4. 1. 2. 2. *La determinación del objeto de la Metafísica y la distinción ontológica.*

El primero de los temas enunciado en el epígrafe, se nos revela prioritario en lo tocante a la clarificación de la distinción, puesto que sin una visión clara del objeto es imposible plantear siquiera el tema de la diferencia. Por otro lado, del tipo de elección que el filósofo realice, dependerá la concepción de la metafísica que posea.

Antes de adentrarnos en la descripción de este problema, introduciremos un apunte sobre el problema de la distinción y la diferencia. Ante esta cuestión, Heidegger se decantará, previo recorrido histórico por las alternativas legadas, - en concreto por la distinción real tomista, la modal escotista y la mental suareciana-, por la del último, al considerar que ésta, en lo que hace tanto a “su concepción y su interpretación de sus predecesores es lo más apropiado para la exposición fenomenológica del problema”<sup>112</sup>.

En vistas del proyecto ontológico de Heidegger, habremos de valorar moderadamente el ascendente que ejerce la teoría de Suárez en él. El granadino, entra en el esquema de forma puntual, de igual manera que los dos problemas escolásticos que explora el alemán en estas lecciones. Si tenemos presente, la distancia que separa al problema histórico de la distinción, del interés que moviliza a Heidegger a realizar este estudio, el sentimiento se esclarece.

Recuérdese igualmente el círculo trazado en la constitución de su ontología. En este camino incluyó una serie de estadios preeliminarios -la analítica existencial- tendentes a poner de relieve diversas premisas: el ser como contrapunto necesario del ente para la revelación de su significado, la afirmación de la posibilidad intrínseca que posee el hombre de pensar el ser a través del lenguaje y todo ello, con las miras puestas a aprehender el sentido del ser como la única forma posible de dotar de sentido a la existencia individual.

Es importante observar igualmente, que la importancia instrumental de estas cuestiones le conducen en las lecciones de Marburgo a recorrer el sinuoso camino de la tradición, aún conociendo el peligro inherente al historiar: el fenómeno del encubrimiento<sup>113</sup>. La historia, según la concepción manejada por

el sentido de la relación y su mantenimiento viene dado por la naturaleza humana de la acción, en orden al origen y a la propiedad de la ejecución.

Suárez, como teólogo cristiano, erigió su pensamiento metafísico sobre el dogma de la creación y desde éste marco, piensa al existente. Desde estas coordenadas, el ente finito aparece en el plano de la realidad como causa segunda en el orden de la producción respecto a la eficiencia divina. Ahora bien, la afirmación del carácter participado de la acción, no anula el sentido existencial o humano de la acción, y tampoco la propiedad de sus efectos, como veremos en la tercera sección, al considerar la relación de eficiencia. Heidegger, atendió al papel activo destinado a la esencia del existente por Suárez en la trigésimo primera de sus *DM* -a la “aptitudo essendi”-, pero no advirtió en cambio, la presencia de su correlato en el plano de la contingencia, es decir, a la “función con-creadora” desempeñada por el ente finito en el proceso de producción.

<sup>112</sup> Heidegger, M. *Problemas*; p. 130.

<sup>113</sup> Recordamos brevemente la opinión de Heidegger mantenida con respecto a la historia: “La tradición en la que está -caído- el ser ahí, le sirve de base pero al tiempo hay que tener en cuenta que lo condiciona”. Revela y a la vez encubre, pues “considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las fuentes originales de que se bebieron, por modo

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Heidegger de la corriente aristotélica-escolástica, aparece en su conjunto incurriendo en grado diverso, según escuelas y autores, en un error, a saber: el mantenimiento de tres prejuicios en torno al ser, y que han conducido precisamente, a ocultar las cuestiones esenciales que habrían de preocupar al hombre. Tales son la afirmación consecutiva de la universalidad, la indefinibilidad y la plena comprensibilidad del ser<sup>114</sup>. Pero con estas mismas reservas, y en la medida en que en toda negación se asoma al tiempo su contraria, es posible situar el origen de la propuesta ontológica de Heidegger, partiendo de la afirmación del ser como tema “verdadero y único” y de la filosofía comprendida como ontología o “ciencia absoluta del ser”.<sup>115</sup> El cometido de esta ciencia se resume en la clarificación de su tema: lo previo, el fundamento o esencia del ente, que se concreta, a su vez, en la resolución de dos cuestiones: el significado del ser y la determinación de su modo de conocimiento. De ahí procede el carácter formal, a priori y nada evidente de la Ontología.

Con todo no es por la vía misteriosa sino a través de la mediación del lenguaje, como lo que es nombrado a través de él, “es” o pone ente, y éste, sólo es accesible a través de lo que “no es” ente, esto es, recorriendo el camino del ser. Por tanto para comprender el mundo, que no es si no una relación positiva con los entes, habrá que concebir su vía de acceso y condición de posibilidad de la inteligibilidad del ente, el ser. A través del ser, se comprende el ente. Esta necesidad de sentido que posee el individuo –Dasein- no responde a un prurito intelectual, sino que sólo desde su aprehensión le es posible existir en el mundo y desarrollar su posibilidad. Entramos de lleno en los dos temas principales que ha de resolver la Ontología, como ya se ha dicho: cómo acceder al ser, y una vez ahí, cómo es posible aprehender su significado, ya que sólo por la “comprensión del ser” (Seinsverständnis) alcanza el hombre la experiencia del ente.

Al postular la misma posibilidad de realizar un análisis sobre el fenómeno de la comprensión del ser, Heidegger ha dado ya por supuestas dos operaciones: la determinación del ser como objeto de la Metafísica, y la afirmación de un ente

---

genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer incluso olvidar totalmente el origen. Desarrolla el sentimiento de que no sea menester tan siquiera, comprender la necesidad de semejante regreso (...) arranca la historicidad del ser ahí tan de raíz, que sólo se mueve ya dentro del campo del interés por la multiforidad de los posibles tipos, direcciones, posiciones del filosofar en las más altas alejadas y extrañas culturas, y con este interés trata de embozar su peculiar falta de base. La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por una exégesis filológicamente positiva, el ser ahí ya no comprende las condiciones mas elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él”. Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. F. C. E.-España, Madrid; § 6, pp. 31-32.

El condicionamiento histórico tórnase acuciante especialmente, “al plantearse de nuevo la investigación sobre el ser”. Por ello, el estudio histórico ha de pasar por la historiografía que aquí viene a significar, la necesidad de “tener en cuenta la tradición y los prejuicios que ella sirve, para poder alcanzar una comprensión del ser, de su sentido o esencia, y no sólo poder enunciarlo en cuanto término, según el uso natural”. Ídem.

<sup>114</sup> Heidegger, M. *Íbid.*; § 1; pp. 11-14.

<sup>115</sup> Heidegger, M. *Problemas*; p. 36.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

particular que tiene la posibilidad del comprender el ser.

Sin necesidad de desarrollar aquí la antropología del “ente comprendedor”, estamos tomando aquí por supuesto el lugar desde el que se ha de observar el ser, es decir, el Dasein como punto de referencia entre el ser y el ente. Esta posición originaria, de la que resultan al tiempo una discriminación entre el objeto de la ontología (el ser o esencia) y de las ciencias (el ente), dos tipos de conocimiento (conceptual y mundano), y finalmente dos modos de llevar cada uno la existencia (auténtica e inauténtica), que según la lectura ontológica, es el resultado de la escisión practicada por Suárez en el seno de la metafísica escolástica.

En la disputa XXVIII, línea divisoria de las *DM*, Suárez investigó los distintos tipos de división del ente que en la historia de la Metafísica han sido llevados a término para delimitar y proceder después a definir los entes. Suárez se queda con la primera división del ente en ser finito y ser infinito. De este modo se prepara el contexto en el que se debatirá el problema de la composición del ente en esencia y existencia. Al fijar el punto de partida en el ente finito, en aquél que tiene posibilidad de ser, Suárez contraviene la tesis tradicional que desde la distinción entre el ser por esencia y el ser por participación, funda en el carácter receptivo del hombre su definición ontológica, iniciando un nuevo camino.

Heidegger, con el propósito de aislar el problema ontológico del teológico, hace acompañar a la distinción suareciana del ser finito con el dogma de la creación (ser creado y ser increado), para encauzar la postrera investigación por la vía única de la composición del Dasein<sup>116</sup>.

Retomando la cuestión del fenómeno de la comprensión, lo peculiar de este ente que es el hombre, según Heidegger, es que posea de antemano, por su originaria relación con las cosas en las que está, una comprensión del ser. Pues bien, en la explicación de este nativo fenómeno para el hombre, se vale Heidegger de la distinción escolástica, -frente al significado del “concepto” hegeliano- que antepone Suárez al desarrollo de la segunda disputation, entre: concepto formal (“conceptus formalis entis”) y concepto objetivo (“conceptus objectivus entis”), esto es, entre el concebir y lo concebido, o entre el pensar (lo subjetivo y particular) y el ser (lo objetivo y universal). Para Suárez, siguiendo aquí a Tomás de Aquino, el concepto objetivo del ente, el ser, es el objeto propio sobre el que se centra la labor de la Metafísica<sup>117</sup>.

Esta aplicación, además de establecerse sobre el plano ontológico, lo eleva Heidegger al epistemológico, al explicar el hecho de la comprensión del ser, sin recurrir al innatismo, por ejemplo. Desde este punto de vista el modo de acceso al ser puede interpretarse en términos de progreso gnoseológico. El hombre está dotado desde el origen de la comprensión del ser, pero ello no quiere decir sin más, que posea el concepto objetivo del ser.

Es necesario distinguir dentro del fenómeno de la comprensión dos momentos: tener la posibilidad de comprender el concepto de ser, y estar en posesión de su significado. El puro comprender o la intuición inmediata de las cosas

<sup>116</sup> Heidegger, M. *Problemas*; pp. 114-115.

<sup>117</sup> *DM* II, s. 1, a. 1; pp. 360-362.

(“Verstehen”) difiere de la comprensión conceptual, que es la obtención del sentido del ente (“Begreifen”), en que ésta, es la que proporciona la Ontología, a diferencia de la anterior que es la que el Dasein obtiene de su trato cotidiano con las cosas, dándolas un fin a la función que de suyo sirven, de las que obtiene una noción sensible: su propia utilidad<sup>118</sup>.

Pero ya en Suárez, es por el camino del concepto objetivo, del comprender conceptual (Begreifen), por el que adviene el objeto de la Metafísica, que no es sino el ente objetivo, concebido o conceptual. Ya veremos en la sección tercera, como en la distinción entre el ente objetivo y el ente real, reside uno de los momentos claves del significado mantenido por Suárez del objeto de la Metafísica y al tiempo, uno de los argumentos principales para la refutación de la lectura ontologista de las *DM*.

Realizando un balance de las cuestiones tratadas hasta el momento, observamos la presencia de algunas de las tesis suarecianas –como la división del ente y la distinción conceptual–, en el proyecto ontológico-existencial heideggeriano, y que tienen como función la composición del marco teórico desde el cuál sea posible analizar el fenómeno de la comprensión ontológica. Partimos en la precisión del ente como objeto, recordando que el mismo es susceptible de ser abordado mediante una doble cuestionamiento: la pregunta por su esencia o quiddidad (¿qué es?) y la pregunta por su existencia (ese algo ¿es? o si ¿algo es?).

En la definición de los elementos que están en juego en la distinción, la existencia y la esencia, recupera, para precisar el primero de los términos, el *esse*, tal y como fue concebido por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*<sup>119</sup>. Es

---

<sup>118</sup> Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*, Ed. cit.; § 6, p. 39. Quizás podría interpretarse, que en la explicación del fenómeno de la comprensión que realiza Heidegger, más que contraer un préstamo con Suárez al adoptar la distinción formal/objetiva, lo establece con la distinción de Cayetano del conocimiento según los grados de abstracción (conocimiento confuso y conocimiento distinto) según lo establece en *In de ente et essentia*, c. 1, n. 4. Pero creemos que no, en primer lugar, porque a quien cita expresamente en el texto es al propio Suárez en la disputación II (nota 1, p. 117). Por otro lado el interés de Heidegger aquí, reside en aislar el objeto de la metafísica, y éste parece advenir por medio de una abstracción total del que resulte el ente en general, tal y como lo concibe Suárez, y no por un abstracción formal que aportara el ente en cuanto ente o ente trascendental. Con todo, Heidegger, como decíamos tiene presente a toda la tradición escolástica, y en particular, además de las *DM*, está sobre su escritorio, el *De ente et essentia*, de Tomás de Aquino, como revela abiertamente en *Problemas*; p. 115.

<sup>119</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I, c. 3, a. 4. Regentes de estudios de las provincias dominicas de España. Madrid: B. A. C., 1989.

Respecto a la lectura del *esse* tomista que realiza Heidegger, anotamos lo siguiente: el ser, (*esse*, existencia, *existere*) es la actualidad (o efectividad, *wirklichkeit*) de toda esencia (forma y naturaleza), según afirmó Tomás. El ser es “actualitas”, es decir, algo existe en razón de un obrar. La existencia quiere decir pues, el la efectividad que se encuentra en lo ya efectuado (*actualitas*, *energeia*, *entelequia*). La efectividad (*actualitas* = *esse* = *existencia*) es el factor que convierte a un mero posible, en un ente independiente de las causas y extraño a la nada. En virtud de la existencia (efectividad) el ente (*res*) es efectuado y lo posible (*la essentia*) se hace accesible a través de aquella; de ahí que la existencia ocupe el primer nivel ontológico. Con todo, ha sido al estudio de la esencia a la que más energías se han destinado a lo largo de la historia de la filosofía, pero aún con todo, ni esta ha sido ontológicamente comprendida, ni

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

necesario detenerse en la precisión del concepto de esencia contemplado desde el ente objetivo como sujeto de la metafísica tal y como lo lleva a cabo Suárez en la disputa segunda y que Heidegger hace suyo. De la anterior concreción se colige que la *essentia* es aquello que es pensado propiamente en la existencia (*esse*), en el ser de un ente (*ens*), si es captado en uno de sus significados. De aquí los distintos nombres para la constitución quidditativa o esencia real (*essentia realis*): “quiddidad” (*quidditas*), “aquello que era el ser” (*quod quid erat esse*), “lo definido” (*definitio*), “forma” (*figura*, aspecto), naturaleza (*natura*, fuente, raíz) o realidad (según Kant)<sup>120</sup>.

---

tampoco la existencia, al tomarla de antemano por evidente de suyo.

Para Heidegger, a diferencia de lo anterior, el concepto de Existencia, es una de las tres formas de ser o de consistencia (*Bestehen*) que pueden darse o presentarse en la realidad. Hace referencia de forma fundamental al de “*Dasein*”, que es en primer término el nombre dado al ente hombre y con posterioridad a su modo de ser específico la “existencia” (*Existenz*), vertido al castellano por Gaos como “ser-ahí”.

La ontología antigua y medieval, ha entendido la existencia, no en el sentido indicado, sino en el de efectividad (“*Wirklichkeit*”), la del ente en el mundo, como se ha visto. Este uso de la existencia como efectividad, lo comprende Heidegger como “subsistencia” (“*Vorhandenheit*”), que traduce Gaos por “estar a la mano” o “ser ante los ojos” que es el modo ser que caracteriza a las cosas naturales y que intenta traducir el *τό πρόχειρον* aristotélico. Cabría para completar la lista añadir el tercer modo de ser: el propio de la relación del *Dasein* con las cosas, el “ser-con” (*Mittsein*). Si bien ambas realidades, el hombre y las cosas, son entes, precisa Heidegger, que el primero no puede sino existir, mientras que las entidades físicas, siempre y con exclusividad, subsisten. Esta caracterización de la existencia debería servir por sí sola para desautorizar los frecuentes intentos acometidos por el existencialismo tomista de identificar el “*Existenz*” con el “*esse*” del doctor angélico.

<sup>120</sup> Heidegger, M. *Problemas*; p. 117-119. La esencia concebida como *quidditas*, viene a significar la respuesta brindada por la pregunta por la naturaleza del ente, ¿qué es?: pues nada más de lo que el ente era ya por definición antes de realizarse (o previa a su efectuación o existencia). Lo que cada ente o cosa efectiva ya ha sido (*gewesen*), es la esencia (*wesen*) lo que era, en el momento pasado o en primer término.

Cuándo se atiende a la quiddidad, se quiere decir lo que el ente es en primer lugar (lo que era) o propiamente. Esta prioridad no hay que entenderla en el orden del conocimiento, pues en este solemos comenzar por los accidentes, que son las determinaciones o características de la cosa que están fuera de su esencia, y por eso nos percatamos de estas primero. Lo principal de la cosa, no son sus características sino aquello que es de acuerdo a su constitución esencial y que recogemos a través de la definición (*definitio*); por ello la realidad se comprende no solo como *quidditas* sino también como definición. Esta quiddidad que es delimitable en la definición, es lo que da a cada cosa su determinación y su diferenciación frente a las demás, es decir, lo que constituye su figura o separabilidad.

Finalmente, respecto a la certitudo (o perfectio), la definición determinada o forma: es aquello que constituye la figura de un ente. Corresponde a lo que la cosa muestra (su *eidos*) y en virtud de esa exhibición es susceptible de ser contemplada por la experiencia.

En síntesis, lo que constituye la auténtica determinación del ente es lo que está en la raíz (la esencia) a partir de lo cual quedan determinadas y prefijadas todas las propiedades y actividades de la cosa. Precisamente por hallarse en la raíz del ente, a la esencia también se la denomina naturaleza (*fisis*, *natura*) de las cosas.

Suárez, como veremos más adelante, tras determinar la esencia o el ente real como objeto de la metafísica, extraída de la doble consideración del ente y de su subrayar su prioridad por el lado del ente tomado nominalmente, establecerá los diferentes sentidos que encierra el concepto de esencia. *DM II*, s. 4, a. 6; pp. 418-419.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Todos estos nombres, con los que designamos a la esencia, no son casuales y tampoco se fundan en el deseo de introducir meros sinónimos. Por el contrario, a cada uno de ellos le corresponde diferentes aspectos en los que la constitución quidditativa puede ser considerada. Se podría decir, que puesto que distintas interpretaciones de la esencia son posibles, otras tantas semejantes cabrán del ser del ente en general.

Con plena intención hemos hablado líneas atrás de la esencia real (*essentia realis*), que es precisamente como es considerada por Suárez, y que será la que adopte más tarde Heidegger para su ontología. Esta acepción depende de una determinada interpretación del ente, en concreto del ser concebido como nombre, como cosa objetiva o real igualmente, según fue estableciendo en la sección cuarta de la segunda de las *DM*, de la que se hace cargo el filósofo alemán. Veamos de que modo.

Suárez en esta disputación se funda en la pretensión de “explicar el concepto del ser en cuanto ser”, es decir, definir el qué del ser, o dar la esencia, pues “ya que la existencia del ser es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna”<sup>121</sup>. De esto se colige, que para Suárez, la existencia es sinónimo de efectividad, esto es, el hecho bruto de existir, y como se ve, en nada semejante al esse tomista como acto de ser o efectuación de la esencia.

Aclara que esta precisión, es un requisito que debe cumplir toda ciencia, que haga apreciar por su rigor: “En efecto después del problema de la existencia, es el de la esencia el primero de todos, que debe darse por resuelto o explicarse respecto del sujeto de cada ciencia al comenzar el desarrollo de ésta”<sup>122</sup>. Apréciase el delgado hilo metódico que separan estas palabras de las condiciones estipuladas para la constitución de la Ontología de Heidegger. Aún más, esa exigencia se vuelve imperativa en el caso de la Metafísica, en tanto que es “la primera y suprema de todas las ciencias naturales, no puede aceptar de otra demostración o explicación del concepto o quiddidad de su sujeto, siendo preciso, por lo mismo, hacer su estudio y explicación inmediatamente al comienzo”<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> *DM* II, “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”; p. 360.

<sup>122</sup> Ídem.

<sup>123</sup> *DM* II, “Plan y método de doctrina que ha de seguir en esta obra”; p. 360.



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

### 1. 4. 1. 2. 3. *Conclusión.*

Primero, y en lo que hace a la *Metafísica*, como deja entrever la exposición de su programa, puede deducirse que la esencia, o el ser, es el objeto propio de la disciplina; ésto es lo mismo que afirmar, que Heidegger la comprendió, como una Ontología general<sup>124</sup>.

Segundo, de la lectura heideggeriana de Suárez aquí considerada, se sigue que el ente, concebido a partir del lenguaje común, adviene como ente real o cosa, abriendo así, el enorme campo de la realidad sobre la cuál ejercer la reflexión, puesto que como denotan los significados que son apresados por el modo humano de concebir, ese ente, no sólo es atribuible a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en si mismas, existan o no.

Por ello, para Heidegger, Suárez “es el primero en codificar la autonomía de la metafísica como problema, considerándola en su estructura interna como onto-teo-logia”. Aquello que según Heidegger está estructuralmente presente en toda la tradición aristotélica medieval o escolástica, es la consideración del ente en cuanto tal (ut communiter consideratum) y la consideración de un ente sumo y primario (ut principaliter intentum) que funda –creándolo- el ente en general, en vista de una comprensión del ens en su totalidad<sup>125</sup>.

Heidegger, interpreta la solución suareciana, a partir del problema de la onto-teo-logía, a saber, el de la forma de comunicar ambos planos, ajustándolo a su propia filosofía, desde un punto de vista noético. El ente es pensado por Suárez en su concepto objetivo, que entendido en su acepción nominal viene a identificarse con la misma posibilidad de ser pensado objetivamente, esto es, aquello que es realmente pero no efectivamente, así como con la noción de esencia real.

---

<sup>124</sup> Recordamos, que la idea de la *Metafísica* que mantuvo Heidegger, al menos en los textos que hemos manejado, es muy variable. Así por ejemplo, En las lecciones de 1929-30, Heidegger defendió otra concepción de la metafísica. En éstas, no las comprende como una disciplina, sino como una expresión del filosofar mismo, es decir, la actitud propia y original del hombre u existente, que se enfrenta a la realidad, -es decir a todo los entes, y por tanto a sí mismo-, buscando la ley, el sentido o la verdad, de la existencia física, y de la propia, a través del conocimiento demostrativo, que formula mediante la palabra. Queda claro entonces que la metafísica, la filosofía y el pensar humano, son términos idénticos, en la medida en que son modos de la misma “postura fundamental autónoma” o de la misma “actitud cotidiana del conocer y demostrar cosas”. Y el filosofar en este sentido primigenio, es “el acontecer fundamental de la existencia”, es decir, es la pregunta o investigación de la existencia de cada cuál y de toda la realidad. Parece como si la actitud humana original, la filosofía, y en último término, la metafísica, sea la aristotélica o la suareciana, es medida por Heidegger, tomando como criterio, el grado de penetración en la verdad o en la existencia del hombre, o lo que es lo mismo, por la dirección o interés existencial que posea. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud – Soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007; p. 71; p. 48.

<sup>125</sup> Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-30). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30: Die Grundbegriffe (Wintersemester 1929/30). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004; § 11, pp. 58-9; y 65 ss.

La interpretación objetiva del ente, que realiza Suárez, en opinión de Heidegger, abre el camino para leer la cuestión del modo de composición del ente en esencia y existencia desprendido del contexto teológico en el que tradicionalmente se ha insertado ésta. Si la relación entre la esencia y la existencia es leída como una distinción de razón entre el contenido esencial (quidditativo) pensable de una cosa y su propia modalidad de ser, huelga introducir la pregunta por la existencia de Dios, en la resolución del problema de la relación<sup>126</sup>.

Tras precisar el sentido de lo real ontológico, que está aquí en juego, desde esta concepción amplia del lenguaje, el ente, es comprendido como objeto de la *Metafísica*. Faltará por determinar, si en efecto, de la lectura de Aristóteles que realizara Suárez en sus *DM*, se desprende en primer término, una comprensión del ser como objeto de la *Metafísica*, y que sobre éste, trate de fundar una ciencia absoluta del ser u Ontología, tal y como fue buscada por Heidegger.

#### 1. 4. 2. 1. *Gilson y Aristóteles.*

Gilson, ejemplifica de manera clarividente, la lectura aporética de la *Metafísica*, por lo que huelga introducir un epígrafe pormenorizado al respecto. Baste para ilustrar este aspecto, reeler las tesis defendidas por esta corriente hermeneútica que ya expusimos, y el siguiente comentario.

El problema radical que está presente en la *Metafísica* de Aristóteles, reside, en opinión del historiador francés, en la “ambigüedad fundamental” inherente a su ontología, la cuál consiste, en el intento fallido de casar el plano óptico y ontológico de la realidad con materiales completamente heterogéneos.

Dicha contradicción, afirma, apoyándose en Ross, que residiría en la imprecisión con la que formula el concepto de sustancia, puesto que en unas ocasiones aparece identificado con la esencia y otras con lo existente individual. Cómo buen observador de la realidad sabía que lo único existente era lo individual, pero el camino para llegar a su conocimiento lo hace a la manera de su maestro, es decir, a través de la esencia concebido como lo único inteligible.

La esencia en cuanto universal, es elevada a la categoría de objeto propio de la ciencia *Metafísica*, y precisamente la atención exclusiva a lo qué es el ser y a sus atributos, parece finalmente imponerse al estudio de la realidad individual y concreta que de esta manera queda desatendida: “Lo individual, que en principio lo es todo, se reduce de hecho a no ser sino el sujeto que encierra lo universal, como si no tuviera otra función ontológica que permitirle existir. Porque es muy cierto que sólo el individual existe; mas sólo del universal se

---

<sup>126</sup> Resulta curioso comprobar en este punto como Heidegger, buen conocedor de la tradición escolástica, prescinde, de una de las características propias de aquella metafísica cuál es considerar, que el objeto está constituido de manera onto-teo-lógica, en la medida en que la consideración de Dios entra en la metafísica, como primera subdivisión del ente en general, es decir en su consideración mas neutra, tal y como la quiso Heidegger. De esa misma objetividad, se sigue entonces el problema de Dios, al dividir aquél, en ente finito e infinito, tal y como puede verse en Scotus, por ejemplo, a quien siguió Suárez, en este punto, en la *DM* XXVIII.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

puede decir que “es”; y como lo universal incluido en lo individual constituye, en último término, el ser, toda esta filosofía, que en principio solo se interesa por lo que existe, abórdalo no obstante, siempre de tal manera que el problema de su existencia no tiene por qué plantearse”<sup>127</sup>.

Esta ambigüedad inherente a la *Metafísica* o las “dos ontologías” que están allí presentes, en tensión, hizo posible, una vez que fue recibido su obra en Occidente, que el aristotelismo fuera interpretado tanto en clave realista como nominalista.

### 1. 4. 2. 2. *Gilson y Suárez.*

A pesar de la crítica, la vertiente del aristotelismo aporético ejemplificada de manera primordial por Gilson, considera a nivel epistemológico que la solución que ofrece Aristóteles, supone una corrección del intuicionismo y con ello, de la concepción metafísica de la realidad hasta entonces mantenida<sup>128</sup>.

El racionalismo filosófico desde la modernidad, ha elaborado la *Metafísica*, tomando como objeto propio el ente, que resulta ser un concepto máximamente universal, el cuál se obtiene por una abstracción total de los elementos que constituyen el ser, según la interpretación tomista del objeto.

El racionalismo tendió a obtener la definición del ente, aplicando el procedimiento de depuración formal de su contenido, comprendiéndolo esencial y unívocamente. Este parece ser, según esta lectura, el camino que siguió Suárez a la hora de definir el concepto de ente-esencia, que expone en la segunda de sus *DM*. Una sucesión de estadios cada cuál más perentorio siguieron a la interpretación suareciana de la *Metafísica* de Aristóteles.

<sup>127</sup> Gilson, E. *L'être et l'essence*. Vrin, Paris, 1948. Traduc. española: *El Ser y la Esencia*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951; p. 56.

<sup>128</sup> El intuicionismo, como es sabido, se funda en la creencia de que el objeto del conocimiento es algo dado a la mente que lo conoce en sí mismo, en su unidad esencial o necesaria (aprehensión intelectual) puesto que conoce del objeto, su idea, que es además, la parte inteligible del objeto, lo verdadero de él.

Esta concepción se remonta al ontologismo intuicionista mantenido por Parménides, es decir a la concepción unívoca del ente (el ente es algo uno, idéntico a sí mismo, eterno e inmutable); el ente es comprendido como una esencia (esencialismo) y es por ello por lo que situó el estudio del ente en el plano natural (empirismo).

En la misma línea, Platón, traslada el ente-esencia al nivel trascendente del espíritu: la esencia se convierte en idea, y ésta, se identifica con la verdad. El problema que deja pendiente para la posteridad, es la explicación del modo de participación de las cosas físicas en las esencias-ideas.

La aprehensión intuitiva, esto es, la explicación del proceso cognoscitivo a través de la aplicación de la metáfora de la visión dominante en la metafísica occidental, ha conducido a la relativización, cuando no al desconocimiento del contenido de los conceptos universales o trascendentales. Así, por ejemplo, los empiristas los considerarán débiles interpretaciones del conocimiento sensible, mientras que los racionalistas, lo interpretan como algo inmediatamente intuitivo.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

El hecho de que Wolf<sup>129</sup>, Kant, y Hegel<sup>130</sup> entre otros, avanzaran desde el ente entendido como “aquello que tiene esencia real”, desembocó en que el ente quedara reducido a su inteligibilidad deducible desde los primeros principios, y a que la *Metafísica* fuera reducida a ciencia de los principios del conocimiento humano: una ciencia de los conceptos y principios lógicos comunes a las distintas regiones del ente.

El error inherente al esencialismo univocista, podría haberse evitado según se desprende de esta lectura, si hubieran seguido dos de los procedimientos metodológicos que introdujo Aristóteles en su *Metafísica* con los cuales logró excluir el paralelismo entre la realidad y su modo de aprehensión; tales fueron la abstracción y el recurso a la analogía. Los conceptos que el hombre emplea para hacerse cargo de la realidad, son el resultado de una abstracción de la intuición sensible que son proferidos de las cosas. Precisamente es por ello, por lo que Aristóteles enunció la analogía del ente, la polisemia predicativa que existe con la cosa según los diversos modos en los que cabe enunciarla.

Aristóteles según esta lectura entonces, pudo a través de los recursos enunciados, superar la antinomia helénica entre la unidad y la multiplicidad o lo que es lo mismo, pudo finalmente comunicar el plano sensible de las cosas, y el suprasensible de las ideas, abriendo además el camino, para el estudio profundo de éste último ámbito.

Esta interpretación tiene su núcleo en la defensa de la teoría tomista del acto de ser como el único modelo válido para comprender el fenómeno de la existencia. Para mostrar la validez y vigencia de dicha teoría de la existencia emprenden un estudio histórico del ente como objeto de la *Metafísica*, que venga a revelar los peligros que asolaron a quienes no quisieron asumir las indicaciones apuntadas por Aristóteles en su *Metafísica* para la comprensión de

---

<sup>129</sup> En el camino emprendido por Suárez, al considerar, que el ente en cuanto nombre es el objeto de la *Metafísica* y definirlo como “lo que tiene esencia real”, la *Metafísica* se desvirtuó pasando a ser una ciencia de lo posible en cuanto posible. Este camino es el que sigue Wolf en su ontología, al definir el ente como “lo que tiene esencia”, que es deducido desde las nociones de imposibilidad y posibilidad, obtenidas a su vez del principio de razón suficiente, derivado del principio de no contradicción. El concepto de ente lo deduce Wolf, a partir de las siguientes tesis: “Se llama imposible a lo que implica contradicción”. “Es posible lo que no implica contradicción, es decir, lo que no es imposible”. “Lo imposible es nada”. “Llamamos nada a aquello a lo que no responde concepto alguno”. “Llamamos no ente a lo que no puede existir y, por consiguiente aquello que repugna la existencia”. “Puesto que lo que es posible puede existir, lo que es posible es el ente”. “Puesto que lo imposible no puede existir, lo imposible es no ente”. Wolf, Ch. *Philosophia prima sive ontología* (1730). Gesammelte Werke, 2. lateinische Schriften, Band 3. J. École, Olms, Hildesheim, 1962; nn. 79, 85, 101, 157, 135, 138. El ente queda situado definitivamente en la región de la posibilidad y opuesto al no ente o nada que no es lo no existente, sino lo que es posible, o aquéllo que tiene esencia.

<sup>130</sup> La reducción a puras formas vacías de todo concepto trascendental, junto a la sustitución de la esencia por la objetividad, definiendo a ésta como un acuerdo con las condiciones de la experiencia posible, es el caso kantiano. El caso extremo en este resumen del univocismo racionalista, según esta lectura, es alcanzado por el ser hegeliano, “lo inmediato indeterminado”, esto es, el ser capaz de ser intuido de manera inmediata, puesto que se halla muy próximo a la nada, y ello precisamente, por haber sometido al ser a un proceso absoluto de vaciado formal.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

la existencia, y llevadas a su configuración definitiva por Tomás de Aquino.

Esta línea mantiene, que el objeto de la Metafísica ha sido interpretado de manera general a lo largo de la historia de la filosofía de manera errónea, como un nombre, en vez de leerlo como participio, provocando de esta manera una escisión en el significado del ente. Localizan la génesis de este error, en la consideración de la existencia que expone Avicena en el Tratado primero de su comentario a la *Metafísica*<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Según Avicena, lo primero que conoce el entendimiento humano es el ente y la cosa. El ente es la nota más común y que esta presente en cualquier realidad. De ello se deduce que la entidad, forma parte de las definiciones o esencias de las cosas. Al entender la esencia de las cosas que son percibidas como existentes -por las cosas en la que se hallan-, se obtiene el concepto esencial desde el cual no se puede dar razón de su existencia -puesto que se trata de un concepto y como tal de naturaleza puramente mental-, de modo que lo que se comprende de una cosa es solamente su esencia. Por ello Avicena, tuvo que introducir una distinción entre la esencia y la existencia. La existencia es un predicado accidental de las cosas, extrínseca por tanto a lo que son (a su esencia). Por ser algo sobrevenida, la existencia no puede explicarse desde la esencia y desde aquí concluye, que el ente se predica accidentalmente de todas las cosas cuya esencia no da razón de su existencia. Así, el ente tomado como nombre, significó el ente que puede predicarse esencialmente de todas las cosas, quedando de esta manera, desesencializado. El ente como nombre es un predicado esencial respecto de todas las cosas. El ente como nombre es el objeto de la Metafísica. Por otro lado, consideró que el ente como participio, es menos universal, pues denota a la existencia y se predica accidentalmente. Es un predicado accidental (no esencial) por incluir la existencia. La entidad se comprende como esencialidad, ya que la existencialidad, es considerado como algo añadido accidentalmente a todos los entes, excepto a Dios. Parece ser que la comprensión aviceniana del ente, dejó fuera de su concepto objetivo al ser o existencia, al asimilar el ente a lo existente, de lo cual se sigue que el ente es un predicado accidental que se predica de las cosas en cuanto que existen.

Andando el tiempo, Tomás de Aquino, pensará por el contrario, que el ser de la cosa o existencia aún siendo diferente de su esencia, no se debe entender como algo que sobreañade a modo de accidente, “sino que es como si fuese constituido por los principios de la esencia”. Cfr. Gilson, Op. cit.; *In Met*, lec. 2, n. 558. Puesto que el ente se predica esencialmente solo de Dios, mientras que en las criaturas se predica por participación (ningún ente creado es su ser, sino que tiene ser), el santo se ve obligado a rectificar la doctrina de Avicena.

Si bien es cierto que ambos autores diferencian el ser de la esencia finita, sin embargo se separan al caracterizar esta distinción. Para el santo no hay que entender la distinción como la que media entre dos entes unidos de forma accidental, sino que el ser difiere de la esencia, puesto que el ser (o existencia) es la actualidad de toda esencia (forma o naturaleza), es decir, es el acto del ente en cuanto tal.

En el significado del ente trascendental, o en el ente considerado como participio que manejó Tomás de Aquino, el objeto de la Metafísica, está incluido el ser (el ser mismo por lo que la cosa es) y se menta al tiempo a la esencia (a lo qué es). Para Avicena por el contrario, el ser resultaba ser algo accidental y por ello el ente no era un predicado esencial en relación con las criaturas. Para el angélico, el ente, es predicado de Dios por esencia, y de las criaturas por participación, por convertirse con el bien trascendental. Avicena (Ibn Síná). *Metafísica (La scienza delle cose divine)*. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga Lizzini. Prefazione, revisione del testo latino a cura editoriale di Pasquale Porro. Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002, Milano. Trattato Primo, Sez. 1-2, pp. 16-44.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Este error, encontró adeptos en Occidente entre los filósofos de la escuela franciscana, a los que Suárez siguió<sup>132</sup> frente a la comprensión del ente tomista<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> El sentido más propio del término ente, para Suárez, es el que se corresponde al ente como nombre, ya que es más universal que el ente como participio y lo contiene en sí. El ente que la *Metafísica* contempla como su objeto se significa por este término en su acepción nominal, y que ha definido como “lo que tiene esencia real”, es decir, “la no ficticia ni quimérica” o meramente de concepto, sino “verdadera y apta para existir realmente”. *DM* II, 4, 5.

El ente, objeto de la *Metafísica*, en su significado de esencia real, es decir, el ente como nombre, queda caracterizado ontológicamente por la aptitud para existir. Para esta lectura, la aptitud no es aclarada por Suárez desde la perspectiva de una participación del ser, que es acto y perfección, sino que la sitúa en el plano de lo posible, de lo que es pensado como no contradictorio, y que Suárez caracterizó como potencia objetiva, es decir, con una posibilidad puramente abstracta. La entidad parece no tener una definición más radical que la de ser lo objetivamente pensable sin contradicción, porque la misma aptitud para existir se puede reducir a lo no contradictorio. Se olvidaría Suárez con ello de la dimensión existencial, que debe incluir la definición del ente. Con este unilateralismo esencialista, que se da en la concepción del ente de Suárez, se deja también sin explicar la esencia misma de la esencia, y tampoco se comprende por esta perspectiva, la diversidad de las esencias finitas, ni su misma finitud. Ni tampoco se nos ofrece algo que trascendiendo las mismas esencias explique la jerarquía que se da en sus niveles de perfección y bondad. Cómo veremos en la tercera sección, en la unidad trascendente, en el Ser primero, es el lugar en el cual el ente real adquiere su sentido completo.

<sup>133</sup> El supuesto camino desbrozado por Aristóteles, el de la abstracción considerado como el medio de conocimiento que posibilita la analogía de los trascendentales, según la interpretación de Gilson, fue el punto de partida tomado por Tomás de Aquino para emprender el estudio de la realidad suprasensible. Considera el aquinate que el ente “es aquello que tiene ser”, o cuyo acto es el ser de que toda esencia participa. La esencia es el lugar dónde y por el que, el ente tiene el ser. Cfr. Gilson, *Op. Cit. In Met*, lec. 1, n. 2419.

El objeto del entendimiento es la esencia de las cosas, puesto que entender lo que hay, es entender lo que son las cosas, su esencia; el entendimiento comprende las esencias que caen bajo su experiencia sensible. Pero al tiempo, en el conocimiento de las esencias se encuentra ya implícito el primer conocimiento del ente. Sin esta primera posesión epistemológica del concepto de ente a través del concepto de esencia que lo incluye, el entendimiento humano no podría poseer un conocimiento de las esencias y de las categorías o regiones en las que se distribuyen. Igualmente el concepto, posibilita la pregunta por la existencia de las cosas, posterior a la pregunta por la esencia, ya que como es obvio, no es posible preguntar por la existencia de algo sin saber “qué es”, es decir, sin poseer su definición.

La primera cognición del entendimiento humano, el ente en cuanto ente, obtenido a través de la aplicación de un proceso complejo de abstracción, conserva una estructura dual: por un lado, es sujeto o recipiente, “lo que es” -la esencia-; al tiempo, es por lo que aquello es, ente o acto del ente -el ser-. Al abstraerse lo máximamente formal, aparece el ente como lo participante del ser. Este ser, que es el acto de ser, o la esencia de la esencia, es el fundamento trascendente que estabiliza y da firmeza a las esencias, tanto a nivel conceptual como real. A nivel precientífico, ya se capta este “algo” o esencia de la esencia, que además de esa consistencia, ofrece la posibilidad de graduar los seres. Puede afirmarse que el hombre es más perfecto que el animal, precisamente porque es capotado este algo o proporción al ser o respecto de lo cual las cosas poseen su perfección entitativa. Esta perfección máxima que se da en plano del ser (trascendental a las esencias), del que participan las esencias, las constituye como entes y constituye también un orden jerarquizado. Es el primer conocimiento metafísico: la captación de las cosas en su participación a algo que trasciende a las esencias y que las constituye y ordena.

Posteriormente, Tomás de Aquino en su lectura de la *Metafísica*, hará acompañar su comprensión del objeto con otras doctrinas, tales como la composición del ente finito -en esencia y ser-, la doctrina de la ilimitación del acto y la necesidad de una potencia subjetiva real

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

En la *Metafísica*, el ser se identifica con la sustancia cuyo núcleo es la forma. El ser de la sustancia es en los entes inmateriales, forma pura, y en los materiales la unión de forma y materia. Al formular la pregunta sobre el origen o causa del ser, la respuesta no sale sino del ámbito de la sustancia. Cada una de estas sustancias considerada en si misma se basta para substistir. A esta autarquía ontológica de la sustancia aristotélica, se la hace cuestión por parte de los filósofos cristianos del medioevo, al ponerla en relación con el dogma de la creación.

La creencia en el Dios creador de los seres, plantea inexorablemente la pregunta acerca de sus respectivas naturalezas. La atribución del tipo de causalidad del acto creador de Dios, eficiente o formal, sobre la sustancia aristotélica alineará las respectivas soluciones dadas por los intérpretes cristianos de Aristóteles a lo largo de este periodo. Las funciones del Dios, como primer motor del movimiento, se extienden ahora, según Gilson legítimamente<sup>134</sup>, a la producción del ser. En esta línea interpretativa deviene la ontología de la existencia, que propende a considerar la existencia de la sustancia no de forma accidental al modo de Avicena, ni como una actualización de la esencia según Siger de Brabante, sino como un acto previo y extraordinario al de la actualización de la esencia: el acto de ser (*actus essendi*). Afirma Gilson que sólo cuándo se llega a “poner la esencia como en potencia respecto de su acto de existir (...)” “queda superado claramente el plano de la ontología aristotélica de la sustancia, y se ha llegado a una ontología de la existencia propiamente dicha”. Personaliza a continuación, la atribución de este hecho: “Acaso es éste el supremo esfuerzo de la filosofía primera, y es el que intentó en el siglo XIII, Tomás de Aquino”<sup>135</sup>.

La tesis de Gilson, como puede advertirse, se funda en la elevación del hecho tomista al hito más determinante de la metafísica occidental. Toda la metafísica anterior al “*actus essendi*” es considerada como un avance progresivo hacia ella. Toda la metafísica posterior no fundada sobre este presupuesto, es comprendida como un grave error reconocible bajo el nombre de ontología esencialista y que cabe definirlo como la “ciencia del ser integralmente desexistencializado”<sup>136</sup>. La historia de la metafísica muestra que aún siendo completa la tesis tomista de la integración, ha ido por otros caminos, bien prescindiendo de la existencia (ontología esencialista) bien de la esencia (ontología existencialista). La posición esencialista al olvidarse del acto de ser,

---

que explique la finitud de los entes. Estas tesis, son una especificación del contenido del concepto de ente, puesto que en el se concreta la actualidad y perfección del ser como acto del ente del que participan todas las cosas según cierto grado o medida que es la esencia, y no a la inversa.

<sup>134</sup> Explícitamente afirma Gilson que: “El Dios de Aristóteles no sólo es causa del movimiento del universo, sino también de su ser”. *Ibid.*; p. 72.

<sup>135</sup> La metafísica existencial ejemplificada por Tomás de Aquino, se basa, según Gilson, en la afirmación metafísica de la unidad del ser. La distinción de los dos aspectos del ser, no excluye la unidad del ser: esencia o sustancia (ser tomado como sustantivo) y acto de ser o existencia (ser como verbo –esse–). *Ibid.*; 73.

<sup>136</sup> *Ibid.*; p.157.

de la razón del existir de las cosas, desarraiga el ser de la realidad. El esencialismo ha sido la postura dominante a lo largo del tiempo del pensar acerca del ser: Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena, Siger de Brabante, Escoto, Suárez, Kleutgen, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel, son algunos de los filósofos que han borrado la existencia del ser. Suárez, en este proceso, es duramente cuestionado por el hecho de haber servido de punto de unión entre la ontología esencialista medieval y la moderna<sup>137</sup>.

Los rasgos distintivos del proyecto metafísico elaborado por Suárez, como se desprende de la interpretación gilsoniana, serían los siguientes: primado de la investigación de la esencia sobre la existencia; afirmación de la esencia como núcleo del estudio metafísico y, finalmente, la negación del modo tomista de aprehensión del objeto.

El ente consta intrínsecamente sólo de la esencia y de su aptitud para existir, según Suárez. La esencia sería entonces el principio de perfección del ente, mientras que la existencia no sería un constitutivo intrínseco del ente, sino solamente un modo, estado o connotado del ente.

A esta tesis se opone el existencialismo escolástico representado por Tomás de Aquino, según Gilson, que vendría a este respecto representado por el primado de la existencia, esto es, del ente que está constituido por la existencia; y así será solamente existencia, como sucede en Dios o bien será un compuesto metafísico de esencia y de existencia como es el caso del ser creado.

El ente dice realidades y las realidades se constituyen intrínsecamente por la existencia; si una cosa no es existente en potencia o en acto, no es realidad, sino ficción. La existencia, en resumen, es el elemento principal del ente, y además el principio de toda la realidad y perfección del ente. Por el contrario, la esencia es una determinación o limitación de la existencia.

De la cuestión anterior se sigue una radical diferencia a la hora de señalar el cuerpo del que se ha de ocupar esta disciplina. El esencialismo suareciano se ocupa principalmente del estudio de la esencia del ente, entrando la existencia de forma incidental en cuanto que es un derivado a priori de la esencia, así en el

---

<sup>137</sup> Por ejemplo Geiger, afirmó que: “La metafísica de Suárez se tiene que poner en la nómina de las filosofías de la esencia”. Geiger, L. B. “Philosophies de l’essence et philosophies de l’existence”; pp. 783-797. (p. 783) *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 de Octubre de 1948*. Con Motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Instituto Luis Vives de Filosofía (Madrid), Tomo II. En la misma línea, aunque más atenuada, mantienen, entre otros muchos, la tesis de Suárez como incitador fundamental de la ontología abstracta o conceptual: Benítez, J. A. “Juicio y objetivación en Suárez”. *Pensamiento*, 26 (1970), pp. 397-417. Dubarle, R. P. D. “Intervention”. *Archives de Philosophie*, 42 (1979), p. 274. Courtine, J. –F. “Le projet suarézien de la métaphysique”. *Archives de Philosophie*, 42 (1979), pp. 235-274. Cronin, T. J. *Objective Being in Descartes and Suárez*. Garland Publishing Inc., New York, 1987 –Cap. 3-. Doyle, J. P. “Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth Century Super-Transcendental Notion”. *The Modern Schoolman*, 68 (1990), pp. 57-80. Lamacchia, A. “Introducción”. VV. AA. *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*. Coord. Lamacchia, Ada. Levante Editore, Bari 1995; p. 11. Id. Grosso, G. “Sulla distinzione di essenza ed esistenza in Suárez”, pp. 415-427.



## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

caso del ente increado o de las criaturas. La metafísica de la existencia tomista, por el contrario, tiene por objeto la existencia, y no solamente la esencia; y ello en la medida en que la metafísica tiene por objeto adecuado el ente, y el ente se constituye intrínsecamente por la existencia.

Finalmente, Suárez en tanto que esencialista, niega esta máxima propia del existencialismo: que la esencia es susceptible de ser clausurada en el concepto, mientras que el conocimiento de la existencia exige la elaboración de un juicio o afirmación<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> En las últimas páginas de *El Ser y la Esencia* rememora Gilson no sin nostalgia el único intento acometido a lo largo de la filosofía de construir una teoría fundada en la existencia, con valor intemporal a causa del material o principio perenne empleado en su construcción: el ser no es reducible a la esencia, sino que está compuesto de una esencia que es actualmente existente y que es definible por su esencia, como explica la teoría de Tomás de Aquino. A lo largo de la historia la razón humana ha insistido en definir el ser, no a través de la existencia como acontece en la solución anterior, sino que ha optado por dos soluciones completamente diversas: practicar una epojé sobre la existencia sacando sin justificar la abstracción precisiva, tal y como hizo Suárez en sus *DM*, o bien se ha intentado sustituir la existencia por un “sucedáneo” de ella. Este camino indirecto de hallar el “más-allá de la esencia” a través del análisis de las modalidades de la existencia en el existente originario o “Dasein humano que no es sino una modalidad de la existencia general” es el tomado por Heidegger. Ahora bien, ambos caminos, tanto el formal recorrido por Suárez o el onto-antropológico iniciado por Heidegger, terminan arribando a una senda muerta: “el problema de su inteligibilidad”. La condición de posibilidad para plantear y tratar de resolver el problema, pasa inexorablemente por poner en primer término el supuesto de la existencia. Este es el error de fundamento en el que caen ambas propuestas y que solo la metafísica tomista lograría esquivar. Op. Cit.; pp. 229-300. Gilson publicó al año siguiente, 1949, la obra *El ser y los Filósofos* que viene a ser una versión compendiada y popular de la anterior. En ésta reconoce el maestro parisino de manera explícita, que si hoy en día podemos seguir escribiendo sobre metafísica es gracias a la recuperación temática y metódica operada en el seno de la filosofía alemana sobre el grueso de la filosófica escolástica. Sólo así podemos explicar este lamento: “Es casi imposible adivinar qué hubiera sido de la filosofía moderna si, en lugar de enseñar con Suárez que operatio sequitur essentiam, Wolf hubiera enseñado con Tomás de Aquino que operatio sequitur esse”. En último término el amor a la filosofía en su totalidad le solicita a suavizar la árida interpretación que de Suárez había mantenido el año anterior. No puede dejar de reconocer la impronta moderna que poseen las *DM* así como la erudición, penetración filosófica y neutralidad exhibida por el autor. Gilson, E. *El Ser y los Filósofos*. Traducción de Fernández Burillo, S. EUNSA, Pamplona, 1996; p. 159.

El historiador jesuita Copleston fué el primero en criticar la interpretación esencialista que realizó Gilson de las *DM*: “Se dice a veces que el suarecianismo es una filosofía esencialista o una filosofía de la esencia, más bien que una filosofía de la existencia, como el tomismo”. La propia experiencia verifica como en la creación, la fuerza de la dependencia de las criaturas respecto del Ser declina cualquier clase de aclaración posterior. Añadir una distinción real sobre los dos elementos constitutivos de la criatura, lejos de aclarar algo, contrae el innecesario riesgo de petrificar la existencia convirtiéndolo en una esencia.

El siguiente argumento que aporta el jesuita inglés es otro de los lugares comunes al que se ha acercado los estudiosos: las *DM* como regreso a la filosofía presocrática. Se prueba. Mientras que Tomás de Aquino optó por el principio físico del movimiento y por el metafísico de la limitación del acto por la potencia aristotélica, Suárez siguiendo el camino explorado por Escoto, optó únicamente por el principio metafísico de la creación para afirmar la completa y fundamental dependencia de las criaturas. Esta operación es interpretada por Copleston como una “purificación de la filosofía griega” de las teorías físicas vertidas por Aristóteles. La conclusión que se sigue de tal argumento es doble: por un lado Suárez es más existencialista que Tomás de Aquino al fundar la existencia de la criatura en su propia definición o formalidad y no

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Las consecuencias que se siguen del esencialismo metafísico que comparte Suárez no pueden ser más trágicas según Gilson: caída en el abstraccionismo intelectual con la consiguiente pérdida del contacto con la realidad y de sus problemas; determinismo divino, al abolir la libertad divina del acto creador, con el consiguiente y descontrolado ensanche del ámbito de la libertad del ser humano. Finalmente, se alcanza el gnosticismo dogmático, derivado de la supresión de la analogía<sup>139</sup>.

---

desde su principio vital o motriz. Por el otro, queda afirmada la primacía de la metafísica suareciana frente a la tomista en tanto que ontología en orden a sus fuentes. Copleston, Charles Frederick (1907-1994). *A History of Philosophy. Vol. III: Late Medieval and Renaissance Philosophy. From Ockham to Suárez*. The Newman Press, Westminster, 1953. Traducción española: *Historia de la Filosofía. Vol. III: de Ockham a Suárez*. Ariel, Barcelona, 1969, p. 359.

Han seguido la interpretación existencialista de Copleston, por ejemplo, Delfín Santos, quien basándose en la epistemología suareciana, convirtió a Suárez en “el precursor de la metafísica existencialista”. Funda toda la defensa en la incompreensión de la diferencia establecida por Suárez entre el concepto objetivo y el concepto formal. Santos, Delfín. “Objecto da Metafísica em Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. I (1949), pp. 327-337 (p. 337). En la misma línea crítica, Alcorta interpreta las *DM* en clave existencialista pero no en el sentido moderno del término. El existencialismo contemporáneo se funda en constataciones psicológicas o antropológicas. Por el contrario el existencialismo suareciano se erige desde la ontología. Desde aquí la existencia ha de ser leída como “consistencia en el ser”. Alcorta, José Ignacio. “Problemática de la existencia en Suárez”. *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 de Octubre de 1948*. Con Motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Instituto Luis Vives de Filosofía (Madrid), Tomo II; pp. 601-619 (p. 602). Algunas interpretaciones jaculatorias del existencialismo suareciano las encontramos en: Iriarte de, Mauricio (S. J.). “El Hombre Suárez y el Hombre en Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949) pp. 103- 148. Iriarte, M de. “Francisco Suárez, un Filósofo Humanísimo”. *Vida y Carácter* (Madrid, 1955) pp. 141-207.

Gnemmi se separa también de quienes niegan la presencia de la existencia en la síntesis suarista. Pero también toma distancia tanto de tomistas como de suaristas, para afirmar que el verdadero Suárez no es aristotélico, sino un filósofo “parmenídeo”. Según Gnemmi, el objetivo último de la metafísica de Suárez reside en la captación del ser trascendental, constituido formalmente por la no contrariedad, y que es considerado como Absoluto, frente a la efectividad del mundo que resulta ser un derivado “por otro”. Gnemmi, A. *Il fondamento metafisico. Analisi si struttura sulle “Disputationes Mataphysicae” di F. Suárez*. Pubblicazioni dell’Università del S. Coure, Milano, 1969

<sup>139</sup> La interpretación nominalista de Gilson ha suscitado nuevos desarrollos del carácter del objeto del conocimiento defendido por el realismo suareciano. En esta línea planteó Bonetti, la duda siguiente: Aún admitiendo que por la vía suarista pudiera conocerse de algún modo ambos respectos de forma conceptual e incluso aceptando una concepción laxa acerca de la naturaleza de los juicios, ¿de qué tipo de conceptos habla el esencialismo, de los predicamentales o de los trascendentales?. Si bien ambos sistemas comparten el mismo optimismo epistemológico, el realismo suareciano considera que el concepto de ente es predicamental, no trascendental, y por tanto el acercamiento al objeto habrá de ser unívoco y no análogo. La univocidad se sigue de la consideración esencial del ente como capacidad de recibir la existencia, comportamiento propio de los entes creados. El carácter predicamental del ente, procede así mismo de su consideración como esencia, interpretado como aquello que puede someterse a la definición, es decir, a la circunscripción de su naturaleza: el ámbito de lo creado. El conocimiento trascendental de Dios

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

### 1. 5. *Conclusión de la Primera Sección: Clasificación de la historiografía suareciana en orden a la tesis onto-teo-lógica.*

Extraigamos de lo visto hasta aquí, algunas conclusiones que son precisamente las que determinan, como hemos dicho, la dirección general de nuestro estudio entorno a las *DM* de Francisco Suárez.

Hemos partido de las lecturas contemporáneas entorno a la *Metafísica* de Aristóteles, observando que existen en general cuatro líneas hermenéuticas dentro de la historiografía. Tras la presentación de los rasgos generales de cada una ellas, hemos localizado el núcleo del problema, en vistas de la interpretación contemporánea de las *DM*, sobre la dirección onto-teo-lógica y la problemática que suscita.

Dichas líneas, como puede observarse sin mucha dificultad, parten, sin muchas diferencias de la asunción del discurso kantiano acerca de la

---

queda fuera sus límites, por tanto. Desde esta delimitación temática, Suárez transformaría la *Metafísica* en ontología dando origen a la línea de estudio diezmada de la escuela alemana, anticipo del Idealismo, interpretado aquí como logicismo intelectual carente de sentido. Por el contrario, la concepción existencial del ente posibilita la analogía del ser, y por tanto la posibilidad de conocer lo trascendente remontando el camino desde el ámbito de la contingencia. Esta metafísica ejemplificada principalmente por el tomismo, cumpliría plenamente con una de las funciones señalada por Aristóteles a la hora de caracterizar la disciplina: metafísica como conocimiento de Dios o teología. Bonetti, I. (C. P. S.) “Il valore dell’esistenza nella metafísica di S. Tommaso”. *Div. Thom.*, 54 (1951), pp. 359-371. Parece pues que a la inoculación del virus metafísico del esencialismo a la filosofía occidental del siglo XVII, le sigue en el plano epistemológico, una extensión de la equiparación entre el ámbito de lo real y el de lo posible o especulable.

En contra de esta lectura nominalista de la gnoseología suareciana realizada por Gilson, merecen ser destacados así mismo, en el ámbito español los escritos de los jesuitas Alejandro, J. M., *La gnoseología del doctor Eximio y la acusación nominalista*, Publicaciones anejas a “Miscelanea Comillas”, Santander, 1948 y el de Roig Gironella, J., “Para la Historia del nominalismo y la reacción antinomialista de Suárez”, *Pensamiento* 17 (1961), pp. 279-310. En lengua alemana citamos al respecto a: de Vries, J. “Die Erkenntnislehre des Franz Suarez un der Nominalismus”, *Scholastik* 20-24 (1949), pp. 321-344; Schneider, M. “Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez”, *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), pp. 40-68; Hoeres, W. “Wesenheit und Individuum bei Suárez”, *Scholastik* 37 (1962), pp. 181-210; Neidl, W. *Der Realitätsbegriff des Franz Suárez nach den Disputationes Metaphysicae*, Hueber, München, 1966.

Acerca de la postura tomada por Suárez respecto a la analogía en sus diversas denominaciones véase: Doyle, J. P. “Prologomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Works of Francis Suarez, S. J.”, *Vivarium* 22 (1984), pp. 121-160, en la que se ocupa con especialidad de la denominación extrínseca referida a los entes de razón. Del mismo autor y en un sentido más amplio: “Suárez on the Analogy of Being”, *The Modern Schoolman* 46 (1968-69) pp. 219-249, 323-341. También generales son los ensayos de Guy. A. “L’analogie de l’être selon Suárez”, *Archive de Philosophie* 42 (1979), pp. 275-294 y las páginas dedicadas por Iturrioz, J. en sus *Estudios sobre la metafísica de Suárez*. Fax, Madrid 1949 (263 ss). El empleo de Suárez de la analogía como resultante de una amplificación del sentido trascendente del *essere* tomista estaría dirigido a subrayar su propia unidad representacional como aptitud para existir, esto es, de su esencia, así como a la calificación metafísica de los entes por parte de Dios, puede encontrarse en Roig Gironella, J. “La analogía del ser en Suárez”, *Espíritu* 36 (1987), pp. 5-48. Sigue siendo ilustrativo el voluminoso trabajo monográfico de Hellín, J. *La Analogía del ser y el Conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid 1947.

autonomía de las ciencias como presupuesto, y en segundo lugar, de la apropiación de su diagnóstico sobre la imposibilidad de la *Metafísica* clásica, y su necesaria reducción a ciencia de las categorías, comprendidas éstas como criterios y límites del conocimiento humano. Y es posible, una ciencia categorial, por la previa formalización a la que se ha sometido al objeto de la metafísica, al ente, aplicando un proceso de vaciado de su contenido existencial. Finalmente, la introducción de una Teología racional en la *Metafísica*, o es un elemento extraño que no entra dentro del campo de problemas de los que se ocupa la disciplina y que por tanto debe eliminarse, o al menos, debe ser relativizada su inclusión e importancia y considerarlo como un residuo tradicional, propio de periodos pre-científicos.

Hemos mostrado después, tomando alguna de las más conocidas investigaciones de Heidegger y de Gilson, que los prejuicios vertidos sobre la *Metafísica* desde finales del siglo XIX, y extendiéndose hasta nuestros días, se trasponen en un sentido semejante a la historiografía suareciana.

Cómo puede deducirse, sin entrar en la consideración de otros intereses que operan en cada uno de los planteamientos, la valoración de las *DM* realizada por Heidegger y por Gilson, se hallan determinados en buena medida, por la misma asunción de la crítica kantiana de la *Metafísica* y del discurso autonómico.

Estas líneas interpretativas de la *Metafísica* aristotélica, y por deslizamiento de la suareciana, avanzan a partir del análisis del objeto de la *Metafísica*, intentando clarificar su naturaleza y la función que cumplen en el interior del sistema. La atención al ente en su desdoblamiento en ente primero y universal, habrá de ser coherentemente, el punto de arranque de la investigación analítica posterior.

Si bien el esclarecimiento del objeto de la *Metafísica* en Aristóteles, no cae de manera principal dentro de nuestro estudio, no acontece así con la lectura que del mismo realiza Suárez en las *DM*.

En nuestra opinión, este punto es el que ha estado prácticamente ausente en la historiografía suareciana. De forma acrítica han sido asumidas tanto las tesis kantianas, como las conclusiones aportadas de Heidegger y Gilson en el análisis de las *DM*, sin hacerse cuestión previamente, tanto del concepto del objeto, como de la *Metafísica* en general, manejado por Suárez<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Apuntamos, que la investigación que lleva a cabo Suárez en la disputa VI –secciones sexta y séptima- y en el comentario al *De anima*, acerca de la formación de los conceptos universales –inducción, composición y abstracción-, junto a la cuestión de su no referencialidad, se funda en el estudio que llevara a cabo Aristóteles en diversas partes del Corpus –en concreto en el *Meta.* I, 1 y *Analíticos* II, 19- para solventar el problema clásico de la no referencialidad de los universales. Acercarse a estos lugares, mostrarán al lector, una naturaleza del ente suareciano bastante alejada de la interpretación trascendental o kantiana del ente.

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Por otro lado, y en particular, respecto a la interpretación teológica, tendremos la oportunidad de observar como la inclusión en el libro XII de la *Metafísica* del ente primero, así como en la disputación metafísica XXVIII, no debe leerse como una intromisión, antes bien como una cuestión de armonía sistémica, en cada una de aquellas obras.

Tanto la lectura heideggeriana como la gilsoniana de Suárez, por encima de todas las valoraciones que pudiéramos realizar, acerca de su pertinencia o idoneidad, condicionada sin duda por el carácter pragmático de la lectura, estableció, una nueva forma de investigación. Ésta viene a distinguirse por el estudio profundo acometido sobre cada una de las disputas suarecianas, buscando en la remisión misma a la obra el criterio de verificación de las hipótesis en detrimento de cualquier tipo de referencia contextual o externa.

El reconocimiento de la singularidad del proyecto metafísico suareciano junto a la afirmación de la existencia de una pluralidad de orientaciones diversas en el seno de la escolástica, cuya validez ha de ser probada en su efectividad, son signos inequívocos del proceder científico de toda investigación. Este procedimiento analítico, crítico, receptivo y abierto, lograría imponerse en los estudios suarecianos con muchos años de retraso -al menos en lo que se refiere al ámbito hispánico-, en comparación con el avanzado estado en el que se encuentra la investigación de otros autores escolásticos.

Con el foco de la investigación centrado sobre el problema del objeto y de la *Metafísica* según Suárez, nos ha resultado esclarecedor, a la hora de organizar la amplia y variada historiografía suareciana contemporánea, el esquema expuesto por Forlivesi en uno de sus ensayos, en la medida en que su clasificación, se adapta a las líneas problemáticas que seguimos en nuestro estudio<sup>141</sup>. El profesor paduano sigue, aunque quizás de forma inconsciente, el esquema organizativo que su compatriota Berti, propusiera para organizar la historiografía aristotélica, y que hemos adoptado.

En opinión de Forlivesi, dos han sido las líneas de interpretación dominantes de las *DM* en nuestra contemporaneidad: Una de carácter ontológica y otra onto-teológica.

En sus rasgos generales, las dos tendencias vienen a compartir las notas que hemos visto representadas en el análisis de la historiografía aristotélica, y de manera especial, en la aplicación de esas tesis al análisis de la metafísica suareciana realizadas por Heidegger y Gilson.

La lectura ontológica en primer lugar, engloba dos tendencias concomitantes: la clave noética y la trascendental.

---

<sup>141</sup> Forlivesi, M. "Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez". En: *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al prof. Salvador Castellote*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia, 2004; pp. 161-207.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

La primera, inaugurada por Gilson y continuada por Courtine<sup>142</sup> entre otros, considera que las *DM* de Suárez se ocupan del estudio del ente como un concepto desconectado de toda relación con la existencia. Suárez deduciría desde el ente en cuanto objeto mental toda una serie de proposiciones lógicamente consistentes, que vendrían a configurar una metafísica propia. De la consideración lógica de la metafísica se seguiría la separación moderna entre la ciencia del ser en cuanto ser (teología natural) y la ciencia del ente en cuanto ente (filosofía primera).

La segunda lectura, sigue en lo fundamental los planteamientos de Heidegger, y está representada, entre otros, por Honnefelder<sup>143</sup>, Gracia<sup>144</sup> y Esposito<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Courtine, al igual que nosotros, comprende el proyecto suareciano desde la plataforma aristotélica de la constitución de la filosofía primera, y funda su singularidad en el modo de ordenación de las materias. En comparación con el modelo expositivo propio de los libros aristotélicos, las cincuenta y cuatro disputas distribuyen y clasifican la materia no de una manera pedagógica sino sistemática. A este nuevo rasgo de modernidad, lo acompaña otro no menor, cuál fue, el gusto humanístico mostrado por Suárez a la hora de acercarse, seleccionar y analizar las fuentes, maneras estas que contribuyen a aquilatar el epíteto de la modernidad. Volviendo de nuevo a Courtine, podemos apreciar igualmente como Suárez, es concebido como un hito -el “momento Suárez”- en la historia de la metafísica occidental. Tras realizar en la primera parte un seguimiento histórico restringido al proceso de desintegración de la metafísica provocado por Pereira<sup>142</sup>, (*De Communibus amnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Roma, 1562), la empresa de Suárez vendría a auxiliar los trabajos de apuntalamiento del edificio metafísico, ya emprendidos por Fonseca. La defensa tomista de la necesidad de la analogía del ser como elemento de comunicación vertical del sistema - la “doctrina rectora” -, la renuncia suareciana de esta vía y la defensa, por el contrario, de la univocidad del concepto, le obligan a Courtine, finalmente, a decretar la ruina del edificio aristotélico de la estructuración del saber teórico. La propuesta de Courtine, como cabía esperar, defiende el regreso al sistema metafísico de Tomás de Aquino, retomando la tendencia gilsoniana. Courtine, Jean-François. *Il sistema Della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*. A cura di Constantino Esposito; Prefazione di Giovanni Reale. Vita e Pensiero, Milano, 1999; p. 480.

<sup>143</sup> Honnefelder, quiso establecer un puente de sentido entre Scoto y Pierce a través del patrimonio universal de la Metafísica concebida como ciencia trascendental, que no significa otra cosa que el resultado de los trabajos de esencialización operados, en primera instancia por el franciscano sobre el proyecto aristotélico de constitución de la filosofía primera. Las *DM* en este tránsito son valoradas positivamente en cuanto camino hacia la modernidad, siguiendo el conocido diagnóstico heideggeriano.

El proyecto suareciano no es comprendido sobre la plataforma aristotélica de la constitución de la filosofía primera, como lo hacía Courtine, sino situándolo en el horizonte de la consideración de la metafísica misma como problema. Si la filosofía primera, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, estaba llamada a responder simultáneamente a la pregunta por su objeto y por la propia posibilidad como forma específica de saber, desde la separación de las dos cuestiones defendidas por Scoto, la pregunta incuestionada por la posibilidad, pasa a un primer término por la determinación del nexo entre ambos términos o lo que es lo mismo por la transformación de la ciencia de la trascendencia, en ciencia trascendental. Aún cuándo el paso definitivo lo acometerá Kant, Suárez, y siguiendo sus pasos Wolf, son hitos imprescindibles en esta mutación de la ciencia primera en una metafísica formal u ontología.

Honnefelder, trató de explicar el éxito alcanzado por las *DM* en el contexto de la universidad alemana del XVII. Para ello fué desgranando las condiciones de satisfacción que servía la metafísica de Suárez: carácter extrínsecamente metafísico (no inclusión de elementos de teología revelada), resolución de problemas empleando los principios más fundamentales y

## I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos

Consideran, mayoritariamente, que el ente es comprendido por Suárez, como un concepto, y que las *DM* resultan ser en realidad, una ciencia trascendental que no se ocupa directamente del ente, sino de la periferia del ente, es decir, del estudio de las propiedades, principios y de las relaciones categoriales en las que se divide el ente. Según esta lectura, Suárez no tomaría el ente en el nivel

---

propios de la metafísica, y finalmente, la complejidad y claridad de la obra que posibilita mostrar de manera sistemática todos los conocimientos adquiridos. Honnefelder, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Paradeigmata 9. Felix Meiner, Hamburg, 1990; p. 200-202.

<sup>144</sup> En nuestros días y desde el ámbito de la filosofía sajona, se ha denominado a la concepción suareciana de la posición que adopta el sujeto pensante ante la realidad, mentalismo. Para Suárez un ser es real si posee una esencia, independientemente de qué exista o no -de su actualidad-, o bien si puede ser pensado -su posibilidad-. Interpreta Gilson en este punto el esencialismo suareciano como nihilismo: puesto que no puede pensar la existencia ya que ha operado una reducción sobre el acto que actualizador del ser, sólo le resta a Suárez filosofar acerca de la nada. Véase por ejemplo, el estudio realizado por Jorge, J. E. Gracia, en el cuál pone en cuestión este supuesto mentalismo de Suárez, para afirmar su realismo epistemológico en la línea de la *Metafísica* aristotélica. “Suárez”, en: *Concepciones de la Metafísica*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 17 (CSIC). Trotta, Madrid, 1998. Acerca del problema de la realidad de los posibles, véase también: Doyle, J. P. “Suárez on the Reality of the Possibles”. *The Modern Schoolman*, 45 (1967), pp. 29-48. Otras exposiciones y defensas del realismo epistemológico suareciano pueden encontrarse en: Elorduy, Eleuterio (S. J.). “El Concepto Objetivo en Suárez”. *Suárez en el Cuarto centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. *Pensamiento*. Número extraordinario, Vol. 4 (Madrid, 1948), pp. 335-423. Hoeres, W. “Bewußtsein uns Erkenntnisbild bei Suarez”, *Scholastik* 36 (1961), pp. 192-216 y Müller, H. J. *Die Lehre von verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suárez*, Phil. Diss. Münster 1968. Gracia, J. J. E. “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the direction of Mentalism?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), n. 3, pp. 287-309 (crítica a la interpretación de la epistemología suareciana ofrecida por Courtine). Puede verse una ampliación del asunto en otros escritos del autor: “What the individual Adds to the Common Nature according to Suárez?”, *The New Scholasticism* 53 (1979), pp. 221-233 y “Suárez y la individualidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983), pp. 157-182. Encontramos una interesante defensa del idealismo epistemológico y del realismo metafísico suareciano, en la lectura que de la última disputación, ofreció Yela Utrilla. La anticipación del apriorismo, propio del idealismo alemán comienza a ser apreciado como un valor. Yela Utrilla, Juan F. “El Ente de Razón en Suárez”. *Suárez en el Cuarto centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. *Pensamiento*. Número extraordinario, Vol. 4. (Madrid, 1948), pp. 271-303.

<sup>145</sup> Señalamos algunas obras contemporáneas, inspiradas en la interpretación heideggeriana: Siewerth, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln, 1959. (Sobre Suárez: pp. 120-131). Doyle, John P. “Heidegger and Scholastic Metaphysics”. *The Modern Schoolman*, 49 (St. Louis, 1972) pp. 201-220. Noreña, Carlos G. “Heidegger on Suárez: the 1927 Marburg Lectures”. *International Philosophical Quarterly*, vol. 23, 92 (1983) pp. 407-42. Esposito, Costantino. “L’ente, l’essenza, il bene. Suárez e Heidegger”. *Annali chieresi* (1998) pp. 61-76. Esposito, Costantino. “Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger”. *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift F.-W. von Herrmann*. Ed. P.-L. Coriando, Duncker & Humboldt, Berlin, 1999 (pp. 341-356). Esposito, Costantino. “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”. Esposito, C.; Porro, P. *Heidegger e i medievali*. Brepols -Quaestio. *Annuario di Storia della metafísica*, 1-, Turnhout-Bari, 2001 (pp. 407-430). Blanchette, Olivia. “Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger’s Fundamental Ontology”. *Review of Metaphysics*, vol. 53, 1 (1999), pp. 3-19. Esposito, Constantino. “Ens, Essentia, bonum en la metafísica de F. Suárez”. *Azafesa*, 4 (Salamanca, 2004), pp. 29-47.

precientífico propio del conocimiento espontáneo (el algo) sino en el sentido aviceniano antes expuesto de segunda intención. El objeto de las *DM* resulta ser el ente, despojado de toda referencia ajena a su inmanencia conceptual y a las condiciones de pensabilidad.

Por aquí llegamos, a la misma conclusión, aunque por otro camino que la tendencia anterior: Las *DM* son en realidad el relato de un fracaso, aquel que al intentar mantener el estudio sobre el ente en general y del ente primero, naufraga por las aguas de la ciencia de los trascendentales, produciéndose la consiguiente escisión de la Metafísica en general y particular.

En segundo lugar, de la interpretación onto-teológica ofrecida por Heidegger de la *Metafísica* de manera principal, y su aplicación a las *DM* suarecianas, viene a sugerir la presencia de un tratamiento tan extrínseco como indebido del ente que es considerado sucesivamente por Suárez como ente primero y como ente universal. Siguiendo la primera senda llegaríamos al estudio del ente divino, objeto propio de la teología racional; por la segunda, alcanzaríamos la ontología y su estudio del ente en su generalidad. Pero para Heidegger, Suárez y junto a él toda la escolástica, -y por extensión la metafísica occidental hasta la recepción de su planteamiento- caen en el sueño ingenuo de conciliar dos formas de pensamiento irreconciliables: el filosófico y el teológico, en la que logra imponerse la segunda sobre la primera, reduciendo la Metafísica a un instrumento dispuesto a suplir las necesidades teóricas de los argumentos de fe de la religión católica.

Cabe recoger el diagnóstico de Heidegger para aplicarlo a las *DM*, bien en sentido negativo, o en su contrario.

Desde el primero las *DM* son concebidas, por ejemplo, por Honnefelder como onto-teo-logía, en el sentido de un tratamiento sucesivo del ente universal y del primero, siendo este último la parte principal de la Metafísica. La investigación metafísica tiene como finalidad el estudio del ente primero, y para ello toma como punto de partida el ente universal el cuál es reducido a su contenido representacional (algo, aliquid) realizando para ello una abstracción total de su componente existencial.

Para otros, en cambio, las *DM* son un camino válido para emprender un estudio antropológico, tomando como referencia la relación que media entre el ente creado y el increado<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Esta posibilidad la apuró Fernández Burillo, al sostener que la metafísica de Suárez es teológica, y se encuentra al servicio de la doctrina molinista de la Gracia. Señala que la clave de la síntesis, reside en la noción de causa libre, que depende, a su vez, de la teoría de la causalidad. Esto explica, la división del ser en causado e incausado, que propuso Suárez, constituyendo al tiempo, el postulado central del escotismo. Las *DM*, serían una propuesta metafísica creacionista determinada, tal y como es la de Escoto, que tiene como finalidad, reivindicar la libertad del individuo. La preocupación por armonizar naturaleza y libertad movilizaron los intereses metafísicos de Suárez resultando una nueva solución de corte voluntarista radicada en la acción divina. Fernández Burillo, Santiago. “Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S. J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4



---

## **I. La presencia del aristotelismo en los estudios suarecianos contemporáneos**

Finalmente, es posible distinguir en los estudios suarecianos otra tendencia que partiendo de una valoración positiva de la Metafísica como Teología, comprende a la primera, por extensión como ciencia universal. Así para Boulnois, la metafísica de Suárez, es una ciencia universal en la medida en que en primer término es una teología, es decir, puesto que la ciencia divina determina y hace posible una ciencia el ente, al estudiar precisamente las causas de éste<sup>147</sup>.

---

(1997), pp. 65-86. Si bien no convenimos en la reducción del suarismo al molinismo practicado por Burillo, es cierto, que podemos sentir en las DM, la presencia de la célebre polémica teológica “De auxiliis”. En concreto, al exponer su concepto de la relación entre la libertad y el concurso divino, en las DM XIX y XXII. Sagüés, José (S. I.). “Suárez ante la Ciencia Media”; pp. 265-310. Estudios Eclesiásticos. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, 1948. Salamanca, Madrid; p. 272. Suárez, salva los dos polos de la relación por la vía de la ciencia media, defendida por Luís de Molina, pero en el tema de la predestinación, se separa del mismo, adoptando una posición congruista (“ante praevida merita”) en lugar de la predestinación “post praevisa merita”. Ésta solución, Suárez no la desarrolla en las DM, sino en una obra teológica publicada en 1599: *Varia opuscula theologica*. Esta obra, junto con las teorías formuladas por su antiguo compañero del Colegio Romano, Roberto Bellarmino, constituyó, el grueso de la solución oficial adoptada por la Compañía de Jesús en 1613.

También Esposito, ha considerado, que el estudio de los trascendentales del ente, Universal y Primero, es un camino válido desde el cuál se llega, por deslizamiento, a la posibilidad de una investigación antropológica en las DM. Esposito, Constantino. “Ens, Essentia, bonum en la metafísica de F. Suárez”. *Azafesa*, 4 (Salamanca, 2004), pp. 29-47. Han de incluirse en esta línea, igualmente, las interpretaciones existencialistas de las DM, a las que hicimos mención en la nota 140.

<sup>147</sup> Boulnois, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*. Presses Universitaires de France, París, 1999. Véase especialmente el capítulo IX, titulado: “La nouvelle structure de la métaphysique” pp. 457-493.



**II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus *DM*: Determinación y modo de presencia.**



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

### **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM: Determinación y modo de presencia.**

#### *2. 1. Introducción.*

##### *2. 1. 1. Plan y objeto de la segunda sección.*

La hipótesis de la que partimos en este apartado, es la siguiente: la adopción por parte de la Compañía de Jesús del modelo pedagógico universitario tradicional asentado sobre el Corpus aristotélico, ejerció una influencia determinante tanto de la idea de la *Metafísica* manejada por Suárez y que expresa en sus *DM*, como en la propia configuración y dirección de la obra.

En lo que se refiere a la *Metafísica*, determinó, en primer lugar, un tipo concreto de aristotelismo, que denominamos “jesuítico”. Éste, se caracterizó por el método empleado (reducción a cuestiones), la selección de las teorías (eficiencia teológica) y por el criterio de lectura empleado (la disputación apologética) para interpretar la *Metafísica* de Aristóteles. No resulta difícil imaginar, como este modelo hermenéutico, puedo llegar a configurar la idea de la *Metafísica* que exhibe Suárez en sus *DM*. Sostenemos que fue en su etapa de formación, como filósofo primero y como teólogo después, periodo que transcurrió mayoritariamente, en los colegios de la orden, cuándo nuestro autor adquirió el concepto.

Además del concepto corporativo, también será preciso aludir, al influjo que ejercieron sobre la metafísica de Suárez, otros factores epocales. Pero, es necesario subrayar, que éstos determinantes históricos, penetran en la obra de Suárez, igualmente, en su periodo de formación escolar y por la misma vía colegial. Tal es el caso, por ejemplo, de la elección de Alejandro de Afrodisia como comentador principal de la *Metafísica*, de la abundante presencia de cuestiones físicas en su obra o del respeto que profesa a Platón, en sus *DM*.

Dichas presencias, pueden explicarse a través de la entrada del nuevo aristotelismo desarrollado en Italia (averroísmo y alejandrismo) en los colegios de la orden, que supuso: el despegue de la investigación empírica como alternativa a la cosmovisión aristotélica, una recuperación del gusto por Platón y por las lecturas neoplatónicas de la *Metafísica*, y finalmente supuso, avanzar un paso más en el largo camino hacia la secularización de la Filosofía.

Como diremos, los movimientos, tanto modernizadores como reductivos, entorno al aristotelismo, forman parte de la historia intrínseca de los Colegios italianos de la orden del Quinientos, y del concepto que manifiestan los productos intelectuales resultantes.

No podemos olvidarnos tampoco, aunque su tratamiento no forme parte de nuestro estudio, del conflicto apologético religioso que vivió el Occidente cristiano del Quinientos. En el periodo postridentino para el que pensó Suárez, la búsqueda de la unidad doctrinal en la fundamentación metafísica de las verdades teológicas, será sentida como una necesidad.

Ésta, a finales del XVI, será canalizada sobre la seguridad que ofrecía la interpretación tomista. La adhesión de las escuelas católicas a la doctrina del angélico, supuso evidentemente, contraer un compromiso de partida, tanto en la exposición de las lecciones escolares, como en la elaboración de obras personales; supuso, en suma, desarrollar la especulación filosófica individual dentro de dicho límite. Ello no quiere decir, que la reflexión quedase cercenada, sino que adquirió, en la época en la que Suárez compuso su obra, una forma característica.

No menor, fue tampoco, el ascendente ejercido por el humanismo, y en particular, de su denuncia hacia el abuso mayoritario por parte de los profesores universitarios de las facultades de Artes y de Teología, de una interpretación logicista de la *Metafísica*. Esta polémica, que luego desarrollaremos, también dejó su huella en la obra suareciana, en su intento por lograr alcanzar un equilibrio entre el punto de vista universalista y nominalista, tanto en su epistemología como en su teoría del lenguaje, y que finalmente, determinará su interpretación del objeto de la *Metafísica* y de la realidad misma.

En suma, mostraremos en esta sección, que las *Disputaciones Metafísicas*, son en buena medida, una expresión de las ideas centrales defendidas por el programa pedagógico jesuítico.

Estudiaremos la configuración del denominado “aristotelismo jesuita”, atendiendo en especial a la evolución de la filosofía en el seno de las instituciones pedagógicas jesuíticas más importantes, prestando especial atención al Colegio Romano, modelo institucional y foco de los movimientos aristotélicos sufridos durante la segunda mitad del quinientos, del que Suárez, y no de manera casual, fue maestro.

En la última parte del estudio, y tras comprobar como el concepto de aristotelismo jesuita opera en los filósofos de la Compañía coetáneos a Suárez, considerados como precedentes directos de su obra, constataremos la presencia operativa de la idea, analizando algunos de los textos proemiales a la metafísica de Suárez.

Para el desarrollo de la sección, hemos seguido la dirección de trabajo marcada por Lohr<sup>148</sup>, con el fin de observar la evolución del concepto de aristotelismo

---

<sup>148</sup>La unidad de las almas en Occidente bajo la institución de la Iglesia, estuvo sustentado por un sólido andamiaje teórico, producto de la síntesis de una serie de materiales de diversa factura: filosóficos, jurídicos, teológicos, etc. Ésta torre de la verdad es la que comienza a resquebrajarse en el siglo XVI, cuando se pone en cuestión desde ámbitos culturales y religiosos, el principio de autoridad, la estructura, las ideas, e incluso el propio programa filosófico de la cristiandad. El elemento filosófico de la empresa cristiana, orbita desde los días de la síntesis tomista, sobre Aristóteles. El magnífico impulso de edición y traducción de las ediciones griegas de los trabajos de Aristóteles en lengua latina principalmente, y de algunos de sus intérpretes más controvertidos, experimentado a lo largo del XVI, contribuyó a romper con la identificación establecida entre el escolasticismo y el aristotelismo, surgiendo concepciones secularizadas o

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

manejado por la Compañía, y que en última instancia, determina la obra de Suárez.

Sostenemos, que el aristotelismo suareciano, es el corolario de la aplicación de un conjunto de usos y recursos heredados de la filosofía escolástica o académica, pero actualizado en vistas a ofrecer una respuesta a la circunstancia histórica, eminentemente religiosa y apologética, que le tocó vivir.

---

tendientes a desvincular a Aristóteles de la teología. Según, Lohr, es precisamente en reacción a uno de estos movimientos de ruptura, surgido en la universidad de Pádua y protagonizado por Pomponazzi, cuándo hace su aparición el “aristotelismo jesuita”. Los pensadores católicos, y en particular los de la Compañía de Jesús, toman conciencia de su misión: mantener, en beneficio del proyecto de la Iglesia, la vinculación entre el aristotelismo y la escolástica de escuela, como condición de posibilidad de la teología en cuanto base teórica de la Iglesia.

Lohr, encontró el elemento de unificación de la categoría, sondeando algunos de los muchos documentos que componen el plan pedagógico empleado en la enseñanza impartida por la Compañía de Jesús en los colegios y en las universidades dirigidos por ellos. Nosotros, seguiremos, esta dirección, pero abarcando prácticamente la totalidad de los textos legislativos producidos por la Compañía entre los años 1548 y 1599, -es decir, entre las *Constituciones* del primer colegio dirigido por la Compañía, el de Mesina y el plan de estudios definitivo o *Ratio studiorum*-. Pero, en la medida de lo posible, sólo hemos buscado en ellos, el concepto de *Metafísica* manejado por los educadores jesuitas de aquéllos días.

El ensayo de Lohr nos brinda, ante todo, una categoría operativa -el del “aristotelismo jesuita”-, pero lo que es más importante, un plan de trabajo de carácter histórico localizado sobre el modelo aristotélico dispuesto por los maestros jesuitas del Colegio Romano. Llegaremos a mostrar de manera conclusiva en el capítulo siguiente, como la pedagogía jesuita fundada sobre la organización aristotélica del saber, condiciona el tema y la disposición de la obra metafísica de Francisco Suárez, y de manera particular, el concepto de la *Metafísica* que expresó. *Lohr, Ch. “Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics”*. En: *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*; New York, 1976.

2. 1. 2. *El aristotelismo jesuita como filosofía académica o Escolástica.*

La empresa exegética que entorno al conjunto de la filosofía de Aristóteles, y en particular a la *Metafísica*, desplegó la Compañía de Jesús desde la segunda mitad del siglo XVI, y en la cuál participó Francisco Suárez<sup>149</sup> con sus *DM*, la

<sup>149</sup>Con el propósito de contener, la extensa biografía de Suárez, tomamos como esquema, la división que ofrece Elorduy en uno de sus ensayos, en la que el magisterio dispensado por nuestro autor en diversos colegios jesuitas y Universidades actúa como criterio de organización. En concreto distingue cuatro etapas, a las cuáles nosotros anteponemos otra más.

1.- Época de formación (1566-1574). 2.- Primera época de docencia: magisterio de Filosofía en Colegios jesuitas de Castilla (Ávila, Segovia) (1574-5); apartir de su magisterio en el Colegio de Valladolid (1576) siempre impartirá clases de Teología. 3.-Docencia en el Colegio Romano (1580-1585). 4.- Segunda época de docencia: Alcalá (1585-92). 5.- Tercera época de docencia: Salamanca (1593-1597). 6.- Cuarta época de docencia: Coimbra (1605-17). Elorduy, Eleuterio (S. J). “Suárez en la Historia de la Moral”. Cuadernos Salamantinos de Filosofía. Simposio “Francisco Suárez”, VII (1980); pp. 133-147.

Destacaremos a continuación, algunos datos biográficos que guardan relación con el enfoque de la presente investigación, siguiendo el esquema propuesto.

1ª.- En su Granada natal, cursó “cuatro años latín y retórica con Juan latino”, y luego marchó a Salamanca, en cuya universidad se matriculó en Cánones (Derecho Canónico). Los libros de matrículas revelan que cursó estudios jurídicos desde el curso 1561 hasta el 1564. (Archivo de la Universidad. Libros de Matrícula: “canonistas, estudiantes y bachilleres y algunos graduados en leyes matriculados en esta facultad, año 1561, fol. 26, verso: “Sábado, 22 de Noviembre; Francisco Suárez, natural de Granada”. Y lo mismo aparece en Año 1562, fol. 18 (Biernes 13 de Noviembre) y año 1563, fol. 30 (Biernes 19 de noviembre).

En éste mismo año y en la misma ciudad solicitó su ingreso en la Compañía de Jesús. Tras ser rechazado en primera instancia, recurrió al provincial de los jesuitas y finalmente fue admitido. Cursó dos años de Filosofía (1564-1566) y después ingresó en la Facultad de Teología (1566-1570), donde tuvo como maestros destacados a Mancio del Corpus Christi O.P. (catedrático de Prima) y a Juan de Guevara O.S.A. (catedrático de Vísperas). Charles E. O'Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Tomo IV (de IV) Piatti-ZWAANS. Institutum Historicum, S. I. Roma. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2001; p. 3654.

2ª.- Desde 1571 hasta 1573, Suárez aún, “no siendo todavía sacerdote, empezó a enseñar Filosofía en Segovia”, pues los regimientos internos de los colegios jesuitas, contemplaban dicha posibilidad, cuando el aspirante a profesor, había cumplido su “trienio de Filosofía”. Astraín, Antonio (S. J.), *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid, 1913. Tomo IV, pp. 59-64. Fue además, durante este periodo, director de la comunidad espiritual, y son conocidas sus enseñanzas del catecismo por los pueblos de la provincia. Según parece, en estas misiones evangélicas, contrajo una enfermedad pulmonar que le acompañaría durante toda su vida, pero también, adquirió el prestigio intelectual que le siguió siempre. Según parece, el tío de Suárez, Francisco de Toledo ilustre profesor del Colegio Romano, incorporó en “sus comentarios a Aristóteles” “las notas de Suárez sobre el espacio absoluto, juzgándolas mejores que la doctrina aristotélica”. Suárez, solicitó, su ingreso en el Colegio Romano para ampliar su formación, pero en cambio fue enviado al colegio de Valladolid como ayudante de Teología (1574-1575). Charles E. O'Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I; Op. Cit; p. 3654.

De nuevo trasladado al colegio de Segovia (1575), tuvo un conflicto doctrinal con los superiores, al enseñar “una ética crisitiana sobrenatural distinguiendo el esse naturae (psíquico) del esse moris con tendencias antiaristotélicas”. Más profunda parece que fue, la nueva polémica que tuvo después, en el colegio de Valladolid (1576-1580), en el que a tenor de las explicaciones impartidas, le acusarán de “ser antitomista”. Elorduy, E. Op. Cit.; p. 133. El objeto de la polémica, fue el comentario novedoso que realizó a la 1º. Parte de la Summa (cuyo manuscrito se conserva en la Universidad Gregoriana –número provisorio 1325, I: “Tractatus de



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Deo. De praedestinatione per R.P. Franciscum Suarez Soc. Jesu”). Su originalidad fue denunciada por el visitador Diego de Avellaneda. Charles E. O’Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I; Op. Cit; p. 3654.

Suárez, en la carta excusatoria que envió al, por aquél entonces, General de la Compañía Everando Mercuriano (Valladolid, 2 de Julio de 1579), ofrece la verdadera razón que se esconde tras la acusación de su supuesto antitomismo. Como puede observarse, en general será la apertura intelectual característica de Suárez, la causa de muchos de los problemas que tuvo a lo largo de su vida académica: “el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá, porque hay costumbre de leer por carpatacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones a las dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los carpatacios” Scorraille, Raúl (S. J.) *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Traducción de Pablo Hernández (S. J.). Tomo I, “El estudiante-El profesor”. E. Subirana, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917; pp. 156-157.

3<sup>a</sup>.- Suárez, respondiendo a las órdenes del General, enseñó teología en el Colegio Romano, durante cinco años (1580-1585). Comentó las materias correspondientes a las partes 2<sup>o</sup> y 3<sup>o</sup> de la Summa. Charles E. O’Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I; Op. Cit; p. 3654.

4<sup>a</sup>.- En Alcalá. Parece que los motivos respiratorios de los que adolecía, fue la causa de que abandonara el Colegio Romano, y regresara a España, en concreto a Alcalá. Permutaron sus puestos, Gabriel Vázquez y Suárez.

En Alcalá, continuó con la explicación de la materia que enseñaba en Roma, el *De incarnatione* (1585-1586), y siguió (1586-1587) con *De sacramentis* y después, con (1588-1593) *De poenitentia*, *De aliis sacramentis* y *De censuris*.

Comenzó a imprimir sus primeras obras: *De incarnatione* (1590) y *De mysteriis vitae Christi* (1592). Cuando Vázquez, regresó a Alcalá (1591), parece ser, que al no recuperar su antigua cátedra, se generaron tensiones entre ambos, alegando divergencias en ciertas teorías teológicas. Ante esta situación, Suárez solicitó abandonar Alcalá, y fue enviado a Salamanca, para sustituir en las labores docentes a Miguel Marcos (1593-4). Charles E. O’Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I; Op. Cit; pp. 3654-5.

5<sup>a</sup>.- Con todo, los rumores, no serían silenciados, con el traslado. El visitador de la provincia, pone de relieve, en una carta al General, el prestigio alcanzado por Suárez en la época salamantina, y las envidias que ello generaba, entre sus propios hermanos: “Escrito hasta aquí he entendido más lo de Salamanca y me hace vehemente sospecha que la opinión que corre de haber doctrina novelera en Salamanca, y ser el autor della el P. Francisco Suárez, es esparcida por los nuestros que ven que el dicho padre se lleva la acepción y concurso y ellos no suenan. Y si esto fuese así, sería gran mal: y que sea, yo no lo puedo quitar de mi imaginación”. Epíst. Secreta Gil González Dávila (Visitatoris) ad P. Aquaviva, 4 de Noviembre de 1595 (Arch. Rom. Hispan. Epíst.), Cfr. Elourdy, E. “Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez, S. I.”; *Archivo Teológico Granadino*, 33 (Facultad de teología de Granada, 1970) pp. 5-78; p. 37.

En Salamanca, publicó el primer tomo *De incarnatione* (1595) y el *De sacramentis* (1595) y, como es sabido, las *Disputationes metaphysicae* (1597). También, en Salamanca, escribió sus primeras cartas sobre la disputada cuestión teológica de la Gracia (De auxiliis). Charles E. O’Neill, S. I. Joaquín M<sup>a</sup> Domínguez, S. I; Op. Cit; p. 3655.

6<sup>o</sup>.-Docencia en Portugal. En 1597, tras unos intentos fallidos por renunciar al cargo, Suárez, finalmente acató el mandato de Felipe II, y se encargó de la cátedra de Prima de la Universidad de Coimbra hasta su fenecimiento, acaecido en Lisboa en el año 1617. Resultado de esta docencia, fueron, la publicación de obras en materia teológica, y otras de naturaleza política. Al

encuadramos dentro de la filosofía Escolástica. Tomamos la escolástica, como la docencia que de la Filosofía se impartió en la facultad de Artes en la mayor parte de las universidades católicas<sup>150</sup>.

El concepto Escolástico de aristotelismo y su organización como filosofía teológica y académica, podemos localizarlo en el momento en el que concluye, el largo proceso de recepción de las obras de Aristóteles en Occidente, junto a la traducción de las mismas a la lengua académica. A partir de mediados del XVI, pudo conformarse el Corpus aristotélico latino, que fue leído como un compendio de toda la Filosofía. Aristóteles fue considerado el Filósofo por antonomasia, y el predominio del aristotelismo frente a otras corrientes clásicas, terminó por fraguar la creencia en la reducción de la Filosofía como disciplina, a la filosofía elaborada por Aristóteles.

En 1212, la recién fundada Universidad de París, tomó el Corpus Aristotélico a modo de plantilla desde el cuál configuró el plan de estudios de Filosofía. Desde esa fecha, la facultad de Artes o Filosofía quedó organizada conforme al esquema aristotélico<sup>151</sup>. A partir de entonces, el aristotelismo es sinónimo de

---

último género pertenece, el *De Legibus* (1612), y la *Defensio Fidei Catholicae* (1613).

<sup>150</sup> Esta idea, la encontramos esbozada en el planteamiento de la cuestión realizado por Wulf, aún cuándo consideramos que el diagnóstico, debería ser revisado: “cuando se dice que la filosofía escolástica de este periodo es una filosofía religiosa, el calificativo es exacto si se entiende, por una parte, que el elemento de revelación orientó la elección de ciertos problemas privilegiados, y por otro, que el dogma sirvió de principio regulador y supervisión indirecta de la indagación filosófica. Pero debe entenderse, hablando formalmente y en rigor, que a una filosofía, en tanto que se distinga de la teología, no se adapta el epíteto de cristiana y que por lo mismo, es impropia la expresión “filosofía cristiana”. Wulf de, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*. Tomo I: Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII. Trad. Jesús Toral Moreno. Editorial Jus, México, 1945, p. 242.

<sup>151</sup> Las universidades de la península Ibérica así como las del norte de Europa, tomaron el modelo organizativo de las primeras universidades, París, Bolonia y Oxford fundamentalmente, las cuales estaban compuestas por cuatro facultades: Artes, Teología, Derecho y Medicina. Prescindiendo de particularidades, como puede ser el caso de los studia italianos en los cuales las facultades de Artes y de Medicina formaban sólo una, y deteniéndonos en la facultad de Artes o Filosofía, es posible afirmar, que en éstas, su organización, método docente y estructuración de las materias y estudios, fue común a todas las universidades. Igualmente, es posible apreciar como la docencia impartida de la facultad de Artes (Gramática y Filosofía), fue derivada y asumida de manera en ocasiones exclusiva, por los diversos colegios de estudiantes, tanto religiosos como laicos. Brockliss, Laurence. “Curricula”; Cap. 14; p. 565. En: Ridder-Symoens, Hilde de. *Historia de la Universidad en Europa*. Vol. 2. Las universidades en la Europa Moderna temprana (1500-1800). Universidad del País Vasco, Deusto, 1999.

Tras los primeros momentos de reacción a la tercera recepción de las obras de Aristóteles en Occidente, la universidad de París, tomó el Corpus aristotélico como una plantilla desde la cuál desarrollo el plan de estudios de Filosofía. Este uso fue adoptado sin demasiadas variaciones por las restantes universidades cristianas a medida que fueron fundándose. Desde mediados del siglo XIII hasta el siglo XVI, el curso de Filosofía estaba compuesto por el estudio de las cuatro disciplinas principales desarrolladas por Aristóteles: Lógica, Ética, Metafísica y Física. La materia Ética incluía el estudio de la Política y de la Economía; la Teología natural y la Psicología se integraban en la Metafísica, mientras que la Filosofía natural caía en el ámbito de la Física. El único texto no aristotélico que se introdujo en la docencia de estas disciplinas fue el texto de las *Summulae* de Pedro Hispano, que precedía el estudio de la Lógica aristotélica al modo de un manual introductorio de lógica proposicional. Con posterioridad, el manual de lógica de Pedro Hispano fue sustituido del plan de estudios de Filosofía por los *Universalia* de

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

filosofía escolástica, que quiere decir primariamente, filosofía académica, es decir, la filosofía impartida en las diversas universidades occidentales<sup>152</sup>.

De manera paralela, la facultad de Teología, -cuyos maestros y estudiantes siguiendo los planes de estudios vigentes, tuvieron que cursar previamente el curso de Artes, a lo largo de tres años, al menos-, asumió la terminología, los problemas y métodos aportados por Aristóteles y sus comentadores, para emplearlas de manera instrumental, en el intento de aproximarse racionalmente a Dios, concebido como objeto de su ciencia.

La diversidad de lecturas realizadas sobre Aristóteles, y su posterior aplicación a la teología, provocará con el paso del tiempo, la ruptura de la interpretación estándar de la doctrina del estagirita. Aparecen en el ámbito de las aulas sorbónicas, afectando pronto a las cuatro facultades de la Universidad, una serie de escuelas, que se distinguieron, por el diverso modo de interpretar y valorar, tanto las diversas disciplinas del Corpus como algunas de sus doctrinas específicas. Estas escuelas que tomaron su denominación de la autoridad del fundador de la corriente, responden, tradicionalmente a los nombres de: realismo -o tomismo-, escotismo y nominalismo -u ockhamismo-. Es necesario subrayar, que la lectura de Aristóteles administrada por estas escuelas o corrientes nacidas en el seno de la facultad de Teología, poseen un carácter secundario en relación a la filosofía escolástica concebida como filosofía universitaria.

Esta precisión, no es un asunto puramente terminológico sino una cuestión semántica. Como hemos visto en la sección anterior, la historiografía suareciana realizada durante la primera mitad del siglo XX, se deslizó por el camino de la apología en un número considerable de ocasiones. En buena medida ello se debió al hecho de que tomó como punto de partida de la investigación el concepto de Escolástica en su acepción derivada. A la hora de enjuiciar la metafísica de Suárez, no resulta problemático, considerarla dentro de una

---

Porfirio. Müller, Rainer, A. “Educación estudiantil, vida estudiantil”, cap. 8, p. 578. En: *Historia de la Universidad europea*. Vol. II, Ed. cit. Desde su implantación, las diferentes obras de Aristóteles ofrecieron al maestro de Filosofía la referencia para la exposición docente de las materias, comprendiéndolas no de manera integral sino como un reservorio ingente de cuestiones, susceptibles de ser consideradas de manera independiente al texto como si fueran lecciones y ofreciendo además la ventaja didáctica de servir de base para el establecimiento de disputas escolares.

<sup>152</sup> Si bien es cierto que la práctica totalidad de las universidades europeas se organizaron bajo la sombra del árbol aristotélico del saber, no todas siguieron el procedimiento parisino. En la estructura sorbónica, el control ejercido por los poderes eclesiásticos a través de la facultad de teología como su brazo, fue total y determinó una lectura cristiana de la filosofía aristotélica. Por el contrario en aquellas universidades del norte de Italia, en el que el control de la Universidad cayó en las manos de las fuerzas políticas, la jefatura del Estudio se realizó desde otras facultades, en especial las de Derecho o Medicina, determinando una dirección curricular e interpretativa de diverso signo al parisino. Como veremos, la orden religiosa de vocación pedagógica a la que perteneció y para la cuál pensó Suárez, adoptó en la organización de su ministerio el modelo aristotélico parisino, mientras que el influjo italiano (alejandrismo y Averroísmo), se filtrará en su interpretación del pensamiento de Aristóteles, y en particular de la *Metafísica*.

determinada escuela, siendo como fue, en concreto, un producto intelectual del proyecto cultural de la orden religiosa a la que perteneció; de hecho este es el camino que seguiremos nosotros en la presente introducción. La cuestión se quiebra cuándo buscando la necesaria fricción dialéctica capaz de movilizar el estudio, de manera exclusiva se contraponen la lectura de la *Metafísica* realizada por Suárez enmarcada dentro del programa filosófico jesuita, con las legadas por otros pensadores pertenecientes a programas diversos de investigación. En el mejor de los casos, podemos seguir en aquéllos estudios el relato del conflicto sostenido, bien entre dos proyectos culturales o ideológicos, bien entre dos representantes de los mismos, pero no llegaremos a conocer la vinculación de las *DM* con el programa jesuita, ni la lectura de Aristóteles de la que Suárez se sirve para llevar a término su contribución, y menos aún alcanzaremos a ver el concepto de la *Metafísica* expuesto por Suárez en aquélla obra.

Para llegar a poseer algo de claridad en estos asuntos, que es precisamente el objetivo que perseguimos, hemos creído necesario partir de la integración de la Compañía de Jesús en la tradición escolástica, en el sentido primario apuntado. Desprenderse del concepto derivado, posibilita orientar la pesquisa dentro de los parámetros de la investigación filosófica, al poner de relieve el núcleo de la reflexión de Suárez, que no es otro, que la *Metafísica*, y contemplar de manera directa la distancia que media en relación al texto original, a la tradición hermenéutica en su diversidad familiar, y ponderar finalmente, la posibilidad y los límites de aplicar una interpretación onto-teo-lógica, a la metafísica suareciana.

## 2. 2. *La crisis del aristotelismo escolástico y los proyectos de reforma pedagógica.*

La idea de reforma de la espiritualidad cristiana que impregnaba el ambiente occidental desde comienzos del siglo XV, se fue concretando en una pléyade de proyectos de diversa índole, procedentes bien del ámbito de la cultura o el de la religión. En las primeras décadas del siglo, comenzó a ser puesto en cuestión el modelo filosófico dominante en las universidades europeas a imitación de París principalmente, asentado sobre el corpus aristotélico, y volcada hacia el estudio y desarrollo de sus propios dispositivos operatorios: la dialéctica y la lógica. Desde el siglo XV comienza el dominio de la corriente moderna, que fue ganando prestigio al presentarse como un modelo simplificador de la gruesa arquitectónica de la interpretación escolástica. Con el devenir del siglo, el nominalismo, experimentó una interpretación radical de sí misma, enajenado precisamente, su programa filosófico alternativo: la preservación de la función originaria de la filosofía como buscadora de un sentido adecuado a la naturaleza del hombre y a la realidad que habita. La sencillez y la claridad del nominalismo se apelmaza, perdiendo de vista la objetividad, dando lugar a un conglomerado de pleonasmos filosóficos, resultado de un abuso de la especulación abstracta y apriorística y de la introducción de elementos extraños al aristotelismo de base, como el platonismo.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Las alternativas que desde distintos espacios de Europa comienzan a postularse para alzarse con la dirección filosófica, pueden congregarse en torno al mismo proyecto de reforma de la cultura occidental, denominado humanismo, expresado de formas diversas, según la idea del hombre, del mundo y en especial, del significado otorgado a la relación vinculatoria de las dos esferas. Entre las gradaciones del humanismo, nos interesa detenernos en algunas de aquellas empresas de carácter pedagógicas, montadas sobre distintas concepciones de la filosofía aristotélica y que al tiempo suponen un cuestionamiento de la autoridad filosófica otorgada a Aristóteles en el marco de la cristiandad, asumida de manera acrítica desde el siglo de la síntesis tomista. En particular, sobre aquéllas a las que se acercarán, bien para asumirlas o para refutarlas, los primeros jesuitas. La Compañía de Jesús, erigirá su proyecto de reforma desde el campo de la pedagogía, y dentro de éste encontraremos operando un determinado concepto de la filosofía de Aristóteles y en particular de su *Metafísica*.

Dos empresas pedagógicas, de distinto signo pero centradas en la crítica al aristotelismo, como son la del humanismo filológico y la del protestantismo luterano, ilustran perfectamente el momento de la crisis del modelo parisino.

Comenzando con el último, se puede apreciar como Lutero no incluyó en el primer programa pedagógico diseñado para la Alemania reformada a Aristóteles, aún siendo buen conocedor de su filosofía. Es la experiencia de su formación, recibida en el seno de la orden de Agustín de Hipona, siguiendo el modelo de la primera escolástica, lo que le determinó a prescindir de presentar su esquema pedagógico sobre el corpus aristotélico al uso, y a concentrarse, en cambio, en el estudio de la Biblia desde el conocimiento de la lengua y de los métodos exegéticos<sup>153</sup>.

Dos problemas fundamentales observó que poseía la adopción del aristotelismo: en primer lugar, estaba el hecho de que Aristóteles fuera un autor pagano; en segundo lugar, el propio peso que ejercía el Corpus.

Qué Aristóteles fuera pagano no significa que su filosofía estuviera equivocada, sino simplemente que no era cristiano, y por ello, no pudo desplegar su sistema físico y metafísico entorno a la idea central de Cristo<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> Lutero no esconde su pasado como escolástico, como puede desprenderse del aserto lanzado contra sus antiguos compañeros de formación: “domino su propia dialéctica y filosofía mejor que todos ellos juntos. Sé, por cierto, que ninguno de ellos entiende su Aristóteles. Y si hay entre todos ellos uno solo que comprenda bien un proemio o un capítulo de Aristóteles, me dejaré mantear. No me extralimito en lo que digo, pues he sido educado en su propia ciencia y la conozco desde mi juventud, y conozco muy bien su profundidad y extensión”. Lutero, Martín. “El arte de traducir, Carta Abierta” (1530). *Obras de Martín Lutero*. Tomo VI. Comisión Editora de las obras de Martín Lutero, integrada por profesores y pastores luteranos. Trad. Carlos Wittahus. Publicaciones el Escudo. Ediciones la Aurora, Buenos Aires, 1979, p. 24.

<sup>154</sup> Así Lutero en “La disputación de Heidelberg”, celebrada en el monasterio de los agustinos de dicha ciudad, el 26 de abril de 1518, afirmó que la metafísica aristotélica, yerra no por lo que es en sí misma sino precisamente por aquello que no es: cristiana; por tanto, la *Metafísica* no es un instrumento válido para conocer a Dios. En este sentido afirmó que: “Aquél que quiera sin peligro filosofar en Aristóteles, debe necesariamente hacerse bien simple en Cristo (...) puesto que “nadie filosofa correctamente sino es simple, es decir, cristiano”. Precisamente “Si

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Es por ello por lo que Lutero, desarrolla el modelo pedagógico sobre el sistema metafísico de Cristo, expresado en la Biblia. En la adquisición de los instrumentos auxiliares para aprender en el núcleo del libro, esto es, en el estudio de las lenguas bíblicas –junto a la vernácula, como elemento de individuación- y en los diversos métodos exegéticos, se articula el plan de estudios en su primera etapa. El plan diseñado para las universidades por su discípulo Melancton poco después, incluirá el estudio de la *Metafísica* de Aristóteles, al comprender tanto la necesidad como la maleabilidad intrínseca de la disciplina para ser utilizado en el revestimiento doctrinal y en el combate apologetico<sup>155</sup>.

Finalmente, la segunda de las razones por las que prescindió del estudio de Aristóteles es menos elevada. La filosofía de Aristóteles se extiende a todos los campos del saber, y por ello, una educación integral centrada en el corpus aristotélico, tiene por necesidad que ser desarrollada a lo largo de muchos cursos académicos; un tiempo que en aquél momento de combate espiritual no podía regalarse a los adversarios católicos<sup>156</sup>.

---

Aristóteles hubiese conocido el poder absoluto de Dios, le habría sido imposible afirmar que la materia existía por sola de sí misma”, o que el mundo es eterno, que el alma es inmortal, etc. *Obras de Martín Lutero*. Tomo I. Ed. cit.; pp. 31-2.

<sup>155</sup> En el ámbito de la universidad protestante, los pedagogos reformados apuntaron en los primeros días que la causa del mal que adolecía el curso de Filosofía, se localizaba precisamente en la división cuatripartita que adoptaba. Una de estas partes, en particular, la *Metafísica*, debía ser eliminada del plan de estudios según su criterio, entendiendo que cualquier intento de construcción de una ciencia racional de Dios era un gesto de soberbia que sobrepasaba la capacidad del hombre caído y que conduciría en último término, al pecado y al error. En un primer momento la mayoría de las universidades protestantes prohibieron la enseñanza de la metafísica pero su exclusión de los planes de estudio fue sólo temporal. Alrededor de 1600 la asignatura comenzó a impartirse de nuevo, respondiendo a razones de estrategia. En efecto, los reformadores pronto experimentaron que estaban perdiendo la batalla por la justificación de su credo ante los católicos, en buena medida por acudir a la batalla ideológica desprovistos de la teoría de la realidad que ofrecía la *Metafísica*. Crombie, A. C. “Mathematics and Platonism in the Sixteenth Century Italian Universities and Jesuit Educational Policy”, en: Maeyana, Y., Saltzer, W. G. (eds.) *Prismata. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien* -Festschrift für Willy Hartmer. Wiesbaden, 1977; pp. 63-94. Schmitt, C. B. “Platon et Aristote dans les universités et les collèges du XVI siècle”, En: Margolin, J-C., Gandillac, M. de (eds.), *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque international de Tours*, Paris, 1976; pp. 193-4.

<sup>156</sup> Lutero, comienza haciéndose eco de las labores de recuperación del pasado que se estaba llevando a cabo en Italia y Francia, principalmente: “ahora se han recuperado esforzada y laboriosamente –si bien en forma imperfecta- las lenguas y las artes de pedazos y fragmentos de libros antiguos rescatados de entre el polvo y los gusanos. Aún se está hurgando esforzadamente todos los días”. Hubiera sido necesario, para no llegar al estado lastimoso en el que se encuentra la educación haberse preocupado antes de la tradición cultural y en especial del cultivo de las lenguas ya que: “sin lenguas no podremos conservar debidamente el evangelio. Los idiomas son las vainas en las cuales está enfundada esta navaja del espíritu (...) si por nuestro descuido – Dios no lo quiera- , abandonamos las lenguas, no sólo perderemos el evangelio, sino que finalmente llegaremos al extremo de no saber ni hablar ni escribir correctamente el latín ni el alemán”. Para Lutero, a esta situación de postración cultural ha llegado el hombre de la primera mitad del XVI voluntariamente, al preferir volver la vista hacia los intérpretes en vez de preocuparse por el estudio de las fuentes: “Dios ha retribuido justicieramente nuestra ingratitud al no tener en cuenta sus beneficios y no hacer provisión, mientras teníamos la oportunidad y posibilidad, para tener continuamente buenos libros y hombre eruditos. Cuando dejamos las

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

El estudio de la Biblia y sus rudimentos, pensó Lutero, que era el único camino para formar a jóvenes reformados en un intervalo breve de tiempo.

Razones diversas a las luteranas, son las que determinaron a un sector representativo del humanismo laico a prescindir de la filosofía de Aristóteles del programa formativo. Ejemplificamos este modelo, con la reflexión que sobre el estado de la formación universitaria de París, realizara uno de sus antiguos alumnos de la facultad de Artes: Juan Luís Vives.

*Sobre las disciplinas* (1531)<sup>157</sup>, es una denuncia del modelo pedagógico vigente en la Universidad de París durante la primera mitad del siglo XVI<sup>158</sup>.

---

cosas como estaban mostrando total desinterés, él a su vez hizo otro tanto: en lugar de la Sagrada escritura y buenos libros, permitió que se introdujera a Aristóteles junto con innumerables libros perniciosos que nos alejaban cada vez mas de la Biblia; y por añadidura esas máscaras del diablo, los monjes, y esos fantasmas que son las universidades, fundadas por nosotros con ingentes gastos”. Los escolásticos de las universidades, continúa añadiendo Lutero: “No nos enseñan nada bueno, sino que nos hacían cada vez mas ciegos y estupidos, a cambio de lo cual devoraban todos nuestros bienes y llenaban sus conventos, y aun todos los rincones, con la basura y el estiércol de sus libros sórdidos y venenosos, a tal punto que horroriza el solo pensarlo. ¿No es una verdadera miseria que hasta ahora un muchacho tuviera que estudiar veinte años o más solamente para aprender suficientemente mal latín para ser cura y leer misa? Y muy feliz era quien lo lograba”. “La Necesidad de Crear y Mantener escuelas cristianas: Exhortación a las autoridades municipales de Alemania (1524)”. *Obras de Martín Lutero*. Tomo VII. Ed. cit.; pp. 28 y 39.

<sup>157</sup> Vives, Juan Luís (1492-1540). “De disciplinis”, (1531). En: Vives, Juan Luís. *Obras Completas*. Primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico “Juan Luís Vives, valenciano” por Lorenzo Riber. Aguilar, Madrid, 1947-8, 2 Vols. La Primera parte del De Disciplinis: “Causas de la corrupción general de la Artes en general” (“De corruptis artibus in universum”) (pp. 337-526). Segunda parte: “En que se trata del Arte de enseñar”, pp. 526-670. Epílogo: “Vida y Costumbres del Humanista”, pp. 670-687). Respecto a la educación recibida por Vives en la universidad sorbonica, pueden leerse sus palabra en éste mismo tomo: Epistolario, c. XV Cartas a Erasmo. Epístola 1ª “Vives al Esclarecido varón Desiderio Erasmo de Rotterdam, su maestro, digno de los mayores respetos”. (1521, Brujas), p. 1682.

<sup>158</sup> El plan de estudios desarrollado en aquellos días en la facultad de París, en el que se formó Vives y que es sometido a crisis, el nominalismo, lo describimos brevemente. El plan de estudio nominalista partía del establecimiento de una división entre: (a) *Las llamadas Ciencias reales*, que comprendían a las ciencias naturales (Física y Metafísica), las ciencias matemáticas (Aritmética, Geometría, Música, Astronomía y Perspectiva) y las ciencias morales (Ética, Política y Economía), y el de las (b) *las Ciencias racionales*, que tratan del ente de razón, de las segundas intenciones, esto es, de aquellos significados que dependen de la razón. Las ciencias reales, se caracterizan por utilizar términos convencionales en “primera intención”, es decir, no en cuanto, signos lógicos, sino en la medida en que significan directamente las cosas. Por el contrario, las ciencias racionales, que incluía el antiguo Quadrivium como puede apreciarse, se fundaba en el empleo de términos convencionales, pero en cuanto que son signos lógicos, es decir, en la medida en que entran a formar parte de una proposición y desempeñan dentro de ella una función especial, que procede de una segunda intención. Estas, son ciencias subordinadas, asentadas sobre la potencia racional, pero son el modo y el mecanismo para encaminarse y alcanzar las ciencias reales, inscritas sobre la potencia intelectual, incluían las tres disciplinas de Trivium medieval (Retórica, Gramática y Dialéctica). La dialéctica, es concebida como el método para llegar al conocimiento de las ciencias reales. Concibieron que la Dialéctica debe ser la propedéutica a todo estudio ulterior (*omnium scientiarum principium*) y compañera inseparable de la razón en su ascenso hacia la verdad, informando al entendimiento en cada uno

## Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ

---

Nos detenemos en su primera parte que lleva el significativo título: “Acerca de las causas de la corrupción de las Artes en General”, en la que el valenciano ofreció una semblanza crítica, y a la vez completa, de las prácticas propias del denominado “modus parisiensis”.

Partimos de la consideración de su propuesta que puede ser enmarcada dentro de las coordenadas propias del humanismo laico, trazadas por su maestro Erasmo, y que gira en torno al punto central que ocupa el estudio de las lenguas clásicas, tanto desde el punto de vista gramatical como exegético. Al dominio de la lengua le sigue la labor filológica de recuperación de los grandes autores de la cultura occidental.

Considerada la ignorancia como la más grave de las servidumbres, afirmó que las disciplinas académicas, y en concreto, la filosofía, deberían servir al único propósito de ayudar a los hombres a librarse de esa carga.

---

de sus pasos. Según las dos operaciones que realiza la razón humana, la dialéctica puede ser desglosada en dos partes, según las posibilidades que existen de considerar el signo: a) El signo en cuanto cosa (signo físico o “ut res”), que es el objeto del resto de las ciencias reales. Es la utilización de los términos en sí mismos considerados, como signos reales, es decir, en cuanto significan en sí mismos (plano semántico o primera intención). b) El signo tomado como expresión y elemento representacional de una realidad (signo lógico o “ut signa”). Uso del término, en cuanto sustantivo, desempeñando una función de sujeto, o como categoría, etc. El signo es concebido como algo artificial, que sirve para designar o apuntan a algo distinto de sí mismo. (Plano sintáctico, Función referencial). El signo lógico, además, en cuanto objeto nuclear de la lógica, puede ser estudiado en sí mismo, en la medida en que forma parte de la proposición, estudiando los términos, las categorías, etc. (Sintaxis gramatical). También puede ser estudiado, desde la función referencial que desempeña, puesto que forma un todo dentro de la estructura enunciativa. Estudio de la proposición y de sus propiedades (absolutas y relativas), así como de la argumentación. (Sintaxis funcional). Cfr. Muñoz Delgado, Vicente. *La lógica Nominalista en la Universidad de Salamanca (1510- 1530)*. Publicaciones del Monasterio de Poyo. Ed. Revista Estudios, 11, (Madrid) 1964, pp. 314-318.

Además de la conocida navaja de Ockham (*Entia non sunt multiplicanda sine ratione*), los nominalistas desarrollaron uno de los primeros métodos científicos basados en el estudio de las propiedades de los términos, de las obligaciones, de la consecuencia, de la verdad y de la falsedad, ofreciendo, en suma, un modelo correcto de argumentación. De este programa sobrevivirán al menos, dos características: el estudio de la doctrina de la consequentia y la revisión crítica de las autoridades. Respecto a la consecuencia, debido a las posibilidades prácticas que presenta para ser empleada en la disputa y en la argumentación, pasará a la tradición posterior. En la Física y en la Metafísica, la nota de necesidad que caracteriza la consecuencia en cuanto proposición con nexa “si”, aparecerá en su uso físico, no lógico. La consecuencia física o natural, se distingue de la lógica por que entre el antecedente y el consiguiente hay una relación de necesidad, pero por parte de la materia, como ocurre en la relación de causa a efecto o en todas las demostraciones.

Además de éste método de la inferencia, los nominalistas, revisaron críticamente las autoridades que eran utilizadas en los estudios de filosofía y de teología, proponiendo frente a los antiguos (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Aegido de Roma, Alejandro de Hales, Escoto, Buenaventura, y el resto de los doctores realistas), una renovación de las fuentes. Aconsejan tener en cuenta la interpretación que de Aristóteles realizará su Comentador, Averroes, e incluir aquellas doctrinas que ofrecieran elementos útiles para ser empelados en la reflexión. Entre estos incluyen a Ockam, Arimini, Buridán, Pedro de Alliaco, Juan de Mirecourt, Marsilio (de Inghen), Adam (Wodheam), Dorp y Alberto de Sajonia. Cfr. Villoslada, Ricardo de. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*. Roma, Universidad Gregoriana, 1938; pp. 54-89.



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

El único camino para ir acercándose a la verdad de cada cuál, es labrarse un criterio intelectual personal a través del estudio de los clásicos en sus fuentes; de ahí la importancia capital otorgada a la gramática latina, a la griega y al estudio de las técnicas de interpretación, en su empresa formativa.

Pero nos resulta más relevante para nuestro objeto, prestar atención al completo diagnóstico que realizó del estado de la filosofía aristotélica, que actúa como condición de posibilidad de la invectiva que pocas líneas después arrojara contra los maestros, dialécticos y escolásticos, de la ciudad del Sena.

No entró dentro de las pretensiones de la reforma educativa de Vives prescindir de la filosofía de Aristóteles, sino antes bien, ofrecer algunas indicaciones a aquél que quisiera emprender el camino del estudio de alguna de las partes de su copiosa producción. Para Vives, Aristóteles, significó y “sin posible discrepancia, el mas eminente de los escritores que en el mundo han sido en cualquiera edad por la agudeza de ingenio, por su juicio equilibrado, por su prudencia, por su diligencia, por su estudio, prolijamente enseñado, no ya en el bien decir, sino asimismo, en el bien saber, por su maestro, que fue el mejor de toda Grecia”<sup>159</sup>. El juicio se funda en la magna labor sintética y estructural operada por el estagirita sobre la tradición cultural que le precedió. El Corpus aristotélico viene a ser como un compendio de toda la sabiduría helénica, dispuesto para aquellos que quieran saborear sus frutos.

Dicho esto, Vives considera que la obra por si misma no es suficiente para justificar el modelo disciplinar vigente en la facultad de Artes de París, que venía a ser un despliegue de las materias a partir del tronco común del corpus aristotélico.

Dos tipos de “oscuridad” vienen a deslegitimar la función arquitectónica y al tiempo, la utilidad general que puede reportar a los estudiantes.

La primera de estas sombras que eclipsan la obra de Aristóteles, es de tipo genético. Para el valenciano como se ha visto, la filosofía del estagirita resulta ser un compendio de las teorías de los pensadores que le precedieron; a esta empresa no cabe crítica alguna. Si la extiende en cambio, hacia la práctica ausencia de una digestión personal póstuma a la compilación de todos los materiales de la cual resultase la forja de una opinión personal. El Corpus denota la ausencia de criterio, y ello trae consigo que en algunos momentos ciertamente críticos, la teoría se presente ante el lector formulada de múltiples formas y en ocasiones, contradictorias.

Para Vives ello no se explica por un gesto de impericia por parte del Filósofo, sino al contrario, por un rasgo que debe estar ausente de toda la interpretación: la soberbia intelectual. Y fue ésta, que no es sino una forma cultivada de ignorancia, la que determinó a Aristóteles a no revelar sus fuentes y a borrar toda senda que no remitiese al lector de nuevo hacia a él. La escritura apretada del griego ático junto con el dispositivo de blindaje intelectual que se forjó con los metales de la ambigüedad, le permitió trasladar la carga de la prueba hacia el arguyente, eximiéndose dialécticamente de toda la responsabilidad

---

<sup>159</sup> Vives, Op. cit.; pp. 361-2.

intelectual de sus teorías<sup>160</sup>.

A la oscuridad natural la sigue otra de carácter ingénito resultante del proceso de compilación y transmisión de los textos originales, así como del conjunto de las sucesivas traducciones e interpretaciones acumuladas con el paso del tiempo sobre las obras del filósofo.

La utilidad que puede aportar Aristóteles se vio empañada por estas sombras, siendo las más graves, las adventicias, que vinieron a corromper la que pudiera tener en su origen. La ordenación de carácter editorial, ad hoc, del Corpus, fue resultado del escaso número de rollos que pudieron conservarse de su desvencijada y dispersa biblioteca de Alejandría.

Al carácter artificial e incompleto, vino a sumarse un mal aún mayor, que el anterior, con todo excusable, y que es expresado castizamente por Vives como sigue: “Aristóteles tuvo muy mala suerte con los traductores, que al verterlo al latín ni le hicieron latino ni le dejaron griego”. Ya desde los primeros tiempos, los traductores que se empeñaron en esta labor, no pudieron apresar el espíritu del texto; los discípulos, porque fueron engullidos por las artificios del maestro. Con el paso del tiempo, se añadió al desconocimiento de las materias, el de la lengua y de las fuentes culturales empleadas por Aristóteles en sus obras, lo que forzó a los traductores a empeñarse en descifrar el texto como si de un rompecabezas se tratase, concentrando todas las fuerzas en la traducción textual. La atención a la palabra, les hizo perder el verdadero sentido del pensamiento allí contenido, legando a la posteridad, unas traducciones corruptas, acompañadas con interpretaciones fundadas en la ignorancia. Al dejar escapar la verdad del texto, se vieron obligados los sucesivos comentadores a llenar el vacío con los productos resultantes de su imaginación o bien a tomar en préstamo las interpretaciones de mayor prestigio. Precisamente al no forjarse un criterio propio y seguir los pasos inseguro de los que les precedieron, se fueron acumulando y repitiendo constantemente los errores.

Por todo ello, puede Vives concluir que la tradición aristotélica occidental, se sustenta por completo en la ignorancia. La solución pasaría por efectuar una labor profunda y completa de re-traducción y de re-interpretación del corpus aristotélico.

Pero este proyecto, al menos en París, ha quedado cancelado en opinión de Vives, puesto que “los actuales profesores de las artes mayores expulsaron a los gramáticos de sus aulas (por ello) todo cuando dan a entender en sus obras, no ya necias y chabacanas, sino abyectas y soeces, atribuyese a la estirpe y a la familia de los autores mas ilustres.

---

<sup>160</sup> Según Vives, Aristóteles conscientemente hizo uso de todos cuantos aderezos fue menester con tal de oscurecer deliberadamente su obra. Para apoyar esta idea se valió de los dichos de la tradición popular filosófica, como los siguientes: “Dice Temistio en determinado pasaje de sus obras que es una presunción rayana en la locura eso de esperar sacar en limpio de los escritos de Aristóteles el criterio de Aristóteles. El mismo Aristóteles escribió a Alejandro: que nadie iba a entender los comentarios que le pasaba al rey de que hubieran sido comunicados al vulgo, sino quien le hubiera oído en su casa”. Op. Cit.; Parte I, Libro I, cap. IV, p. 362.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Se adjudican a Aristóteles, a Platón, (...) unos engendros que nunca, ni aun en noche de pesadilla, se les habían pasado a las mientes”<sup>161</sup>.

Montados sobre la nube de la ignorancia, los maestros de París para ocultar la misma, crearon una nueva forma de mantener la fama y la apariencia de verdad: la disputa dialéctica. Ahora bien, en virtud del empleo y función que de ésta técnica se realiza en las aulas, no guarda más familiaridad con Aristóteles que la nominal. Lo que para el Estagirita y antes que él, para toda Grecia, la sabiduría, no era más que un medio para contrastar y fortalecer la opinión propia, se había convertido en un instrumento para ocultar la ignorancia de los maestros, la vacuidad del sistema pedagógico y por último, en un subterfugio para mantener el prestigio de la institución<sup>162</sup>.

En definitiva, el medio sustituyó al contenido, y con ello el arte de la apariencia, ejerció su imperio en la Universidad. Su sistema está fundado, no sobre Aristóteles, sino sobre la polémica y sólo se orienta hacia la enseñanza del método dialéctico de la disputa<sup>163</sup>.

La moda de la dialéctica y su realización pública como disputa intelectual, obligó al sistema universitario a seleccionar a aquellas autoridades susceptibles de un estudio parcial de sus teorías. Por ello, determinaron, expulsar de la Academia a todas las autoridades, que no se ajustaban al procedimiento reductivo<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Op. cit.; Cap. VI; p. 373.

<sup>162</sup> Sobre el verdadero sentido y utilidad correcta de la disputa: “La antigüedad instituyó las disputaciones entre los jóvenes para avivarles el seso y fustigar su diligencia para el estudio (...) para que se quedasen grabadas mas profundamente las enseñanzas de los maestros (...) entre varones ya hechos y personas ya en días, más que disputas eran un contraste de opiniones y razones, no en vista a una victoria académica, sino con el sincero deseo de conocer la verdad. Esto mismo indica la voz disputaciones, del verbo putare: podar y purgar el juicio. Más luego con el andar del tiempo, como a los vencedores les advino alabanza y prez de ahí con harta frecuencia, la codicia del honor y del premio invadió el ánimo de los disputadores, de forma que, como en un campeonato, no se atendió más que al triunfo, no al esclarecimiento de la verdad”. Op. cit.; cap. VII, p. 376.

<sup>163</sup> Hasta tal punto ha penetrado el método, que en el pueblo ha cuajado la creencia de que: “el fin de la enseñanza es disputar como el fin de la milicia es la guerra”. Y lo que era más grave, la Universidad identificó completamente el medio de la disputa con el modelo educativo en su totalidad: “Pareció pues que en esa la más hermosa de las empresas (la educación) lo cuerdo era de muy temprano ir acostumbrando al niño a ejercitarle continuamente en tal palestra avezarle luego desde la cuna al altercado (...) cuando todavía no sabe hablar; y esto en gramática, en poesía, en historia”. Op. cit.; p. 377.

<sup>164</sup> Algunas de las autoridades graves que fueron expulsadas de las aulas fueron: “Platón, Cicerón, Séneca, Plinio, San Jerónimo, San Ambrosio”. A esta purga, le sucedió el movimiento siguiente: “luego detuvieron a aquellos que pudieran proporcionar flechecillas para aquellos conflictos: Aristóteles y San Agustín y otros de quienes tomaron exclusivamente y aun mal entendidas y torciéndolas de su recta significación aquellas sentencias que les convenían en el debate (pero) ninguno de esos se acerca a los libros de San Agustín y Aristóteles, para cuya lectura se necesite estudio y ánimo atento porque tratan cosas dignas de nuestra preocupación y de nuestro conocimiento si se allegaban más o menos a los escritores macizos lo hacen con la misma intención con que el gallo de la fábula de Esopo escarbaba el fiemo para hallar algo que comer (...) estos por dar con una rama arrojadiza (...) soñaron con dogmas maravillosos a fuer de fórmulas de toda verdad”. Op. cit.; pp. 380-381.

Sólo se libraron los oscuros, puesto que la sombra general, es una garantía de que la práctica de la desmembración de Aristóteles a un conjunto de cuestiones, necesarias para el combate argumental, podía ser llevada a cabo, sin que fuera descubierta la ignorancia manifiesta del sostenedor. Al tiempo, la sombra proporcionaba, un medio, para que los maestros, pudieran ensanchar su inmerecida fama, al intentar granjearse el reconocimiento del pueblo, dado el carácter público de la disputa.

Un sistema como el parisino, montado sobre el error que sólo fomenta la controversia, la diversidad de opiniones y el odio a la sentencia contraria, era sólo un espacio, dónde campeó la inmoralidad científica y la corrupción de la moral.

La Universidad es el marco ideal para la proliferación del sectarismo intelectual en el más grueso sentido del término, como expresión de fanatismo y cerrazón mental. En esta línea constató Vives que: “En la actualidad todo lo que disiente del ideario de la escuela para un teólogo escolástico es heterodoxo. Esta acusación está tan generalizada que en asuntos de importancia nula se inflige como un sambenito el dictado de hereje que de suyo es tan cruento y atroz. Esto mismo haría un tomista con un partidario de Escoto y a su vez el escotista con el seguidor de Santo Tomás (...) aquellos que jamás salieron de sus cenobios, todo cuanto no se conforma con los preceptos de la secta lo evitan como veneno viperino e instantáneamente en voz en grito publican que es puro error<sup>165</sup>”.

Y en lo que hace a nuestro tema, además, cada uno de estos grupos aseguraron fundar sus argumentos sobre la doctrina de Aristóteles, de dónde se deriva, una multitud de interpretaciones erróneas del Filósofo, la vulgarización de su doctrina<sup>166</sup>, y la elevación del Filósofo a la cúspide de la sabiduría, y ello en todas las disciplinas<sup>167</sup>.

En éstas, en lo que toca al estudio de la *Metafísica*, tras reconocer tanto su utilidad como su oscuridad, Vives ofrecerá un modelo pedagógico, que posteriormente veremos reflejado en el sistema jesuítico, que fundándose en la disposición editorial realizada por Andrónico de Rodas, determina y sanciona aquellos libros que deben ser explicados por el maestro en vista del mejor provecho del estudiante y de un fin determinado<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Op. cit.; p. 370.

<sup>166</sup> La interpretación defectuosa, resultante de la falta de criterio y penetración en las teorías de Aristóteles trae consigo la perversión de la doctrina: “le ocasionó el favor entusiasta de cada escuela y de cada secta, como si fuese cada una de ellas el zócalo de la inmortalidad de Aristóteles, luego de arrastrarle el expositor a sitios donde jamás pudo el Estagirita soñar que iría, por manera que ya anda en boca del vulgo, no precisamente del indocto, el proverbio de que Aristóteles tiene la nariz de cera, a la que cualquiera, cada cual, le da la forma que quiere”. Op. cit.; p. 393.

<sup>167</sup> “Y así verás a todos los teólogos seguir apáticamente la escuela de Santo Tomás, a Escoto a Occam, a Holcot, a Gregorio de Rimini, a Pedro Haliacense y a otros, aun cuando buscan a tientas alguna lumbre natural, aduciendo el sentir de Aristóteles, como el pico más alto adonde se puede el hombre remontar con la ayuda de las luces de la Naturaleza (como si) ningún otro ingenio pueda subir en materia alguna más arriba de las cimas que él escaló” Op. cit; p. 367.

<sup>168</sup> El fin al que aproximaba el estudio de la metafísica, mientras que para Vives era mundano, para los jesuitas será sobrenatural. “La primera filosofía de Aristóteles, que se llama Metafísica, y los ocho libros del oído Físico, que pertenecen al mismo argumento, ha de desarrollarse en

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Los elementos constructivos que pueden extraerse de la crítica de Vives al sistema universitario vigente en el siglo XVI, son los siguientes. De manera general, el humanismo, afecta a la filosofía, aportando una nueva forma de comprender los textos y de acercarse a sus autores, que se resume en el tibio intento porque impere la libertad en la investigación, sin ataduras a ninguna vía escolástica determinada, junto con una relativización del peso doctrinal que las autoridades intelectuales habían disfrutado en Occidente a partir de la primera Escolástica.

El acceso a las fuentes filosóficas y finalmente, el uso de éstas a través de la aplicación del método histórico-crítico. Todo ello provocaría en el ámbito de la Escolástica, una progresiva democratización del saber y a forjar la creencia de participar en el proceso de construcción del conocimiento<sup>169</sup>.

---

este lugar, pues contienen un verdadero tesoro de erudición y de ingenio, como todo lo de Aristóteles, pero también mucha oscuridad (...) Se explicarán al estudioso mancebo con todo cuidado los ocho libros de la Física, ora sean realmente escritos por el mismo Aristóteles, ora según piensan algunos, recogidos de sus explicaciones por su hijo Nicómaco (...) y con esmero no menor se le explicarán los seis primeros libros de la filosofía primera, pues los restantes, ora fueren doce, ora fueran catorce, según place a algunos, lo leerá él por sí mismo, apuntando y tomando buena nota de todas las sentencias y aforismos dignos de recordación. Todo lo demás es de una dificultad grande y de una total esterilidad; pero de todos modos, buceará el maestro en su fondo oscuro para sacar de allí algo útil para sí y pasa sus discípulos.” Op. cit.; Parte II, Libro IV, Cap. II; p. 617.

<sup>169</sup> Desde un punto de vista general, es posible, reducir a cuatro grandes líneas los elementos constituyentes del programa humanista de renovación de la cultura europea: cuidado de la forma lingüística, remisión a los textos originales, reclamación de libertad científica y aplicación del nuevo método histórico-filológico.

La crítica humanista se propuso la recuperación de la elegancia y de la precisión lingüística de los clásicos, tomando como modelo de imitación a Cicerón con especialidad, con el fin de denostar al latín bárbaro empleado tanto en la elaboración de los textos escolásticos, como en la lengua empleada por los maestros en las lecciones universitarias.

En segundo lugar, realizaron una llamada a la investigación crítica de las fuentes, tendente a la sustitución de la práctica tradicional de la remisión a florilegios y compilaciones de glosas y sentencias de autoridades. Reclaman por el contrario, una vuelta a las fuentes, que trajo consigo una búsqueda apasionada por archivos y bibliotecas de los manuscritos originales y un nuevo interés por el estudio de las lenguas clásicas y bíblicas. Todo ello con la finalidad de proveerse de versiones más fidedignas de las obras clásicas, que sustituyeran a las corruptas versiones al uso. A lo largo del siglo XV y XVI son publicadas una cantidad muy sustantiva de ediciones de las obras de los autores clásicos, bien en sus lenguas originales o vertidas al latín, acompañadas de aparato crítico y textual ausente en las ediciones anteriores.

Comienza a observarse en las obras de los humanistas una defensa del propio criterio y opinión personal frente a la asunción acrítica de las doctrinas de las autoridades laicas y religiosas. La fuerza de la razón frente a la tradición, se impone como el único criterio capaz de cuestionar una doctrina cualquiera de Aristóteles o de Tomás de Aquino, una decretal eclesiástica o incluso la propia autoridad de la Vulgata.

Por último, la crítica humanista reacciona contra el método expositivo y pedagógico escolástico, basado en la práctica dialéctica de la disputa, y en lo teórico en la reducción de los problemas a pseudo-cuestiones, montado sobre una alambicada estructura de divisiones, distinciones, definiciones y suposiciones con frecuencia, fútiles. Desde el punto de vista negativo, los humanistas rechazaron en general, todo método racionalista y sistemático aplicado a la enseñanza o exposiciones de materias de naturaleza distinta como son las cuestiones de la Fe. Por ello denunciaron no sólo la sofistería y los excesos dialécticos, es decir el logicismo filosófico en el que había caído la Escolástica, sino también, la aplicación misma de la filosofía

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Los humanistas menos reaccionarios, no clamaron por la transformación radical del curso de Filosofía, sino que solicitaron que se le imprimiera algún grado más de vitalidad, introduciendo algunos textos alternativos, neoplatónicos generalmente, con el fin de conformar un método docente dialéctico que asegurase que la materia pudiera cubrirse en su totalidad pero en el menor tiempo posible<sup>170</sup>.

Finalmente puede observarse a partir del modelo exegético practicado sobre el Corpus, es posible distinguir en el siglo XVI, dos formas o escuelas de interpretación de la filosofía de Aristóteles.

La escuela de Pádua, y en general las universidades italianas del Norte, no se centraron en el intento de hallar la verdad absoluta, sino en el de captar la verdad de las doctrinas aristotélicas. Consideraron que para ello era necesario poner al descubierto la intención autora del Filósofo, procediendo a desbrozar los diversos niveles de interpretación que con el paso de los siglos los diversos comentaristas habían ido añadiendo a la doctrina hasta ocultarla<sup>171</sup>.

La segunda escuela, se originó en París pero fue la corriente exegética predominante en el área de influencia católica, y en opinión de Schmitt, principalmente por el empeño mostrado por los teólogos de la Compañía de Jesús. El método al uso, consistió en el análisis crítico del texto aristotélico, con el propósito de mostrar partiendo del estudio de las premisas a qué conclusiones debería haber llegado Aristóteles. Para ello, las obras de los comentaristas de Aristóteles, hubieran sido griegos, musulmanes o cristianos tuvieron un interés primordial.

Estas características pueden apreciarse, como veremos, en la serie de comentarios que publicaron los jesuitas en Roma, Salamanca y Coimbra principalmente, de las distintas partes del Corpus aristotélico entre finales del

---

especulativa, que por entonces era la *Metafísica* aristotélica, a las cuestiones de fe o teológicas. Los humanistas defendieron, frente a la suposición y la abstracción, la exposición concreta de los problemas a través de un procedimiento libre fundado en el arte de exponer propio de la Retórica clásica. Junto a la defensa de una filosofía práctica frente al exceso teórico asumido sin crítica por la Escolástica. Freedman, J. S. "Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era". En: *History of Universities*. Vol. 5, Oxford University Press, 1985; pp.124-5. Dibon, P. "La Philosophie néerlandaise au siècle d'or". Vol. I: *L'Enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne 1575-1650*. París, 1954; pp. 1-70.

<sup>170</sup> Las universidades católicas, generalmente, consideraron a la filosofía pura de Platón, es decir, desprovista de la redirección agustiniana hacia la ortodoxia cristiana, como una forma de paganismo, que podría llegar a quebrar la fe de los estudiantes. Por el contrario, en cuatro universidades Italianas se crearon cátedras de filosofía platónica, entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII: Pisa, Ferrara, Roma y Pavia. Era habitual, que el estudiante que deseara introducirse o bien profundizar en una corriente filosófica alternativa a la aristotélica, tuviera que instruirse por sí mismo, o bien acudir a alguna de las tutorías de algunos escogidos colegios. Se ha investigado con acierto que las tutorías mantenidas en las universidades de Cambridge y de Oxford, mantuvieron viva la tradición platónica, llegando a surgir una escuela platónica organizada entorno a Ralph Cudworth y Henry More, Vid.: Patrides, C. A. *The Cambridge platonists*. Harvard University Press, 1979.

<sup>171</sup> Poppi, A. *Introduzione all'Aristoelismo padovano*. Antenore, Pádua, 1970; pp. 17-46.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

siglo XVI y primer cuarto del siguiente. Será precisamente esta línea exegética empujada por los jesuitas y sustentada en el estudio de la *Metafísica*, concebida como instrumento para la exploración racional de la naturaleza divina, y no la de la Escuela paduana -a pesar de su radicalismo-, será la que más contribuirá al desarrollo de la filosofía aristotélica y en particular de la *Metafísica* occidental, poniendo los cimientos del racionalismo naciente y haciéndola caminar hacia un estudio completo del ser<sup>172</sup>. Como tendremos oportunidad de comprobar a lo largo de la investigación, el papel desempeñado por el jesuita Francisco Suárez con sus *Disputaciones Metafísicas*, en este punto, resultará crucial.

Por otro lado, y a pesar de la tendencia tradicional de la lectura y de la metodología empleada por la escuela aristotélica parisina y más tarde, por la jesuítica, guardaron el respeto debido a la autoridad del Filósofo, pero no una obediencia ciega. Fue precisamente la apuesta por la libertad de pensamiento mostrada por los escolásticos del XVI, la que permitió al aristotelismo parisino o tradicional, acoger los nuevos retos que planteó la revolución científica a la Física aristotélica. A partir de la segunda mitad del XVII, las universidades tradicionales ya había modificado el estudio de la Filosofía natural, añadiendo entre sus materias las nuevas teorías astronómicas y mecánicas<sup>173</sup>.

### *2. 3. El aristotelismo jesuita a partir de la investigación de su programa pedagógico.*

La empresa del apostolado, la cuál supone por definición un contacto directo con la sociedad, exigió en primera instancia, dotar al jesuita del XVI, de los medios suficientes para, defenderse de los peligros a los que indefectiblemente estaba expuesto, en un medio extraño para quién había sido criado en el seno de una comunidad religiosa. Además, fue necesario ofrecer las armas ofensivas necesarias para intentar frenar la expansión espiritual del reformismo. Ambos objetivos se intentarán alcanzar a través de la instrucción integral de los “soldados de Cristo”, que consistirá en la síntesis de la virtud religiosa con las letras humanas, o lo que es lo mismo, en la fusión de algunas de las propuestas humanistas que hemos apuntado, con el tradicional y decadente aristotelismo académico-parisino<sup>174</sup>.

<sup>172</sup> Schmitt, C. B. “Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism”. *History of science*, 11 (1973); pp. 159-93.

<sup>173</sup> Schmitt, C. B. “Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei”, en: *The aristotelian Tradition Renaissance Universities*. Variorum reprints, London, 1984, Cap. XI, pp. 3-21.

<sup>174</sup> Si bien las dos empresas pedagógicas anteriores, fueron rechazadas formalmente por Ignacio, a la hora de elegir la dirección propia, algunos de esos elementos encuentran acomodo en su modelo. El modelo educativo del humanismo cristiano laico o pietista, proporciona la imagen del hombre moral dotado a partes iguales de sabiduría y virtudes. La comunión de piedad y letras conforma la estructura sobre la que se instalan los distintos modelos del plan formativo jesuítico, al tiempo que contribuye a llenar los contenidos con el nutrido barniz del espíritu cristiano. El gusto por la recuperación por la tradición cultural, expresado en el cultivo de las lenguas, el estudio de los autores clásicos, y de las fuentes primarias, como la Biblia, junto con los nuevos métodos exegéticos, son compartidos tanto por el proyecto luterano, como por el ignaciano, aunque en grado diverso. Por otro lado, la atención a la figura de Cristo que

### 2. 3. 1. *La institución colegial.*

Para dar término al ministerio apostólico, Ignacio de Loyola y los padres fundadores, se valieron, de la experiencia acumulada durante su periodo formativo en la Universidad de París, precisamente del modelo criticado por Lutero y Vives, con viveza. Éste está basado en los planes de estudios de las facultades de Artes o filosofía y Teología de París, y en el sistema de aprendizaje impartido en sus colegios, en particular en el de Monteagudo.

Sin necesidad de detenernos en el estudio de las facultades universitarias<sup>175</sup>, es necesario atender brevemente al sistema colegial<sup>176</sup>.

---

configura la llamada “teología de la cruz” protestante, tiene su eco primario en la orientación cristocéntrica que toman las misiones y el espíritu jesuítico. Ahora bien, de ambos proyectos pedagógicos se aleja el fundador de la Compañía, en el momento en el que hace circular el ciclo medio y superior de estudios (humanidades y artes o filosofía) por completo sobre el corpus aristotélico.

<sup>175</sup> La facultad de artes proyectaba su plan de estudio trienal sobre las disciplinas incluidas en el corpus aristotélico -lógica y dialéctica, física, metafísica, ética-, apoyándose en los comentarios autorizados por la Iglesia de las distintas disciplinas, al que finalmente, se sumaba algún pequeño refuerzo de índole matemática, astronómica y musical. Por su parte, la facultad de Teología, desarrollaba su plan de estudio a lo largo de cuatro años, basado en autoridades de rango y naturaleza diversa: las Sagradas Escrituras en la versión de los setenta, los autores escolásticos, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino y el estudio del derecho canónico. Bajo la influencia del espíritu humanista de la vuelta a los clásicos, la facultad de teología irá progresivamente recuperando e incluyendo a los suyos: los Padres de la Iglesia.

<sup>176</sup> Los jesuitas adoptaron como raíz organizativa de los numerosos Colegios que fueron fundando desde mediados del siglo XV hasta el XVIII por toda la Europa católica, aquél *modus studendi*. En cuanto al régimen colegial, la manera parisiense instituía un sistema de internado para los alumnos, a imitación de los *Côlleges* franceses, denominados Colegios Mayores en España.

Debido a las disposiciones educativas que resultaron del nuevo plan de estudio aprobado por los jesuitas, la *Ratio studiorum* de 1599, parece que el régimen colegial o parisiense, terminó resultando atractivo solamente para los estudiantes de Filosofía y de Teología. Con el fin de contener la diáspora de matrículas hacia otros establecimientos, los colegios jesuitas, entre otras medidas que consideraremos con posterioridad, introdujeron el régimen *bononiensis*. Se trataba del modelo italiano basado en el alojamiento de los alumnos en habitaciones de casas particulares -pupilaje- y asistencia a la Universidad, -y además a las lecciones y prácticas educativas en el caso de los colegios jesuitas.

Es importante señalar, que a lo largo del siglo XV, debido a la mejora económica general que experimentan los colegios jesuitas, -expresado en un aumento de los ingresos, de estudiantes y en la ampliación de las instalaciones-, comienzan a impartir sus propias clases, además de las de apoyo a las lecciones universitarias existentes desde los primeros días, especialmente en Filosofía y en Teología. Las *repetitia* y *exercitia*, eran clases de refuerzo y obligatorias para los alumnos más jóvenes, impartidas por los más mayores (seniores). El mismo fenómeno ya había aparecido antes en algunas órdenes religiosas, que impartían buena parte de las materias del currícula de Filosofía (Artes) y de Teología en el propio convento, recibiendo en sus aulas, a estudiantes de la Universidad ajenos a la institución religiosa. (p. ej. El Convento dominico de San Esteban en Salamanca). En las facultades de Artes de algunas universidades, incluso, las clases impartidas en los colegios fueron reemplazando a las clases de la Universidad, quedando éstas meramente como el lugar en dónde se celebraban los exámenes, los actos académicos al uso -como las disputas públicas- y se expedían los grados universitarios. Salamanca con 28 y Alcalá con unos 15 fueron las sedes principales de estas instituciones, que se inspiraban en el Colegio Español de Bolonia (establecido en 1367). Los colegios mayores estaban reservados a



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Los colegios universitarios, superaban con creces la función del servicio de hospedaje de los estudiantes, impartiendo clases de apoyo, y a veces sustitutorias, a las asignaturas impartidas en el Estudio General. Las clases colegiales se distinguían de las académicas, por su tendencia eminentemente práctica. Además de leer lecciones como acaecía en el Estudio siguiendo el modelo de la clase magistral, se repetían estas a través del establecimiento de grupos de estudio dirigidos por un maestro y fomentando la emulación, y además, mediante la realización de ejercicios de carácter público y privado de puesta en contraste de los argumentos principales adquiridos en las lecciones.

Los colegios jesuitas, se distinguen de los parisinos al menos por tres rasgos bien diferenciados y recogidos en el ordenamiento interno. Estos establecimientos, tienen la peculiaridad de servir como centros formativos mixtos, es decir, aptos para estudiantes laicos y para la educación de los futuros sacerdotes de la orden. Se intenta fomentar y mantener por ello, la moralidad y la espiritualidad en todos los niveles educativos. En los documentos, esta intención es expresada bajo la idea de educar conjuntamente en la virtud y en las letras. Para alcanzar este clima en las aulas de la Compañía, recuperan buena parte del programa de educación humanístico basado en el estudio de los clásicos. Son seleccionados como materia docente aquellos autores que superen el siguiente criterio: el fomento de la moralidad cristiana y servicio como modelos dignos de ser imitados.

El regimiento de la formación y de la vida comunitaria en el colegio expresado en la práctica de las virtudes cristianas, se aseguró a través de la rígida férrea ordenación de todo hábito y costumbre cotidiana, a través de un sistema disciplinar de emulación<sup>177</sup> y castigo<sup>178</sup>, con especial seguimiento de los

---

los titulados, los bachilleres. Los estudiantes más jóvenes vivían en los colegios menores, o a partir de finales del siglo XVI en alguno de los numerosos colegios jesuíticos, que a diferencia de los establecimientos franceses, sus prácticas docentes se reducían únicamente a la repetición y los ejercicios, sin llegar a la enseñanza sistemática e independiente. Los colegiales asistían a sus clases en la universidad, se presentaban a sus exámenes allí y recibían sus grados académicos en el alma mater. Dejando a un lado los numerosos colegios jesuíticos para estudiantes de filosofía y teología y las escuelas y hostales ligados a ellos, ninguno de los restantes países europeos contaba con un sistema colegial reseñable (Los mas destacados, Inglaterra, Francia y España). La forma pedagógica típica impartida en los colegios fue la *repetitio* (memorización) o *resumptio* (resumen) que normalmente no se impartían en la universidad, sino en las habitaciones de los preceptores e inspectores. Fue un elemento típico de las instituciones cerradas, los colegios, que habían surgido en torno a las universidades. Habitualmente era el maestro o los bachilleres, quienes se encargaban de esta forma de enseñanza.

<sup>177</sup> “Para que más se ayuden los estudiantes, sería bien poner algunos iguales, que con santa emulación se inciten”. *De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt*. Versión castellana de 1594 del texto aprobado por la V Congregación General (1554-5). Lukács, L. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu. edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit Ladislaus Lukács*. Vols. 5: Vol. I: años 1540-1556; Vol. II (1): años 1557-1572; Vol. III (2): años 1557-1572; Vol. IV: años 1573-1580; vol. V: Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1580, 1591, 1599). *Monumenta Historica Societate Iesu, Romae*, 1965 y ss. En la presente sección citaremos esta obra de la siguiente manera: el

progresos del estudiante, tomando como referencia, las aptitudes naturales de las que disponía<sup>179</sup>.

El segundo rasgo distinto respecto a los establecimientos parisinos, se encuentra en los distintos niveles educativos que convivían en un mismo colegio. La labor pedagógica de los jesuitas en su origen se emplaza hacia la educación pre-universitaria. De nuevo, se adapta el modelo educativo de las escuelas laicas, centralizado en torno a la instrucción en la lengua latina, instrumento de cultura -requisito imprescindible para acceder al Estudio General- y de evangelización -estudio de los pilares teóricos del cristianismo, de las fuentes filosóficas y del empleo apologetico de las mismas<sup>180</sup>-, sostenido sobre una cultura del libro, en cuanto plasmación de la autoridad, característico del sistema educativo jesuítico<sup>181</sup>.

---

título con las siglas “MP”, seguido del número del volumen de la colección en romanos, y el número de página en arábigos. En este caso: MP, I, p. 248.

<sup>178</sup> Respecto al tema de los castigos, puede leerse: “En castigar trabajareis mas por amenaza que por dar” pero si persisten en el empeño de infringir las reglas, “por la primera (infracción) una bofetada, por la segunda, dos y por la tercera media docena de azotes”. “Regulae Magistri Priorum Elementorum in Collegio Goano (India). Gaspar Barzeus (1515-1553)”. MP, I, p. 132. 21. “Los nuestros regentes no castigarán de su mano a ningún escolar”. (Reg. Rect. Coll. Rom (1551), V, 5; Const. IV, 16, 5). Para aplicar el castigo corporal, crearon la figura del corrector. “Regulae Scholis Collegiorum. Jerónimo Nadal (SJ) (1553)”. MP, I, p. 198.

<sup>179</sup> Como se indica en las Constituciones del Colegio de Roma, el rector del mismo es el encargado de imponer la ordenación de los estudiantes según sus talentos naturales: menores, mayores, mediocres. Puede leerse: “No estudien los que no son aptos. Primeramente, porque no todos los que quieren servir a Dios en esta Compañía tienen talento para estudios, y Dios N. S. divide sus dones, Véase que no atiendan al estudio los que no son aptos para él por faltarles ingenio o memoria, o también por no tener salud corporal”. Los que no están dotados por naturaleza para el estudio, se les destina a realizar los siguientes cometidos en la orden: servicio doméstico, cuidado y asistencia en los oficios religiosos y del colegio. Juan de Polanco (SJ) Constituciones Collegiorum (1548-50) y *Regulae Rectoris Collegii Romani* (1551). MP, I, p. 38 y p. 80. “para informarse de la evolución de los estudiantes, y del aprovechamiento que hace de los estudios: debe ser el Rector informado por sí y por alguno a quien dará el cargo de síndico o visitador de los estudiantes; y cuando se viese que alguno pierde el tiempo en el colegio, no queriendo o no pudiendo aprovecharse, es mejor sacarle de él, y que entre otro en lugar suyo, que más se aproveche”. “Si no fuese uno para estudiar y fuese para otros ministerios, podriase dentro de los colegios o casas de la Compañía emplear en lo que se juzgase útil o conveniente. Si fuese inútil para lo uno y para lo otro, habiendo entrado para estudiante, podría darsele licencia”. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, I, p. 252.

<sup>180</sup> La orientación hacia la traducción y la exégesis bíblica, pilar de la pedagogía de las escuelas protestantes, está presente en esta orientación instrumental de la lengua. En este sentido es necesario interpretar ésta ordenación: “El estudio de las lenguas sea con intención, entre los otros buenos fines, de defender, interpretar y dar toda autoridad a la traducción de la Escritura sagrada que tiene aprobada la Iglesia” (Const. IV, 6, 5). *Regulae Scholis Collegiorum*. Jerónimo Nadal (SJ) (1553). MP, I, p. 207.

<sup>181</sup> Con el propósito de ilustrar la estructura y el contenido del programa de estudios preuniversitario, proponemos como ejemplo el del primer colegio de la Compañía, el de Mesina (1551). Se compone de tres niveles, dividido cada uno de ellos, en un número diverso de curso u “órdenes”. La Primera escuela o “ínfima de gramática”, estaba compuesto por dos cursos. 1º: Básicamente se enseñan costumbres, y queda al cargo de los mismos hermanos de la escuela o de algunos escolares del cuarto orden. 2º: se basa sobre una recitación mental del *Ars minor*, *De*

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Por último, y en correspondencia con el carácter religioso de la institución, señalamos la gratuidad de la enseñanza impartida<sup>182</sup>.

Todo éste sistema fundado sobre la lección-repetición-disputa empleado por la Escolástica, como hemos visto, será aplicado ahora, al estudio de la lengua y la cultura clásica y la latina en particular, moldeando el método de enseñanza en los colegios jesuitas, al que denominan los primeros fundadores en sus escritos, “modus parisiensis”<sup>183</sup>.

---

*octo partibus orationis inscriptum* de Donato, ejercicios de declinación y conjugación verbal. 3º: Se basa en los *Rudimenta in tres partes divisa* (París, 1512) de Juan Despauterio (1460-1520), como introducción a la composición y se estudiaban, las reglas gramaticales de Francisco Faraón (las *Institutiones grammaticae*, Mesina, 1520).

La “Segunda escuela”, estaba compuesto por dos cursos. 1º: Se siguen las gramáticas de Faraón y de Despauterio y se introduce el estudio de la sintaxis con: el *Colloquia, sive linguae latinae exercitatio* (Basilea, 1538) de Luís Vives (1492-1540) y el *De octo partium orationis constructione libellus* (París, 1511) de Desiderio Erasmo de Róterdam (1467-1536). Finalmente se introduce alguna lección de los clásicos: Cicerón, Terencio y Virgilio. 2º: Se estudiaba el texto de Despauterio, *Commentari gramatici*, que contiene una serie de opúsculos sobre rudimentos de gramática, sintaxis, prosodia, figuras retóricas y tópicos. Finalmente, En la *tercera escuela* o “escuela de humanidad”, se estudiaba la gramática, retórica, dialéctica y tres lenguas. En dialéctica se hace mención a Aristóteles, interpretado desde Trebisonda, y Jacobo Faber. Este último nivel preuniversitario, estaba basado más sobre la lectura de libros de autores clásicos o humanistas, que en libros de texto. Por ejemplo, se estudia sobre el *De elegantia latinae linguae libri sex* (Roma, 1471) de Lorenzo Valla; las epístolas de Cicerón *De amicitia* y la *De senectute*; Ovidio, el *De tristibus* y el *De Ponto*. Se instruye en la composición, métrica e invención poética desde las obras de Erasmo, *De ratione conscribendi epistolas* (Colonia, 1522) y el *De duplici copia verborum ac rerum* (Antuerpiae, 1516). Anibal de Coudret (1525-1599) y Juan de Polanco (SJ). *De Ratione Studiorum Messanae* (1551). MP, I, pp- 95-102.

<sup>182</sup> “Siendo tan propio de nuestra profesión no aceptar premio alguno temporal por los ministerios espirituales en que nos ocupamos según nuestro instituto en ayuda de los próximos, no conviene aceptar dotación ninguna de colegio con obligarnos a dar predicación o confesor o lector alguno de teología. Porque aunque la razón de equidad y gratitud nos mueva a servir con mas cuidado en los dichos ejercicios propios de nuestro Instituto en los colegios que con mas liberalidad y devoción se han fundado, no debe entrar en obligaciones o partidos que perjudiquen la sindecirdad de nuestro modo de proceder, que es dar gratis lo que gratis hemos recibido; aunque para la sustentación de los que sirven al bien común de los colegios o estudian para ello, se acepte la donación que la caridad de los fundadores suelen asignar a gloria divina”. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, V, pp. 267-8.

<sup>183</sup> El método parisino, es el adoptado por los Jesuitas y aplicado en todos sus colegios, por recomendación del fundador de la orden: “Yo eso he querido encomendaros, que universalmente procuréis (donde se pudiera) introducir este modo de enseñar en los colegios de la Compañía, (...). S. Ignacio de Loyola a Antonio de Araoz”. “Carta de San Ignacio de Loyola al padre Dr. Araoz, provincial de la Compañía en España”. MP, I, p. 420.

La más clara y completa exposición del método parisino lo encontramos en la explicación que del mismo ofreció Benito Pereira a los maestros, como método docente de la filosofía.

–“Es sabido que el ejercicio ayuda más en la filosofía que en toda otra disciplina, y por ello, se debe observar gran diligencia sobre ello. En las repeticiones que se realicen después de las lecciones, se repita brevemente el texto y las cuestiones. Las repeticiones se hagan ordinariamente de tres en tres; dos de ellos que sea casi iguales, y el tercero más débil”

–“En las reparaciones, esto es, en aquellas repeticiones que se hacen en casa, repítanse las lecciones oídas en la escuelas, de forma mas breve, tocándose los aspectos principales del texto o de las cuestiones, dejando el resto del tiempo para la disputa. En las disputas, distribuya a los

### 2. 3. 2. *Diseño del plan de estudios de la Facultad de Artes a partir del Corpus aristotélico.*

El estudio de las Artes o Filosofía aparecía, desde el punto de vista de la finalidad, como uno de los medios más eficaces para agrupar todas las posibilidades espirituales que ofrecía la Teología, para posteriormente proyectar los frutos del estudio a la misión de la Compañía<sup>184</sup>.

El programa completo de estudios en los colegios jesuitas comprendía, como aparece recogido en una de las primeras constituciones, la del Colegio romano, los siguientes niveles: “letras de humanidad –escuela de gramática y humanidades- lógica, filosofía natural, y habiendo aparejo, algunas matemáticas y moral –curso de artes o filosofía-, metafísica y teología escolástica y Escritura –curso de teología-; y si sobrase tiempo algo de lo positivo, como de concilios, decretos, doctores santos, -y otras cosas morales” – estudio de casos de conciencia-<sup>185</sup>. Ya el fundador dejó señalado, que siguiendo el modelo parisino, el plan de estudios de artes se desarrollaría a lo largo de tres años antes de pasar al estudio de la Teología –de cuatro años de duración-<sup>186</sup>.

---

estudiantes de dos en dos, que sea uno el que proponga y el otro responda; que sean casi iguales, para que puedan ayudarse mutuamente”.

-“La disputa se hace siempre sobre las lecciones presentes, y procure que en la argumentación se rija por la brevedad, claridad, modestia que se debe, eliminándose todas las palabras impertinentes, como las burlas o el desprestigio, u otras similares, que no ayudan a hacer ni mejor ni peor el argumento”.

-“No permita que los estudiantes se pongan a sofisticar, sino que se ciñan a proponer dudas o a ofrecer respuestas reales y sólidas. Al citar a Aristóteles u a otro autor, mencione siempre el lugar o el texto”.

-“Todos los fines de semana o los quince de cada mes, defiendan conclusiones en clase; y todos los meses, o cada dos meses como se hace en Roma, que los maestros de filosofía mantengan disputas públicas; y al término del año, realicen una disputa general, en la que solo argumenten doctores foráneos. Al término del tercer año (...) cuando comiencen las vacaciones, comience a realizar los actos de aquellos en los que serán juzgados para el magisterio”.

-“Si pueden oír la lección sin escribir nada, ejercitaría mas el intelecto, juicio y memoria; pero si esto no fuera posible, haga que en clase escriban solo lo principal, es decir, aquello que es suficiente para poder ser repetida; y fuera de clase escriban solo las cosas principales que han anotado, o que el maestro habrá dictado; que tengan tiempo de leer su comentarios y de especular sobre su lección”.

-“En las universidades famosas de la Compañía debería realizarse en los tres cursos, una lección extraordinaria, sobre Ética para el tercer año, y los Meteoros o Parva naturalia para el cuarto, la cuál debería ser leída por una maestro extraordinario de autoridad”. “De Modo Legendi Cursum Philosophiae”, Roma, 1564. MP, II, pp. 668-9.

<sup>184</sup> Lo expresa Ledesma en los siguientes términos: “El estudio de las artes naturales disponen el ingenio para la teología y para hacer uso de un perfecto entendimiento, y con ayuda de diligentes y eruditos maestros, pueden dirigir a aquéllas a poner de manifiesto el honor y la gloria de Dios. Por ello, serán tratadas la lógica, la física, metafísica, la ciencia moral, así como las matemáticas, en vistas al fin que convenientemente ha sido propuesto”. “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, p. 254.

<sup>185</sup> Juan de Polanco (SJ) *Constitutiones Collegiorum* (1548-50). “Constitutiones que en los colegios de la Compañía de Jesús se deben observar para el bien proceder de ellos a honor y gloria divina”. Segunda parte: “De cómo se hayan de aprovechar en los estudios”. MP, I, p. 38.

<sup>186</sup> “Leerse ha el curso de artes en tres años, y medio para los actos, donde sin los principios de sùmulas, se lea diligentemente la lógica de Aristóteles, la física y algunos libros de los más

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

No queremos avanzar en el análisis sin hacer observar que en la anterior constitución, la Metafísica como disciplina aparece calificada como escolástica y puesta en relación con la Teología. Los documentos de la historia pedagógica jesuítica que irán apareciendo a lo largo del capítulo, en lo que hace a la materia Primera, no vienen a ser sino intentos de realización de la idea de una metafísica en sentido escolástico<sup>187</sup>.

A la planificación temporal del curso, le sigue la identificación de los estudios de filosofía con las materias y los contenidos que desarrollan las obras de Aristóteles: “Deberá leerse el curso de Aristóteles en tres años de tal manera que un solo preceptor declarará suficientemente toda la lógica, la filosofía moral, la natural y la metafísica”. Esto no supone más que el desarrollo de la idea de los dos pilares expuesta en la parte IV de las *Constituciones*, pero al tiempo, es una forma de mostrar la adhesión de la Compañía a la doctrina oficial promovida por la Santa Sede. La siguiente coordinación que realizó el General Ledesma, lo evidencia: “En lógica, filosofía natural y moral y metafísica la doctrina de Aristóteles es preferida por encima de otras; y al seguir esto los maestros no harán más que seguir el canon surgido de la sesión octava del Concilio de Letrán, sesión octava, y como nuestras constituciones entienden”<sup>188</sup>.

Cada una de las disciplinas que conforman el curso de filosofía o de Aristóteles, son desarrolladas siguiendo la idea del principio de la autoridad expresada a través de los libros. Esta idea podemos ilustrarla tomando como ejemplo, el plan ordinario dispuesto por Martín de Olave, para regular los estudios del colegio de Gandía, a la sazón, luego convertida en la primera universidad dirigida por Compañía, de 1553<sup>189</sup>.

A partir de “los libros que se leerán en el curso de Aristóteles”, surge la

útiles de la metafísica. Y también la parte de las matemáticas que es decente a un teólogo saberla”. “S. Ignacio de Loyola. “Ratio Ordinandi Studia Universitatis Compostellanae”. Mense, Agosto, 1553. MP, I, p. 437.

<sup>187</sup> En las Constituciones del Estudio general o Universidad de Gandía (1549), encontramos igualmente una concepción singular de la *Metafísica*. Cuando los legisladores prescriben las materias de los actos de conclusiones que obligatoriamente debían realizarse para obtener el bachiller y luego la maestría, para el grado de maestro en filosofía, prescriben y conciben a ésta como Lógica y Física, pero no incluyen en las conclusiones de filosofía, ni a la metafísica ni la moral. Por filosofía natural, entienden: “los ocho libros de la física de Aristótil, y otra de los libros de caelo et mundo, y otra de los libros de generatione, de corruptione, y otra de meteoros y otra de los libros de anima”, mientras que por Lógica entienden el estudio de los libros siguientes: los Predicables, los Predicamento, Perihermeneias, Analíticos anteriores y posteriores, Tópicos y los Elencos sofisticos. *Constitutiones Universitatis Gandiensis*, 1549, redactadas por Andrés de Oviedo (primer rector de la Universidad hasta el año 1550 nota 2, p. 52), Araoz, provincial de la Compañía en España, Miró, rector del colegio de Valencia y el superior de la región, Rojas. MP, I, p. 54.

<sup>188</sup> “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, p. 255.

<sup>189</sup> Martín Olave. *Ordo lectionum et exercitationum in universitatis S. I.* (1553). MP, I, pp. 176-178. Por la bula fundacional *Copiosus in Misericordia Dominus* (4 de noviembre de 1547) es otorgada a la universidad de Gandia la facultad de conferir los grados de bachiller y maestro en Artes o filosofía y Teología. Ya en 1645 puede observarse las facultades de medicina y derecho canónico (Libro Primero de la Universidad de Gandía, -fol. 52r y fol. 57r- del Archivo Municipal de Valencia), Cfr. MP, I, p. 54.

ordenación de cada uno de los tres cursos académicos.

El 1º *Curso de Artes*, comienza con la lectura hasta su conclusión en Diciembre, del libro de Aphthonius (griego del siglo III-VI) *Progymnasmata* (1508) acompañado de su opúsculo el “Libello de ratiōne disputando”. Al término, se leerá, el texto de Francisco Titelmans, *De consideratione dialectica libri sex Aristotelici Organi* (Antuerpiae, 1533), por las mañanas, mientras que por las tardes se destinará a repetir el *Progymnasmata* hasta el la fiesta de la adoración de los reyes magos. Concluida ésta, por la mañana comenzará la lectura de la *Isagoge seu Aristoteles praedicamentorum lib. I* de Phorphyrio<sup>190</sup> y por la tarde, continuará la lectura el libro de Titelmans, hasta la Pascua en dónde se pone término a la lectura de ambos textos. Tras la Pascua, comienzan propiamente, la lectura de los textos del Estagirita. Por la mañana el *Perihermeneias* y por la tarde los *Tópicos*. Tal concluir estos, se sigue con los *Analíticos primeros* y con los *Elencos sofisticos*. Con la lectura de estos cuatro libros concluye en septiembre el primer año académico del curso de artes.

El 2º *curso de Artes*, se inicia releendo, durante no más de dos meses, los *Analíticos Anteriores*, y una vez expirado el plazo, se procede a la lectura de los *Posteriores* prolongándose hasta la mitad del curso que coincide con la Pascua. La lección vespertina, hasta la misma fecha, se destina a la lectura de la *Ética a Nicómaco*<sup>191</sup>.

Interesa prestar atención a un fragmento del plan de estudios previsto para la segunda mitad de éste año académico, que citamos literalmente: “Después de la Pascua, comenzará a leerse por la mañana los libros de la *Física* y por la tarde la *Metafísica*. Los libros de la *Física* casi todos ellos son de substancia, los que no acontece con aquellos de la *Metafísica*, y por ello, los doce libros de la *Metafísica* se podrán terminar de leer al mismo tiempo que los (ocho) de la *Física*, y por tanto leer todo desde la Pascua hasta la fiesta de Todos los Santos”<sup>192</sup>. Ésta infravaloración de la *Metafísica* respecto a la *Física* es una nota común y presente en los documentos, que luego retomaremos.

El 3º *curso de artes*, y último, se lee por la mañana y hasta Pascua, el *De anima* precedido por el comentario al mismo de Pedro D’Ailly (1350-1420) –*De anima*, París, 1494- o desde otro comentario de apoyo semejante. Por la tarde, “el

---

<sup>190</sup> Sigue en esto: las “Constitutiones Scholasticorum S. I. Pádua” (1546) de Esteban Caponsacchi (SJ), alias Arentino. MP I, p. 11. Una ordenación completa sobre la lógica aristotélica insistiendo sobre la práctica del repaso y estudio privado se encuentra en: Jacobo Laínez (1512-1565, “De Modo et Ordine Studendi Philosophiae Tractatus” (1549), MP, I, p. 48 y ss. Ordena los mismos libros para la Lógica, Nadal, añadiendo las Sumulas (Burgos, 1529) de Domingo de Soto como introducción, por la buena metodología que contiene, en: el “Stud. Gen. Disp”. (1552), MP, I p. 144)

<sup>191</sup>En las “Constitutiones Collegii Messaniensis de 1548. El General Jerónimo Nadal (1507, Palma de Mallorca- 1580, Roma; rector del primer colegio de la orden, el de Mesina entre 1548-1552,) no contemplaba la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, dentro del plan de estudios, y la otorgaba la función de servir como materia para ser disputada en los actos sostenidos los domingos y en los festivos señalados. MP, I. p. 25,

<sup>192</sup> MP, I, pp. 178.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

opúsculo de Santo Tomás *De ente et essentia* que es como un compendio de lo más útil de la metafísica”, durante dos meses, pudiéndose alargar algo más la lectura, si es menester. Una vez concluido éste, podrá darse lectura a la *Política* de Aristóteles “no demorándose sino en aquello que es más sustancial”.

El segundo cuatrimestre, se dará lectura por la mañana a los libros *De generatione et corruptione* y a los *Parva naturalia*, y por la tarde a los textos *De caelo* y los *Metheora*<sup>193</sup>.

Todos los documentos tienden a presentar a Aristóteles como un autor gentil y complejo por la profundidad de sus análisis, pero siempre útil para la construcción de la filosofía verdadera y cristiana. Por lo último, es necesario proceder a descubrir lo necesario de lo superfluo en el conjunto desordenado y desigual de su obra. Para llegar “ad unguentem” de las teorías aristotélicas, se recomienda la utilización de comentarios o textos introductorios a algunas de las materias mas complejas<sup>194</sup>, al tiempo que se fomentan los elementos para ofrecer una interpretación común a todos los maestros de la Compañía, mediante el recurso a una serie de prácticas, sobre las que luego nos detendremos.

### *2. 3. 3. El estudio sintético de Aristóteles en los colegios de la Compañía como medida de contención de la crisis institucional y fundamento del aristotelismo jesuítico.*

Siguiendo los deseos del fundador, fueron innumerables los colegios fundados a lo largo y ancho de la geografía, en un breve periodo de tiempo. Este crecimiento acelerado no estuvo respaldado, sin embargo, por los recursos humanos y materiales necesarios para el óptimo desarrollo de la docencia en todos los colegios. Los primeros atisbos de crisis, como muestran los documentos internos, pueden localizarse entorno a 1560, contando el

<sup>193</sup> Generalmente, la docencia de la filosofía también comprendía el adiestramiento en las algunas disciplinas del antiguo cuadrivium, tales como: las Matemáticas (desde el estudio de la *Aritmética* de Euclides y el de *Sphera*), Geometría (desde el *De triangulis omnimodis libri V*, Venecia, 1533, de Juan Müller Regiomontano (1436-1476), o bien, a partir del *De triangulis de Jordano Nemorarius*), Perspectiva –con el libro de Witelo (s. XIII) *De natura, ratione et projectione radiorum visus, liminium, colorum atque formarum, quam vulgo Perspectivam vocant, libri X* (Nuremberg, 1535), Música (Jacobus Lefèvre d’Étaples (1455-1536) *Musica libris quator demonstrata*, París, 1500) y finalmente, Astrología (El comentario de Juan Müller Regiomontano a Ptolomeo: *Epitome in Ptolomaei magnam compositionem* (Basilea, 1543), las Tablas alfonsíes (1221-84) *Caelestium motuum tabulae, nec non stellarum fixarum longitudes ac latitudes, el astrolabium*; la *Cosmographia* de Orontio). “De studiis Societatis et De studii generalis dispositiones et ordine” (1552), MP, I, pp. 146-147.

<sup>194</sup> Esta idea la refleja bien las Constituciones de la Universidad de Gandía (1565): “Leyendo a Aristóteles, declarará el lector ad unguem el texto; y porque el dicho texto ni las materias que el toca, no se pueden bien entender, sin mover y tratar sobre el cuestiones y dudas, por tanto muevan y trátense las que se ofrecieren, por el autor o autores que mejor le parecieren”. Lukács, Ladislao (S. J). *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. T. II (1557-1572)*. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 107, Roma, 1974, pp. 141-2.

funcionamiento del sistema colegial jesuítico con poco más de un lustro<sup>195</sup>.

En este periodo comienzan a llegar a Roma, continuos envíos de cartas de los provinciales y rectores de los colegios, en las cuáles se detallan las causas del deterioro del sistema.

Algunas sugieren el cierre de un buen número de los colegios existentes<sup>196</sup>, pero son más numerosas aquellas que denuncian la defectuosa formación que reciben los alumnos de los colegios jesuitas y del peligro que se deriva para el mantenimiento del prestigio que la Compañía había alcanzado como educadores de las élites de la política y de la Iglesia europea; en última instancia, se corría el riesgo de perder las prebendas de las que disfrutaban los jesuitas<sup>197</sup>. Pero a ésa situación de riesgo se había llegado, a causa de la deficiente docencia que impartían los maestros en las aulas, cuya razón radica en la falta de profesores, y en la necesidad de cubrir los puestos, lo que obligó a los rectores a desalojar los pupitres y subir a las tarimas a miembros de la orden con una formación todavía no cumplida<sup>198</sup>.

También sucedió, que una vez que se hubo extendido el prestigio pedagógico de los colegios de los jesuitas, las familias fueron confiando sus hijos a la Compañía, a una edad cada vez a una edad temprana. Puesto que el plan de estudios generales que el aspirante a sacerdote había de cumplir rondaba los

---

<sup>195</sup> Las palabras siguientes, manifiestan el comienzo del proceso involutivo que comienza a experimentar el sistema pedagógico jesuítico: “Aunque el P. Francisco (se refiere a S. Francisco Borja, por aquél entonces, comisario general para España) lo ha mandado y que se tenga cuidado de que todos estudien, venido a poner efecto, es imposible poderse hacer, habiéndose de cumplir con las casas que se toman y hay tomadas, que son tantas que no dan lugar a que se acaben de hacer los sujetos; y siendo forzoso el usar de ellos a medio hacer como dicen, vienen a deshacerse no solo ellos, pero aun las mismas fundaciones, y a desacreditarse más la Compañía”. Antonio de Córdoba (1527-1567) Jacobo Laínez Prep. Gen. Montilla 27 de Marzo de 1559. MP, II, p. 284.

<sup>196</sup> Por ejemplo, sugirió el Provincial de Castilla al superior que: “nos deberíamos contentar con los colegios de esta hechura que tenemos; y que los que se pudiese deshacer la Compañía, sin desedificación, siendo poco dotados y no en tan buen puesto que lo hiciese y dejase dos o tres y no mas en cada provincia”. Didacus Carrillo Prep. Prov. Castilla (1565-1568). Medina del Campo, 7 de Enero de 1566. Lukács, Ladislao (S. J). Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. T. II (-15-1573). Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 1, Roma, 197. p. 388 Su petición fue recogida y la congregación provincial de Castilla celebrada en 1568, resolvió no multiplicar al menos, las escuelas de gramática, apostando por un principio de concentración. MP, III, doc. 144, artículo. 1, p. 30.

<sup>197</sup> “la opinión que de la Compañía se tiene de que es codiciosa, está tan extendida, como V. P. sabe, y aun el título es más principal y mas común que yo veo murmurar en todas partes, es este. Y así, es razón que se busquen /(479) todos los remedios y medicinas posibles para curar esta enfermedad, que está tan arraigada en los corazones de tantas gentes. Bien se ve que sería potíssimo remedio que hubiese más casas profesas, no tantos colegios, máxime en los pueblos más frecuentados de gente, porque se concociese lo que es la Compañía en su principal Instituto”. Juan Legaz a Juan A. de Polanco Vicario General, Córdoba, 2 de Marzo de 1573. MP, III, p. 476

<sup>198</sup> “Habiendo tanta necesidad de hacer hombres que puedan predicar y hacer otras cosas, para las cuales se requiere que prosigan y acaben sus estudios; mayormente en esta provincia, en la cual los que entran comúnmente en la Compañía son de poca edad; y por seso se hacen muy de vagar, poquísimos oyen teología, así en Évora como aquí. Marcus Jorge a Jacobo Laínez. Coimbra, 13 de Septiembre de 1564. MP, II, p. 344



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

catorce años, había muchos estudiantes que una vez terminado el curso de artes, o incluso antes, abandonaban los estudios. Con ello el número de ordenados no hacía sino descender día a día. Para frenar esta tendencia, fueron muchos los responsables de los colegios que solicitaron una reducción del plan de estudios vigente. Desde todas partes, llegaron a Roma, propuestas diversas que tendían, hacia la supresión directa de algún tramo del plan de estudios, mientras que otras, se dirigían hacia el método de enseñanza vigente, basado en la práctica del dictado<sup>199</sup>. Otras, volvieron los ojos hacia los contenidos mismos de las materias o a su criterio de selección<sup>200</sup>.

Localizamos en estos intentos de reforma interna del sistema pedagógico, tanto de la forma como del fondo de las materias constituyentes de la “filosofía verdadera”, la génesis del método y de la disposición del contenido presente en las *Disputaciones Metafísicas*. Por ello consideramos imprescindible detenerse en el estudio histórico-corporativo de estas cuestiones.

Para clarificar este punto, interesa atender al paquete de medidas que fueron establecidas para intentar mantener el prestigio del instituto de la Compañía. En lo que se refiere a la doctrina, se ensayaron fórmulas capaces de asegurar la unanimidad de criterio y de opinión en materia filosófica, en medio de la diversidad de coyunturas sobre las que se asentaban el millar de colegios dispersos por toda la cristiandad.

Ello, intentó alcanzarse principalmente, mediante el establecimiento de unas prácticas indisolubles y paralelas: la institución del comentario como manual de texto obligatorio y común a todos los colegios, y la reducción de la *Metafísica*, a

---

<sup>199</sup> “Vea V. P. si será bien que, como en nuestra compañía está determinado que se oiga y lea a S. Tomás en teología escolástica, y a Aristóteles en artes, sí en la gramática se señale un autor a quien sigan y lean, que sea el que en las universidades comúnmente se leer como es el Antonio de Lebrija (1444-1522), o al que V. P. pareciere; porque de leer unos y otros otro; ay muchos inconvenientes; como es que los que leen, toman de diversos autores lo que les parece, y hacen como un cartapacio, y aquello se lo hacen escribir a los estudiantes; y unos no lo escriben y otros mal; y después, no tienen mas autoridad lo escrito de que su maestro se lo dijo así, y no tienen libro adonde ir a ver la lección”. Juan Bravo a Jacobo Láinez Pr. Gen. Ocaña, 24 de Septiembre de 1564. MP, II, p. 361. Todavía, diez años más tarde, la práctica abusiva del dictado, no logra detenerse como puede apreciarse en las siguientes palabras: “Los hermanos escriben muchas glosas y estudian poco, y lo mas por cartapacios. Los cuales, como V. P. mejor sabe, como ayudan siendo moderados y para ayudar a la memoria, así confunden y gastan mucho tiempo como ahora van”. Cipriano Soares (1524-1593) a E. Mercuriano. Coimbra, 12 de Mayo de 1574. MP, II, p. 527.

<sup>200</sup> “Creo que sería de mucha importancia, si se hiciese algún método de enseñar la teología escolástica, así en el modo de enseñar las cuestiones, como en la elección de las que se habían de leer, por la grande falta que hay en las universidades de esta, y poco acierto de lo que hay en las universidades de esta, y poco asiento de los que conviene; y si en algún tiempo, sería al propósito, parece que los sería en éste tan turbulento por la confusión de los herejes. Miguel Torres a Jacobo Láinez, Lisboa 12 de Octubre de 1564. MP, II, p. 364.

Sólo citaremos el número de algunas cartas, siguiendo la ordenación de este tomo, y la procedencia y el año de la misma para dar testimonio la generalización de la crisis: Ávila, 1567, doc. 258; París, 1568, doc. 259; Barcelona, 1568, doc. 265; Alemania Superior 1568, doc. 266; Oporto 1568, doc. 269; Lyon 1569, doc. 271; Burgos, 1570, doc. 281; Braga, 1570, doc. 287; Sevilla, 1572, doc. 303, etc.

un conjunto de lugares y de cuestiones útiles o conclusiones para realizar de manera directa funciones de regimentación teológica o de defensa apologética de la doctrina católica, además de favorecer la agilidad del plan de estudios. Ambas prácticas serían determinantes para el tratamiento de la *Metafísica* que daría Suárez pocos años después, y constituyen los elementos tradicionales o propios del aristotelismo jesuítico que hemos encontrado presentes en sus *DM*.

### 2. 3. 3. 1. *La Práctica de los lugares filosóficos.*

Los sucesivos Generales de la Compañía a partir de la segunda mitad del XVI trataron de discriminar, en cada una de las disciplinas del curso de filosofía, aquellos elementos útiles y necesarios<sup>201</sup> para la ulterior fundamentación de la Teología. Para ello organizaron comisiones de maestros jesuitas, a los cuales se les encomendó dos tareas principalmente: en primer lugar, debieron señalar los lugares de la obra de Aristóteles, que formaría la materia docente de las lecciones impartidas en las aulas de los colegios. Una vez localizados los temas, se señalaron los contenidos más apropiados para acometer la función propedéutica reservada a la Filosofía, según la concepción jesuítica. Finalizados los trabajos de la comisión de maestros, el General, la elevaría a ley general de observancia corporativa. Se consideró, que tal práctica proporcionaba a la orden aquellas características demandas por el tiempo nuevo, a saber: seguridad, unidad doctrinal corporativa, y eficiencia pedagógica.

Prestaremos en primer lugar atención, al aspecto formal de la cuestión, esto es, al asunto de los lugares, y en ellos, a aquéllos que son señalados en la disciplina de la Física y de la Metafísica, deteniéndonos de la primera, sólo en el *De anima* y en los ocho libros de la *Física* de Aristóteles.

Tras esta indicación, nos centraremos sobre los contenidos que llenan estos lugares, que no es sino, el suelo que alimenta a la práctica metodológica de la reducción de las distintas disciplinas aristotélicas a un conjunto de temas o cuestiones, que servirá como constitutivo estructural del género de los comentarios filosóficos empleados por la Compañía en la docencia del curso de Artes, en el que se insertan las *DM*.

Para señalar dichos lugares con brevedad, ofreceremos el resultado del análisis que hemos operado sobre una serie de documentos realizados por los profesores del colegio romano, durante los años 1561-1562, respondiendo a la orden de Ledesma, con el fin de llevar a cabo la reforma del plan de estudios,

---

<sup>201</sup> Según Ledesma el maestro al impartir su docencia sólo “atenderá sólo a aquellas partes útiles de la obra, (de Aristóteles), aquellas que son mas necesarias”, para la Teología. “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, p. 256.

**II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

ordenada por el decreto 133 de la Primera Congregación<sup>202</sup>.

Anima	T <sup>203</sup>	M <sup>204</sup>	P	A	J <sup>205</sup>	B <sup>206</sup>	L <sup>207</sup>
-------	------------------	------------------	---	---	------------------	------------------	------------------

<sup>202</sup> En el tomo segundo, este proceso se recoge en los documentos 62 a 67, reunidos bajo el título genérico: “Tractatus Professorum Collegi Romani de Studiorum Ordine”, 1561-2. Este rótulo comprende los trabajos y personalidades siguientes:

-doc. 62: Francisco de Toledo (1532-1596. Tío carnal de Francisco Suárez. Años 1559-63, profesor de filosofía. 1561-62, preceptor de metafísica. 1563-69, profesor de teología. Colegio Romano). “De Distributione Materiae in docenda Philosophia”, Roma, 1561-2. Todos los documentos llevan éste mismo título, y están fechados en el mismo tiempo y lugar; por ello lo omitimos en la siguiente relación. MP II, pp. 437-8. En la tabla, nos referiremos a él como: (T)

-doc. 63: Juan de Mariana (1535-1624. Profesor de teología en el colegio romano en 1561, en París en 1569 y en 1574 regresa a España). MP, II, pp. 438-44. En la tabla: (M)

-doc. 64. Pedro Parra (1531-1593. En la fecha del documento, ejercía como profesor de Física en el colegio Romano). MP, II, pp. 445-447. En la tabla: (P)

-doc. 65: Jacobo Acosta (1535-1585, ese año era el profesor de lógica). MP, II, pp. 448-452. En la tabla: (A).

-doc. 66. Jerónimo Torres. (1532-1611, profesor de metafísica en el Colegio romano). MP, II, pp. 453-456. En la tabla: (J)

-doc. 67. Benedicto Pereira (1535-1610, en este año imparte lógica en el Colegio Romano). Roma 1561-2. MP, II, pp. 457-459. En la tabla: (B).

Realizadas todas estas consultas, Ledesma, ofrece su opinión en relación a los lugares, recogida en “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, pp. 256-7. En la tabla: (L).

<sup>203</sup> Toledo en la Física, aún destacando la importancia de los libros señalados, insiste en que sean explicados todos ellos. Subraya la conveniencia de completar el estudio de la Física con el estudio de las cuestiones de: Juan de Jandún, *Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis* (Florencia, 1485). Para el De anima, añade además el estudio de las cuestiones recogidas por Juan Crisóstomo Javello (O. P. 1470-1538), *Quaestiones super tres libros De anima*.

<sup>204</sup> Mariana, consideró que había de leerse los ocho libros de la Física, pero prestando atención a todas “las calculaciones” presentes en los libros 7 y 8, siguiendo en estos el comentario de Soto *In octo libros Physicorum commentaria et quaestiones* (Salamanca, 1545). En la medida de lo posible el maestro deberá intentar agrupar las cuestiones para reducir la extensión de la materia como pudiera ser el tema de la forma del 1º con la cuestión del número tratado en el 2º libro. Del libro 8º afirma: “se deje para la metafísica la perfecta determinación de si Dios, es infinita virtud, según Aristóteles, si es agente necesario, etc.”. Además es “en este octavo, no en el segundo, se puede tratar, el movimiento de los graves y de los leves”. Respecto al De anima: además de incidir sobre el proemio, se debe tratar los otros tres, desde los temas más importantes que contienen, y ello siguiendo el orden de las facultades cognoscitivas, de lo mas simple (el conocimiento del singular), hasta lo mas complejo (el concepto mental).

<sup>205</sup> Jerónimo Torres, consideró que se deberían leer los ocho libros de la Física, pero ofreciendo solo un apunte de los libros 5º, 6º y 7º. En cuestiones preeliminarias como la del sujeto de la Física, el lugar y la superficie, los consideró temas secundarios. No así, el tema sobre lo máximo y lo mínimo que es tratado en el 4º, o la teoría de la finalidad y de la privación de materia que considera que son los asuntos centrales tratados por Aristóteles. Recomienda en general, el tratamiento de muchas cuestiones adoptando una perspectiva general. Otros problemas como el de la eternidad del movimiento y del mundo, podría ser remitidas al estudio del libro 1º del De caelo; igualmente, en otros lugares pueden estudiarse cuestiones como las del movimiento de los graves, y la infinitud y eficiencia del primer motor. MP p. 455.

<sup>206</sup> Respecto al estudio del *De anima*, Pereira, recomienda al maestro prestar atención al libro 1º pues ella contiene la opinión de los antiguos al respecto. Igualmente, recomienda seguir las cuestiones que señala Javello en su comentario -*Quaestiones super libros De anima*-.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

Proe.	X	X	X	X			X
1						X	
2	X		X	X		X	X
3			X	X		X	X

Física	T	M	P	A	J	B	L
Proe.			X		X		
1	X	X	X	X	X	X	3 <sup>o</sup> c.
2		X	X	X	X	X	
3	X		X	X	X	X	
4	X		X	X	X	X	X
5			X	X		X	
6		X	X	X		X	X
7		X	X	X		X	X
8	X	Metaf.	X	X	X	X	X

Metaf.	T <sup>208</sup>	M <sup>209</sup>	P <sup>210</sup>	A <sup>211</sup>	J <sup>212</sup>	B <sup>213</sup>	L <sup>214</sup>
--------	------------------	------------------	------------------	------------------	------------------	------------------	------------------

<sup>207</sup> La misma necesidad de conocer el sentido histórico, le llevó a Ledesma a recomendar la lectura del libro 1<sup>o</sup> del *De anima*, pero no desde sí mismo, sino desde la lectura del proemio.

<sup>208</sup> Toledo, consideraba que el estudio de la *Metafísica*, debería completarse con las cuestiones de Soncinas -Pablo Barbo (O. P.)-, *Quaestiones in libros Metaphysicae Aristotelis* (Venecia, 1498).

<sup>209</sup> Resultaba más útil, para el estudio de la *Metafísica*, según Mariana, ofrecer una visión general de la obra, que seguir el orden de los libros Aristotélicos. Para ello podían servirse de las cuestiones apuntadas por Javello y por Soncinas. Cuándo algunos temas se solapan con cuestiones de lógica o de física, deberán explicarse en aquellas disciplinas, y no repetirse de nuevo en la *Metafísica*.

<sup>210</sup> Desde el libro 7<sup>o</sup> de la *Metafísica* hasta el final, sugirió Parra seguir a Soncinas.

<sup>211</sup> Citamos la significativa opinión de la *Metafísica* mantenida por Acosta: “La metafísica, debe ser lo último (en impartirse) y explicará cuantos libros pueda a partir del duodécimo. Los otros de la obra, que no son verdaderamente importantes, serán tratados por los estudiantes en privado”. Es importante, este diagnóstico, pues es el único de los maestros, como se desprenden de sus palabras, que mantiene una opinión de la *Metafísica* compuesta por catorce libros. Aún con todo, defendiendo el estudio reducido de la *Metafísica*. En este sentido puede leerse que: “En los libros de la metafísica son propuestas muchas cuestiones no pertinentes para esta ciencia. Luego véase, como enseña el curso de artes de que qué modo en esta ciencia entera sean dadas todas juntas”. MP, II, p. 452.

<sup>212</sup> Jerónimo Torres, en relación al estudio de la *Metafísica*, recomienda atenerse al método de las cuestiones, salvo para el proemio, el libro 1<sup>o</sup> y 2<sup>o</sup>, que recomienda su explicación completa. Tales son las que señala: para el libro 2<sup>o</sup>, si el intelecto puede inteligir substancias abstraídas, si en Dios sea todo causa eficiente. Libro 3<sup>o</sup>, es innecesario. El Libro 4<sup>o</sup>, sólo los dos primeros capítulos, y la cuestión de la analogía del ser y algún otro concepto. Libro 5<sup>o</sup>, se debe omitir el tratado de las causas pues ya ha sido tratado en el libro 2<sup>o</sup> de la Física y al término del 8<sup>o</sup>; lo mismo debe hacerse con el tema de la disminución. Libro 6<sup>o</sup>, la cuestión de la división de la ciencia. Libro 7<sup>o</sup>, la cuestión de los universales. Libros 8<sup>o</sup> y 9<sup>o</sup>, las materias útiles para servir contenido a las refutaciones. Libro 10<sup>o</sup>, tratar la cuestión del principio de individuación de la sustancia. Libro 11<sup>o</sup>, es innecesario. El libro 12<sup>o</sup>, sólo se debe tratar si el tiempo lo permite. No hay mención, siguiendo el uso común, a los libros 13<sup>o</sup> y 14<sup>o</sup>. MP, II, pp. 456-457.

**II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus *DM***

Proe.	X	X	X		X		X
1	X				X		
2					X		
3							
4					1º - 2ºc.	X	
5	X				parte	X	X
6		X			X	X	
7	X	X	X		X	X	X
8	X	X	X		X	X	X
9	X	X	X		X	X	X
10	X	X	X		X	X	
11		X	X				
12	X	X	X	X	parte	X	X
13				X			
14				X			

Las tablas antecedentes, ponen de relieve, la forma prescrita por el ordenamiento pedagógico para la docencia de estas tres materias que se integran dentro del curso de filosofía y que eran una parte sustancial del mismo.

El empleo instrumental de la filosofía aristotélica, demanda una comprensión de igual índole de la materia. Desde el nivel formal, podemos apreciar un concepto reducido del Corpus aristotélico. Esta es una característica practicada, no sólo por el aristotelismo jesuita, sino común a toda la escolástica, desde el momento en que los pensadores cristianos alcanzaron a ver la posibilidad de emplear la filosofía de Aristóteles para fundamentar o legitimar algunas teorías religiosas.

Esta idea la resume Nadal en la siguiente instrucción dada a los maestros del Colegio de Coimbra: “Aristóteles se lea de manera, que muchas partes que él trató difusamente, y no son de importancia para la ciencia, se lean en compendio, diciéndose la substancia solamente de ellas, sin leer la letra, para

<sup>213</sup> Aunque suprime la lectura de los libros indicados, Pereira mantiene la opinión más favorable respecto de la *Metafísica* entre todos los maestros romanos: “Me parece que el curso debe durar tres años y medio, aunque la materia se trata mejor, si se lee más de metafísica, y si puede leer *Ética*”. MP, II, p. 459. Ello no entra en contradicción con el mantenimiento de una opinión restringida respecto a la forma de impartir la docencia de la *Metafísica*, que reducirá todavía más dos años después, como puede apreciarse en el siguiente juicio: “De la *Metafísica* es fastidioso e inútil leer todos los libros, bastaría comenzar por el séptimo, tocando los otros en los prolegómenos”. Benito Pereira. “De Modo Legendi Cursum Philosophiae (1564)”. MP, pp. 665.

<sup>214</sup> Todavía cabe una lectura más reducida de la *Metafísica* según Ledesma, dado el supuesto siguiente: “Y si aún, el tiempo angustiara al maestro le bastaría con una narración inteligible, en primer lugar, del proemio, y luego de los libros 5º, 7º y 12º”. “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, pp. 256-7.

que quede mas tiempo para leer *Metafísica* y *De generatione* y *De anima* y *Parvos naturales*, y especialmente la *Metafísica*, que es lo que más aprovecha para la teología escolástica”<sup>215</sup>.

Por esos mismos años, Nadal, remitió en su calidad de comisario, varias instrucciones que incluyen algunas órdenes orientadas a asegurar la correcta dirección de la enseñanza de la filosofía en los establecimientos jesuitas. En lo que hace a nuestro tema, se aprecia una cierta relativización de la figura de Aristóteles como autoridad, y también de su peso teórico, en lo que hace a su anclaje armónico con los dogmas de la fe cristiana. En esta línea podemos leer en otro documento que: “Aristóteles no contradice la fe cristiana, pero en aquello que la contradiga, refútese”<sup>216</sup>.

Encontramos de nuevo una reafirmación del sentimiento corporativista ignaciano en el plano intelectual<sup>217</sup>, se concede a los maestros de Artes plena libertad en la elección del modo de interpretar e impartir la docencia de la Filosofía aristotélica<sup>218</sup>.

De nuevo, el tiempo físico ejerce su presión sobre la docencia de la Filosofía, imponiendo a los maestros la docencia abreviada de la filosofía aristotélica, recurriendo para ello a manuales o resúmenes de la doctrina<sup>219</sup>, y practicando la elisión de todos aquellos pasajes considerados superfluos o poco provechosos para caminar hacia la Teología<sup>220</sup>.

### 2. 3. 3. 2. *El criterio de la unidad doctrinal en Filosofía.*

A pesar de los beneficios que puede aportar la *Metafísica* a la Teología, los excesos en la interpretación de algunos de los contenidos que se habían observado en la Compañía, -presentes casi todos ellos, en los escritos del profesor romano Benito Pereira, de los que luego nos ocuparemos-, forzó a Ledesma, en calidad de preceptor de estudios del Colegio de Roma, no solo a indicar los lugares, sino a precisar los contenidos que todo maestro de artes debía observar, tanto a la hora de impartir su docencia, como a la hora de

---

<sup>215</sup> Jerónimo Nadal. “Instrucciones Conimbricæ de Cursu Artium Datae”,(1561). MP, II, p. 59

<sup>216</sup> “Ex Actis Congregationem Provincialium Galliae” (1568) doc. 146; MP III, p. 40.

<sup>217</sup> “El modo de leer las artes es bien que los nuestros sigan los escritos de la Compañía que mejor parecerá”. Jerónimo Nadal. “Instrucciones datae Evoræ de Studiis Universitatis” (1561), doc. 155, 38, MP II, p. 78.

<sup>218</sup> “Si alguna cosa se halla mejor para exposición de Aristóteles, etc. o por su estudio o ingenio, o mejores libros, o mas tiempo de estudiar, es libre cada uno aumentar la doctrina”. Op. Cit., 39, p. 78.

<sup>219</sup> “Se tiene por mejor leerse algunos capítulos de Aristóteles por compilación. Interim se lea como el rector ordenare, consultada la facultad, siguiendo esta orden en general, que la introducción sea con un poco mas de diligencia y con más tiempo”. Op. Cit., 38, p. 78.

<sup>220</sup> “Que el método de enseñanza de Aristóteles en Alemania, de forma compendiada se explique la obra de Aristóteles de una forma clara y lúcida, omitiendo aquellos lugares que no son necesarios indicar. Aquellas cuestiones necesarias, que contienen asuntos de doctrina, tratense con moderación; eliminando toda curiosidad y ansiedad predeterminada”. Jerónimo Nadal. “Conclusa Ingolstadii a R. P. Comisario” (1563), Conclusa I, doc.157; MP II, p. 88.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

escribir sus propias composiciones.

La forma de asegurar la unidad en filosofía, pasó por una rígida reglamentación de los temas aristotélicos, y “cuales sean estas opiniones –más verdaderas y más comunes- sean, se determinará por el rector con consulta de la facultad y parecer del provincial, y que se confirme por el General”. Sólo el reconocimiento y sanción por parte del Superior de aquello que determine que sea la verdad en Aristóteles, es lo único “que puede hacer para ejercitar los ingenios y ampliar doctrina” y que además puede generar la necesitada “seguridad de ella y costumbre de la Compañía”<sup>221</sup>.

A la cuestión de los lugares, le sucede pues, la indicación de los temas que han de seguirse. Esta tarea la realiza un nuevo grupo de profesores del colegio romano, dirigidos por el prefecto de estudio del colegio, en la que casi todos los participantes en el proyecto anterior de localización están presentes, con algunas nuevas incorporaciones<sup>222</sup>, pero sin la presencia de Benito Pereira.

El valenciano ofrecerá su diversa forma de entender el aristotelismo jesuita, en un escrito independiente que analizaremos con posterioridad, a modo de contraste.

La idea general del proyecto se sustenta sobre el convencimiento de que la doctrina, actúa como un dispositivo tendente a dotar de unidad al colegio jesuita, y desde ella generar el consenso de los maestros.

La doctrina o el criterio que en filosofía había de seguirse presentaba los siguientes rasgos:

a) Unidad doctrinal. Los documentos reflejan el reiterado empeño por encontrar una única doctrina compartida por todos los maestros.

b) Rigorismo. Es un criterio conservador, en la medida en que se prescribe que ningún maestro pueda introducir nuevas opiniones en contra de las aceptadas, sin consultar previamente al superior correspondiente y menos aún “por capricho contra Aristóteles, sin apoyarse en una autoridad antigua”. En todas las facultades deberá seguirse, conforme a la parte IV de las Constituciones,

<sup>221</sup> Jerónimo Nadal. “Instrucciones datae Evorae de Studiis Universitatis”, (1561), MP II, p. 78.

<sup>222</sup> El proyecto dirigido por Ledesma lleva por título: *Relatio de Professorum Consultationibus Circa Collegii Romani Studia*, Roma, 1564-5.. Ledesma. La relación de los profesores consultados y con cuyos pareceres se elabora el presente documento son: Emmanuel de Sá (1529-1596), profesor de teología del Colegio; Francisco de Toledo, profesor de filosofía; Pedro Parra, profesor de filosofía; Achilles Gagliardi (1539-1607) -en el curso 63-64 impartió filosofía en el colegio romano-; Jacobo Acosta, filosofía; Fulvio Cardulo, retórica; Pedro Juan Perpinyá (1540-1566); Miguel Ángel Labaco (1537-1566), humanidades; Juan Mariana, teología y el propio Jacobo Ledesma (1524-1575), como prefecto de estudios del Colegio. MP III, doc. 69, pp. 464-481. El proyecto, se completa además con los siguientes documentos: Jacobo Ledesma. “Quaedam Circa Studia et Mores Collegii Romani data R. P. Generali”. Roma, 1564. pp. 486-488. Jacobo Ledesma. “Quaedam quae docenda et defenda sunt in philosophia”. Roma, 1564. MP, II, pp. 499-502. Este último documento, como veremos, se cierra oponiendo Ledesma nueve proposiciones contra la filosofía de Pereira. La respuesta dada por éste y su concepción diversa del aristotelismo jesuita se encuentra en: Benito Pereira. “De Modo Legendi Cursum Philosophiae”. Año 1564, MP, III, p. 665-670.

capítulo 5º, los dos pilares señalados por Ignacio de Loyola.

c) Tradicionalismo. Fueron consideradas sentencias aceptadas, las que habían llegado a ser más utilizadas por la Escolástica, en sus escritos.

d) Anti-averroísmo. No se demuestra delectación por ningún autor, y mucho menos por Averroes, y por otros intérpretes impíos, como los de las sectas filosóficas griegas o árabes que fueran contrarias a los latinos o a los teólogos, tanto en la docencia como en los escritos. Todavía más, es elevado a prohibición, el hecho de que un maestro de la Compañía interprete las digresiones de Averroes, Simplicio o de otros que no se ajusten al criterio común expuesto.

Como corolario a la sanción, es señalado el foco de la infección: “las academias italianas”, caracterizadas éstas, por “usar alguna libertad que pueda ser nociva para la fe” y estar adheridos a las autoridades tenidas en las universidades italianas, que son “odiosos y despreciables”.

e) Fe sobre razón. Puesto que “la experiencia odiosa en Italia ha mostrado, que al permitir seguir doctrinas probables, han impedido acogerse aquellas doctrinas perfectas, lo cual no es más que una locura del ingenio con la que no se alcanza la edificación de la Sociedad”, aquellas opiniones probables pero que no se atengan a la fe, debían ser rechazadas<sup>223</sup>.

f) Tomismo. Enlazando con la anterior, si era menester en cambio, profesar una abierta preferencia, y no apartarse, en especial los teólogos, e incluso “aplaudir”, las doctrinas de Tomás de Aquino, de Alberto Magno y la de los autores cristianos reputados.

g) Concepción instrumental de la filosofía. La filosofía ha de enseñarse para que sirva a la teología. Para ello, no es necesario tomar sus opiniones en toda su extensión, sino sólo, tomar aquello que sea relevante para la fe.

h) Del uso precedente, se sigue una concepción dogmática de la filosofía, puesto que aquellas opiniones filosóficas aceptadas tales como “la inmortalidad del alma según Aristóteles” deben ser defendidas con todas las fuerzas, ser enseñadas y obligatoriamente expresadas” y por último “servidas para toda la Sociedad”.

Respecto al aristotelismo, si bien el Filósofo es considerado el pilar de la filosofía desde los primeros tiempos de la Compañía, la nefasta experiencia de la universidades Italianas, y el peligro de que se extendiera el mal del averroísmo, obligó a acometer a los profesores romanos, una serie de actos de prudencia, que se reúnen entorno a la drástica limitación de la libertad de cátedra de los maestros.

---

<sup>223</sup> Jacobo Ledesma. “Quaedam Circa Studia et Mores Collegi Romani data R. P. Generali”, Roma, 1564. MP, III, p. 486.



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Puesto que Aristóteles es “el autor que mas seguido por los autores y es quién más sobresale en ellos, deben ser elegidos como los mejores y más singulares los libros de Aristóteles, pues aunque cada uno de sus libros es distinto, ninguno se repite, y su utilidad es mayor que la de cualquier otro”, por ello “poca cosa tanto suya como de otro autor, podrá añadir el maestro”.

Ello significa, en primera instancia que en las lecciones sobre la *Metafísica*, el maestro jesuita debería adecuar la explicación de las cuestiones al orden dispuesto, y no al de ningún otro autor. En segundo lugar, tuvo que aceptar el conjunto de sus doctrinas señaladas por los superiores como verdaderas, y en “estas ni una pequeña libertad cabe introducir”<sup>224</sup>.

Aunque la autoridad doctrinal atribuida a Aristóteles en la *Metafísica* es absoluta, ello no es óbice para que los maestros jesuitas puedan declararse aristotélicos. Explícitamente prescribe Ledesma, la imposibilidad de que ningún jesuita se declare militante de alguna de las sectas filosóficas, ya se llamen estas aristotelismo, platonismo o Averroísmo. Ante todas estas, el maestro debe declararse indiferente, aunque si quisieran realizar un acto de profesión intelectual, podrían sólo declararse escolásticos, es decir, seguidores de las doctrinas tradicionales de los autores cristianos reconocidos por la Iglesia<sup>225</sup>.

De esta adhesión a la tradición del pensamiento oficial, el maestro debía guardarse de realizar críticas a los teólogos escolásticos, tanto en las aulas, como en los actos de disputas públicas o en sus escritos. Sólo cuándo ello fuera absolutamente imprescindible, debería, sin acritud y profiriendo grandes encomios, afirmar que no compartía el juicio con el determinado autor escolástico, pero de tal forma, que sustituyera su doctrina introduciendo en la argumentación a otro autor escolástico, de similar altura y reconocimiento oficial<sup>226</sup>.

En definitiva, los documentos corporativos de este periodo muestran como la absoluta adhesión a la doctrina autorizada, fue la medida de seguridad tomada por la Compañía, frente a las nuevas interpretaciones filosóficas en boga en la península itálica por aquel tiempo. Como contrapartida, ello trajo consigo, la anulación de toda posibilidad de crítica filosófica y una limitación evidente de las posibilidades de investigación. Esta tendencia es a la que denominamos aristotelismo jesuita rígido, que no es sino una re-actualización de la interpretación escolástica de Aristóteles patrocinada de la Iglesia y promovida por la Orden de Santo Domingo desde finales del siglo XIII, y que se resume, en el reconocimiento y posterior inclusión de Tomás de Aquino como cabeza del régimen de las autoridades en Filosofía y como el intérprete absoluto de

<sup>224</sup> Jacobo Ledesma. “Quaedam Circa Studia et Mores Collegi Romani data R. P. Generali”, Roma, 1564. MP, III, p. 486.

<sup>225</sup> “Así mismo, que se defiendan desde la fe, todas las cuestiones que a ella afecten, como se han presentado en otros escritos, y se ataquen las contrarias”. MP, III, p. 488.

<sup>226</sup> “Nunca se debe criticar a los teólogos escolásticos en general, sino que se debe mostrar estima por ellos y alinearse como uno de sus discípulos. No se debe ir ni grave ni singularmente contra ellos y mucho menos, desprenderse de la teología escolástica o criticar alguno de sus principios asentados”. MP, III, p. 487.

Aristóteles<sup>227</sup>.

Por último, y quizás ello sea el más grave impedimento que pusieron los superiores de la Compañía en sus inicios al progreso de la investigación filosófica, fue la prescripción de contenidos teológicos que debían ser observados en algunas partes de la filosofía. Parece como si sólo la fe católica profesada sin duda por los pensadores jesuitas de finales del XVI, no tuviera la fuerza necesaria para asegurar la conformidad de la filosofía con el dogma, y por ello, se considerara menester prescribir y con posterioridad, introducir contenidos teológicos en la reflexión filosófica.

En el último de los documentos de Ledesma que analizaremos, aparecen estas cuestiones teológicas, en el esclarecedor epígrafe titulado: “Sobre la interpretación de Aristóteles”.

Podemos resumir toda esta tendencia, con el primero de los contenidos ordenados. Es absolutamente coherente solicitar a los miembros de una orden religiosa que muestren una “reverencia perfecta en Cristo Padre”, pero no lo es desde el plano de la razón filosófica, que dicha profesión sea “defendido y enseñado, no sólo según la verdad y según la filosofía y la verdadera filosofía, sino también según Aristóteles y en su mente”<sup>228</sup>. Es evidente, que no puede

---

<sup>227</sup> Ilustra este procedimiento la siguiente norma de Ledesma: “no sean extraños los escolásticos a la doctrina latina, y de ningún modo hacia la doctrina de Santo Tomás, que aunque no sea retenido como autoridad, cuando se separa de él en alguna opinión, hágase con humildad y con alabanzas; no sean vistos como enemigos, el hacer estudio de ellos, pues los buenos escolásticos aceptaban con respeto a S. Tomás y a esta doctrina”. En otro documento, detalla algo el modo de realizar la profesión: “Se debe alabar a S. Tomás y su doctrina o al menos no criticarlo; ni deben los escolásticos extrañarse de sus doctrinas, ni de la de sus seguidores; sino que se debe ser modesto cuando disienta de sus sentencias”.

Es necesario, subrayar que la importancia y gravedad de esta prescripción, reside en que el mismo, no es sólo un precepto con fuerza limitada al campo de la Teología, sino que afecta de forma fundamental al modo de interpretación de la filosofía de Aristóteles. Este punto fundamental, es confirmado por Ledesma en el mismo escrito, pocas líneas más adelante: “Tampoco deben burlarse de los intérpretes latinos de Aristóteles, o de sus doctrinas, ni tomarlas con desprecio”, siendo los principales de estos latinos, ni: “Averroes ni aquellos otros que son intérpretes impíos de Aristóteles. Por el contrario, los que se merecen las mayores alabanzas, son los católicos, como Alberto Magno, D. Tomás u otros similares”. Jacobo Ledesma. *Quaedam quae docenda et defenda sunt in philosophia*. Roma, 1564, MP, III, p. 499.

Al asumir los jesuitas el régimen y la posición doctrinal de los dominicos primero, seguido de su posterior defensa y difusión en las escuelas, provocó el celo de la orden de Sto. Domingo, legando para la historia, especialmente la de la Universidad de Salamanca del último cuarto del XVI y primero del siguiente, innumerables páginas de agria polémica. Véase: Barrientos García, José. *Lucha por el Poder y por la Libertad de Enseñanza en Salamanca – El Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*. Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 1990.

<sup>228</sup> Jacobo Ledesma. *Quaedam quae docenda et defenda sunt in philosophia*. Roma, 1564, MP, III, p. 501.

El resto de contenidos que la razón debe asumir de forma previa a ejercer la reflexión, aparecen agrupados en tres grupos, Sobre Dios, el alma y el cuerpo humano, y son los siguientes:

a) De Dios. 1. Dios tiene providencia sobre todas las cosas inferiores, también sobre los asuntos humanos.  
2. Concorre en todas las cosas y causas medias y de forma inmediata y sin interrupción hasta los últimos efectos. 3. Que su virtud es infinita e intensa. 4. Todo lo causa por sí, incluso lo singular y lo constituye; e incluso lo más pequeño, lo conoce en sí mismo.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

haber filósofo alguno capaz de descubrir el lugar en el que Aristóteles reclama al lector realizar semejante voto, en la medida en que no escribió nada al respecto. En ese caso, sólo quedará forzar la interpretación e introducir opiniones de autores cristianos, para hacer declamar a Aristóteles sortilegios teológicos cuando en realidad se ocupó en la *Metafísica* de desarrollar la ciencia que tiene por objeto el ente.

### *2. 3. 3. 3. La tradición del Comentario jesuita.*

La intención del fundador, una vez señalados en la parte IV de las *Constituciones*, los dos pilares sobre los que se erigiría el sistema educativo - Tomás de Aquino como autoridad en Teología y Aristóteles en la Filosofía-, como muestra la historia posterior, debe entenderse como una medida transitoria. Entre las aspiraciones genuinas de Ignacio de Loyola, como muestran los documentos más tempranos, siempre estuvo presente el anhelo de que pudiera llegar el día en que la Compañía pudiera alimentarse a partir de una sólida doctrina fraguada desde su sistema pedagógico<sup>229</sup>. En el sentido de la búsqueda de autonomía y del consiguiente prestigio intelectual, debemos interpretar buena parte del regimiento escolar, y de manera particular, aquellas normas reguladoras de una práctica, en su origen, del método de estudio individual, como es, la elaboración de comentarios<sup>230</sup>.

---

b) Del alma. 1. El alma racional que es la verdadera forma del cuerpo, no sólo asiste sino que también informa. 2. No hay una sola alma para todos los hombre, sino almas singulares propias y diversas (en cada hombre). 3. Que no hay una pluralidad de almas en el hombre, sino una sola racional; en cambio, en los brutos se da una pluralidad. 4. Que el alma racional es inmortal. 5. Que del estado del alma racional, separado del cuerpo, puede haber ciencia verdadera. 6. Que el alma sin forma no es toda la esencia (quiddidad) de la cosa. 7. Que la materia sola no es la razón de la individuación como accidente respecto de la especie. 8. La forma es verdaderamente física, y también separable.

c) Sobre el cuerpo humano. La sangre forma parte de algún modo el cuerpo y también los humores. MP, III, pp. 501-502.

<sup>229</sup> “Si por tiempo pareciese que de otro autor se ayudarían más los que estudian, como sería haciéndose alguna suma o libro de Teología escolástica, que parezca más acomodada a estos tiempos nuestros, con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con aprobación del Preósito General de ella, se podrá leer”. Const. IV, 14, b.

<sup>230</sup> El comentario, no es un práctica original ideada por los jesuitas, sino que hunde sus raíces en la tradición de los *cursum philosophicum*. Ocurría con relativa frecuencia, que la autoridad objeto de la materia, o era demasiado larga o bien demasiado compleja; en estos casos el profesor extraía del texto los temas clave, las cuestiones y ofrecía una paráfrasis general del argumento, seguido de un análisis del mismo. Tampoco era infrecuente que en aquellas ocasiones en las que se producía un avance en el conocimiento de una disciplina, una autoridad tradicional quedaba desautorizada; en estas ocasiones en las que no se encontraba un sustituto con garantías, los profesores preparaban un curso completo totalmente personal. Buena parte de estos compendios y *cursum* fueron impresos, a menudo a título póstumo, convirtiéndose, los de mayor prestigio en auténticos manuales universitarios. Estos resúmenes ordenados del grado de conocimiento de toda una materia recibían el nombre de *Instituciones*, -tomando el nombre del manual introductorio de derecho romano confeccionado para el emperador romano Justiniano en el siglo IV-. Con el devenir de los tiempos, el uso y la producción de este tipo de síntesis escolásticas o

En muchas páginas del libro que compone la historia de la pedagogía jesuita de esta segunda mitad del XVI es frecuente encontrar la regulación relativa al uso de los llamados “libros blancos”<sup>231</sup>, que ya aparecía previsto en aquella sanción ignaciana<sup>232</sup>. Comienza por el aprovisionamiento de los estudiantes de éstos, para pasar a señalar su modo de empleo. Los estudiantes, debían usarlos, más que para transcribir las lecciones del maestro en el aula, como instrumento de optimización del estudio privado diario. En el momento del repaso, las reglas instan a los estudiantes a que tomen éste auxiliar de la memoria y viertan en sus páginas las lecciones oídas en las aulas. Igualmente, se señala la posibilidad de recurrir a algún manual autorizado por la Compañía para completar el estudio de la autoridad.

Un segundo momento, recogido por la regulación, es aún más determinante para comprender la génesis de los comentarios producidos por la orden. Se trata del momento en el que el estudiante concluido alguno de los niveles de estudio, bien en Artes, bien en Teología, y tiene que repasarlo para realizar los exámenes facultativos. El ordenamiento insta a que se escriba en ellos todo el contenido de la materia primando la síntesis y la completud. Para lograr esto, se sugieren algunos medios. En primer lugar, es necesario, indicar que el ordenamiento disponía un control sobre las anotaciones realizadas en los “libros blancos” por los estudiantes. El rector del colegio o la persona por él designada, como el prefecto de estudios, debía conocer del contenido de los cuadernos escolares, y remitir en un tiempo determinado por los reglamentos,

---

académicas se generalizó, debido a la ventaja metodológica que dispensaban, a saber, ponían a la mano del lector el conjunto de conocimientos de una materia, sin la necesidad de pasar por el estudio de todas y cada una de las autoridades que componían la misma.

Coincide también, al adoptar esta práctica la Compañía, con los anhelos de la sociedad del siglo XVI, que consideró que la transformación del sistema de enseñanza escolástica o académica en otra más ágil y flexible, era la respuesta necesaria para la afrontar los cambios estructurales generados por la constitución de los Estados modernos. La demanda social, transformó a las universidades modernas, en oficinas de cualificación pública. Se adoptó la educación sintética como norma, respondiendo igualmente a las expectativas del Estado y de los universitarios. El objetivo se cifraba en la obtención de la licencia de trabajo, del grado, en el menor tiempo posible. Evidentemente y como contrapartida, esta circunstancia repercutió en el progreso del conocimiento. Los aparatos burocráticos que vertebran los Estados nacionales, especialmente la administración pública y la Iglesia, exigían para su funcionamiento un numeroso grupo de funcionarios. Para responder a esta demanda, las universidades se transforman en ministerios de trabajo al servicio del Estado, fábricas de producción de funcionarios debidamente acreditados mediante la expedición del pertinente grado académico para el desempeño de la cosa pública. Por ejemplo, de los cinco años, y en ocasiones más, que se empleaban tradicionalmente para finalizar los estudios de Artes o Filosofía en la Facultad de la Universidad de París, a partir del XVI resultó posible concluirlos en tres. Aunque también fue una práctica frecuente, y en vigor hasta bien entrado el siglo XVIII, que el maestro o escolástico dictara largos pasajes (*pronunciare ad pennam*). Müller, Rainer, A. “Educación estudiantil, vida estudiantil”. En: “La enseñanza de la filosofía y la teología desde el medievo hasta el fin del aristotelismo”. *Historia de la Universidad europea*. Vol. 2: Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800). Universidad del País Vasco, Deusto, 1999; Cap. 8; pp. 347-377.

<sup>231</sup> La expresión pertenece al General Juan de Polanco (1517, Burgos-1576, Roma): “Serán diligentes en las lecciones, anotando en sus cuadernos o libros blancos aquello que dictara el maestro”. “Regulae Rectoris Collegii Romani (1551)”; MP, I, p. 79.

<sup>232</sup> Const. IV, c. 6, n. 8 y I, n. 16.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

aquellos que fueran más sobresalientes al Provincial y éste, si lo juzgaba conveniente, a la sede romana. Esta transmisión de la información, es la que justifica, que puedan los sucesivos ordenamientos instar a que los estudiantes se valgan en el repaso final de los mejores cuadernos realizados por otros miembros de la orden<sup>233</sup>.

El buen libro blanco, como dejan entrever los documentos, era aquél que había logrado reducir toda la materia de Aristóteles, correspondiente, siguiendo el orden lógico de sus libros, a un conjunto de temas o cuestiones que eran susceptibles de ser utilizados en el campo de la teología<sup>234</sup>. En el caso de la *Metafísica*, está se reducía a los conceptos y principios necesarios para lograr una fundamentación teórica de la Teología, como veremos en el epígrafe siguiente, al tiempo que señalaba los lugares más apropiados para ser lanzados a la arena espiritual de la época. Las sucesivas reglas ordenadas al efecto ilustran este procedimiento.

En un segundo momento, el buen libro blanco debía observar a partes iguales, el sentido histórico y una adecuación al régimen de las autoridades. Es por ello, por lo que a la síntesis de la teoría en cuestión, le acompañaba toda la pléyade de las interpretaciones aportadas por los pensadores cristianos anteriores, los comentaristas de Aristóteles antiguos y modernos, laicos y heréticos, reunidos bajo el estilo argumentativo escolástico de las disputas quodlibetales. La reducción de la teoría a una serie de cuestiones, posibilitaba el empleo de éste método dialéctico de investigación, cuya meta última era la consolidación de la

<sup>233</sup> La Prescripción del uso de los cuadernos aparece en todos los documentos en el apartado regulador del “repaso” o estudio privado. Destacamos en éstos, dos aspectos importantes: en primer lugar, la voluntad expresa de que convertir los cuadernos en comentarios, y la ordenación del índice como elemento característico presente en los comentarios. Respecto al último rasgo, podemos leer en la orden vigente en el momento de la publicación de las *DM* que: “Estos extractos no bien que los hagan sino personas de más doctrina y claro ingenio y juicio; y los otros podrían ayudarse del trabajo de estos (...); y ayudará para el uso que tengan su índice en la margen y tabla, para hallar con mas facilidad lo que se busca. Y aunque estos libros de extractos y propios conceptos se hagan o otros escritos cualesquiera, se entiende que no aya nadie de publicar libro alguno sin examen y aprobación especial del Preósito general”. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General”. MP, I, pp. 255-6. Respecto al primer rasgo: “Todos, especialmente los artistas y teólogos, deberían usarse a hacer estos extractos de lo estudiado; y si algunos por sí no pudiesen, ayúdense de otros que los hayan hecho mejor, porque con estos mejor se comprende los que se estudia, y más se imprime en la memoria; y cuando la memoria se perdiese, hay recurso al extracto; (...) podrían escogerse los hombres que más estimase, o hazerse uno nuevo de ellos, y hacer de ello un libro o libros con un índice para hallas las materias” Juan de Polanco (1517, Burgos-1576, Roma). “Industriae quibus iuvetur Societas ad Finem Sibi Propositum Assequendum” (1548); IV Industria “Para adelantarlos en letras”. MP, I, pp. 35-6. La regulación del empleo de los cuadernos es abundante, y está presente en la mayor parte de los documentos referentes a las constituciones de los colegios y en los relativos a la ordenación de los estudios. MP, I, p. 152; MP, I, p. 209, etc.

<sup>234</sup> En el “De modo et Ordine Studendi Philosophiae Tractatus” de 1550, el General Jacobo Laínez, regula la forma que debía tomar la redacción de los cuardenos: “En cuanto al escribir, en este principio puede cogerse un cuaderno donde ponerse las resoluciones entendidas por el maestro, y aquellas cosas mas notables que se presenten por los libros y por vuestra meditación siguiéndole orden de los libros y capítulos de Aristóteles”. MP, I, p. 49.

creencia.

En los albores de la crisis interna es cuándo comienzan a imprimirse los comentarios a las diversas materias del plan de estudios de los maestros de la Compañía, confeccionados sobre sus antiguos “libros blancos” escolares.

Los principales comentarios jesuíticos que en materia de filosofía fueron publicados con anterioridad a la aparición de las DM, fueron los de los maestros del colegio romano, Francisco de Toledo<sup>235</sup> y Pedro Fonseca, junto con el llamado *Cursus conimbricense*<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> La provincia española solicita autorización para usar el comentario de Teología “Sumae, de instructione sacerdotem libri septem” de Francisco de Toledo. Ex Actis Congregationum Provincialium Hispaniae. 1571. MP, II, doc.148, p. 46.

Se insta a la introducción de los comentarios como libro de texto en los colegios: “Los profesores de filosofía colaboren en las escuelas para introducir los comentarios del R. P. Toledo en lógica y física” y ello, por la “mucha utilidad” que han demostrado ofrecer. Adriano Loeffius (rector del colegio trevirensis de 1574 a 1578) a Everardo Mercuriano. Treviso, 15 de Mayo de 1575. MP, III, doc 109, p. 580.

La provincia de Aragón, ordenó seguir el curso de filosofía de Toledo: “Piden a V. P. mande se estampe el curso de artes del P. Toledo por los inconvenientes y daño, que de no estamparse, se experimentan”, como eran la posibilidad de detener el abuso del dictado, y dar uniformidad al tratamiento de la filosofía, ofreciendo un curso de que fue una verdadera propedéutica a los estudios teológicos –y que no entrase en contradicción con ella-. Igualmente, la provincia de Castilla, se acoge “al comentario de dialéctica y filosofía docente designado por nuestro Padre” que es el curso de Francisco Toledo, los comentarios a S. Tomás y alguna suma de casos de conciencia. El curso de gramática, se sigue por el comentario de gramática latina de Emmanuel Álvarez”. “Ex actis Congregationum Provincialium Assistentiarum Hispaniae et Lusitaniae, Año 1579”. MP, IV, pp. 300 y ss.

<sup>236</sup>En las ordenes dadas a la provincia de Nápoles para desarrollar el curso de artes, se insta a que los maestros se abstengan de emplear el método de dictado en las lecciones, añadiendo que para eso ya se han mantenido “los nuestros ocupados en escribir una obra general” de filosofía. Especificando que estos son: La *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1561), *Comentaria (...) in universiam Aristotelis Logicam*, (Roma 1572) y *Commetaria (...) in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Venecia, 1573) de Francisco de Toledo. Las *Institutionum Dialecticarum libri octo* (Lisboa, 1564) y la *Isagoge Philosophica*, (Lisboa, 1591) de Pedro de Fonseca. “Ex Actis Congregationum Provincialium Italiae” (1572-3), MP II, p. 225. Tuvieron una excelente acogida estos comentarios, según informa el tipógrafo flamenco Arnoldus Mylius (1540-1604) a raíz de la edición de Colonia de los comentarios de la Física, de la Lógica y De anima de Toledo; y también en todos los colegios de la compañía y en toda Alemania. Arnoldus Mylius a Juan Halermio. Antvuerpia, 12 de julio de 1577. MP III, doc. 162, p. 686.

El llamado *Cursus conimbricense* -*Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesús*-, fue una empresa llevada a cabo por los jesuitas de Coimbra, Manuel de Góis, Sebastião do Couto, Baltasar Álvares y en menor medida por Pedro de Fonseca, por proveer a la Compañía tanto de un comentario como de una edición latina de los textos de Aristóteles. Inciden sobre el campo de la Física, la lógica, la ética, pero no se ocupan de la Metafísica. Comenzó a publicarse a partir de 1592 y comprende las siguientes obras: *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1592); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Coelo Aristotelis Atagirita* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in libros Metereorum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in Libros Aristotelis quui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus*

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

El comentario fue concebido como un instrumento eficaz para atajar la crisis, en la medida en que proporcionaba, a los maestros, tanto un método de enseñanza, como una síntesis de toda la materia, dispuesta para asegurar la fidelidad de la transmisión de las ideas a los estudiantes.

En segundo lugar, el comentario actuaba como un acelerador de la docencia, puesto que venía a acortar el tiempo de los estudios, al poner freno a la práctica abusiva del método del dictado que se había generalizado en todos los colegios y que ralentizaba la promoción escolar, amenazando con destruir el crédito de los colegios y de la propia Compañía<sup>237</sup>.

Por último, aunque no por ello menos importante, los comentarios dotaban a la orden de unidad doctrinal o del criterio en el cuál ampararse y desde él evitar la entrada de opiniones nuevas, y no autorizadas, en los colegios.

Los jesuitas, en definitiva, consiguieron a través de los comentarios realizados por sus mejores maestros, realizar el deseo del fundador de contar con sus propias autoridades, y ello, sin alejarse de la doctrina oficial aprobada por la Iglesia.

Para asegurar bien él último aspecto, no dudaron en asumir, los medios de control de la verdad legitimados por de la Sede apostólica, para aplicarlos sobre todo comentario y obra que salió de las prensas representando el nombre de la Compañía de Jesús.

En lo que se refiere a la enseñanza de la filosofía, si bien los comentarios contribuyeron a asegurar la unidad de doctrina y a contener la práctica del dictado, no lograron detener un peligro consustancial al método escolástico adoptado, como era el de la reducción de la filosofía a la dialéctica, algo ya

---

*diputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegi Conimbricensis S.J. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1597); *Commentarii Collegii Conimbricensis in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*; *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, D.G. Loureiro, 1606).

<sup>237</sup> El Preósito Provincial de Portugal en el informe generado de su visita al colegio romano, informa sobre el estado de los estudios que allí se realizaban, señala: “Sobre el estudio de la filosofía sólo diré que el modo de leer es demasiado detallado, y me desagrada el tanto escribir. Pero viendo que este modo tan introducido y grato a nuestros escolares, que no se ha hecho nada por cambiarlo”. Observa dificultades cuando este método docente, se usa ya en el curso de humanidades, pues luego al llegar al de la filosofía no se tienen fundamentos para comprenderla, y por ello propone que por lo menos al comienzo de cada curso fuesen dos personas obligadas a leer. Sebastián Morales (1535-1588). *Acta Visitationis Provinciae Romanae* (1578). Lukács, Ladislao (S. J). *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. T. III* (1573-1580). *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 108, Roma, 1974; p. 323

El empleo abusivo del método del dictado practicado por los profesores de filosofía ya fue denunciado en el congreso provincial romano celebrado en 1575 al que se refirieron en términos de “remediar la sangría” que realizan los maestros con sus discípulos. “Ex Actis Congregationum provincialium assistentiae italiae”. MP, IV, doc. 32, p. 254. La misma práctica se denunció en el Congreso de la provincia de Nápoles, por boca de su procurador Provincial Vitoria. MP VI doc. 33, p. 256. Lo mismo encontramos reflejado en el Acta de la Congregación de la Provincia de Italia (1573) –provincia napolitana en el que se puede leer: “rogamos que la congregación ordene que ningún maestro de artes leyendo –o explicando-, dicte”. MP, VI, doc. 28c, p. 225.

denunciado por los humanistas durante la primera mitad del siglo<sup>238</sup>. Aun cuando las circunstancias religiosas determinaron el uso argumentativo de la filosofía, -de ahí la insistente ordenación de la práctica de la disputa y del estudio filosófico-humanístico de sus mecanismos-, era preciso no olvidar los principios sustantivos que alimentaban el discurso, máxime cuando en el ámbito protestante, el plan pedagógico introducido en las universidades por Melanchton, reimplantaba el estudio de la *Metafísica*.

Los comentarios hasta entonces producidos por Toledo y Fonseca, no cubrían de una manera directa este campo del Organon aristotélico. Al último, le es encomendado proveer a la Compañía de un comentario a la *Metafísica*. El método de la glosa y posterior exposición que sigue el portugués, contribuyó a que se dilatara en el tiempo la aparición del comentario final dispuesto en cuatro volúmenes, de los cuáles, los dos últimos, fueron editados a título póstumo<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> El Preósito provincial de Portugal, Miguel Torres (1509-1593), informaba en 1574 al general mercuriano de esta falta: “en el nuestro colegio de Coimbra, salen ordinariamente buenos dialécticos, pero muy flacos en la filosofía, que es lo principal”. MP IV, doc. 88, pp. 541.

<sup>239</sup>La redacción del comentario se fue demorando, y seis años después de recibir el encargo, Fonseca se debatía aún por el lugar por donde comenzar el comentario: “propuse: que sería más a propósito comenzar por la metafísica, para mas expedición de las cosas, y mayor brevedad de lo demás. Ya voy reviendo y concertando el primer libro, y añadiendo breves escolios en lo demás del texto, que no se lee, por no se imprimir la obra imperfecta. Y parece que me sucede bien el negocio con la bendición de V. P. y con la eficacia de la obediencia que lo han ordenado; aunque, hasta salir el libro 7º, tendré harto trabajo por hasta allí haber de asentar muchas cosas que dan mayor dificultad en todo el curso”. Además de los detalles metodológicos apuntados, en la misma carta puede conocerse la opinión que mantuvo de la *Metafísica*: “en esta parte, que es la principal y de donde depende todo lo demás”, y al tiempo el fin que pretendía alcanzarse con su obra: “se acabará, con ayuda del Señor, de limpiar y perfeccionar toda la metafísica”. Pedro de Fonseca a S. Francisco Borja, Prep. General. Lisboa, 19 de Septiembre de 1570 MP III, 488. El *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, de Pedro de Fonseca (1528-1599) fue apareciendo en cuatro tomos, dilatándose mucho en el tiempo: I (Roma, 1577); II (Roma 1589); III (Évora, 1604); IV (Lyon, 1612).

El proceso de la génesis de los comentarios puede seguirse apartir de los siguientes documentos: La idea de componer un comentario a la filosofía de Aristóteles fue propuesta por el Provincial de Portugal al General, recibiendo de éste respuesta favorable en carta del 9 de Febrero de 1560. Lus. 60, f. 179r-v en: MP, III; p. 213. Nadal determina que sea Fonseca, al frente de un grupo de profesores de Coimbra quien dirija la empresa. “Instrucciones Conimbricæ de Cursu Artium Datae” (1561). MP II, doc. 151, p. 60. Fonseca acepta el encargo, y como se puede seguir de sus palabras, la empresa era la realización de un comentario de todas las obras de Aristóteles, algo que se llevará a término con el *Cursus Conimbricensis*. “Pedro de Fonseca a Jerónimo Nadal, Comisario General. Coimbra, 14 de Enero de 1562”. MP, II, doc. 213, pp. 317-320. Posteriormente, los profesores del Colegio Romano, Francisco Toledo, Pedro Parra y Jacobo Acosta a la consulta realizada por Jacobo Ledesma en el año 1565, aconsejan el comentario, apelando a los beneficios metodológicos conocidos, a la comprensión sintética que pueden aportar de las doctrinas principales de buenos autores, y finalmente, en la medida en que puede contribuir a que se alcance el pretendido juicio unánime en doctrina. “Circa philosophiam seu cursum artium” –artículos, 2 y 4) MP, II, doc. 69, p. 474. La Congregación provincial romana de 1568 en su tercer decreto y tras examinar los males que se siguen del método del dictado, se afirma que: La “elaboración de un curso es máximamente adecuado”. “Acta Primæ Congregationis Provincialis Romanæ, Sesión cuarta, 26 de Mayo”. MP, II, doc. 141, p. 15. Son



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Desde esta consideración funcional, puede afirmarse que las *DM* vinieron a llenar el vacío teórico existente en el campo de la metafísica jesuítica.

### *2. 3. 4. Indicios de la entrada del nuevo aristotelismo en los colegios jesuitas.*

La cruzada espiritual en el que se hallaba inmersa la orden, capitaneando la postura pontificia, desde el plano pedagógico, en nada contribuía al establecimiento de una solución duradera a la crisis que, como hemos apuntado, arrastraba el sistema educativo jesuita. Los progresos en el campo de la fe que en pocos años habían logrado los sacerdotes de la Compañía, no hacían sino confirmar la eficiencia de su sistema formativo. Sólo el martillo de la teología era el único instrumento capaz de derribar los muros levantados por los enemigos del catolicismo.

Del mismo modo, eran conscientes, que esta herramienta sólo podía ser empuñada enfundándose de manera previa, el guante de la “filosofía verdadera”. Ninguna rebaja cabría hacer por tanto, al sistema vigente. Las voces que se escuchaban fuera de los muros de los colegios, parecían por el contrario reclamar, un reajuste de las medidas dispuestas hasta la fecha.

La espalda de los europeos parecía crujir tras medio siglo de conflictos; nuevas formas de concebir el marco vital, tanto de la realidad circundante como de si mismos, comenzaba a presentarse ante la razón, describiendo figuras diversas. No es extraño, que el escalofrío de un tiempo nuevo, llegara a sentirse y a penetrar en la estructura misma del instituto de la Compañía.

En lo que toca a nuestro problema, estas toman la forma de la distensión doctrinal que hallamos presente en algunos de los trabajos proyectados por el círculo romano. La pérdida de la característica presión ejercida por la autoridad sobre el cuello de la razón, constituye la médula de la polémica en torno al supuesto averroísmo patrocinado por el profesor del Colegio romano, Benito Pereira.

### *2. 3. 4. 1. La tensión colegial entre conservadores y modernos.*

Ledesma hizo concluir su instrucción sobre el modo de impartir la docencia de la filosofía en los colegios de la Compañía, introduciendo una serie de nueve proposiciones en contra de la doctrina expuesta por Pereira en su obra: *De comunibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, publicada dos años antes<sup>240</sup>.

---

constantes las muestras de adhesión al proyecto en las actas de los consejos provinciales: España, 1568, MP, II, d. 144, p. 31. Italia y Sicilia 1571, MP, II, doc. 147, p. 43.

<sup>240</sup> La instrucción de Ledesma contra Pereira responde, prescindiendo de las posibles hostilidades personales que pudieran existir entre ambos, a las continuas demandas y quejas que comienzan a sucederse por toda la geografía jesuita en relación a la aparición de brotes de averroísmo en los colegios. Sabemos de ello por una carta remitida al General, por Antonio

Según Ledesma, el ascendente ejercido tanto por su obra como por su docencia se había filtrado a sus discípulos.

Pero más allá de la novedad en la que pudieron haber incurrido las tesis introducidas por Pereira, poniendo supuestamente en peligro el crédito que los poderes fácticos habían depositado en la Compañía, debido a la proximidad de aquellas con el averroísmo condenado por el Concilio de Letrán, lo que está en juego, a nuestro juicio, es el principio vertebrador y operativo en la Compañía en todos los niveles. La postura intelectual de Pereira recupera el espíritu, con frecuencia postergada al olvido, del denominado “averroísmo latino”, y que puede ser reducido a una afirmación del individuo desde el libre ejercicio de su razón. Este espíritu, consustancial al tipo del llamado Renacimiento, se halla presente en los trabajos producidos por las universidades italianas del Norte y que se concreta en una diversa interpretación del Aristóteles, tradicionalmente denominado aristotelismo platonizante, alejandrismo o averroísmo paduano. La influencia de la *Teología Platónica* de Ficino o del comentario al *De anima* de Pomponazzi, es la que se deja sentir en algunas de las soluciones tomadas por Pereira, y en particular en su forma de comprender el estatuto del pensamiento aristotélico.

En opinión de Ledesma, entre las falsedades defendidas por Pereira se encuentra la creencia en que sólo aquellos argumentos que son producto de la razón y de la luz natural estarían en condiciones de confirmar o derogar la fe.

Además, gusta de disputar frecuentemente contra la verdad, es decir, contra los contenidos que deben aceptar los maestros en la docencia y en la reflexión filosófica mencionados en la nota anterior. Que el alma es mortal, que carece de función formativa, que no puede haber ciencia del alma, son algunos de los argumentos defendidos racionalmente por Pereira.

Finalmente, añade Ledesma que aunque se muestra respetuoso con la doctrina de Tomás de Aquino, siempre dirige todas las disputas contra él y contra los Padres latinos.

En el mismo año de 1564, Pereira ofrece su propio concepto de la docencia de la filosofía que expresa algunas muestras de aquél espíritu de libre pensamiento opuesto al principio de autoridad y a la consecuente comprensión compacta de la verdad. Pereira supone el inicio de la progresiva descentralización del principio, de la transición de la obediencia ciega hacia la adhesión voluntaria a la verdad, del aristotelismo jesuítico al “aristotelismo jesuita”, en definitiva. Este esfuerzo, no es propiedad exclusiva de él, sino que la comparte con alguno de sus compañeros de magisterio romano, como veremos. Pero antes de ello,

---

Balduino, uno de los discípulos de la docencia romana de Pereira, y en la fecha profesor de Lógica en el colegio de Dillingen. En ella denuncia que son “singularmente fuertes las ofensas contra el P. Benedicto Perrero preceptor mío, que es notado entre todos los autores de la Sociedad como apostata y ateo, diciendo que su doctrina debe ser detestada”. Y continua, “En todas las provincias tienen a Benedicto por maldito, y a sus discípulos por sospechosos”. Concluye solicitando al general Borja que “inmediatamente imponga el silencio en todas las provincias, en lo que toca al Padre Benedicto, que tantos años ha trabajado para la Sociedad, que su fe y honor sea en todas las provincias restituidas”. “Antonios Balduino a Fr. Borja. Dilingen 28 de Diciembre de 1570”. MP, III, pp. 494-5.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

cerramos esta cuestión introductoria, mostrando la concepción abierta o extensa del aristotelismo que es mostrado por Pereira, a la hora de determinar el procedimiento docente del buen maestro.

Desde la lectura del consejo dado por Pereira a los maestros de la Compañía, podemos formar un esbozo del ideario característico del “aristotelismo jesuita”. Expuso un repertorio de virtudes, que contrasta con las regulaciones anteriores como refleja la historia pedagógica de la Compañía, que hemos seguido y que recogemos, a continuación.

a) Independencia de criterio. Aconseja en primer término, al maestro que debe impartir la docencia en los colegios o en las universidades la necesidad de forjarse un criterio independiente. Para ello, deberá tener un espíritu lo suficientemente abierto para embarcarse en la lectura y el estudio, no sólo de una autoridad sino del mayor número de ellas, aún cuándo estas no se hallen reconocidas por la oficialía sino sólo por la tradición filosófica<sup>241</sup>. La historia y su sentido, y no la autoridad religiosa es el criterio de legitimación determinante para Pereira. Entre las autoridades “alternativas”, destacan tres: Averroes, Alejandro de Afrodisia y las interpretaciones y comentarios a Aristóteles realizadas contemporáneamente en Italia.

Al respecto declara que: “Leer a Averroes, es muy útil, tanto por su doctrina, como por la fama que tiene en Italia; y para poderlo entender, leerá a sus secuaces, como Janduno, Barleo<sup>242</sup>, Paulo Veneto<sup>243</sup>, Zimarra<sup>244</sup>, Nifo<sup>245</sup>. Tenga el catálogo de los mejores, que pueda, sobre todo la parte de la filosofía, que ha sido hecho en Roma. Y aunque debe el maestro seguir a los principales autores como son los griegos Alejandro<sup>246</sup>, Simplicio, Temistio<sup>247</sup>; entre los árabes Averroes, entre los latinos Alberto<sup>248</sup> y S. Tomás”.

b) Decisión y seguridad en la crítica, precedida de una reflexión profunda de las cuestiones: “Debe ser maestro al refutar las opiniones que critica, principalmente si son de autores graves, aunque debe ser decidido en las cosas que enseña, y no dudar en lo problemático; tampoco deber precipitarse, sino que debe reflexionar al juzgar el asunto”.

c) Claridad y análisis a la hora de ordenar los problemas: “Importa mucho ser claro y ordenado y que los estudiantes, por su virtud y su doctrina, le tengan el suficiente afecto y crédito”.

<sup>241</sup> Benito Pereira. “De Modo Legendi Cursum Philosophiae” (1564), MP, II, pp. 665-6.

<sup>242</sup> Walter Burleigh, (1475-1543), autor de sucesivos comentarios a la *Ética* y a la *Física* de Aristóteles en Venecia durante los años 1500, 1501 y 1520.

<sup>243</sup> (1372-1429) O.S.A, comentarios varios a Aristóteles.

<sup>244</sup> Marco Antonio, (1460-1532), autor de un comentario al *De anima*.

<sup>245</sup> Agustín, Nifo (1473-1546) Comentarios varios a Aristóteles.

<sup>246</sup> Alejandro de Afrodisia, griego durante el periodo de 198 a 211 enseñó filosofía en la escuela de Atenas.

<sup>247</sup> Temistio (317-388). Comentarios a Aristóteles, publicados en Venecia en 1534.

<sup>248</sup> San Alberto Magno. Señala igualmente la lectura del comentario aristotélico de Francisco Vicomercati (1474-1570), (París, 1556).

d) Contención en el empleo de las autoridades: “Al tratar las cuestiones, citar muchas opiniones y mostrar muchos argumentos, para al instante refutarlas, aunque al principio juega a favor del crédito del maestro, simplemente no es útil para los estudiantes; aunque en la exposición de texto cite muchas opiniones, deberá contentarse con dos o tres de las mas importantes”.

Este criterio impuesto por exigencias extrínsecas, como hemos visto, impone una concepción instrumental de la filosofía aristotélica que es valorada en términos de utilidad teológica. Es por ello, por lo que Pereria no duda en aconsejar a los maestros que “De la *Metafísica* es fastidioso e inútil leer todos los libros”, y por ello recomienda que “bastaría comenzar por el séptimo, tocando los otros en los prolegómenos”<sup>249</sup>.

e) Mesura respecto al empleo de novedades: “No sea amante de las primeras opiniones novedosas con las que se tope, sino ver si ataca a la sentencia antigua y común. Ponga freno a la sofistiquería en su doctrina, y siga una doctrina real y sólida”.

f) Primado del espíritu sobre la letra: “Procure no agarrarse demasiado al texto, leyendo todos los datos de las cuestiones, hasta el punto de olvidarse del mismo; sino que al enunciar la sentencia de Aristóteles, tratará las cuestiones circundantes a estas”.

g) Coherencia intelectual: “Si esta de acuerdo con aquello que enseña, no debe caer en contradicciones o forzado a cambiar de opinión; aunque, cuando afirme otra cosa de lo que ha dicho, no debe disimularlo”.

h) Adhesión a la racionalidad aristotélica: “Querer criticar a Aristóteles en aquellas cosas que no son contrarias a la fe, y que son comúnmente admitidas por todos, es señal de ligereza e ignorancia”.

Por último, la profesión realizada a favor del aristotelismo, no coarta, sino que reclama, la independencia del maestro: i) “de ninguna manera debe ser sectario, máxime con los autores latinos, que disientan respecto a los antiguos”. Y como ha quedado anotado, la autoridad directora entre los latinos, era la ejercida por Tomás de Aquino.

La lucha contra las interpretaciones aristotélicas paduanas, averroístas y alejandrinas, propició finalmente, la vuelta al uso pedagógico de las lecturas resumidas de la Filosofía aristotélica en los Colegios de la Compañía.

Son numerosos los documentos y cartas que son remitidas por los colegas de Pereira al General, en la que además de manifestarse en contra de su obra es acusado de propagar la doctrina averroísta<sup>250</sup>, identificando esta opinión con la causa de la degeneración de la enseñanza de la filosofía<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> Benito Pereira. De Modo Legendi Cursum Philosophiae (1564), doc. 84. MP II, p. 665.

<sup>250</sup> MP, II, doc. 69, lin. 280-329; Doc. 70, lin. 138-181; Doc. 73/c.

<sup>251</sup> Polanco al hablar de la defensa de unas conclusiones de un acto de grado tenidas por un

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Si no de manera directa, si al menos las acusaciones contra Pereira, en lo que hace a las normas para la virtud, es decir, el movimiento de repliegue hacia el rigorismo, serán acogidas por la III congregación general de 1573 (decr. 47) y finalmente en la V de 1593-4 (decr. 41, n. 2 y 3)<sup>252</sup>.

### *2. 3. 4. 2. El triunfo del tradicionalismo.*

A modo de conclusión destacaremos algunas de las normas pedagógicas que

estudiante del colegio romano afirma que: “las defendió muy bien debajo de su maestro el P. Benedicto Pereira. También éste, aunque disimulado, ad tempus, es de la Compañía”. Juan de Polanco, Prep. Prov. Hispaniae. Roma a 6 de Noviembre de 1564, MP, III, p. 367.

Pedro Canisio Prep. Prov. de Alemania superior (de 1556-1569) en carta al General Francisco Borja, de 16 de septiembre de 1567. Habla de la necesidad de extirpar la filosofía averroísta, que con un aire ya de familiaridad ha prendido en los colegios de la compañía en Alemania, pues se arriesga el que sus miembros sean tachados de herejía, apostasía, ateísmo y depravación. Ningún fruto puede sacarse, para alcanzar el fin de la compañía, estudiando teorías heréticas como estas, por ello ruega que se borre de los colegios, de tal manera que su nombre no se pronuncie, ni se escuche en ninguno de los establecimientos.

-Everardo Mercuriano, Visitador de la Prov. de Francia, a Fr. Borja, Prep. General. En carta de Junio, 1569, también informa de lo que acontece con un “profesor de filosofía del colegio romano”: “Pasando por este colegio, uno de los nuestros me advirtió seriamente, sobre los que ocurre con los nuestros en el Colegio Romano acerca de la diversidad de la doctrina, y sobre el modo de enseñar la filosofía; afirmando, sentir gran pena y lástima a causa de esta diversidad, que aun siendo de poca importancia en todos los comienzos, pasado el tiempo pueden causar a la compañía inconvenientes irreparables; parece que alguno de los nuestros ha parecido prescindir, en la enseñanza, de la humildad y simplicidad religiosa, que reclama el instituto de la Compañía de sus profesores (..) provocando en el ánimo de sus discípulos un modo diverso de atender al deber en estos estudios de la filosofía; de este modo parece ser muy difícil que nuestra juventud pueda conservar la gracia y el espíritu religioso que en un primer momento le fue comunicado (..) decía que la enseñanza de la cosa podía ser conocida sin la fe. Es evidente en las explicaciones de esta persona el daño que portan el cisma de la doctrina para la religiosidad de todos los hombres, la ruina del espíritu de los particulares, y la calamidad que nos puede venir a todo el cuerpo de la compañía, con la eficacia que los explicaba, y por ser una persona de buen juicio y por ver que entiende así la vocación e instituto de la compañía, y finalmente porque muestra gran amor y afección a aquella. MP, III, doc. 272, pp. 455-6.

La acusación de manera formal, la lleva a término el rector del colegio de Dillingen, Teodoro Canisio, el 25 de Septiembre de 1572 en la que avisa que se están tratando en filosofía cuestiones prohibidas por la orden de Borja -MP III, doc. 244- y que estas deben cesar. Sus docentes en las lecciones “hacían acompañar la doctrina de Santo Tomás, con otros comentaristas cristianos, como de autores árabes y griegos, y que por ello parecen mostrarse como discípulos del P. Benedicto Pereira, al preferir enseñar sus doctrinas a sus discípulos, antes que las de otro doctor, y ello es altamente peligroso para el estudio de la teología”. ·Germ. 134 II, f. 338 r”. MP, III, Nota 4, p. 415.

<sup>252</sup> Como medida de contención, entre otras se prescribe que para las lecturas escolares, ningún miembro publique “nada de Averroes o de cualquier otro filósofo cuya opinión sea contraria a la fe cristiana” y “que se defienda desde la mente de Aristóteles”. “Ex Actis Congregationem Provincialium Galliae” (1568) doc. 146; MP, III, p. 40. Ver también: “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, pp. 219-325. Es un desarrollo de la parte IV de las Constituciones ignacianas. Véase igualmente: Institutum S. I., t. II, pp. 228-9 y 274.

resultaron de aquella V congregación y que fueron compendiadas en el decreto titulado: “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Este era el estatuto escolar vigente en el momento en el que Suárez escribe sus *DM*, y que estuvo en vigor hasta el año 1599, momento en el que será sustituido por la *Ratio Studiorum*. Considerando el concepto rígido que regía en la enseñanza y comprensión de la Filosofía en la Compañía por aquéllos días, tras pasar por el grave episodio del averroísmo pereriano que hemos considerado, es de suponer que Suárez tendría a la vista dicho catálogo de normas en la redacción de las *DM* empresa que comenzaría formalmente en la Universidad de Alcalá y que concluiría en el Colegio de Salamanca de la Compañía.

El fin de la pedagogía jesuita, como hemos visto está orientado hacia un fin apostólico y sobrenatural, cuál es, la ayuda en la adquisición del conocimiento de sus estudiantes, el amor a Dios y la salvación de sus almas<sup>253</sup>.

El medio más idóneo para llevar a cabo esta tarea, como sabemos, continúa siendo la teología. Y es por ello, que a esta disciplina han de concentrarse todos los esfuerzos y todas las demás se reducen a servir de auxilio a la primera<sup>254</sup>. De ahí que toda cuestión que sea leída o disputada en las aulas de los Colegios y universidades, y por extensión toda obra que salga de la pluma de un maestro jesuita, tiene siempre una vocación sobrenatural y una dirección teológica. Así se los advierte a los maestros: que en las aulas “Tratase ha de la lógica, física y metafísica y lo moral y también las matemáticas con la moderación que conviene para el fin que se pretende”<sup>255</sup>.

A los rectores de las universidades jesuitas les encomienda el prepósito general el control de la doctrina. Tanto está como sus autores, deberán haber sido aprobados previamente por la cúpula de la Compañía, o lo que era lo mismo entonces, por los maestros del Colegio romano. Se insta a poner especial cuidado con los libros de autores paganos y con los escritos por cristianos sospechosos, purificando cualquier pasaje que fuera contrario al credo y a las normas católica o bien deshonestas para la educación moral de los estudiantes jesuitas. Y aunque la valía intelectual de un autor estuviera sobradamente reconocida por todo el orbe cultural, cuándo su doctrina no se ajustase a esta norma, su obra debía ser prohibida a los estudiantes, asegurándose los maestros, superiores y rectores de que no llegara a sus manos, para que no les entrara la “afición” por esas obras<sup>256</sup>. Al menos los maestros deberán nombrar a

---

<sup>253</sup>MP, IV, Cap. XIII: “De las facultades que se han de enseñar en las Universidades de la Compañía”, p. 280.

<sup>254</sup> “Siendo para esto el medio mas propio la facultad de teología, en ésta se debe insistir principalmente en las universidades de la Compañía, tratándose diligentemente por muy buenos maestros lo que toca a la doctrina escolástica y Sacra Escritura, y también de la positiva lo que conviene para el fin dicho”. Ídem.

<sup>255</sup> Íbid.; p. 282.

<sup>256</sup> MP, IV, Cap. V. “De lo que los escolares de la Compañía han de estudiar”; pp. 222. Como preparación previa a las clases de la Facultad de Artes, el maestro jesuita debía poner cuidado en purificar o censurar aquellas obras, pasajes o autores: “Acercas de los libros de humanidad

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

aquéllos filósofos condenados o sospechosos para que los alumnos tengan conocimiento de su existencia y así no caigan por imprudencia en la lectura de sus obras.

Siguiendo la costumbre extendida en las universidades católicas, introducen el estudio de la *Suma Teológica*, pero conservando junto a él, *El libro de las Sentencias* de Lombardo<sup>257</sup>, y siempre y cuándo no apareciera una Suma de teología escolástica compuesta por alguno de los hijos de San Ignacio, momento en el cuál, sería adoptado en los establecimientos jesuitas<sup>258</sup>, cumpliendo así los deseos de independencia del fundador. Y si se recuerda lo que dijimos más adelante, el anhelo de que la Compañía pudiera gestionarse doctrinal y pedagógicamente exclusivamente a través de sus doctores, era extensible a todas las disciplinas; de nuevo se insta aquí a llevarlo a pronto cumplimiento: “también cuanto a las otras ciencias y letras de humanidad, si algunos libros hechos en la Compañía se aceptaren como más útiles que los que usan comúnmente, será con mucho miramiento tenido siempre ante los ojos el fin nuestro de mayor bien universal”<sup>259</sup>.

Finalmente, en lo que hace a la filosofía, se mantiene la dirección general que ha seguido la compañía, aun cuando se aprecia una tímida valoración positiva de la tradición comentarista: “En la lógica y filosofía natural y moral y metafísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras artes liberales y en los comentarios, así de estos autores como de los de humanidad, téngase delecto, y nómbrense los que deben ver los discípulos, y también los que deben más seguir en la doctrina que enseñan los maestros”<sup>260</sup>.

---

latinos o griegos, excútese también en las universidades como en los colegios, cuanto será posible, de leer a la juventud ninguno en que haya cosas que ofendan a las buenas costumbres, si no son primero limpiados de las cosas y palabras deshonestas. Si del todo algunos no se pudiesen limpiar, como Terencio, antes no se lean”.

<sup>257</sup> “En la teología leasé el Viejo y Nuevo testamento y la doctrina de Santo Tomás; y de lo positivo escogerse han lo que mas conviene a nuestro fin” (...) “En la teología leasé el Viejo y Nuevo testamento y la doctrina de Santo Tomás; y de lo positivo escogerse han lo que mas conviene a nuestro fin”. Constituciones, cap. XIV. “De los libros que se ha de leer”. Iparaguirre, I. Obras Completas de San Ignacio de Loyola. Edición Manual. B. A. C., Madrid, 1952. p. 474 y ss.

<sup>258</sup> “Pero si por tiempo pareceise que de otro autor se ayudaría más a los que estudian, como sería haciéndose alguna suma o libro de teología escolástica, que parezca más acomodada a estos tiempos nuestros con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con aprobación del Prepósito general de ella, se podrá leer”. MP, IV, pp.297-8.

<sup>259</sup> Ídem.

<sup>260</sup> Iparaguirre, Op. cit., 474 y ss. Hemos podido observar hasta ahora, que si bien es cierto que en el seno de la Compañía se produjo un debate acerca del método docente, en el que se puso en cuestión la autoridad o valía, junto al modo de interpretar la filosofía aristotélica, finalmente se impuso la corriente tradicional, estableciendo una lectura rígida o tradicional del Corpus. Ésta reorientación de la Compañía hacia una interpretación rígida puede ilustrarse a partir del análisis de la obra la *Biblioteca Selecta* del jesuita Antonio Poseevino, contemporáneo de Suárez.. Antonii Possevini Societatis Jesu. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda, cum diplomate Clementis VIII Pont. Max. Romae*, ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593. Esta obra se funda en la intención de

completar las lagunas que poseía el esquemático Index Librorum prohibitorum católico.

Como ha afirmado Bondi: “la Biblioteca es una representación ajustada del programa cultural y educativo de la Compañía de Jesús”. Biondi, Albano. “La Bibliotheca Selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale”. Pp. 43-75. *La Ratio studiorum, modello culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e seicento*. Brizzi, Gian Paolo (Coord.). Centro studi “Europe delle Corti”. Bulzoni Editore, Roma, 1981; p. 46. Dispuesta sobre dos ideales representados por los adagios “sapientia cum pietate” y “ratio cum metodo”, en los cuáles se sintetiza la congruencia entre la cultura y la ortodoxia del proyecto educativo jesuita y el ideal de racionalidad de la época, Possevino se propuso, ofrecer la “bibliografía ideal de la Contrarreforma”. De Maio, Romeo, En: *Reforma e mitin ella Chiesa del Cinquecento*; Guida, Napoli, 1973. Cap. XVI: modello culturali Della Contrariforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento, pp. 165-381.

El criterio de libertad filosófica que hemos visto operando en las obras de los jesuitas de la segunda generación, es ahora puesto en cuestión. La proclamación de la autonomía que se había ido imponiendo en la Compañía con los consiguientes riesgos para el dogma, es considerado ahora por Possevino como un “invento diabólico”, y como tal debe ser anulada. Estas palabras las escribe Possevino como réplica a la tesis sostenida por Andreas Erstemberger en el libro de *Autonomía seu libertate credendi*. En concreto afirma que: “De primo autonomiae auctore: et quomodo illa inventum sit diabolicum. Quod autonomia voluntati et ordinationi Dei adversetur. Quod autonomia tan legi naturae, quam legi mosaicae, nec non etiam Evangelio repugnet (...) quod autonomia fores haeresibus et antichristianismo et atheismo pandat”. Op. cit., I, pp. 125-126. En opinión de Possevino, la proclamación de autonomía de la filosofía que había cuajado en el Colegio Romano y desde ahí se había extendido por la mayor parte de los establecimientos pedagógicos de la Compañía, escondían la grave pretensión de separar la filosofía de la teología. Esto no era más que una consecuencia del averroísmo endémico que amenazaba con descollar desde hace siglos, inserto como un postulado encubierto del filosofar mismo: la proclamación de la libertad de pensamiento frente a toda clase de norma externa. Es por ello, según Possevino por lo que las facciones anticristianas o ateas del movimiento reformista habían adoptado coyunturalmente semejante premisa.

El tomo segundo de la obra precisamente esta dedicado en su totalidad a reconducir a todas las disciplinas hacia la teología. En concreto aboga por la reducción de la filosofía impía al recto entendimiento y beatitud que solo puede procurar la teología. Possevino hace suyo el exabrupto proferido por Agostino Valier en el *De ratione philosophandi*: “Dicunt se esse Philosophos: veritatem philosophicam se defendere, non licere sacra miscere profanis; Philosophos cum Theologis non esse disputandum. O ignobile, et miserabile philosophiae studium, si eo erudiantur ad impias sententias defendendas homines, si discut Theologiam, verissimarum sententiarum matrem, et veram recte intelligendi et beate vivendi magistral contemnere!”. Op. cit, II: “De Ratione studiorum Facultatibus”, p. 61. El libro XIII de este segundo volumen, como reza el título “qui est de philosophia”, recoge la opinión tradicional de la Compañía en lo que hace al método recto para el estudio de la Filosofía. Op. cit.; pp. 7-104. Allí comienza a defenderse la oportunidad de la ciencia de la filosofía, al tiempo que se la defiende de sus denigradores, los averroístas al tiempo que reduce la disciplina entorno a las dos tradiciones mayoritarias: el platonismo y el aristotelismo. A la cuestión de la filosofía platónica la dedica una veintena de páginas en la que intenta mostrar como puede realizarse una correcta apropiación de la doctrina platónica previniendo de los peligros que asolan a las interpretaciones desmedidas de la misma. El resto del capítulo está destinado a la elucidación del recto sentido en el que cabe interpretar la doctrina de Aristóteles. Teniendo en mente que el aristotelismo proporciona la estructura sustante desde el siglo XIII de la filosofía católica, dispone una bibliografía crítica desde la cual debe emerger aquél método propio del cristianismo que conjuga sabiduría y piedad.

Todo el capítulo no es sino una excusa para polemizar con la deformación que conforme a la tendencia rigorista de la Compañía suponía el aristotelismo árabe en general, y el averroísmo latino en concreto. Para alejar al pío lector católico de estas desviaciones, recomienda la lectura del catálogo de Egidio Romano, el cuál constata en la interpretación de Aristóteles realizada por



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

### *2. 3. 5. El aristotelismo jesuita como factor de la lectura suareciana de la Metafísica.*

Cómo hemos visto a lo largo del presente capítulo, la enseñanza de la filosofía estuvo sustentada sobre la obra de Aristóteles desde la época medieval en la que fue recibida por Occidente. El método filosófico implantado por la escolástica, consistió en general en la realización de comentarios generales a los diversos libros del Corpus, profundizando en aquellas cuestiones que se ajustaban a los intereses del periodo, principalmente teológicos. A partir del siglo XVI, la llamada Segunda Escolástica, buscó nuevas fórmulas para adaptar el pensamiento aristotélico a las exigencias intelectuales y religiosas del programa cultural humanista.

Ignacio de Loyola, siguiendo los usos adquiridos en la Universidad de París, adoptó como norma pedagógica para su orden, la filosofía aristotélica, por la seguridad que aportaba al dogma religioso, así como por el carácter uniforme y completo que aseguraba para el montaje de un sistema integral de enseñanza. Los miembros de la primera generación de jesuitas, fueron de manera progresiva delineando los perfiles del dispositivo pedagógico de la orden, a través de los regimientos internos remitidos a sus colegios.

En aquéllos, y sobre este punto es en el que hemos puesto más atención, se dictan unas normas para la correcta interpretación del pensamiento aristotélico y en especial de su *Metafísica*. Sobre estas directivas, se produjo un intenso debate que tocaba en último término, a la manera de interpretar la filosofía aristotélica, y que puede resumirse como el resultado del encuentro entre dos modos diversos de lectura: el tradicional de la escolástica, y el moderno del humanismo. La segunda generación de jesuitas, formada intelectualmente, por Toledo, Pereira y Fonseca, de los cuáles ya hemos dicho algo, se emplazaron, siguiendo los usos escolásticos, a la misión de realizar comentarios a las diversas partes del Corpus<sup>261</sup>. En estos, se encuentra ya operando un concepto

---

aquéllos “filósofos étnicos”, una ingente colección de errores en los que incurrieron. Finalmente ofrece una bibliografía analítica de los aspectos singulares de la obra aristotélica en la que hace referencia a los intérpretes y a las ediciones más seguras entre las conocidas.

<sup>261</sup> Francisco de Toledo (Córdoba, 1533-Roma, 1596). Su obra filosófica está compuesta por: la *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, que es un compendio de la lógica aristotélica pero sin hacer referencias al texto. El *Commentaria una cum quaestionibus in universiam Aristotelis logicam*. Contiene el texto aristotélico de las *Categorías*, de la *Interpretación*, de los *Analíticos posteriores* y del *Liber sex principiorum* de Gilberto de la Porée, sobre las últimas seis categorías del ser. El *Commentaria una cum quaestionibus*. Comentario al libro de la *Física*, y del *De anima*, sin introducir el texto aristotélico.

Benedicto Pereira (Valencia, 1535-Roma, 1610). Su obra principal lo constituye el conocido *De comunibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Resulta interesante la introducción de esta obra la cuál está constituida por una larga reflexión entorno al estatuto y la relación entre las ciencias en un sentido próximo al postulado moderno de la autonomía científica.

Pedro de Fonseca (Cortizada (Portugal), 1528- Lisboa, 1599). Su obra filosófica se extiende por el campo de la Lógica y de la Metafísica. En el primero, destacan dos obras: las *Institutiones dialecticarum libri octo*, que es una exposición completa de la lógica de Aristóteles. La *Isagoge philosophica*, dónde expone en forma compendiada la Isagoge de Porfirio que tradicionalmente era incluida en el Organon de Aristóteles.

Su obra mas importante y conocida la constituye su comentario a la Metafísica de Aristóteles:

de aristotelismo que es muy afín, tanto por proximidad cronológica como intelectual, al manejado por Suárez en su obra. Aquél, no es otro, que el que Lhor denominaba “aristotelismo jesuita”, del cuál ya conocemos sus rasgos generales, en especial, a partir de la idea expresada por Pereira en los documentos corporativos.

En lo que hace al espíritu, los nuevos tiempos demandaron la realización de comentarios que no buscaban la interpretación perifrástica de la *Metafísica*, sino medios para hacer progresar la especulación individual sobre la realidad que les tocó vivir. No buscaron revivir a Aristóteles, sino renovar su pensamiento, esto es, adecuarlo a las necesidades del tiempo presente.

Fonseca, en el aviso al lector de su Comentario a la *Metafísica*, ya se plantea la cuestión, acerca de la conveniencia para la enseñanza de la filosofía de comentar a Aristóteles o si bien resulta más óptimo seguir la propia iniciativa. Si bien es cierto, que Fonseca defiende que el progreso del conocimiento requiere la exposición de la idea sin atenerse a alguna tradición, sostiene que el abandono completo de la doctrina de Aristóteles no puede sostenerse, en prejuicio de dicho objetivo. Mantiene la creencia común pues, de que el progreso de la filosofía depende de un conocimiento previo y profundo del pensamiento del Estagirita<sup>262</sup>.

Bajo este uso hermenéutico que será asumido por esta generación y por Suárez, está operando una valoración del concepto de tradición y de autoridad. Este viene a decir que antes de proponer alguna teoría personal, se requiere un conocimiento extenso de todo aquello que se ha pensado a lo largo de la historia de la filosofía. Una vez obtenido, se forjará la modestia, es decir, la convicción de que no cabe pretender un ingenio mayor que el de los antiguos, puesto que sólo el valor interno de una teoría que ha logrado el reconocimiento de toda una extensa sucesión de pensadores, posee validez.

Ahora bien, esta veneración por la tradición, y en particular por Aristóteles, no fue óbice para que los jesuitas como antes proclamara el Estagirita, fueran más amigos de la verdad que del Filósofo, y a su búsqueda dirigieron sus esfuerzos en todos los campos de la filosofía. Expresamente Pereira, en su versión

---

*Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, publicado en cuatro volúmenes entre los años 1577, 1589, 1604 y 1612. Cada volumen recoge el texto aristotélico con una nueva traducción realizada por Fonseca. El primer volumen contiene el comentario, y discusiones entorno a los libros I al IV. El segundo comentario y discusión del libro V; el tercero, del VI al IX y finalmente, en el cuarto volumen, Fonseca sólo ofrece el texto y la traducción de los libros XIII y XIV, sin introducir comentario ni cuestiones disputadas.

Noticias biográficas y bibliográficas entorno a los tres primeros filósofos jesuitas: Sommervogel, (S. J.) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. París, Picard 1890-98: vol. 8, col. 64-82: Toledo; vol. 6, col. 499-507: Pereira; vol. 3, col. 837-40: Fonseca. Hurter, H. (S. J.), *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*. Innsbruck, Wagner, 1907: vol. 3, col. 247: Toledo; col. 470: Pereira; col. 148: Fonseca. El presente epígrafe, lo hemos desarrollado, siguiendo el orden establecido por Giacon en el capítulo segundo (“Toledo, Pereira e Fonseca, commentatori di Aristotele”) del vol. II de la citada: *La Seconda Scholastica*, Fratelli Bocca, Milano, 1947.

<sup>262</sup> *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, T. I, “Admonitio lectoris”.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

peculiar del adagio –amicus Plato–, aún cuando reconoce la gran admiración que tributa tanto a Platón y Aristóteles, declara profesar una más alta a la razón<sup>263</sup>.

Fonseca por su parte, sin dudar lo afirma que “a la hora de tratar las cuestiones , fuimos libres, y elegimos los comentadores de Aristóteles que nosotros quisimos, “in nullis verba doctoris jurandum putavimus”, y la verdad es la que debe prevalecer a la opinión<sup>264</sup>.

Igualmente, Toledo declara que “la verdad no se identifica con Aristóteles y que proporcionar una opinión o una doctrina como aristotélica no es lo mismo que proponerla como verdadera y cierta”<sup>265</sup>.

Son conscientes además, como puede leerse en la introducción a la obra de Pereira, por ejemplo, de la distancia que media entre sus interpretaciones de Aristóteles y la tradición comentarista anterior. Desde un punto de vista formal, sus obras mantienen la figura tradicional formada por la referencia al texto aristotélico en cuestión, la exposición breve del pasaje y finalmente, un comentario de texto conducido por el método escolástico de las cuestiones disputadas. Ahora bien, en el fondo de estas lecturas, aparecen las teorías de Aristóteles asimiladas en su totalidad y dispuestas de una manera más sistemática y menos literal.

Encontramos en Fonseca un ejemplo de cómo fundar una lectura sistémica de la *Metafísica*, a través de la reflexión entorno a la disposición de los libros metafísicos, que realiza en el tomo segundo. Un asunto prolijo este, sobre el cuál, la historiografía contemporánea, como es sabido, pudo fundar la corriente hermenéutica genética inaugurada por Jaeger. En concreto, Fonseca crítica el disonancia que provoca el libro III en relación a la línea argumental que establecen los libros I y II. Igualmente, afirma que el libro V supone una interrupción, pero que cabría considerarlo como una introducción al mismo. Posteriormente sugiere que el libro X, debería ser acompañado por los libros XIII y XIV, conteniendo la crítica aristotélica a las doctrinas neopitagóricas, y finalmente que los libros XI y XII, contienen la teología de Aristóteles y que establecen la conclusión más coherente de la obra<sup>266</sup>.

En lo que hace a la tradición hermenéutica de Aristóteles, los tres autores, declaran seguir en primer término la interpretación realizada por Tomás de Aquino en su Comentario, la cuál era considerada la guía más segura. No obstante, más que un gesto de servilismo, habremos de comprenderlo como una concesión epocal, conocido el peso intelectual del angélico en aquellos días. Con todo, no dudan en ocasiones en distanciarse de su lectura, e incluso de criticarlo en ocasiones puntuales, aunque siguiendo las directrices pedagógicas

<sup>263</sup> Pererii, B. (SJ) *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Venetiis, apud Andream Muschium, 1591; “Praefatio”.

<sup>264</sup> Fonseca. *Ibid.*

<sup>265</sup> Toledo, F. (SJ) *Commentaria in octo libros Aristotelis De physica auscultatione*. Venetiis, apud Juntas, 1600; “Ad lectorem”.

<sup>266</sup> T. II, l. V, c. 28, q. 3, s. 4, col. 968; q. 4, s. 2, col. 973; q. 8, s. 2, col. 1021.

de la Compañía, extiendan la crítica sin apenas estruendo.

Salvo por la traducción directa y libre que realiza Fonseca de la *Metafísica*, el gusto por interpretar el pensamiento del Estagirita desde sí mismo, la exhaustividad con la que son conducidas las cuestiones asumiendo la práctica totalidad de puntos de vista hasta llevarlas a su agotamiento, la remisión a las fuentes originales y a las versiones más autorizadas, junto con la gran erudición que muestran en el manejo de los materiales de la tradición, son rasgos comunes del quehacer filosófico de la escuela jesuita de la segunda mitad del XVI.

Además de todas estas características formales, y adentrándonos ahora en el contenido, podemos sentir igualmente el aire corporativo. En general puede admitirse que el aristotelismo jesuita hace suya la lectura tomista de la *Metafísica*, si bien es cierto que mitigada por la adopción de algunos puntos propios de la escuela franciscana, en concreto de Scoto y Occam.

Ilustramos este punto, con la comprensión de la trascendencia y de la analogía del concepto de ente mantenido por esta generación de filósofos jesuitas. De partida, admiten junto al tomismo estas teorías posicionándose en contra de sus detractores franciscanos. Ahora bien, Fonseca, por ejemplo, si bien defiende la trascendencia, también afirma, en contradicción con el tomismo, la perfecta unidad del ente desde el punto de vista de su concepto formal, exento de diferencias<sup>267</sup>.

Respecto al tema de la analogía del ente, Fonseca declara que no existe una vinculación de proporcionalidad entre la criatura y Dios, y que el concepto de ente atribuido a varios individuos sea análogo.

En torno a la comprensión de los principios operativos del hilemorfismo aristotélico, desde los cuáles derivó Tomás de Aquino su interpretación del acto como perfección o acto de ser, y de la potencia como sustrato de la perfección, Toledo, por ejemplo, en el estudio sobre la materia primera, considera, por el contrario, que la potencia es mera posibilidad de ser y que el acto es idéntico a la entidad existente, tanto en el orden formal como en el material<sup>268</sup>.

De esto se sigue, la identificación de la esencia con el ente en estado posible, y del existente como la esencia existente, al tiempo que niega la necesidad tomista de introducir la distinción real en la criatura entre su esencia y su existencia<sup>269</sup>.

No se podía seguir además el principio del acto puro: el acto puro es infinito y único, y la consecuencia: el acto limitado y multiplicado es tal debido a la potencia, la cual debe ser necesariamente unido. Toledo mantuvo en cambio que el acto podía venir limitado por la potencia, o por la sola causa eficiente.

También Pereira, niega la distinción tomista, valiéndose entre otras razones aportadas del testimonio del mismo Aristóteles. En concreto, puntualiza que Aristóteles no trató la cuestión de la existencia como leían los tomistas, sino la de la individuación de la materia. Y esto fue visto por el Angélico cuando habló

---

<sup>267</sup> Fonseca, Op. cit.; T I, IV, c. 2, q. 2, pp. 550-62

<sup>268</sup> Toledo, *Enarratio in summam*, p. 118.

<sup>269</sup> Toledo, *Comm, in Phy*, p. 34, recto, b. Enarratio, p. 79 a.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

del acto primero y segundo del ser, desde el punto de vista de la esencia y no desde el ser. Tanto la introducción de la distinción real como la teoría del acto de ser, en la forma en que se ha entendido en la escolástica, es un error de interpretación que debe imputarse en puridad a los comentaristas tomistas<sup>270</sup>.

Pero dejando aparte estas y otras diferencias respecto del tomismo que podían apuntarse, como las referentes al principio de individuación -y en concreto al modo de educación de la forma desde la materia-, nos interesa detenernos sobre un asunto vinculado directamente con la investigación.

Podría ser considerado como uno más de los gestos de modernidad que presenta el aristotelismo jesuita, pero el asunto es más grave. En la introducción de su conocida obra, Pereira lleva a cabo una reflexión entorno al método científico y a las relaciones entre las diversas ciencias. Más allá de la distinción tradicional entre ciencias especulativas y prácticas, comprendiendo la primera categoría a la Metafísica, se pregunta por el objeto propio de cada una.

La Metafísica en cuanto ciencia universal o primera, tiene, en su opinión, por objeto el estudio de los rasgos comunes a las cosas existentes y posibles, esto es, de sus componentes trascendentales, cuales son: la división general de los entes, los diez predicamentos y lo que es común a ellas, esto es, el estudio del ente en cuanto ente y de sus propiedades<sup>271</sup>. Señala con claridad que esta ciencia universal, no se identifica con aquella otra que busca la inteligencia pura, y que debe ser llamada: teología, sabiduría o ciencia divina. Pereira teóricamente determina la escisión moderna en el seno de la ciencia: en primer lugar, de la Metafísica con respecto de la Teología, y después, de la Metafísica respecto a la Ontología como ciencia independiente y primera.

Asumiendo la fractura producida por la distinción pereriana, en ocasiones la historiografía suareciana a definido el sentido tanto, del Comentario de Fonseca como de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, como dos intentos de restablecer la unidad de la Metafísica<sup>272</sup>. Cuál sea el sentido de la obra de Suárez, es algo que intentaremos determinar en el capítulo siguiente a través del análisis del concepto de la *Metafísica* aristotélica que maneja en su obra. Pero antes, y como epílogo a la introducción presente, intentaremos identificar el espíritu del aristotelismo jesuita junto con algunos de los elementos de la corriente rígida que están operando en su obra, a través de la lectura de los diversos prólogos que incluye en sus *DM*.

<sup>270</sup> Pereira, Op. cit.; pp. 244-49.

<sup>271</sup> Pereira, Op. cit.; “Praefatio”, p. 15.

<sup>272</sup> Para Courtine, “la dislocación” propuesta por Pereira en su introducción, al tiempo que suponía poner en crisis la unidad de la *Metafísica* aristotélica, “constituyó la primera condición de posibilidad para la elaboración de aquélla, que no tardando mucho -en concreto en el siglo XVII-, se llamará Ontología”. Courtine, Op. cit.; p. 399. Más adelante afirma expresamente que: “En realidad, si se parte de los problemas propuestos y discutidos por Pereira, aparece con toda claridad que los esfuerzos convergentes de Fonseca y de Suárez por asignar a la Metafísica un sujeto propio y adecuado, y por definir su posición y su función en el sistema del saber, no tienen sentido, si no es en función de la descarga profunda que aquél había producido en el sistema”. *Ibid.*, p. 402.

#### 2. 4. *Las DM como proyecto de restitución de la Metafísica. Su determinación histórica.*

Ha llegado el momento de valorar en que medida, los factores corporativos y epocales que conforman el denominado “aristotelismo jesuíta”, determinaron el método, la estructura, el contenido y la finalidad de la metafísica de Suárez. Recordamos que las *DM* consideradas como individualidad no caen dentro del objeto directo de la investigación, sino el concepto de la *Metafísica* que allí se expresa. Por ello hemos considerado suficiente, confirmar la hipótesis histórica desde el plano de la formalidad. Hemos buscado en los prólogos que Suárez antepuso como introducción a su obra o alguna de sus disputas, la presencia de los condicionamientos expuestos.

##### 2. 4. 1. *La presencia del método jesuíta en las DM.*

Suárez, en el prólogo “al lector” con el que abre su obra, expone con claridad, los distintos motivos que le han movido a realizar esta empresa, y que se resumen, en la intención, por: “restituir a la doctrina metafísica, el lugar y puesto que le corresponde”<sup>273</sup>.

La caracterización de las *DM* como proyecto metafísico, lo hemos comprendido, prestando atención a sus dos rasgos más característicos: el enfoque pedagógico y teológico que comporta la empresa suareciana.

La presencia del método, exegético (reducción de la obra a sus 12 primeros libros, y estos, a sus “cuestiones” de interés o lo que es igual, con aplicación teológica) y compositivo (“comentarios” o “cuadernos blancos”) de la Compañía en la obra de Suárez, resulta, en nuestra opinión, evidente<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”, p. 17.

<sup>274</sup> Coincidimos con la opinión de Iturrioz, sobre la génesis corporativa de las *DM*, cuándo afirma que: “Por el proemio (de las *DM*) sabemos que la metafísica de Suárez no fue una obra improvisada repentinamente, y redactada en el corto tiempo que pudiera quedarle desde la redacción del primer tomo del comentario de la Summa, mientras publicaba los otros tres tomos siguientes. Se trataba de una asignatura trabajada por Suárez hacía años y explicada en su juventud. Los años siguientes había reconocido y completado sus notas para tenerlas dispuestas en firma que sirvieran para utilidad general”. Respecto a la fecha de redacción de las *DM*, fija la impresión en 1597, pero asegura que: “estaba terminada al menos, en 1595, puesto que la aprobación del Provincial es de febrero de 1596, y la censura de Alcalá data del 19 de diciembre de 1595”. Iturrioz, Jesús (S. J.). *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.* Imprenta

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

Suárez expresamente declaró: “haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos, radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento”<sup>275</sup>. Como veremos después, esto supondrá que deba tomar distancia de la *Metafísica* tal y como había sido concebida por Aristóteles, en lo que se refiere ahora al método de investigación y a la ordenación de la materia, intentando conservar, al tiempo, buena parte del campo de problemas que incluye.

Lo que ya se advierte desde el prólogo de la obra, es que para Suárez, la metodología empleada por Aristóteles en su *Metafísica*, se le antoja, no solo insuficiente para el desarrollo de su proyecto, sino además paralizadora: “sólo con dificultad y acaso no así siquiera podría yo seguir, si –según la costumbre de los expositores- trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como el azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo”<sup>276</sup>.

Nuestro autor, empujado por esta convicción, adquirida tras un estudio paciente a lo largo de los años, primero como estudiante y luego como profesor de Filosofía y Teología, le llevan a la siguiente propuesta: “por ello juzgué que sería más útil y efectivo guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría”, antes que seguir el orden tradicional de exposición<sup>277</sup>.

En el prólogo a la disputación XLVII, tratando de los atributos del ente finito, y en concreto al plantearse la cuestión del orden en el que tiene que estudiarse el predicamento de la relación, declara expresamente la diferencia que media entre el orden que sigue la *Metafísica* y el que toman las materias en sus *DM*. Éstas, no están basadas en el orden doctrinal, es decir, el impuesto por la *Metafísica* de Aristóteles, sino en el “orden de la perfección” ontológica de los elementos tratados<sup>278</sup>.

La materia de la *Metafísica*, es abstracta, esto es algo evidente; pero ello no quiere decir, que sea inerte. La *Metafísica* no versa sobre los conceptos con que nos referimos a una determinada realidad, sino que se ocupa de esa misma

de Aldecoa, Burgos. Madrid, 1949; p. 53.

<sup>275</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 18.

<sup>276</sup> No han sido pocos los autores, comenzando Grabmann que han colocado a Suárez entre los primeros críticos de la *Metafísica* aristotélica, que han fundado su análisis tanto, en el carácter problemático de sus contenidos, como en la ausencia de una ordenación coherente de los mismos; una tesis que en el siglo XX, será adoptada, como hemos visto, por la corriente del aristotelismo aporético. *DM*, Ídem.

<sup>277</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 18.

<sup>278</sup> “Después de los dos géneros precedentes de la cantidad y la cualidad, trata Aristóteles de la relación en el libro V de la *Metafísica*, c. 15, no porque en su entidad sea más perfecta que los otros seis últimos predicamentos, puesto que el Comentador, en el libro XII *Metaf*, c. 19, dice que la relación es, entre todos los géneros el de menor entidad; cuán verdadero sea esto, quedará claro por lo que se va a decir. Parece, pues, que Aristóteles no observó el orden de la perfección, sino el orden de la doctrina, no sólo porque la doctrina referente a este predicamento es mas universal, sino también porque es en cierto modo necesaria para el conocimiento de los demás predicamentos, ya que al parecer, consisten en gran medida en una relación”. *DM* XLVII, prólogo: “La relación real en general”; VI, p. 635.

realidad a través de los conceptos. La diferencia aunque sutil es de capital importancia, para la comprensión no solo del proyecto suareciano, sino de la *Metafísica* misma.

No hay que perder de vista, y Suárez no se cansa de advertirlo a lo largo de su obra, que la *Metafísica* se ocupa del estudio de cosas reales, o mejor aún, de toda la realidad y de todas las cosas en ella contenidas, pero que son significadas desde el concepto mínimo y general de ente.

Y de la realidad, cabe la medida, es decir, es posible establecer la densidad de ser de cada uno de los entes. La realidad se despliega a través de “grados del ser”, desde el ente infinito, que representa la plenitud de ser, hasta, la entidad mínima del accidente del hábito.

Como veremos, resulta fundamental para alcanzar, tanto el concepto de la *Metafísica*, como su proyecto metafísico, comprender la teoría del lenguaje representacional manejado por Suárez.

#### 2. 4. 2. *La dirección teológica de las DM.*

El otro de los rasgos determinantes de la idea de suareciana de la *Metafísica* y de la orientación general que confirió a sus *DM*, es el enfoque teológico que comporta.

El apunte anterior sobre el contexto histórico como condicionante de la dirección que toman las *DM* hacia la constitución de un proyecto metafísico, además de poner de relieve la determinación temporal, caracteriza a éste, como un periodo eminentemente religioso. Las *DM* están movilizadas igualmente por el espíritu postridentino, en concreto, por las conclusiones normativas tanto religiosas como filosóficas resultantes del Concilio. Suárez no pudo por menos, que habérselas con el conjunto de reglas para la promoción de la virtud y de la piedad, e integrarlas en su obra.

No hay que perder de vista, como en ocasiones acontece con algunas lecturas contemporáneas de las *DM*, que éstas son en primera instancia, el fruto del trabajo de un teólogo. A esto hay que añadir, que el papel que desempeñó Suárez como profesor de teología en distintos colegios de la Compañía de Jesús, determinó igualmente la dirección teológica de su proyecto.

Suárez tuvo plena conciencia de ello, al afirmar que: “De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina”<sup>279</sup>.

La Filosofía para un teólogo cristiano, es interpretada de manera instrumental, basada en su subordinación a la Teología. Ello no supone, como la obra de Suárez deja claro, una limitación de la autonomía propia de la Filosofía. Las *DM* mantienen una concepción solidaria entre Filosofía y Teología, en cuanto partes,

---

<sup>279</sup> *DM* “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 17.



## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

las principales de hecho, del edificio del saber humano. Tanto en el proemio que venimos analizando, como en distintos lugares en los que el Suárez reflexiona sobre el trabajo que ha realizado en primera persona, fija y separa claramente, las competencias de cada una de las disciplinas. Será menester comprobar de qué manera distinguió dichos ámbitos y que valoración realiza entorno a la vinculación: positiva o aporética.

Por otro lado, y como hemos dicho, para la lectura onto-teológica, en su versión negativa, las *DM*, al ocuparse de la Teología, son una obra de pseudo-filosofía. Suárez, según esta lectura, daría un paso indebido, al ejercitar la filosofía desde una creencia infundada: realizar una interpretación instrumental de la reflexión filosófica. Se hace necesario, medir el grado de penetración de aquella operación, observando el modo en el que desempeña la Metafísica esta función auxiliar, según Suárez.

Para el Eximio, la Metafísica como auxiliar o sierva, o para ser rigurosos con el texto original, como “*ministram*”, viene a suplir una deficiencia teórica consustancial a la Teología, y no a la inversa<sup>280</sup>. No existe una degradación de la dignidad de la *Metafísica*, antes bien, lo que hay es una carencia teórica de la Teología como ciencia, como ponen de relieve las siguientes palabras: “la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana”. La Metafísica es una de las ciencias humanas o naturales, es decir, que pertenece al área del saber que está fundado en las “verdades conocidas por la luz natural” o en razones; es, “filosofía primera”<sup>281</sup>.

Este epíteto le viene en primer lugar, desde el punto de vista de los fundamentos, porque es la ciencia que “explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia”<sup>282</sup>. Pero también, es primera, porque es la ciencia “que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas”<sup>283</sup>. Estos dos son los motivos, que le llevaron a Suárez a componer las *DM*, concebido como un tratado de sabiduría natural o humana, independiente, al menos en su intención, de la Teología.

Quizás pueda discutirse desde nuestra altura, la legitimidad de llevar a término esta exigencia e incluso el modo cómo la concreta Suárez en sus *DM*, pero creemos que no hay lugar para dudar, ni de la sinceridad del intento de dignificación de la Metafísica, ni del alto concepto que Suárez mantuvo de los libros de Aristóteles.

<sup>280</sup> “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae *ministram*”. *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 17. No deja de ser significativo observar, el hecho de que Suárez podría haber seguido en dicha caracterización, a la tradición anterior y haberse servido del adagio citado con anterioridad. Antes bien, no utiliza el calificativo “*ancilla*”, sino “*ministra*”, que si bien como el anterior término comporta el significado, de *criada* o *sirviente*, también el de *agente* o *auxiliar*. Creemos que este último sentido es el que Suárez quiso emplear para calificar la función de la Filosofía respecto de la Teología.

<sup>281</sup> *DM* I, Proemio; I, p. 203.

<sup>282</sup> Ídem.

<sup>283</sup> Ídem.

Lo que si es indudable, es, que a pesar de las cautelas metodológicas adoptadas por Suárez, y que expresa en diversos momentos de la obra, traspasa deliberadamente los límites de la *Metafísica*, empujado por la intención pedagógica originaria. Este desbordamiento, lo declara el autor, en los términos siguientes: “haciendo a veces un alto en el marcha filosófica, me ocupo marginalmente de algunos problemas teológicos, no tanto por detenerme a examinarlos o explicarlos minuciosamente –cosa que sería ajena a la materia que ahora trato-, cuanto para señalar como con el dedo al lector con qué procedimiento se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos a la confirmación de las verdades teológicas”<sup>284</sup>. Recuérdese que las *DM* han de servir al propósito formativo de los futuros teólogos y que por ello, y con ocasión del estudio de aquellas teorías metafísicas que comportan una mayor trascendencia, bien para el desarrollo o para la explicación de algunos misterios teológicos, Suárez facilita al lector el punto de conexión entre el problema metafísico y el teológico.

Así por ejemplo, en la investigación de la naturaleza de la sustancia primera o supuesto, –en el estudio de la teoría de la persona, como diríamos hoy- que expone en la disputa XXXIV, no duda en plantear la cuestión, desde el problema de la hipóstasis divina –el carácter de la humanidad de la segunda persona-, para descender desde allí, al estudio de la humanidad del hombre como causa segunda<sup>285</sup>.

Y no sólo, desborda el ámbito de la *Metafísica* para señalar a los estudiantes las implicaciones teológicas de las teorías y proponer al tiempo un ejemplo práctico del modo en el que han de ser empleados dichas teorías en el uso teológico, sino que introduce en la *Metafísica*, no solo materias, sino tratados completos de disciplinas filosóficas diversas. La Física, por ejemplo, se halla presente en el largo tratado de las causas que se extiende desde la disputa XII hasta la XXVII y también en el estudio de la sustancia material, que incluye dentro del tratado de la sustancia (*DM* XXXVI). Lo mismo acontece con la inclusión de la teoría lógica de la distinción (*DM* VII) o con la epistemológica de la elaboración de los conceptos universales (*DM* VI, ss. 6<sup>a</sup> y 7<sup>a</sup>) que consideraremos con posterioridad.

Suárez es consciente de lo problemático que resulta introducir estas materias dentro del proyecto metafísico, y no dudará en reservar una cantidad considerable de espacio en los prólogos de las diputaciones mencionadas, para justificar su postura. Bordeando los límites de esta cuestión, es oportuno señalar que Suárez, es consciente de haber traspasado los límites de la concepción Escolástica de la Filosofía, pero no así de haber cometido algún movimiento censurable, a no ser el hecho de dedicarle demasiada extensión al estudio. En este sentido, podemos leer: “Confieso que en el estudio de las divinas perfecciones –llamadas atributos- me he detenido más de lo que acaso crea

---

<sup>284</sup> *DM* “Motivo y plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 18.

<sup>285</sup> Esta dirección, ya la anuncia de manera explícita en el prólogo a la disputa: “emprendemos en este lugar una disputación de más envergadura, eminentemente propia de esta disciplina y necesaria en alto grado para muchos misterios teológicos”. *DM* XXXIV, s. 1. T. V, p. 314.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

alguno que exige el fin aquí pretendido”<sup>286</sup>. Igualmente sobre el mencionado tratado de la causas declara haberse detenido: “más de los que suele hacerse”<sup>287</sup>.

Veamos brevemente que tipo de razones que ofrece Suárez para justificar estas inclusiones. En lo referente a los contenidos teológicos: son “la dignidad y elevación de los problemas” mismos y la conciencia de con ello “jamás me pareció haber traspasado los límites de la razón natural, y mucho menos los de la metafísica” quienes legitiman su acción<sup>288</sup>.

Respecto a las materias procedentes de otras disciplinas filosóficas, las incluye en el proyecto metafísico y se explaya en su explicación “por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la filosofía y teología”<sup>289</sup>. Como podremos comprobar en el siguiente análisis de la concepción de la *Metafísica* que mantiene Suárez en su obra, la razón más poderosa no ha sido aún aducida. Será el propio carácter abierto del texto del Filósofo, asentado sobre una estructura en si misma aporética, la fuente continua de legitimación de aquellos movimientos problemáticos.

Finalmente, es necesario apuntar que el enfoque teológico desempeña además, el papel de criterio de lectura y selección de las materias que opera en la obra, como puede leerse en uno de los prólogos, en el que manifiesta no preocuparse directamente por “el desarrollo de las cuestiones sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada”<sup>290</sup>.

Estas palabras, ponen de relieve por último, una de las características del trabajo filosófico de Suárez, cuál fue, la alta estima que profesa al conjunto de la tradición. Si las *DM* finalmente pudieron aportar algo nuevo, ello no fue alcanzado desligándose del pasado, sino repensando el acervo de soluciones disponible, con el fin de adaptarlas a las exigencias del tiempo presente<sup>291</sup>.

<sup>286</sup> *DM*, “Motivo y plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 18.

<sup>287</sup> Ídem.

<sup>288</sup> *DM*, “Motivo y plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 18.

<sup>289</sup> Ídem.

<sup>290</sup> *DM*, “Motivo y plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 17.

<sup>291</sup> Para ejemplificar el rigor histórico que siguió Suárez en la elaboración de sus *DM*, baste con prestar atención, de entre los 247 autores distintos que son nombrados en algunas de las 7.718 citas que contiene su obra, tan sólo a aquéllos que menciona en más de 30 ocasiones.

1°. Aristóteles, nombrado en 1735 veces; 2°. S. Tomás 1008; 3°. El propio Suárez, 971; 4°. Escoto 363; 5°. S. Agustín 334; 6°. Cayetano 299; 7°. Soncinas 192; 8°. Averroes 179; 9°. Durando 153; 10°. Ferrariense 124; 11°. Capreolo 115; 12°. Fonseca 114; 13°. Javello 97; 14°. S. Alberto 96; 15°. Enrique de Gante 95; 16°. Platón 92; 17°. Gregorio de Rimini 90; 18°. Gabriel Biel 86; 19°. Avicena 84; 20°. Egidio de Roma 78; 21°. Hervaeus 77; 22°. Soto 75; 23°. Alejandro de Ales, 71; 24°. Damasceno 71; 25°. Ockham, 67; 26°. Dionisio 56; 27°. Alejandro de Afrodisia 52; 28°. Aureolo 46; 29°. Simplicio 41; 30°. Antonio Andreas 40; 31°. S. Buenaventura 38; 32°. Marsilio de Inghen 37; 33°. S. Anselmo 36; 34°. Ricardo de Mediavilla 34; 35°. Boecio 33. Iturrioz, Jesús (S. J.). *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I. Imprenta de Aldecoa, Burgos. Madrid, 1949; p. 66.

En opinión de Gómez Arbolea, tal gusto por la erudición y el rigor histórico, le vino a Suárez, de su maestro de Ética de la Facultad de Artes, Henrico Enriquez, el cuál a su vez, fue educado

## 2. 5. *Conclusión de la segunda sección: El concepto corporativo de la Metafísica en las DM.*

Desde éste nivel superficial, ya es posible vaticinar, en que sentido habrá de resolverse la tesis principal que aquí defendemos. De entrada, ya podemos comprobar que la aplicación contemporánea de la lectura teológica, en su versión negativa, no puede ser aplicada de ninguna manera a la metafísica suareciana, pues esta, mantuvo una finalidad teológica.

Suárez, bajo ningún concepto, consideró que el discurso aristotélico sobre “lo divino”, fuera un elemento ajeno a su pensamiento y que por ello debiera ser rechazado. Todo lo contrario, pensará nuestro autor. Ahora bien, tampoco quiere esto decir, que Suárez -como pretende la interpretación teológica de la *Metafísica*- considerase, que el discurso sobre lo divino constituyera la parte principal de la obra aristotélica.

La restitución de la dignidad a la *Metafísica*, no respondió, para Suárez, a un mero interés intelectual, sino a una serie de situaciones de naturaleza pedagógica y espiritual que posiblemente pudo ir constatando a lo largo de su experiencia vital, primero, como estudiante de filosofía y teología en las escuelas de la Compañía de Jesús, y más tarde, como maestro en aquellas aulas y de las mismas disciplinas. La experiencia escolar, le llevó a constatar el déficit pedagógico, cuyas causas ya hemos considerado, y que queda recogido en el conocido aserto que ofrece en el mismo lugar: “es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica”<sup>292</sup>.

Suárez mantuvo y cultivó la creencia, forjada tanto en las faenas educativas predichas, como en el enrarecido ambiente intelectual de la contrarreforma que le tocó vivir, de la necesidad de formar a teólogos dotados para el combate apologetico. Para ello, una de las mejores provisiones que cabía realizar, era el revestimiento metafísico de los futuros teólogos, a través de la concepción general de la realidad, de la naturaleza y del hombre, asentada sobre la racionalidad que proporcionaba aquella disciplina: una visión de lo real, flexible, y que posibilitara una apertura a lo trascendente, tal y como ya había sido experimentado por los pensadores de los tiempos medios, tanto en Oriente como en Occidente, llegando a constituirse en el siglo XIII, en una teoría unificada de las dos dimensiones de la realidad y de lo humano.

---

en las maneras de Francisco de Vitoria: “tal erudición –en donde se manifiesta el rasgo histórico-positivo de su pensamiento, rasgo procedente de Vitoria y que había alcanzado una lograda manifestación en su maestro, Henrico Henriquez- sirve a una poderosa sistemática propia”. Gómez Arboleya, Enrique. *Francisco Suárez, S. I. (1548-1617). Situación Espiritual, Vida y Obra. Metafísica*. Publicaciones de la Cátedra Francisco Suarez. Universidad de Granada, 1946; p. 85.

<sup>292</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”, p. 17.

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus DM**

La trascendencia se asienta y fundamenta en una racionalización de la contingencia o lo que es lo mismo, la elevación al plano espiritual se alcanza mediante el proceso dialéctico de la definición, en el tránsito de lo semejante a lo disímil a través de la analogía o comparación. La *Metafísica* era considerada ante todo, como una vía de acceso racional a lo eminente, un método capaz de proporcionar los medios de conocimiento necesarios al ente imperfecto que era el hombre.

El estudio de la Historia de la Filosofía revela, como progresivamente la concepción cristiana de la metafísica fue desplazando su foco de interés desde la reflexión originaria sobre la realidad -análisis de sus elementos y propiedades fundamentales-, hacia la vía de acceso, para centrarse únicamente en las cuestiones metódicas, desembocando en un logicismo, en el que los conceptos dejaron de representar lo real, para quedar sumidos en su corteza nominal.

A lo largo de toda la obra, señalará Suárez de modo subrepticio la causa principal que provocó la caída en descrédito de la *Metafísica*: los abusos lógicos o dialécticos, cometidos a lo largo del tiempo por los maestros escolásticos. En éste punto, no está haciendo Suárez más que incorporarse al sentir común de toda una época de pensadores renacentistas, como dijimos más arriba, al exponer el proyecto pedagógico de Vives. Todos aquéllos, ofrecieron en sus escritos una descripción de las consecuencias provocadas por el modelo cultural-educativo tradicional vigente. La cuestión acerca del uso adecuado del lenguaje tanto en el estilo como en el contenido -el llamado barbarismo-, la reflexión acerca de los métodos de investigación empleados por las distintas ciencias, así como sobre el estatuto de cada una de ellas, encontraron también su lugar en las *DM*. Suárez intentará ofrecer una respuesta a la cuestión de la naturaleza de la realidad y no a los dilemas dialécticos planteados acerca de ella. Ello exigía una recuperación de la reflexión fundamental centrada en la finalidad de la *Metafísica* y en los principios que moviliza a la ciencia primera, partiendo del estudio del ente como unidad de medida, para progresar a través del estudio de sus propiedades.

Como se ha visto, el concepto *Metafísica* en cuanto disciplina filosófica, era un sinónimo en el ámbito cultural europeo, de los libros de la *Metafísica* escritos por Aristóteles, y transmitido por diversas vías al Occidente. El estudio formal de la obra en la cristiandad, estuvo basado en la lectura del texto del Estagirita, generalmente mediada a través de los comentarios realizados a lo largo de los siglos por filósofos y teólogos de credos diversos. Tales lecturas, propuestas con pocas diferencias metódicas como vimos, eran las impartidas por los maestros en las facultades de Artes o Filosofía de todas las universidades europeas, prácticamente desde la aparición misma de la institución. Por su parte, la ciencia primera, era dentro de los curricula universitarios, una más de las materias que componían la filosofía, la cuál estaba integrada a su vez, en el marco general de los estudios, diseñado por el conjunto de las disciplinas

contenidas en el corpus aristotélico, que actuaba como eje vertebral de todo el saber académico o escolástico de la época.

La progresiva incorporación, tanto del estudio de la Filosofía y de la Metafísica en los planes de estudios de Teología de las diversas órdenes religiosas, como de la presencia de estas en la institución universitaria, junto al empleo progresivo de la Filosofía como base sustantiva de los escritos teológicos, determinó una concepción propedéutica y auxiliar de la filosofía respecto de la teología, que es recogida en el conocido adagio: *philosophian ancillae teologicam*.

Los usos teológicos de la *Metafísica* experimentaron durante la segunda mitad del siglo XVI, un notable ascenso, por motivos exógenos a la disciplina filosófica. En concreto, fue la crisis espiritual que provocó la fragmentación de la confesión católica dividiendo a Europa, la que empujó indirectamente la reactivación del pensamiento metafísico, concebido como un medio eficaz para el blindaje teórico de las respectivas concepciones teológicas en pugna.

Suárez, afectado y asumiendo este conjunto de factores, no dudó en interrumpir la redacción de los diversos comentarios a la *Suma Teológica* que venía elaborando, para ofrecer al “cristiano lector”, la ciencia de la Metafísica, comprendida como teología “natural y humana”<sup>293</sup>.

Podemos resumir esta aproximación al objetivo del proyecto metafísico de Suárez, afirmando que, en términos generales, es el resultado de un movimiento reactivo que apuesta por la radicalidad en el sentido filosófico del término, frente a la interpretación tradicional o rígida de la *Metafísica* y a los excesos dialécticos cometidos por algunas corrientes intelectuales de la Escolástica.

Así mismo, las *DM* representan un intento por ofrecer una respuesta a las necesidades espirituales de su tiempo, que exigía de los participantes en la pugna apologética, una sólida formación teológica; una seguridad teórica que sólo podía ser satisfecha a través de un férreo adiestramiento en la materia fundamental o *Metafísica*<sup>294</sup>.

---

<sup>293</sup> “Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado (...) por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que — pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible”. *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 17.

<sup>294</sup> El estudio histórico-cooperativo que hemos realizado, nos ha servido para poner de relieve, al menos en su aspecto formal, algunos factores que influyeron en el concepto de la *Metafísica* manejado por Suárez en sus *DM*, y también su dirección teológica. Pensamos que dicha investigación, no entra en contradicción, -sino que, por el contrario, es complementaria-, con aquellas otras que intentan buscar el origen, no del aristotelismo metafísico suareciano, sino de las propias *DM*, en la propia producción literaria del autor. Tal es el caso, del imponente estudio genético que realizara Iturrioz.

En su opinión, las *DM* son consecuencia directa de una reflexión teológica, en concreto, sobre el misterio de la Encarnación. Además, de la importancia que conlleva para el catolicismo dotar de una justificación racional de base metafísica, al problema de la segunda persona de la naturaleza de Cristo, la cuestión históricamente, constituye el contenido de la tercera parte de la *Suma*

## **II. El ascendente corporativo del concepto de aristotelismo manejado por Suárez en sus *DM***

---

Teológica. Ya hemos aludido al deseo expreso del fundador de la Compañía por dotarse de comentarios, tanto filosóficos como teológicos, independientes, esto es, escritos por jesuítas. En el caso, concreto de la *Suma*, y dado que los teólogos de la Orden de Santo Domingo, se atribuyeron a sí mismos, los únicos y legítimos depositarios de la doctrina del angélico, el deseo ignaciano, se hizo más acuciante. La obra de Suárez, en opinión de Iturrioz, se dirigió a satisfacer aquél anhelo originario. Por tanto, las *DM*, en primer término, responden a un interés teológico: pretendieron ofrecer una explicación sobre la composición o distinción de los respectos de la substancia, con la cuál explicar aquél misterio. El núcleo originario, y al tiempo, el grueso de las *DM*, estaría localizado, entorno a las disputas XXXI y XXXIV, en donde Suárez, trató de explicar, la naturaleza de la naturaleza humana, tanto en particular (la esencia, como aptitud para existir) como en general (la humanidad o subsistencia). Suárez, por tanto, experimentando la necesidad intelectual de explicitar los presupuestos metafísicos substanciales del dogma de la Encarnación de Cristo, se propuso, en un principio, añadir una aclaración filosófica, al comentario que estaba realizando a esta parte de la *Suma*. Pero lo que iba a ser una aclaración o disputa metafísica, y quizás, guiado por la actitud escrupulosamente crítica que preside toda su producción, pasó a ser, en realidad, una obra independiente de metafísica dividida en 54 disputas, en la que se aclaran, no sólo los rudimentos metafísicos que subyacen a aquél dogma, sino todos aquellos que eran utilizados por los teólogos en la defensa racional de las verdades propias de la religión católica. Esta intención, es manifestada por Suárez, claramente, en la tercera edición (Salamanca, 1595) de su Tratado sobre la Encarnación del Verbo, o comentario a la tercera parte de la *Suma Teológica*: Sz: “la exposición exacta de esta duda depende de tres cuestiones metafísicas, que hemos juzgado deber relegar a una obra propia sobre metafísica, la cual, según espero, publicaremos en breve; en ella intentaremos declarar y persuadir todos los principios metafísicos que tanto en éste como en otros libros teológicos suponemos”. *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae, tomus primus* (...) Editio tertia. Salmanticae, MDXCV -De Incarnatione-; disp. VIII, s. IV, p. 265 b. Vivés, t. XVII, p. 361. Cfr. Iturrioz, Jesús (S. J.). *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.* Imprenta de Aldecoa, Burgos. Madrid, 1949. pp. 32-33 y nota 22, p. 33.

Es posible, comprobar, que tomando otro camino, hemos llegado a la misma conclusión: la indefectible intención teológica que comportan las *DM*. Pero, nos resta por verificar, que es lo que atañe a nuestra investigación, si este motivo, afecta, y si es así, de qué modo, al concepto de la *Metafísica* que maneja Suárez en su obra, y en concreto, si realizó una lectura teológica del libro XII de Aristóteles.





**III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica*  
a las *DM*. Análisis y valoración del aristotelismo metafísico suareciano.**



### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*. Análisis y valoración del aristotelismo metafísico suareciano.

#### 3. 1. *Introducción: La Metafísica como punto cero del proyecto suareciano y de la presente investigación.*

##### 3. 1. 1. *Naturaleza, estructura y sentido del Índice suareciano a la Metafísica.*

Suárez, al término del aviso al lector, describe de manera preeliminar la relación que mantiene su obra con respecto a la *Metafísica*. En concreto, expone los motivos que le han conducido a partir de la *Metafísica* para elaborar su proyecto metafísico. La inclusión al fin de la obra<sup>295</sup>, de un *Índice detallado de la*

<sup>295</sup> Suárez en la explicación del método que seguirán las *DM*, afirma que : “hemos puesto al fin de la obra un índice de todas las cuestiones que suelen suscitarse a propósito del texto de Aristóteles”; *DM* II, “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”; I, p. 360. Ahora bien, en la primera edición de las *DM* (Salamanca, 1597) el Índice se encuentra, por el contrario, al comienzo del primero de los dos tomos que formaban la obra original. El primer tomo en cuestión, responde a la siguiente estructura, siguiendo la descripción bibliográfica de Lorenzo Ruiz:

[ ] 1 r: Portada:

[en negro:] METAPHYSICARVM / [en rojo:] DISPUTATIONUVM [en negro:] IN QUIBVS VNIVERSA [en rojo:] NATVRALIS THEOLOGIA ORDIN-/ [en negro:] natè traditur & quaestiones omnes ad [en rojo:] duodecim Aristotelis libros pertinentes / achúrate disputantur. / [en negro:] TOMVS PRIOR./ [en rojo:] Autore R. P. Francisco Suarez è Societate Jesv./ [en negro:] Cum duplici Indice: quórum prior breuem Aristotelici textus expositionem./ [en rojo:] continent, & loca, vbi quaestiones ad textum pertinentes hoc in opere disputantur./designat. Posterior verò disputationes & secciones /Vtrisque Tomi complecitur./ [en negro: Dentro de una cartela con un papa y un cardenal arriba y obispos abajo: anagrama IHS con la cruz encima y un corazón con tres clavos abajo]/ [en rojo:] CVM PRIVILEGIO./ [en negro:] Salmanticae, apud Ioannem & Andream Renaut frates./ [Filete] / [en negro:] M.D. XCVII.

[ ] 1 v: En blanco.

[ ] 2 r: Privilegio real al autor por diez años. Toledo, 6 de Julio, 1596.

[ ] 2 v: Facultas Provincialis [Valladolid, 15 de Febrero, 1596. Cristóbal de Ribera.]

[ ] 3 r: Censura Academiae Complutenses. [Alcalá, 19 de Diciembre, 1596. Siguen Nueve firmas.]

[ ] v: Errata. [Salamanca, 1 de Marzo, 1597. Manuel correa de Montenegro]

[ ] 4 r y v: Ratio et discursus totius operis ad lectorem.

p. 1-698: Texto.

p. 698: Colofón: [Después de terminar el texto:]

SALMANTICAE./Apud Ioannem & Andream Renaut, frates,/ [Filete]/ M. D. XCVII.

A1 r-E3 v: Index locupletissimus.

3E4 r- E8 v: Index disputationum, et sectionum.

Ruiz Hidalgo, Lorenzo. *La Imprenta en Salamanca (1501-1600)*. Tomo III. Arco libros, Madrid, 1994; pp. 1230-1232.

Hemos tenido la oportunidad de manejar sólo el tomo II de la primera edición que se conserva en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca (BG/139. 368 [T. II]). Este ejemplar cuenta con la peculiaridad de que los tres índices con los que se cierra el volumen segundo, a saber, el “Index rerum”, el “Index philosophicus” y el “Index theologicus”, sólo se conserva el primero; los otros dos han sido arrancados del volumen. Desconocemos con que intención y en que momento acaeció este hecho. Con todo, las ediciones inmediatas posteriores, como la de Paris de 1605, respetan el orden del original: *R. Patris Francisci Suarez e Societat iesu*.

*Metafísica*, responde a un deseo metodológico del autor, como se desprende de las siguientes palabras: “Mas como habrá muchos que deseen tener toda esta doctrina” -la que expone Suárez en sus *DM*- “en cotejo con los libros de Aristóteles”, con la intención de “ver cuáles son los principios de tan gran Filósofo que le sirven de fundamento”<sup>296</sup>, dispuso el granadino, dicho Índice.

Tal es el afán por mantener el método comparativo por parte de Suárez, que como puede deducirse de la lectura de algunos pasajes, no dudó en sacrificar tanto el orden doctrinal, como la explicación de algunas doctrinas, incluso libros completos, cuando entendió, que la integridad de su lectura peligraba. Al respecto, advirtió Suárez que: “Si por ventura la fidelidad al método que nos hemos propuesto impide tratar en nuestras disputaciones algunas sentencias de Aristóteles, que se encuentran en estos libros y pueden ser útiles para otras ciencias, en el mismo índice ponemos unos breves comentarios al texto de Aristóteles, en que explicamos los puntos que no se tocaron en las disputaciones y que sean difíciles o útiles”<sup>297</sup>.

En segundo lugar, encontramos operando la intención pedagógica: la formación escolar de los jesuitas, que constituye el motivo inmediato de las *DM*. En efecto, el Índice, además de ser el punto de arranque para realizar la lectura comparada de ambas obras, y comprobar que doctrinas toma y rechaza Suárez para elaborar su versión de la *Metafísica*, facilita la comprensión lectora de la doctrina del Estagirita: para que “les sea más fácil y útil para entender a Aristóteles”<sup>298</sup>, a los futuros teólogos, se entiende.

En el prólogo a la segunda disputación, refuerza esta intención, vinculándolo a la exposición del motivo de la génesis del Índice, que sigue la misma línea: “para dejar completamente contentos a los estudiosos de Aristóteles, hemos puesto al fin de la obra un índice de todas las cuestiones que suelen suscitarse a propósito del texto aristotélico, conservando su orden, o de las que a nosotros se nos ocurrieron, y consignamos los pasajes en que las discutimos”<sup>299</sup>.

Además, Suárez dispone el Índice con la conciencia de ofrecer un instrumento nemotécnico y con afán de generalidad, es decir, desde la creencia de recoger todo y cuando Aristóteles expuso en sus libros, como puede advertirse: “procuré ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que -con

---

*eataphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur & quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantes. Tomi duo. Cum quinque Indicibus, quorum rationem vida lector pagina sequentes. Parisiss nunc prima exduti. Apud Michaëlem Sonnum. M. D. C. V. (BG/37033, BG/37034).*

En la edición bilingüe latina-castellana que hemos seguido, el Índice a la *Metafísica*, se encuentra localizado, por el contrario, al comienzo del primero de los volúmenes que comprenden esta versión. En concreto: *DM*; I, pp. 20 a 178. Nos referiremos al “Índice detallado de la *Metafísica* de Aristóteles” empleando, la nomenclatura siguiente: “Índice”, seguido del número del libro de la *Metafísica* al que se refiere en números romanos, y en arábigos, la página de la edición que seguimos en la que se halla.

<sup>296</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 19.

<sup>297</sup> *DM* II, Prólogo: “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”; I, p. 360.

<sup>298</sup> *DM*, “Motivo y Plan de todas la obra. Al lector”; I, p. 19.

<sup>299</sup> *DM* II, Prólogo: “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”; I, p. 359.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

una lectura atenta- se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad –si no me engaño- cuantas cosas Aristóteles trató en sus libros de metafísica”<sup>300</sup>.

Nuevamente, redundando en la idea de completud, añadiendo a la explicación de la *Metafísica*, también la de los juicios elaborados por la tradición: “En las disputaciones siguientes abordaremos el análisis objetivo de los problemas, procurando, al mismo tiempo, explicar con minuciosidad el pensamiento y sentido de Aristóteles, y cada uno de los testimonios, que suele ser el fundamento de casi todas las cuestiones”<sup>301</sup>.

Ante esta manifestación, tendríamos que decir, que a pesar de la buena intención perseguida por Suárez, en última instancia, se “engañó”, en la medida en que el Índice no consigue cubrir todas las partes de la obra del Filósofo. Y ello, porque el granadino, aplicó de manera preeliminar a su lectura dos costumbres de la época: en primer término, la consideración exclusiva de los doce primeros libros de la *Metafísica* y en segundo lugar, la aplicación del método de las cuestiones a la lectura.

Doyle, en el capítulo introductorio a la versión inglesa del Índice, al que ya nos hemos referido, se ocupó del primero de los asuntos. A través de la comparación de la estructura de algunos de los más conocidos comentarios a la *Metafísica*, que podría haber tenido Suárez a la vista, a la hora de acometer la redacción tanto del Índice como de las *DM*<sup>302</sup>, viene a mostrar que Suárez se

<sup>300</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; p. 19.

<sup>301</sup> *DM* II, Prólogo: “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”. p. 360.

<sup>302</sup> Hemos intentado acometer, para aclarar este punto, una reconstrucción de lo que podría denominarse la Biblioteca de Suárez en Salamanca. Aun conociendo que el grueso de las *DM* están escritas, al menos dos años antes en Alcalá, y que en el colegio jesuita de Salamanca, posiblemente sólo las diera el remate final, sería posible suponer, que en esta última fase de la redacción de las *DM*, Suárez se hubiera dedicado a la corrección de la obra, y en especial, al ajuste de las referencias bibliográficas. Planteada esta hipótesis, hemos revisado en la Biblioteca general de la Usal, una colección de manuscritos, aunque sin obtener ningún dato relevante que confirmara nuestra hipótesis. Además, este camino, hemos tenido que considerarlo sino erróneo, al menos insuficiente. Esta investigación, hubiéramos tenido que completarla con otra idéntica en las bibliotecas del Colegio Romano y de la Universidad de Alcalá, lugares en donde Suárez presumiblemente comenzaría a redactar sus *DM*. La exploración en la Biblioteca del Colegio Romano, no arrojó ninguna luz para vislumbrar tal camino. Aún con todo, esta investigación, no ofrecería indicios suficientes para la reconstrucción de la biblioteca ideal suareciana. Ofrecemos con todo, un resumen de la investigación que hemos acometido en esta dirección.

El marco histórico en el que se sitúan los manuscritos revisados es el siguiente. Como es sabido, por Real decreto de Carlos III, el 27 de febrero se conminó a los jesuitas a abandonar España. En lo que hace al tema, el “4 de Abril de 1767 los jesuitas que habitaban el Colegio Real de Espíritu Santo abandonan Salamanca”, dejando tras de sí, “la biblioteca, cuyos fondos era, sin lugar a dudas, muy importantes tanto en cantidad como en calidad”. En la *Cédula Real, comprehensiva de la Instrucción de lo que se deberá observar para inventariar los Libros y papeles existentes en las Casas que han sido de los Regulares de la Compañía* (23 de Abril, 1767)”. Redactada por el fiscal Capomanes, en el punto XXIV se puede leer: “Donde quiera que Hubiese universidades, podrá ser útil agregar á ella los Libros que se hallaren en las Casas de la compañía, situadas en los mismos pueblos” (Fuente: Colección general de la providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía (...) Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1767). Pedro Rodríguez Campomanes se propone agregar la librería de los jesuitas a la Universidad “por ser suntuosa

aquélla y escasa en libros ésta” (AUSA 235, f. 120 r). Y en efecto, El 20 de Agosto de 1769 se dispone. Becedas González, M. y Lilao Franca, O. “Noticias sobre la Biblioteca del Colegio Real de la Compañía de Jesús en Salamanca”. *Estudios Históricos Salmantinos*. Homenaje al P. Benigno Montes. Bonilla, J. A. y Barrientos, J. (Coords.). Universidad de Salamanca, 1999, pp. 511-538.

Por otro lado, “en la primavera del año 1771 decidía el Rey don Carlos III establecer en los Colegios un nuevo método de gobierno que fuese más conforme a la mente y la voluntad de sus Ilustres fundadores y a lo dispuesto en sus constituciones santas y saludables”. (*Autos Generales hechos en virtud de Real Cédula de veinte y cinco de marzo de este año de mil setecientos setenta y uno*. Arch. Gen. Simancas. Gracia y justicia: leg. 964.) “Para lograr implantar esta reforma de una manera eficaz se encomendó a personas de confianza el examen y reconocimiento del estado de los Colegios. Para ello se daban instrucciones minuciosas. Una de ellas era la de pasar asistidos de los dos consiliarios y el Colegial Bibliotecario a la Biblioteca. Pidiendo el inventario y cada uno de los códices manuscritos anotando las hojas útiles de cada uno. Guardadas estas diligencias no quedan noticias de los viejos libros que guardaban las bibliotecas de los Colegios Mayores. De allí salieron para ir a Madrid, al Palacio Real para la Biblioteca particular de su majestad”. Febrero Lorenzo, María Anunciación. *La Pedagogía de los Colegios Mayores a través de su legislación en el Siglo de Oro*. C.S.I.C. Instituto “San José de Calazanz” de Pedagogía. Madrid, 1960.

Los manuscritos de la BG de la Usal que hemos manejado fueron en concreto los: Ms. 603, 605, 606 y 609, que comprenden “los libros que fueron inventariados e integrados en la Biblioteca Universitaria en los primeros años de la década de 1770”. Becedas González, M. y Lilao Franca, O. Op. Cit.; p. 580.

La descripción de los mismos es la siguiente:

a) Ms. 609: “Índice de los libros de la Biblioteca de los R. R. Expulsos (Jesuitas)” Cuaderno 1º, Este contiene Biblias, Conc., Padres y Expositores (f. 2-30). El 2º, Theologos dogmáticos, Escolásticos y Morales (ff. 31-75). El 3º, Mysticos y Concionatorios. (ff.76-109). El 4º, Historia, Eclesiástica y Prophana (ff.109-147). El 5º Derecho Canónico y Civil (ff. 148-181). El 6º Filosofía, Medicina y matemáticas (ff. 182-212). El 7º Humanidades y Lenguas (Diccionarios, gramáticas, libros de ejercicios de lenguas y de técnicas retóricas y compositivas, lexicones, (ff. 213-279)

b) Ms. 603. “Jesuitas”. Primera parte del fol. 1, oculto por la etiqueta adodasa en el centro, en la que se lee: “Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Est. 4º caj. 6º n. 2”. (2 tomos de Medina, Bartolomé, S, 1584 y 88) Ordenados por materias, según reza título en la esquina superior izquierda del folio. Destacamos: 1º Teología Scholastica. (ff.1y 2); 5º Philosophia (f. 11); 16ª Philosophia (ff. 41-42b)

c) Ms. 605. Esquina superior izquierda, p. 9 b se lee “Univ”. Ordenados por cajones desde el número 280 (f. 10) y en sentido decreciente hasta el cajon 248 (f. 19 b); a partir del f. 20 comienza el recuento desde el cajon 1, en sentido ascendente hasta el caj. 130 (f. 58 B). A partir del f. 59, comienza el llamado “Índice de los libros del aposento”, ordenados también en cajones que comienza con el 1. No llevan ni lugar ni fecha, y es probable que pertenezcan al fondo de la biblioteca Usal y no al Colegio de la Compañía.

El denominado “Índice de los libros del aposento”, contiene en su mayor parte volúmenes de historia anales, crónicas, antigüedades, genealogías, cronologías, tablas. Finaliza en el fol. 129

A continuación, en el fol. 130 comienza el denominado: “Cuaderno de Philosophia para la Universidad”, todo él sin fechas, ni lugar de edición.

De manera anecdótica, apuntamos que en el f. 188, titulado “Índice de los libros que están en la sala de la prohibidos”, aparece, acompañando al comentario a la tercera parte la Suma teológica realizado por Tomás de Vio “Cayetano”, y al comentario a la Dialéctica de Aristóteles de Domingo de Soto, la siguiente referencia: Suárez, Franciscus (SJ) *Commentariorum ac disputa. in tertiam partem D. Thomae*.

d) Ms. 606. Convictorio. Cuaderno 6º. “Libros que se adjudican al Colegio Convictorio Carolino de la Librería que fue de los regulares de la Compañía de Jesús”.

f. 32: “Inventario y razón puntual de los libros que de las librería, que fue del Collegio de

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

guía, al menos a nivel estructural, del comentario a la *Metafísica* elaborado por Juan Argyropoulos y el cardenal Bessarion<sup>303</sup>, el cuál a su vez, sigue el criterio de selección instaurado por Tomás de Aquino en su respectivo comentario, en donde presenta una lectura solamente de los doce primeros libros de la *Metafísica*<sup>304</sup>, estando compuesta, como es sabido, por catorce libros<sup>305</sup>.

---

Regulares de esta ciudad de Salamanca; quedan separadas y reservados para el Convictorio Carolino, conforme a el 12 (1) Orden y son los siguientes:”

f. 67: Q. 6º. Philosophia, Medicina y matemáticas. (Introduce la siguiente aclaración: “libros que se adjudican al colegio de Irlandeses de esta ciudad, de la la librería, que fue de los Regulares de la Compañía de Jesús”.

f. 75b confirma el marco histórico: “Los diputados y comisionados de la Universidad de Salamanca, que abajo firmamos, en virtud de nuestra comisión, y con el consentimiento de su Señoría Illustrisima, de los señores Corregidos y Alcalde mayor de esta Ciudad, hicimos esta repartición y distribución de libros de la Bibliotheca que fue de los Regulares de la Compañía, con arreglo a la Real Orden destinado al Convictorio, Irlandeses y Seminario Conciliar aquellos libros que según la orden juzgamos convenientes distribuir. Bien entendido que esta distribución solo tendrá efecto en la suposición que existan en la Bibliotecas dhos Libros; O que no hubiese algun engaño en los Amanuenses al hazer los Borriones, como parece que le hubo en el apunte de algunos, y aun de sus Autores, y Numero de Juegos. En este caso, y en el que por engaño, ò otro motivo falte algun libro, ò libros para completar algun juego, ò obra necesaria à la Universidad, serà esta preferida, procurando aplicar, ò resarcir (como lo haremos) el Equivalente, à Cualquiera de los tres cuerpos interesados, en otros libros con equidad y proporcion. Assi lo determinamos en Nuestra Junta de 29 de Marzo de 1770. Dr. D. Pedro Navarro. Dr. D. Joseph Cartagena. Dr. D. Santos doñaes (¿) Robles. Dr. Joseph Marín. Th. Fr. Bernardo Zamora”.

Destacamos finalmente en el f. 29 y posteriormente en el f. 93, la presencia del siguiente libro: “Ruíz, Franciscus. “Index Locupletix in Opera Arist”. tom. Fol. In Cenobio S. Facundi, 1540.”. Nos decidimos a buscar la obra, con el propósito de encontrar algún tipo de antecedente directo al Índice aristotélico, que introduce Suárez en las *DM*. La obra dividida en dos tomos, no está estructurada mediante la aplicación del método de las cuestiones a la *Metafísica* de Aristóteles, sino que en realidad, es un diccionario de los términos que Aristóteles emplea a lo largo de su Corpus, por lo que no guarda una similitud más que nominal con el Índice de Suárez. Así, el tomo primero, comienza con el término “Abdicare” (f. I) y finaliza con “Zodiacus” (f. CCLIX). El tomo segundo, comprende el vocabulario empleado por Aristóteles en su Biología: desde “Abdomen” (f. 2) hasta “Zephyrus” (f. CIV). *Index Locupletissimus duobus tomis Digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera, quae extant, auctore R. Patre F. Francisco Ruizio Vallisoletano, S. Facundi ordinis S. Benedicti Abbatae*. In quo tam multa exposita sunt in qplurimis & obscuris apud Aristotelem locis, quae aut perperam intellecta hactenus, aut omnio omissa su errant, ut uice commentarii attento alectori possint. Eiusdem Auctoris iudicium de Aristotelis operibus, quae nuper Simon Gryaneus ex impressione repraesentauit, habes in calce secundi tomi. Apud Inclytum sancoturm martyrum Facundi & Primitivi Coenobiu. Anno Domini M.D.XL. Mense Februario. Cum privilegio Carola V. Imperatoris semper augusti ad decennium.

<sup>303</sup> *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum..* Parisiis, Apud Henricum Stephanum, 1515. No sólo coincide el Índice suareciano en la misma consideración del número de libros de la *Metafísica* que sigue este comentario, sino que también converge con el de aquéllos, a la hora de asignar el mismo número de capítulos para cada uno de los 12 libros. En concreto, al libro primero, concede 7 capítulos; y a los once restantes libros: 3, 6, 8, 13, 2, 17, 27, 6, 12, 13, 11 y 10 capítulos respectivamente. Doyle, Francisco Suárez: A commentary on Aristotle’s *Metaphysics* or “a most ample index to the *Metaphysics* of Aristotele”. Marquette University Press, Milwaukee, 2004; pp. 14-15.

<sup>304</sup> En concreto afirma Doyle que Suárez: “conocía los catorce libros de la *Metafísica* de Aristóteles”, pero que “quizás siguiendo el dictado de S. Tomás, el comentó aquí (en el *Index*) solo doce”. *Ibid*, p. 13. Hemos manejado en el presente estudio, en algunas ocasiones y con

Con todo, y saltando desde el punto de vista formal, al de los contenidos, la principal línea de fuerza de la tradición comentarista está representada por la obra de su compañero de orden, Pedro de Fonseca<sup>306</sup>. Mostrando un espíritu de independencia intelectual poco usual, en aquéllas ocasiones, en las que Suárez, no está conforme con la lectura de algún pasaje incluido en el comentario de Fonseca, en el de Bessarion o en el de Guillermo de Moerbeke que también utiliza<sup>307</sup>, no duda en ofrecer una versión autónoma de algún pasaje, apoyándose en primer término en las versiones griegas de la *Metafísica* editadas durante el periodo renacentista, y en ocasiones, en los comentaristas griegos recuperados para Occidente en la misma época, especialmente en el comentario de Alejandro de Afrodísia<sup>308</sup>.

---

finés comparativos, la siguiente edición del comentario del aquinate: Tomás de Aquino. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. (ed). M. R. Cathala, O. P. Marietti, Taurini, 1950.

<sup>305</sup> Existía en la época de Suárez, en lo que hace a la cuestión y de manera general, dos tipos de comentarios de la *Metafísica* de Aristóteles, completos e incompletos, es decir, aquellas ediciones que traducen y comentan los catorce libros de la *Metafísica* (a), y aquéllas otras que suprimen la traducción y el comentario de alguno de los libros, generalmente de los dos últimos (b). Puede señalarse un tercer grupo (c), formado por aquéllos comentaristas, que si bien traducen los 14 libros metafísicos, no comentan todos ellos.

a) Alguno de los comentarios completos más conocidos son: El de Alejandro de Afrodísia o Pseudo-Alejandro, *In Metaphysica Commentaria*, ed. Michael Hayduck, CAG, Reimer, Berlin, 1891. El de Syrianus, *In Metaphysica Commentaria*, ed. Kroll, Reine, Berlin, 1902. También, la traducción y comentario de la *Metafísica* realizada por Moerbeke, es completa: *Aristóteles Latinus* (vol. 25, 3. 2. Ed. G. Vuillemin-Deim, Leiden: Brill, 1995).

b) El comentario a la *Metafísica* realizado por Alberto Magno (*Metaphysica*, ed. B. Geyer, Munster in Westphalia, 1960 y 1964), si bien incluye los libros M y N, no se ocupa del 11, puesto que aún no había sido traducido al latín por Guillermo de Moerbeke. El comentario de Tomás de Aquino, es incompleto, como revela ya en el título: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristóteles Expositio*, ed. Cathala, Marietti, Taurini, 1950. El Pseudo-Alejandro de Hales, Alejandro Bonini, así mismo comenta también sólo los 12 primeros libros: *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros dilucidissima expositio*, Venetiis, 1572). Ésta costumbre también la siguen Duns Scoto y Antonio Andreas (el pseudo-Scoto) en las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* y en *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio* (Scoto, Opera Omnia, ed. Wadding, Lugduni, 1639, T. IV). La traducción de Juan Argyropoulos (*Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum*, Parisiis, apud Henricum Stephanum, 1515).

c) La edición realizada por el Cardenal Bessarion en 1450 del comentario a la *Metafísica* de Averroes, abarca los catorce libros, si bien, carece de los comentarios correspondientes a los libros M y N (*Averrois Commentaria et Introducciones in omnes libros Aristotelis cum eorum versione latina*, Venetiis, apud Junctas, 1562; 1573-1574). Lo mismo acontece con el comentario de Pedro de Fonseca: *Commentari in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. 4 vols., Cologne, 1615-9 –reimpres. Hildesheim, G. Olms, 1964.

<sup>306</sup> Pedro de Fonseca. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomi quatuor, Coloniae, 1615-29. Rep. Georg Olms, Hildesheim, 1964.

<sup>307</sup> *Metaphysica* Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillemi de Moerbeka. Edith Gudrun Vuillemin-Diem. En: *Aristoteles Latinus*, ed. G. Verbeke, vol. XXV, 3. 2. E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1995.

<sup>308</sup> Doyle, Op. Cit.; p. 10.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Ello conduce inmediatamente a presuponer en Suárez, como afirma Doyle en el mismo lugar, un buen manejo de la lengua del Filósofo.

Un buen ejemplo, tanto de la traducción autónoma que realiza Suárez de la *Metafísica*, como del uso de la tradición comentarista tanto griega como latina, podemos encontrarla en el Índice en el momento en el que describe el contenido de los capítulos segundo y tercero del libro VII de la *Metafísica*.

En opinión de Suárez el siguiente pasaje ha sido interpretado erróneamente por la tradición: “si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto”<sup>309</sup>. De ahí que la respuesta conferida tradicionalmente a la pregunta por la prioridad sustancial de la forma respecto de la materia y el compuesto, haya errado. Guillermo de Moerbeke tradujo “kaí tó”, “por lo mismo”, siendo su sentido correcto, “lo mismo”. Tomás de Aquino, Scoto, Alejandro de Hales y Averroes, sea por adoptar la traducción de Moerbeke o al menos dándole el mismo sentido al pasaje, supusieron que Aristóteles confirió prioridad a la forma sobre la materia y sobre el compuesto. Suárez por el contrario, conviene con la lectura del pasaje realizada por Afrodisia<sup>310</sup>, que considera igualmente que es el compuesto, el que en realidad posee prioridad sobre la forma y sobre la materia, si bien, es indudable que la forma es prioritaria sobre la materia, pero sólo sobre ésta.

Respecto al motivo general o mediato del Índice, comprendido como parte de las *DM*, viene a encuadrarse dentro de las condiciones ambientales propias de su tiempo y constitutivas de la circunstancia suareciana: una forma de honrar a Dios a través de la acción intelectual. Con estas palabras cierra Suárez su exposición de motivos: El Índice y toda su producción intelectual, sea la presente o la porvenir, declara Suárez, estar orientada a lograr que “redunden en mayor gloria de Dios Optimo Máximo y utilidad de la Iglesia Católica”<sup>311</sup>.

Esta intención teológica, supone un acto de adhesión y convergencia plena con el estado de cosas, con la ordenación católica de la realidad, a cuyo sostén, pretendió contribuir Suárez aportando materiales de refuerzo a la cosmovisión cristiana. Como ya sabemos, para dicha contribución Suárez acude a la tradición filosófica y de manera primordial, a la teoría general y unificada del universo en que consiste la *Metafísica*, a la cuál pasa una revista preeliminar en el Índice.

La elaboración del Índice se halla determinada por el criterio general que operó en la reorganización del plan de estudios de la Filosofía académica-tradicional, -o escolástica, como ya sabemos-, emprendido por la Compañía de Jesús desde sus primeros días, que hemos desarrollado en la sección anterior: el de la utilidad o eficiencia pedagógica.

<sup>309</sup> *DM*, Índice, VII; p. 92. *Meta.*, VII, 3, 1029 a 5-6; p. 327.

<sup>310</sup> Alejandro de Afrodisia. *In Metaphysica Commentaria*, ed. Michael Hayduck, CAG, Reimer, Berlin, 1891; 1, 32, p. 463.

<sup>311</sup> *DM*, “Motivo y plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 19.

Ello lo confirma el propio autor en el prólogo: “También en este punto procuré ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que –con una lectura atenta– se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad –si no me engaño– cuantas cosas Aristóteles trató en sus libros de metafísica; y a su vez se podrán tener a la mano todas las cuestiones que suelen suscitarse en las exposiciones de dichos libros”<sup>312</sup>.

Podemos colegir de lo anterior, que el Índice desde el punto de vista formal fue elaborado por Suárez para responder a una serie de intereses, concretamente de naturaleza metodológica (servir de punto de arranque para establecer una lectura comparada de la *Metafísica* y de las *DM*), pedagógica y teológica (facilitar al lector el estudio de la *Metafísica* desde el punto de vista de la concordancia con la filosofía católica).

Finalmente, el Índice tiene una pretensión de totalidad, que como decíamos, no alcanza, por dos seguir dos costumbres escolásticas: la reducción de la *Metafísica* a los 12 primeros libros y la disolución de la obra en un compendio heterogéneo de preguntas, problemas o cuestiones.

Ocupémonos ahora del último de los asuntos apuntados, y que, como decíamos, ha de encuadrarse dentro de la comprensión corporativa de la *Metafísica*, ya analizada en la sección antecedente. Allí afirmamos, que las *DM* entraban dentro de una manera abierta de interpretar el Corpus aristotélico en general, y de la *Metafísica* en particular, que ha sido llamado “aristotelismo jesuita”. De la misma manera, y en orden a contener el anhelo de modernidad que buena parte de la historiografía ha creído detectar en la obra de Suárez, apuntamos la presencia de algunos rasgos conservadores o tradicionales en la obra suareciana.

Pues bien, ateniéndonos con exclusividad al Índice podemos revelar, como ya hicimos antes, la estructura que comporta la *Metafísica* según Suárez, tomando el criterio adoptado por la Compañía en la enseñanza de la Filosofía: el método de las cuestiones. Éste y no es otro, es el que aplica también Suárez al estudio de la *Metafísica* siguiendo los usos corporativos inculcados en los Colegios jesuitas.

Acerca de la cuestión sobre si Suárez conocía la existencia de los libros M y N de la *Metafísica*, hemos de responder positivamente. En efecto los leyó y el mismo los cita en el Índice en una ocasión, en concreto al resumir el Libro III de Aristóteles capítulo II, que Suárez recoge en la Cuestión 18 - “¿Son sustancias los números, las figuras, dimensiones y puntos, o no?”- afirma que “Lo trata Aristóteles en el c. 5, y con toda extensión en los lib. XIII y XIV”<sup>313</sup>. Suárez, por su parte, dará una cumplida explicación de algunas de las doctrinas contenidas en aquellos libros, al ocuparse del problema de la cantidad en las *DM* 40 y 41.

En segundo lugar, Suárez, sigue igualmente la costumbre pedagógica de la orden, de organizar la *Metafísica* acudiendo a los lugares comunes señalados. El presupuesto que está implícito en esta concepción, como es evidente, reside en

---

<sup>312</sup> *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 19.

<sup>313</sup> *DM*, Índice, III; p. 45.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

el mantenimiento de la creencia de que la división editorial que presenta la obra aristotélica es incorrecta o al menos, que presenta una estructura aporética<sup>314</sup>. Ello conduce de manera inmediata a prescindir de la organización temática de la obra, en vista a la aplicación de un criterio de racionalización que tiene como objeto la búsqueda de la eficiencia pedagógica. Es posible ofrecer una exposición del orden, en el que en opinión de Suárez, deberían ser leídos los doce primeros libros de la *Metafísica*, acudiendo simplemente a los juicios que emite al comienzo de la presentación de cada uno de los libros, en el Índice.

#### *LIBROS I y II. (A y α)*

Suárez al resumir el contenido del libro II recoge la opinión de los comentaristas de la *Metafísica* que coincidieron a la hora de afirmar que éste libro no guarda relación con el conjunto. Considera Suárez sin incidir más en esta polémica exegética, que este libro es más bien “una parte de la introducción o una especie de suplemento de ésta”, basándose en el testimonio del propio Aristóteles, puesto que en el libro siguiente, afirmó, refiriéndose a temas contenidos en éste segundo: “en lo que dije en la introducción”<sup>315</sup>. Para Suárez entonces, la parte introductoria de la *Metafísica*, la componen los libros I y II. En el primero, se exponen estas dos cuestiones: la función de la *Metafísica* como ciencia de la contemplación de la verdad (c. 1 y 2), junto al estudio histórico de las concepciones de la *Metafísica* (c. 3 a 9).

En el libro II, se plantea Aristóteles, las dificultades de investigación a las que se enfrenta ésta ciencia, en concreto, la determinación del método apropiado y del fundamento estable en el que se ha de apoyar la pesquisa metafísica.

#### *LIBRO III. (β)*

Es el libro conocido como el de “las aporías”. Las plantea Aristóteles y las deja sin solucionar, en opinión de Suárez, sólo para subrayar la importancia de los temas de los que se ocupa la *Metafísica* y para estimular al lector a introducirse en su estudio.

<sup>314</sup> La comprensión aporética de la ordenación editorial de los libros de la *Metafísica* mantenida por Suárez, podemos ilustrarla acudiendo a sus palabras “En lo que se refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas que deja sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, como se puede ver fácilmente en casi todo el primer libro y gran parte de los otros, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro XI y otros. Realmente, las cuestiones útiles que merezcan o precisen estudiarse, se esforzaron bastante en explicarlas, tal como aparecen en el texto aristotélico, diversos expositores griego, árabes y latinos, y entre todos ellos, nosotros nos valdremos especialmente de la exposición de Alejandro de Afrodisia, Averroes, y sobre todos ellos, de la de Santo Tomás”. *DM* II, “Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra”; I, pp. 359-360.

<sup>315</sup> *DM*, Índice, II; p. 29.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Suárez encuentra aquí una confirmación para abandonar el método aporético expositivo empleado por Aristóteles y al tiempo una ocasión para justificar la reducción de la obra a la serie de cuestiones que la tradición comentarista ha ido señalando: “En la exposición de todas estas cuestiones –Aristóteles– apenas sigue método u orden alguno determinado, sino que da la impresión de haberlas lanzado tal como se le ocurrían. Y esto lo advierto para que nadie nos crea obligados a justificar dicho orden o seguirlo, al estudiar estos problemas. Por ambos motivos, enumeramos todas las cuestiones con los lugares en las que las exponemos y resolvemos. Y si algunas, por inútiles o poco importantes, son pasadas por alto, también lo advertimos”<sup>316</sup>.

*LIBRO IV. (Γ)*

Estudio del ente como objeto de la *Metafísica*. Análisis de sus partes, propiedades y principios. No introduce Suárez ningún comentario y remite al lector directamente a la lectura de la primera disputación, que analizaremos a continuación.

*LIBRO V. (Δ)*

Para Suárez, este libro supone un aplazamiento de Aristóteles para entrar en el “asunto principal” que es “el estudio del objeto” de la *Metafísica*, dedicando un estudio semántico a la analogía de las palabras, entendiendo que estas expresan las propiedades, principios y causas del ente con significación general o universal.

Apunta Suárez a continuación, el núcleo del problema de la ontología del lenguaje, esto es, al modo de articulación de los niveles contrapuestos que entran en juego: el lenguaje y realidad. En esta línea afirma que: “aunque este análisis tenga más que ver con las realidades que con las palabras, como de hecho las cosas sólo pueden explicarse con palabras, le ha parecido necesario al Filósofo dar una exacta explicación de éstas”<sup>317</sup>.

Para Suárez, como aclara en la *DM XL*, Aristóteles en este libro no se ocupa de las cosas sino de los significados de las palabras<sup>318</sup>. Por estas razones, este libro junto con los anteriores, se debería incluir entre los proemiales a la *Metafísica*.

No obstante, la tradición comentarista han aprovechado éste lugar para incluir y tratar los temas de los predicamentos y las causas del ser, cuestiones estas: “cuyo conocimiento representa una gran parte de nuestra disciplina”, afirma Suárez<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> *DM*, Índice, III; p. 40.

<sup>317</sup> *DM*, Índice, V; p. 59.

<sup>318</sup> *DM XL*, 1, 5; VI, p. 14

<sup>319</sup> *DM*, Índice V; p. 59.

---

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### *LIBRO VI (E)*

De nuevo, este libro posee para Suárez un carácter introductorio, ya que todavía Aristóteles no entra en el tratamiento del problema central -el estudio del objeto de la *Metafísica*, en concreto, de sus propiedades y causas-, sino que retoma a la cuestión de la determinación del objeto; aunque en esta ocasión, este asunto le parece también a Suárez que todavía no se encuentra suficiente aclarado. Aquí afirmó Aristóteles que dicho objeto es el ser en cuanto ser, que incluye los entes inmóviles y realmente separables, lo que le brinda la ocasión para establecer una comparación entre las ciencias, cuestión ésta que a Suárez, se le antoja secundaria<sup>320</sup>. El libro concluye, con la exclusión por parte de Aristóteles del estudio de los entes por accidente y del ente verdadero.

#### *LIBRO VII (Z)*

Para Suárez, es en este libro, por fin, en el que Aristóteles inicia el estudio del objeto de la *Metafísica*, que como afirmó en el capítulo primero, resulta ser la sustancia<sup>321</sup>.

Tras exponer el plan de estudio y del concepto de sustancia, se ocupa con profusión en determinar la naturaleza de la esencia (el qué -ti- de algo, quod quid est), para finalizar, con una larga refutación de las opiniones históricas acerca de las clases de sustancias, cuestión ésta, que a Suárez le parece trivial.

#### *LIBRO VIII (H)*

El estudio de la sustancia sensible (o material) y de sus principios es una cuestión que le interesa a Suárez. Coincide con Aristóteles en incluir su estudio en la *Metafísica*. A esta cuestión le dedicará Suárez cuatro disputaciones<sup>322</sup>. Considera que no es competencia exclusiva de la Física, puesto que el enfoque del problema que ofrece la *Metafísica* -“el método y el plan de las disertaciones”- no sólo es diverso del realizado por la Física, sino exclusivo de la *Metafísica*.

Para justificar aún más la pertinencia de dicho estudio, Suárez remite al lector, a la justificación que ofrece en la *DM I*, al considerar la abstracción material y la relación de las ciencias naturales con la primera de éstas: la filosofía primera<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> *DM*, Índice, VI; p. 82.

<sup>321</sup> *Meta.*; VII, 1, 1028 b 6; p. 323.

<sup>322</sup> En concreto las disputaciones XII a XV, que han de incluirse dentro del tratado de las causas. En estos lugares se ocupa del estudio de la sustancia material en sentido dinámico. Este estudio ha de completarse en Suárez, con la consideración de la sustancia material desde el punto de vista estático que lleva a término en la *DM XXXVI*, disputa que pone término al tratado general de la sustancia (*DM XXXIII a XXXVI*).

<sup>323</sup> La cuestión de la relación entre la Física y la *Metafísica* en orden a la sustancia sensible ha de ser completada además con la lectura de los prólogos a las *DM XII* y *XIII*, en las que se emprende el estudio de las causas del ente en general y de la causa material de la sustancia,

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Este libro para Suárez supone, el tránsito lógico entre el libro VII -la sustancia considerada en su aspecto estático, es decir, sin referencia al cambio-, y el libro IX -centrado en el estudio del acto y de la potencia, que es núcleo del cambio.

En el libro VIII, después de solventar Aristóteles algunos problemas relativos a la naturaleza de la materia y la forma, explica la unidad de los elementos de la definición y la unidad de las sustancias compuestas, por la acción de una causa eficiente que provoca el paso desde la potencia al acto -o lo que es igual, el cambio-.

*LIBRO IX* (Θ)

Finaliza la investigación que Aristóteles había iniciado en el capítulo primero del libro VII sobre los diversos sentidos en los que cabe considerar el ser.

Tras exponer el plan del libro, Aristóteles ofrece y estudia “la célebre división del ser en: ente en acto y en potencia”<sup>324</sup>. En opinión de Suárez, esta división a Aristóteles le resultó muy operativa.

Suárez, a continuación introduce, “para la adecuada comprensión del libro”, esta observación: el ente puede ser dividido en “ser que” y “ser en” potencia y acto, respectivamente. Ser en potencia y ser en acto, no es una división de entes distintos en esencia, sino dos estados del mismo modo de ser en razón de existencia. Es una división de existencia sin fundamento real, o simplemente, una distinción modal del ente. En este sentido apenas ha sido tratado el ente por Aristóteles en todo el libro, pero sí por Suárez en la *DM XXXI*<sup>325</sup>. Por el contrario la división del ser que es potencia y del ser que es acto, se realiza en función de los distintos conceptos de esencia de cada ente, ya existan en acto, o sólo en potencia, puesto que ambos estados se dan en los miembros. Esta es la “división esencial” del ente, y es sobre ésta, a la que Aristóteles dedica la investigación del libro IX.

Añade Suárez, que “así entendida, la división tiene aplicación principalmente en la sustancia y en la cualidad”. En la sustancia, se estudia al tratar la materia y la forma en las disputaciones XIII<sup>326</sup> y XV<sup>327</sup>. Y, en la cualidad, se estudia al tratar sus especies en la *DM XLIII*<sup>328</sup>.

---

respectivamente.

<sup>324</sup> *Meta.* V, 1. 1017 a 35-b 29; pp. 246-8 y VII, 1, 1028 b 1-2; p. 323.

<sup>325</sup> *DM XXXI*, s. 3: “Cómo y en qué se diferencian en las criaturas el ente en potencia y en acto, o la esencia en potencia y en acto”.

<sup>326</sup> *DM XIII*, s. 4: “¿Tiene la materia prima una entidad actual ingenerable e incorruptible?”. Y en la sección 5: “Si la materia es pura potencia y en qué sentido debe entenderse esto?”.

<sup>327</sup> *DM XV*, s. 9: “Si la materia depende de la forma en tal grado que sin ella no pueda conservarse ni siquiera por la potencia divina, y viceversa”.

<sup>328</sup> Suárez no alude aquí, a la tercera especie de la cualidad -el hábito, del que se ocupa en la *DM XLIV*-, y tampoco de las propiedades de estas -contrariedad e intensidad, a cuyo estudio destina las *DM XLV* y *XLVI*.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

#### *LIBRO X (I)*

Finaliza Aristóteles el estudio detallado de la unidad como propiedad principal del ente, iniciado en los libros IV y V.

Remite Suárez a los lugares en los que se ocupa de la unidad, pero diferenciando los niveles: La unidad y la multitud trascendental -*DM* "4 a 9"<sup>329</sup> y la unidad y cantidad en cuanto categorías -*DM* XL y *DM* XLI<sup>330</sup>.

#### *LIBRO XI (K)*

Para Suárez, este libro no aporta nada nuevo, y es en verdad un resumen de todo lo anterior, pero ampliado con cuestiones tratadas en la *Física* que aquí introduce. Es el único libro del que Suárez no extrae cuestiones para proponer y sólo ofrece un comentario, el más extenso de todos los realizados en los prólogos a cada libro, guiándose en esto, en la costumbre de los expositores de Aristóteles<sup>331</sup>.

Ofrece Suárez una rápida descripción de cada capítulo del libro:

Cap. 1 y 2: repetición de las aporías propuestas en el libro III, dejándolas nuevamente sin resolver.

Caps. 3 a 5: constituye un resumen del libro IV:

- objeto de la *Metafísica* y fines; la analogía del ser como medio para establecer la unidad del objeto.
- Se pregunta si cabe el medio en cosas opuestas privativamente, cuestión ya tratado en el libro X, c. 7.
- La alteración y el aumento. Remite Suárez a la *DM* XLVI sobre la intensidad.
- El principio de no-contradicción<sup>332</sup>.

Cap. 6: Objeto y cometido de la *Metafísica*.

- La división de las ciencias, un asunto ya tratado en el libro VI.
- Diversos modos de definición: con materia (física) sin ella (metafísica), ya explicada en el libro VII.

<sup>329</sup> Cómo bien ha apuntado Doyle, aquí Suárez incurrió en un error de citación: "En la edición Vivès se lee "de la 4 a la 9" pero es erróneo. Más bien en: *DM* IV: "Sobre la unidad trascendental en general"; *DM* V "Sobre la unidad individual y su principio"; *DM* VI: "Sobre la unidad formal y la Universal"; y *DM* VII: "Sobre los diversos tipos de substancia". Ver: Doyle, Op. Cit., nota 2, p. 200.

<sup>330</sup> En la primera, -"De la cantidad continua"-, trata Suárez de la cantidad de manera indirecta; ya en la siguiente -"De la cantidad discreta y la coordinación de la categoría de la cantidad"-, se ocupa de ella expresamente.

<sup>331</sup> "Por eso casi todos los intérpretes y escritores no plantean ninguna cuestión en todo este libro, ni hacen observación alguna, fuera de las pertinentes a la inteligencia del texto". Invita Suárez al lector, a la lectura del preciso comentario del libro XI que realizó el Aquinate -*In XII lib. Metaphys.* XI, c. 1, 1. 1, esp., p. 163-.

<sup>332</sup> Para Suárez la formulación del principio que Aristóteles realiza en *Meta.* XI, 5, 1061 b 36-62 a 1, es *Metafísica*, mientras que es de naturaleza Dialéctica la que ofrece en: *Met.* 4, 4, 1008 a 36- b1. Véase: *DM* III, s. 3, n. 5, en donde Suárez, diferencia dos formulaciones basadas en la imposibilidad y en la necesidad respectivamente.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Aparece la proposición del VI, c. 2: si no existiese la sustancia separada de la materia, la Física sería la ciencia primera<sup>333</sup>.

Especial interés tiene para Suárez esta otra: “si existe en las cosas alguna naturaleza y sustancia separable e inmóvil, será en ese orden la divinidad, y será –dice- el principio primero y principal”<sup>334</sup>.

Cap. 7. Repetición de un enunciado asentado en el libro VI: que el ente per accidens y el ente verdadero están fuera del objeto de la Metafísica. Incluye un resumen de la teoría de los efectos contingentes, del azar y de la causalidad que ya había sido tratado allí.

Caps. 8 a 11. Recapitulación de materias traídas de la *Física* II a IV.

c. 8. Estudio de la definición de movimiento y relación móvil-motor, acción-pasión, y misma opinión que en la *Física*<sup>335</sup>.

Suárez puntualiza que esta cuestión será: “tratada por nosotros –en su Aspecto metafísico- en las *DM* XLVIII y XLIX, sobre la acción y la pasión”. Y que por ello tendrá que realizar algunas precisiones sobre la teoría del acto y de la potencia, ya tratadas por él en la *DM* XLIII.

c.9. Ampliación del estudio del infinito que Aristóteles había realizado en la *Física* y en el *De caelo*.

c.10. Distinción de las clases de movimiento. Sólo hay cambio en la cualidad, cantidad y lugar. Omite el tiempo, el hábito (o pasión) y el sitio, por su poca importancia. Otras características de poca importancia relacionadas con el movimiento, las trata en el siguiente capítulo. Todas estas cuestiones tienen para Suárez poco interés.

*LIBRO XII (Λ)*

Por último, en este libro, Aristóteles resume la teoría de la sustancia y sus principios, tal y como fue tratado en el séptimo pero introduciendo ahora, algunas precisiones que recoge del libro primero de la *Física*.

Repite de nuevo, que la Metafísica estudia primordial y principalmente la sustancia<sup>336</sup>.

Finalmente, procede a dividir la sustancia en sensible y no sensible (o separable), en corruptible y eterna; prueba estos principios [forma, materia y privación] prueba la existencia de la materia y comunidad, pero no identidad, de esta en todos los cuerpos<sup>337</sup>.

---

<sup>333</sup> *DM*, Índice, VI, cap., 1, s. 6; p. 83.

<sup>334</sup> Este asunto, según Suárez, revelar “la mente de Aristóteles respecto del primer motor”, y por ello lo trae en: *DM* XXIX, s. 2, (nn. 25-37). Para Aristóteles “si no existiese algo eterno, separado y permanente”, no habría orden alguno en el universo –*Meta.* XI, 2, 1060 a 26-7-. Por ello, el Estagirita siguiendo en esto a los presocráticos admitió la existencia de tal principio y sustancia. *DM*, Índice, XI; pp. 164.

<sup>335</sup> *Física*, 4, 195 b 31-196b 9.

<sup>336</sup> Suárez se ocupa de esta cuestión en: *DMI*, s. 1, nn. 14-17; I, pp. 218-223.

<sup>337</sup> Suárez dedica la disputación XIII –“La causa material de la sustancia”- para aclarar este punto.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Después de haber presentado una panorámica general de la comprensión suareciana de cada uno de los libros que integran la *Metafísica*, es posible colegir el juicio, que Suárez mantiene de la obra en su aspecto estructural, como se desprende de la lectura de su Índice.

Suárez propuso una división de la *Metafísica*, en cinco partes:

a) *Introducción*. Libros I y II.

b) *Prólogo al lector*. El libro III -libro de las aporías- como incitación al estudio de la disciplina.

c) *Cuestiones operativas (ontología del lenguaje)*. Es desarrollada en los libros IV y V. El VI recapitula lo obtenido en estos dos libros (la determinación del objeto de la disciplina).

d) *Tratado de la sustancia*. Transita a lo largo de los libros VII a X: Estudio de la sustancia en general y de la sustancia segunda o universal (libro VII); la sustancia material o compuesta (VIII); principios dinámicos de la sustancia -el problema del cambio- (IX) y, finalmente, concluye Aristóteles con un análisis pormenorizado de la relación entre la unidad y la pluralidad -una cuestión ésta, ya presentada anteriormente en los libros IV y V, aunque de manera superficial, en opinión de Suárez-.

e) *Recapitulación*. Resumen general de la obra (XI) y del objeto principal de la disciplina, la sustancia, tal y como fue tratado en el libro VII, pero introduciendo ahora como colofón, doctrinas desarrolladas en el libro I de su *Física*, y algunas ideas sobre lo divino (XII).

En conclusión, para Suárez, la *Metafísica* tras pasar por un buen número de cuestiones introductorias y propedéuticas, podríamos decir, que es reducible a una usiología de carácter general. Cómo fácilmente puede colegirse, con esta interpretación Suárez no se aleja, en principio, de la concepción cristiana de la *Metafísica*, y en lo que respecta a las lecturas aristotélicas contemporáneas a la interpretación onto-teológica en su vertiente positiva (estudio del ser comprendido como sustancia).

Sabido es, que la localización del núcleo de la disciplina en el concepto de sustancia, proporcionó a la filosofía cristiana, una excelente ocasión para conciliar la visión orgánica y pluralista de la realidad que ofrecía Aristóteles con la metafísica de la creación. Si todo el universo estaba compuesto de sustancias de diversa dignidad esencial, a saber, de sustancias individuales compuestas y plurales pero contenibles por las sustancias segundas o conceptos a través de su designación, y al tiempo, era postulado un orden jerárquico entre ellas, era posible pensar en la existencia de una sustancia primera, que explicara la causa de la organización sustancial de la realidad. Bajo diversas formulaciones, pero a

través de esta ocasión, la clave física de la unidad del cosmos ingénito, imperecedero y organizado que presentaba la *Metafísica*, fue traducida como Sustancia eterna, Causa eficiente y creadora de la realidad, Ser necesario, etc., primero por los pensadores musulmanes, y después por los cristianos.

Este punto en concreto, lo hace explícito Suárez en el Índice, en forma de cuestión, primera al libro XII: “Realmente en este lugar se podría discutir si es posible la creación en la doctrina aristotélica, ya que aquí manifiesta que del no ser absoluto nada se hace”<sup>338</sup>. Y remite al lector a que busque su opinión a lo largo de la vigésimo primera disputación<sup>339</sup>. Esta cuestión, ocupará la segunda parte de ésta sección, y allí remitimos. Por ahora, baste la indicación para señalar el motivo central que inspiró la lectura de la *Metafísica* de nuestro teólogo español.

### 3. 1. 2. Reducción metodológica: Los libros IV (Γ) y XII (Λ) de la *Metafísica*.

Como hemos afirmado más arriba, el Índice aristotélico que Suárez incluye en las *DM* es, como el término indica, un instrumento para que el lector, interesado en las doctrinas de Aristóteles, pueda confrontar algunas de las tesis del Estagirita con la explicación que de las mismas aporta el granadino en su obra. Ahora bien, aparte de algún comentario adicional que introduce Suárez en el Índice y que no encuentra espacio en las *DM*, sirve pocos contenidos para la elaboración de un análisis exhaustivo.

Por otro lado, la localización y comentario de todas y cada una de las 1735 referencias a la obra de Aristóteles que se encuentran dispersas por la obra de Suárez, no tienen la flexibilidad necesaria para establecer la conexión, que metodológicamente nos hemos propuesto entre las lecturas aristotélicas y suarecianas de la *Metafísica*.

Por estas razones, hemos seleccionado dos de los 14 libros de la *Metafísica* en los que en nuestra opinión, el problema de la ontología y de la teología constituye su núcleo central. Tales son los libros IV y XII, lugares clásicos a los que los intérpretes contemporáneos de la *Metafísica* acuden para encontrar los argumentos necesarios con los que reforzar sus lecturas.

Antes de adentrarnos en el análisis que realiza Suárez de estos libros, hemos considerado necesario introducir un comentario personal a los mismos, ajustado a nuestra línea de investigación.

---

<sup>338</sup> *DM*, Índice, XII, p. 166.

<sup>339</sup> En la tercera parte del estudio, además de ocuparnos de *DM* XXI, consideraremos igualmente *DM* XX, 1, nn. 24-6, en donde Suárez discute el célebre pasaje de la Física Aristotélica: “nada surge de la nada”. *Fis.* I, 8. 191 b 13-14.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 1. 2. 1. *Comentario al libro IV (Γ).*

El libro IV, viene a establecer el lugar desde el cuál, la lectura onto-lógica contemporánea toma los argumentos principales para justificar su comprensión de la *Metafísica*<sup>340</sup>.

Estructuralmente, el libro está dividido en tres partes bien diferenciadas: los dos primeros capítulos se ocupan del estudio del objeto de la filosofía primera, de su unidad y grado de cientificidad, en comparación con algunos de los principales saberes teóricos y prácticos. El capítulo tercero, que actúa de nexo entre la parte anterior y la última, tiene por objetivo la explicación del principio lógico de no contradicción, que enunciará como ley principal del lenguaje, al entender que no puede haber lenguaje sin contar con dicho principio, y porque además está presente en todo razonamiento. Finalmente, en los últimos cuatro capítulos, realiza una crítica a la sofística, puesto que, al contrario que Aristóteles en el capítulo anterior, los sofistas, adoptando una concepción instrumental (y no referencial) del lenguaje, negaron la existencia de leyes ontológicas del lenguaje que actuaran como condiciones de posibilidad, afirmando la sola necesidad del consenso humano.

La estructura es reducible de manera dinámica a una unidad, atendiendo a la cuestión de fondo que articula el libro: el intento aristotélico de poner en conexión la realidad con el lenguaje. De esta manera el libro IV, es reducible a las dos cuestiones ontológicas que contiene: el decir o la semantización del ser, y al intento de preservar a la manifestación lingüística del ser, su verdad, de todo error.

Desde este esquema, se evidencia el intento de Aristóteles sostenido en los dos primeros capítulos, por comprender el sentido de la totalidad del ser, a través de la referencia unitaria a la sustancia. En el tercer capítulo, como decíamos, explica el principio fundamental, enlazando las dos partes del libro. Por último, la segunda parte, ofrece los modos del decir que aseguran la verdad, que se resuelven en último término y de manera unitaria entorno a la explicación del principio de no contradicción.

Esta reducción pone en evidencia la morfología onto (sustancia) - lógica (principio de no contradicción) que posee el libro Gamma y que va a estar presente orientando a los trece libros restantes, incluso a la dimensión teológica del ser. En efecto, el estrato teológico, aludido de manera implícita en este libro, pero que será desarrollado en el libro XII como veremos, actúa ya aquí como el vértice en el que convergen el conocimiento del ser, es decir, la sustancia y el principio de no contradicción. Sólo porque la Filosofía Primera es la ciencia onto-teológica, es decir la doctrina de la causa primera, se hace posible cerrar el

---

<sup>340</sup> Dicha lectura, completa su tesis ontológica tomando algunos argumentos del capítulo primero del libro Epsilon. De esta manera, logran ofrecer una comprensión formal de la *Metafísica*; ahora bien, de aquéllo de lo que prescinden, tanto de la investigación de la substancia como sede del cambio y referencia del ser, así como del estrato teológico del ser, es precisamente, de la finalidad y el sentido de la investigación emprendida por Aristóteles en su obra. Desde un estudio exclusivamente categorial del ser, difícilmente podría haber cumplido Aristóteles, su objetivo de conocer la “causa primera” de toda la realidad. *Meta.* I, 3, 983 b 26; p. 19.

círculo del ser y de su verdad. Ya que esto no se produce solamente cuando del ser se predica su incontrariedad, sino también cuando se especifica el sentido de dicha incontrariedad. Y a la vez, la incontrariedad misma, está determinada por la posibilidad de apuntar a la causa, puesto que ésta, es la razón suficiente de todo ser en cuanto tal. Es decir, si bien la razón de causa esta dada como la dimensión teológica del ser, la misma ya lo estaba como sustancia. Y de manera recíproca, en la medida que la inteligibilidad del ser es producida por la razón de causa, ésta misma desarrolla también el principio de no contradicción.

Sin olvidarnos de la conexión teológica del problema, no es menos cierto, que los problemas del libro Gamma están presididos por el intento general de vislumbrar el estatuto epistemológico de la filosofía. De hecho, y como Aristóteles declara, el libro nace con la intención de disolver algunas de las aporías planteadas en el libro anterior. En concreto aquellas que ponen en duda la unidad de la ciencia defendiendo una pluralidad de objetos<sup>341</sup>. Cómo veremos a continuación, la diversidad objetual es sólo aparente, y en última instancia, la investigación metafísica es reducible al estudio de la sustancia como unidad.

El libro comienza planteándose el problema de la unidad de la filosofía, y es por ello, por lo que en esta cuestión, investiga en la unidad del ser, para fundar en él, la unicidad de la ciencia.

En un segundo paso, salvaguarda la unidad del ser, encerrándola en la sustancia, una vez declarado que el ser se dice de muchas maneras, o lo que es lo mismo, que en una de esas maneras por medio de la afirmación significada, la sustancia se nos manifiesta inteligible al entendimiento humano. Es por esta posibilidad que ofrece el lenguaje, por lo que, Aristóteles nos introduce en la explicación del principio de no contradicción. Y remontándonos desde éste principio a la finalidad de la ciencia, es posible afirmar igualmente, que la no contradicción garantiza la estabilidad del decir, que corresponde a la estabilidad de la sustancia, y que a su vez, unifica la ciencia del ser, que es ciencia de la causa primera del ser, es decir, de la causa de la sustancia.

El libro se abre con la célebre definición de la filosofía como “ciencia del ente en cuanto ente” –“y lo que le corresponde de suyo”-<sup>342</sup>. Esta fórmula posee una extraordinaria importancia, en la medida en que señala el horizonte del descubrimiento de la totalidad del ser, a través de una indicación extensiva –y no intensiva del ser- que será traducida por los escolásticos como “ens commune”.

Dicho sentido aparece expresado en forma de participios: “on”, “aquéllo que es”, o “ente”<sup>343</sup>. Con tal uso quiere indicar, que de cualquier ser, se encuentre en un plano empírico o en otro trascendente, es posible predicar al menos lo siguiente: que es “algo qué es”, es decir, un tipo de síntesis de algo determinado

---

<sup>341</sup> *Meta.*, III, 1, 995b 5; p. 100. *Meta.*, III, 2, 997 a 25-34; pp. 111-2.

<sup>342</sup> *Meta.*, IV, 1, 1003 b 20; p. 150.

<sup>343</sup> El uso de la forma “einai”, en lugar de “on” aparece en contadas ocasiones en el texto aristotélico, como revela la edición de la *Metafísica* que venimos manejando.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

-de una talidad, como suele decirse- y de alguna forma de existir; esto es, que es un ente y no es un no-ente. De esta manera la filosofía viene concebida como la única ciencia que asume la tarea de estudiar el “ente en cuanto ente” -o “ser en cuanto ser”-.

Ahora bien, esta es la condición necesaria para la filosofía primera pero no su condición suficiente. En esta afirmación, se encuentra propiamente y en última instancia la unidad profunda de Gamma.

La filosofía que nace de la posición de la totalidad del ser, no es cualquier forma de saber, sino que es un saber especial: es una ciencia. La filosofía como ciencia del “ente en cuanto ente”, no sólo tiene su propio objeto, sino que además tiene su propio estatuto metodológico y éste exige que la determinación del decir sea su carácter inconvertible. Lo cuál implica una formulación de la definición inicial, es decir, la reconducción al fundamento.

Y a la figura metodológica de la episteme, le sigue la figura ontológica del “on he on”. Está última, abre el sentido del ser, por el camino de la unificación. Y puesto que esta figura unifica la totalidad (kath’olou) del ente, debe en cualquier momento indicar el referente de la unidad. De hecho, el ente o ser que es el objeto de la filosofía, debe ser predicado según una cierta unidad.

Si el decir del ente en cuanto ente, es, en concreto, el decir de las propiedades del ente en cuanto tal, esto viene a coincidir con aquélla advertencia que indicaba que se trata de un decir múltiple (pollachos) pero “en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única”, es decir no equívocamente sino homónimamente<sup>344</sup>. Esta predicación múltiple se revela además, como un decir determinado, es decir, como una multiplicidad finita, no infinita. Si para Aristóteles todo decir es necesariamente determinado, más lo será el decir del ente o ser, puesto que determinar es lo mismo que pensar, y pensar es, en última instancia, poner un cierto significado, hablar del ser, por ello, comporta antes que nada su semantización, puesto que no es posible definirlo. Podría pensarse que para definir el ente fuera posible referirlo a un género, pero esto es imposible, porque no sería otro ser diverso a la nada, y porque si el ser fuese un género, como lo ha interpretado la lectura ontologista contemporánea, no habría lugar para las diferencias. En definitiva, podemos afirmar sin equivocación, que para Aristóteles, el ente es el horizonte absoluto.

Analizando de manera más detenida la propuesta de Aristóteles de la predicación o semantización del ente, observamos que consta de dos momentos esenciales. Al lugar que acabamos de anotar, le sigue su ejemplificación con el caso de la salud, al que sigue la formulación especulativa de su tesis, en la que toma como referencia directa la noción de ente (on): “el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto se dicen entes porque son sustancias; otros porque son afecciones de la sustancia”<sup>345</sup>.

<sup>344</sup> *Meta.*, IV, 1, 1033 a 33-4; p. 151.

<sup>345</sup> *Meta.*, IV, 1, 1033 b 5-10; p. 152.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Puede advertirse, que las dos partes de la formulación, no son compatibles de manera inmediata, aunque no por ello se contradicen. Entre ambos polos, Aristóteles, señala una vía media entre el univocismo de la predicación, que niega la diferencia, y la homonimia de la predicación, que niega el pensar, porque impide la unificación.

Ese camino es, la vía de la sustancia, que aparece como la única forma estable en el universo ontológico, como su única referencia. La búsqueda de la determinación viene reforzada además por las siguientes ecuaciones: ente o ser = sustancia y ente = sustancia = uno. Con ello parece indicar Aristóteles que la predicación del ente, no sólo dice referencia a algo determinado, sino también a algo unitario. De esta manera, el nexo entre la sustancia y la unidad, representa tal vez una concesión al platonismo, ya que una vez identificada la sustancia con el uno, debe conceder también que el ente apunta a dos principios contrarios: a lo uno y a lo múltiple. Y aunque en primer término situó la diferencia -lo múltiple- en el ente, después tuvo que evitar poner también los contrarios como principios de la totalidad del ser.

Se sigue entonces que la sustancia, el ente y el uno son lo mismo, aunque diversos en la noción. Es evidente que significa lo mismo, “un hombre” que “hombre”; “hombre qué es” que “hombre”, y en definitiva “un hombre”, que “un hombre qué es”<sup>346</sup>. Parece entonces, que la conversión del ente con el uno es argumentada por Aristóteles de manera lingüística. Toda cosa que aparece es “una” cosa. Y lo múltiple en cuanto tal, es uno, es “un” múltiple. Si así, no se presentase, no podría ni siquiera ser nombrado.

La expresión el “ente se dice de muchas maneras,” en definitiva, significa para Aristóteles que la dimensión categorial es sólo una de las dimensiones de la pluralidad. Significa que las entidades primeras indivisibles, son originariamente plurales, y no son reducibles a primeros principios anteriores. Es evidente, que si se pone en conexión, el enunciado, con el libro Epsilon, como han querido los ontólogos contemporáneos, la pluralidad del ser y del lenguaje se manifiesta en diversas dimensiones: la entidad y sus categorías, lo uno y sus categorías, lo potencial y lo actual, lo verdadero y lo falso. Pero, reducir todos estos modos al primero, al de la entidad y las categorías, supone una interpretación estrecha e indebida de la *Metafísica* como ciencia categorial. Puesto que si aquélla afirmación, se reduce sólo a la pluralidad de la significación categorial, entonces todos los lenguajes quedan reducidos a uno: al lenguaje predicativo.

Lo que más bien, parece deducirse de la lectura de Gamma, es que el hecho de que el ser se diga de múltiples maneras, indica, que las diferencias, -los eide platónicos-, no son universales, no son predicados de un sujeto, sino entidades. Y al tiempo, significa, a pesar de la conexión teológica apuntada arriba, que ni hay un Ser de los entes, ni un Uno de los múltiples, sino que cada entidad diferencial es una, indivisible, autocausada, y por tanto constituye un error comprenderlas como accidentes.

---

<sup>346</sup> *Meta.* IV, 1, 1003 b 25-30; p. 154.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Por último, significa también, que la pluralidad de los modos de decirse afecta a las cuatro dimensiones señaladas. Si la diferencia o pluralidad de las entidades, son el criterio y el núcleo de la unidad de lo real, no entendemos, de qué manera la *Metafísica* es reducible a una ontología general, en el sentido de un estudio lógico del concepto, redondo y único, del ente.

Que el ente se diga de muchas maneras, no quiere decir que se predique de maneras infinitas, sino siempre en relación final a uno. El ente o ser, no es un término equívoco, porque las muchas maneras en que se dice su homonimia no son ilimitadas; es decir, que no todas las diferencias son iguales y que las diferencias para poder comunicar, necesitan ponerse en relación con otras diferencias.

Por todo ello la unidad de la ciencia de la filosofía primera no puede ser la unidad de una ciencia particular, no puede ser derivada “desde uno”, “hacia uno”; o lo que es lo mismo, es un modo de unidad que partiendo de la pluralidad, enlaza la pluralidad a una unidad diferencial.

Aristóteles en la discusión entorno al estatuto de la filosofía primera en el contexto del conjunto de las ciencias, identifica la ciencia del ente con la ciencia de la sustancia y del uno, como ciencia única, que es la filosofía primera en cuanto saber fundamental. Y posteriormente se diversifica en ramas, que están en función de la diversidad de las sustancias.

Así pues, y aunque con la tesis de la convertibilidad del ente y del uno, como hemos dicho, encamine su explicación hacia el platonismo, Aristóteles, no estuvo aquí interesado en discutir el problema de lo uno y lo múltiple. El texto está más preocupado por poner a salvo la unidad del saber especulativo. Y aunque no deja de ser cierto que esa referencia “hacia uno” -pros’hen- apunta a la unidad del ente (como sustancia) a partir de la multiplicidad, es decir, hacia que el ente en cuanto sustancia actúa como la unidad de lo múltiple, Aristóteles no nos dice como del uno se pueden producir los múltiples, sino como de los múltiples es posible inferir el uno.

La relación de las diferencias al uno, es unidireccional, y por ello no puede surgir una ciencia de tipo deductivo, sino que ha de ser inductiva. Aristóteles niega que se pueda conocer el sentido de la totalidad del ser por deducción al origen, considerando por el contrario las múltiples formas del ser como partes de las cuales no poseen la disposición necesaria que mantienen en el todo. La metafísica aristotélica por todo ello, es una búsqueda de las causas a partir de los efectos y no una deducción del efecto a partir de las causas. Y si se tratase de disolver la tesis de la unidad del ser, la predicación entraría en un proceso al infinito.

Resumida brevemente la parte primera, en nuestra opinión, la principal del libro, y desautorizadas, en nuestra opinión, por el propio texto, las tesis principales de la lectura ontologista, pasamos a analizar la segunda sección, en la que es expuesto el primer principio del razonamiento discursivo, el de no-contradicción.

Lejos de ser un axioma formal, resulta ser el principio de determinación del ente en cuanto ente, que aparece formulado de la siguiente manera: “es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”<sup>347</sup>.

Si antes la cuestión de los modos de predicación del objeto de la metafísica parecían poner en peligro la unidad de la metafísica y con ello su estatuto científico, por la aparente diversidad de sus objetos, ahora la misma cuestión, la de la científicidad de la metafísica, parece verse amenazada por algunas concepciones metafísicas anteriores. En concreto, y de manera principal, por el nihilismo latente en la teoría de Heráclito, y por el relativismo inserto en la filosofía de Protágoras.

En lo que atañe a la cuestión, puede observarse que históricamente la formulación del principio aparece de manera directa como un contrapunto a la tesis del de Efeeso en la que defendía la simultaneidad de los contrarios, es decir, la posibilidad de que una misma cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo<sup>348</sup>.

Es necesario mantener la creencia básica para que pueda existir el razonamiento discursivo o dialéctico necesario para la existencia de todas las ciencias, de que un nombre significa una sola cosa. Así por ejemplo, si se define “hombre” como “animal bípedo”, por ejemplo, significa que “hombre”, es “tal cosa y si algo es un hombre, tal cosa será la esencia del hombre”<sup>349</sup>. Ahora bien, si se aplica la tesis de Heráclito al ejemplo, resulta que la esencia o definición de “hombre” es ser un ser bípedo que al tiempo no lo es, y de esta manera no es posible comprender el significado del nombre, ni cabe elaborar razonamiento científico alguno. El principio afirma la necesidad de que el hombre sea un animal bípedo y que no pueda no serlo; si es afirmado esto último, entonces no se estará hablando del hombre ni predicando su esencia, sino que se estará presentando una contradicción: al “no-hombre”, añadiendo que desde el punto de vista fáctico, resulta imposible suponer una existencia que sea al mismo tiempo hombre y no-hombre, puesto que estas no son propiedades accidentales del hombre sino que hablamos de su misma esencia<sup>350</sup>.

Quien sostiene la tesis de la contrariedad, tiene que afirmar necesariamente que la esencia del hombre no existe, lo cuál, no sólo es contradictorio, sino falso, desde el punto de vista de la experiencia sensible, y afirmar, por tanto, que sólo existen las propiedades accidentales o relativas. De nuevo, indica Aristóteles que esta suposición es falsa, pues todo accidente, como “blanco” o “músico”, son predicados, que por definición se dicen de un sujeto, o lo que es lo mismo

---

<sup>347</sup> *Meta.*, IV, 3, 1005 b 20; p. 167.

<sup>348</sup> Ídem. En uno de los fragmentos que se conservan, afirma Heráclito la tesis criticada por Aristóteles: “Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas” (citado por el mismo Aristóteles en el *De mundo*, V, 396 b 20). Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. *Los Filósofos Presocráticos*. Historia crítica con selección de textos. Gredos, Madrid, 1999; Fr. 203, p. 277.

<sup>349</sup> *Meta.*, IV, 4, 1007 a 25 -1007 b 5; pp. 174-175.

<sup>350</sup> Ídem.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

de una sustancia o de una esencia, por ejemplo de “Sócrates”. Si se afirma entonces que sólo existen los atributos o predicados accidentales, no existiría ninguna forma para distinguir dos cosas reales: un “trirreme” y un “hombre” serían lo mismo, y por tanto todos los nombres serían algo relativo, como sostuvieron los sofistas. Para Aristóteles, quienes sostienen el sofisma de Heráclito, niegan la esencia de las cosas, y ésta no deja de ser en su opinión, una “doctrina inmoderada que impide a la mente definir cualquier cosa”<sup>351</sup>.

Quizás no sea necesario advertir, pero ello explica la insistencia del Estagirita en su crítica al nihilismo<sup>352</sup> y al relativismo, que el problema implícito en el principio de no contradicción, no es un mero asunto dialéctico, sino ontológico<sup>353</sup>. Es decir, que la cuestión, si bien afecta a la significación de los nombres, este asunto no es el decisivo, sino otro más profundo: la afirmación de la esencia de todas las cosas que nos representamos por medio de los nombres. Como decíamos más arriba, el principio además, de ser el presupuesto necesario del pensar conceptual, es además, el principio de determinación del ente en cuanto tal, en la medida en que fija y distingue en el nivel de la esencia, las realidades con existencia puramente mental de las realidades fácticas u ontológicas.

Tanto, la cuestión de la semantización del ente, como la del principio de no contradicción, serán leídas y expuestas por Francisco Suárez en su obra, como veremos después.

<sup>351</sup> *Meta.* IV, 5, 1009 a 5; p. 188.

<sup>352</sup> A lo largo del capítulo cuarto y quinto, Aristóteles demuestra la contradicción que se sigue de la adopción del nihilismo intelectual. La razón, para negarlo, es simple: es imposible que un ser racional como es el hombre no posea siempre alguna creencia. No hay persona, que dispuesta ante dos opciones, no tome la que le resulte mejor para sus intereses. Y desde el plano teórico, retomando el ejemplo anterior, aquellos que niegan la esencia del hombre, han asumido, lo quieran o no una opción intelectual: la afirmación de la esencia del no-hombre, aunque esta entidad no exista en la realidad, y por tanto su razonamiento sea erróneo.

<sup>353</sup> De manera explícita, encauza Aristóteles el problema del principio en clave ontológica: “Pero la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosas sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en cuanto a la realidad”. *Meta.*; IV, 4, 1006 b 20; pp. 173-174. Más adelante, al referirse a los sofistas, declara nuevamente, que “el enfrentamiento con ellos no es en orden a las palabras, sino en orden al pensamiento”. *Meta.*; IV, 5, 1009 a 20; p. 189.

3. 1. 2. 2. *Comentario al Libro XII (Λ).*

Aristóteles, en los libros anteriores, ofreció definiciones alternativas sobre el objeto de la Metafísica (ente, ser, esencia, etc.) que reunifica en el libro XII, entorno al concepto general de sustancia siguiendo el propósito unificador antes explicado.

En la investigación entorno a la sustancia, en concreto, en la localización y exposición de sus principios y causas, queda cifrado el trabajo del filósofo. Y ello es así, porque en último término, la sustancia es el elemento primordial y común desde el cuál cabe concebir la realidad total y organizada, que es el cosmos, en la Física de Aristóteles: una sucesión de sustancias y de afecciones sustanciales (tiempo y movimiento -cualidad y cantidad-).

Con esta idea, Aristóteles, entronca por un lado con la tradición naturalista anterior, que intentó buscar los principios explicativos de la realidad en los elementos físicos (Tierra, Fuego, etc.) y por otro, con la concepción lógica de la sustancia, asumida, entre otros, por los Académicos.

Si la sustancia es alguna cosa real, es decir un ente individual, o sólo un concepto genérico con el cuál cabe realizar una representación razonable de la realidad, es la pregunta central que orienta el libro XII.

Cómo en otras ocasiones, Aristóteles apostará por situarse en el punto medio entre las dos concepciones, dirigiendo la investigación, como antes había anunciado, no hacía las sustancias consideradas en sí mismas, sino de manera indirecta, preguntando por sus causas, es decir, a la manera filosófica. Este método le conducirá a orientar tanto a la sustancia sensible, -al ente individual-, como a la sensible eterna -al ente universal-, hacia la sustancia eterna inmóvil -lo divino - como causa ordenadora de la realidad y de su modo de representación, en cuanto condición limitante del pensar lógico-científico.

El Filósofo en el libro IV, a la hora de reflexionar sobre los diversos sentidos del ente, anunció ya, el recurso empleado para forjar una representación coherente -racional o verdadera- de la realidad: la introducción de un "tercer factor" con el cuál disolver las aporías que las concepciones filosóficas anteriores no resolvieron.

A partir de la sustancia como tercer factor, resolvió allí, la aporía de la multiplicidad de lo real, afirmando la unidad sobre la diversidad, es decir, el sujeto o el principio sobre los contrarios, la sustancia sobre sus afecciones, pero sin renunciar a reconocer la existencia de lo diverso. Una diversidad que en términos lógicos se orienta y es orientada por un principio racional -principio de no-contradicción-, desde el punto de vista físico por el motor inmóvil -principio del cambio o del movimiento- y desde el punto de vista metafísico, por Dios -principio de ordenación de la realidad-. Y lo que es válido para el ente, es generalizable para toda la realidad, la cuál se expresa igualmente de múltiples modos pero siempre en "orden a", o "por causa de" un principio, que la dota de inteligibilidad, de movimiento e incluso de sentido<sup>354</sup>.

---

<sup>354</sup> Es la conocida estructura prócs jén, a la que ya hemos aludido en el comentario del libro IV.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

En definitiva, y ésta es una de las lecciones que lega Aristóteles, es posible conocer la esencia o naturaleza de las cosas (su qué), sólo y en la medida en la que el filósofo tenga ya resuelta la cuestión del principio (su por qué).

Y aunque lo característico del filósofo, es la investigación de las cosas desde el punto de vista de sus causas, Aristóteles, una vez identificado a la sustancia como el principio<sup>355</sup>, y dispuesta su división, en orden a ofrecer una explicación metafísica o teológica de aquélla<sup>356</sup>, dedica cuatro capítulos a su exploración física<sup>357</sup>.

En éstos, Aristóteles resuelve, una vez más, a través de la exposición de los elementos constituyentes de la teoría del acto y de la potencia, el problema del cambio. Ahora bien, la teoría tiene en este libro un interés secundario y puramente instrumental en la medida en que está introducido en vistas a resolver lo porvenir en los tres capítulos siguientes, que constituyen la parte principal del libro XII<sup>358</sup>, y que será también, a la que Suárez prestará atención de manera exclusiva en su Índice<sup>359</sup>.

Respecto a la investigación física de la sustancia, es necesario retener para el desarrollo de la exposición siguiente, que Aristóteles parte del problema eleático por excelencia del cambio, no con espíritu polémico o resolutivo<sup>360</sup>,

<sup>355</sup> *Meta.*, XII, 1, 1069 a 15; p. 598.

<sup>356</sup> La sustancia la divide en las tres clases enunciada más arriba: “sensible corruptible”, “sensible eterna” e “inmóvil”. Las dos primeras sustancias están sometidas al cambio, mientras que la tercera, no lo está. Por su parte, las dos primeras se diferencian entre sí, por que mientras que la sustancia sensible corruptible, es susceptible de sufrir los cuatro tipos de cambio (esencial –generación y corrupción-, cualitativo –alteración-, cuantitativo –aumento y disminución- y local –traslación-), la sustancia sensible eterna, si bien está compuesta de materia como las anteriores, sólo es susceptible de sufrir la traslación. *Meta.*, XII, 1-2, 1069 a 30- 1069 b 25; pp. 599-602.

<sup>357</sup> *Meta.*, XII, 2-6; pp. 600-618.

<sup>358</sup> *Meta.*, XII, 7-10; pp. 618-647.

<sup>359</sup> *DM*, Índice, XII, pp. 165-178.

<sup>360</sup> Con todo, la explicación de su teoría del cambio le sirve a Aristóteles, para desmarcarse de las dos posturas anunciadas al comienzo. Por un lado, si bien los filósofos naturalistas o físicos, tuvieron un “cierto conocimiento de la materia”, es decir de la explicación del movimiento por los cambios sufridos por la sustancia, no resolvieron la cuestión ni de manera completa, ni definitiva. *Meta.*, XII, 3, 1069 b 20- 25; p. 602. Por el otro, Aristóteles con la clasificación de los cuatro tipos de causas del cambio, enunciadas anteriormente, los tres principios del cambio (especie, materia y causa) y los tres tipos de sustancia (materia, naturaleza e individuo), junto con la naturaleza dual del ente (potencia y acto), se acercó a la platónica reducción de la sustancia a la Idea, pero sin la necesidad de postular la existencia de las Ideas, por ejemplo, del concepto de “hombre”. El contundente aserto de Aristóteles no deja resquicio a la duda en este punto: “un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de tí, tú padre”. *Meta.*, XII, 5, 1071 a 20-25; p. 613. Lo confirma explícitamente en: *Meta.*, XII, 4, 1070 a 25; p. 606 –“Es claro, por consiguiente, que, al menos por esto, no hay ninguna necesidad de que existan las Ideas”-. El género “hombre” existe sólo conceptualmente por que es contraído por la especie o el individuo que actúa como causa motriz de aquél. *Meta.*, XII, 5, 1010 b 30; p. 610. Esta afirmación de que “lo individual es principio de las cosas individuales”, será una lección, que como se verá, apuró Suárez en toda su extensión. *Meta.*, XII, 5, 1071 a 20-25; pp. 612- 613.

sino con el propósito de establecer una línea argumentativa desde la cuál demostrar la existencia del principio de todas las cosas.

En ésta línea, y dado el carácter secundario de una cuestión como ésta, sobre la que ya había opinado en el primer libro de la *Física*, y en el libro VII de la *Metafísica*, es necesario recordar los elementos o principios que entran en juego en el proceso del cambio: la materia, y dos contrarios, la especie y la privación, respectivamente. El funcionamiento del mecanismo del cambio, teniendo en cuenta, que “todo cambia” -en virtud de un paso de la materia de un estado potencial a otro actual-, lo recoge Aristóteles perfectamente en el siguiente enunciado: “todo lo que cambia es algo, y es cambiado por algo y hacia algo”<sup>361</sup>. El algo que “es” en el cambio, es decir, el sujeto del cambio, es la materia; la dirección “hacia” la que cambia, es para su constitución en especie, y por último y de manera principal, aquello “por” lo que cambia la materia, su principio de eficiencia, es el Primer motor.

La explicación analógica que ofrece Aristóteles del proceso es bien conocida: la causa de la “salud” de un hombre (que es la especie) es la “medicina” (causa final), y la salud, es por definición lo contrario de la “enfermedad” (privación – de salud-) y se predica de un sujeto: el “cuerpo” del hombre (materia)<sup>362</sup>.

Pero además de las cuatro causas, en opinión de Aristóteles, es preciso que exista una primera que sea principio del movimiento. La demostración de ésta va a constituir la primera de las cuestiones de los capítulos finales, que engrosan la parte principal del libro.

La consideración de Dios, como primera causa eficiente o motriz de la realidad, es decir como motor inmóvil, tiene un fuerte componente naturalista, que como hemos venido apuntando entronca con la cosmología desarrollada por Aristóteles en los libros de la *Física*.

La segunda de las cuestiones, y qué es en realidad la que ha logrado prender en la historia del pensamiento teológico, es la consideración intelectualista de Dios, como pensamiento autoconsciente.

En realidad ambos planteamientos, son las dos caras de una misma moneda, acuñada a partir de la teoría aristotélica del cambio, pero considerada por dos, e incluso tres, si pensamos en la Teología, ciencias diferentes. En efecto en la afirmación de la actualidad de la primera sustancia-principio, reside el nexo de unión de ambas cuestiones, a sí como la respuesta a la idea de la divinidad, manejada por Aristóteles.

El estudio físico-cosmológico de Dios, comienza en el capítulo sexto con el estudio del tercer tipo de sustancia: la eterna e inmóvil. La necesidad de ésta viene empujada por la misma teoría del cambio que ha ido desarrollando en las páginas anteriores. La experiencia empírica ha demostrado a los filósofos de hoy y de ayer, que ni el movimiento ni el tiempo son susceptibles de sufrir el proceso de cambio esencial al que están expuestas el resto de sustancias, por tanto, no todas las cosas son corruptibles sino que hay algunas, al menos estas

---

<sup>361</sup> *Meta.*, XII, 3, 1070 a 35; p. 603.

<sup>362</sup> *Meta.*, XII, 5, 1071 a 25-30; pp. 609-610.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

que han de ser eternas. Ahora bien, la afirmación de la existencia de sustancias eternas es inútil, sino se acompaña de “algún principio que pueda producir cambios” en ellas<sup>363</sup>. En efecto, tal causa es la primera sustancia eterna, inmaterial, inmóvil.

Pero el punto principal reside, en que dicho principio, no ha de ser sólo susceptible de producir cambios, sino que los ha de producir siempre y no puede dejar de actuar, ni de existir, a diferencia de lo que le acontece al estado potencial, por definición -por ejemplo, al hombre cuando se emplea como agente-.

Aristóteles precisa asegurar la primacía de la actualidad esencial del principio del movimiento, refutando aquellas tesis, que como las de Leucipo y Platón, defienden el estado potencial frente al actual. Platón por ejemplo, si bien supone aunque sin demostrarlo, la existencia del “alma del mundo” que causa un movimiento eterno, aquél es posterior al movimiento mismo<sup>364</sup>. Por tanto, Platón defendió, que la potencia es anterior al acto, lo cuál para Aristóteles es algo imposible, puesto que desde tal concepción, ni existiría ente alguno, ni habría movimiento. Esto es claro, porque sin suponer, el acto o causa, por ejemplo la acción del ebanista, no cabría explicar, como la madera podría moverse a sí misma, es decir, convertirse por sí sola en una mesa<sup>365</sup>.

Con vistas a redondear su cosmovisión, Aristóteles, tras calificar al principio de los cambios, como sustancia eterna, inmóvil, separada de las cosas sensibles, indivisible, impasible, inalterable y puro acto<sup>366</sup>, lo encuadra en la parte más externa y principal del conjunto de 47 esferas concéntricas que conforman un único cielo en su teoría astronómica –el conocido sistema ptolemáico- respecto de las restantes sustancias eternas o motores parciales que mueven a una sola esfera pero que a su vez son movidos por el primero inmóvil<sup>367</sup>.

Como decíamos, sin salir de la defensa de la actualidad del primer principio, la cuestión física, entronca con la cuestión definitiva, que si bien posee un carácter teológico, es resuelta por Aristóteles, según nuestra lectura, en términos físicos primero, y después en clave gnoseológica. Y para realizar este tránsito, acude, como en otras ocasiones al estudio de las teorías filosóficas anteriores<sup>368</sup>, y en concreto a la del Noús de Anaxágoras<sup>369</sup>.

<sup>363</sup> *Meta.*, XII, 6, 1071 b 15; p. 616.

<sup>364</sup> *Meta.*, XII, 6, 1071 b 32 - 1072 a 5; pp. 617-618.

<sup>365</sup> *Meta.*, XII, 6, 1071 b 30; p. 617.

<sup>366</sup> *Meta.*, XII, 7, 1072 b – 1073 a; pp. 622-625.

<sup>367</sup> *Meta.*, XII, 8, 1073 a – 1074 b ; p. 625-635.

<sup>368</sup> Expuesto ante la historia de las ideas, la actitud intelectual que Aristóteles demuestra en la *Metafísica*, se resume en su respeto al pasado pero sin renunciar por ello a la libertad filosófica, como queda patente en el texto siguiente: “Es preciso que, en parte investigando nosotros mismos y en parte informándonos por los que investigan, si algo parece no estar conforme con las actuales doctrinas de los cultivadores de este campo, respetemos a uno y a otros, pero sigamos a los más exactos”. *Meta.*, XII, 8, 1073 b 10-15; pp. 629-630.

<sup>369</sup> Aunque no es este el lugar para valorar la relevancia que posee la teoría de Anaxágoras en la configuración de la idea aristotélica de Dios, si podemos constatar, sin salir del mismo libro XII, la importancia de la filosofía presocrática en general en la constitución de aquélla. Aristóteles ya citó a Anaxágoras al comienzo del libro, para mostrar que aquéllos no estuvieron demasiado

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Educado en la paideia helénica, Aristóteles, quiere dejar claro que, en la cuestión teológica de Dios, procede de manera racional, esto es, filosófica. En efecto, por todos los medios intentará dejar claro que si bien asume la tradición, no conviene por el contrario con la interpretación pragmática de Dios.

Mientras que la lectura mítica afirmó que las sustancias “son dioses” y que “lo divino abarca toda la naturaleza”, la lectura contemporánea, fundada en la persuasión, y con la vista puesta en el “provecho de las leyes y del bien común”, afirman que los dioses poseen “forma humana o semejantes a algunos de los otros animales” e incluso supone, que son objetos inanimados<sup>370</sup>.

Cómo ha venido mostrando, según Aristóteles, es necesario, para que sea posible el movimiento, que la materia se explique por el acto y no a la inversa. Para ejemplificar como es posible que el principio pueda someter a los cuatro cambios a la materia, siendo aquél inmóvil y en acto, introduce el ejemplo de lo deseable y de lo inteligible. En efecto, como afirmó Anaxágoras, “el acto es anterior”, y así acontece por ejemplo en el caso del “entendimiento que es acto”<sup>371</sup>. De esta manera, se produce la transición enunciada en el libro entre el estudio físico de la sustancia y su análisis teológico, como entendimiento.

En términos teológicos el “motor inmóvil”, causa de todos los cambios, sustancia primera y acto al mismo tiempo, es además un “ente por necesidad”, puesto que no puede ser de otra manera, y además es el principio de todo bien al que tiende la naturaleza en su conjunto.

Llegamos al momento clave de la explicación del primer principio: éste es, “vida”, un “viviente”<sup>372</sup> o una “existencia” que es semejante a “la mejor para nosotros durante corto tiempo” (...) “puesto que su acto es también placer”<sup>373</sup>. Desde el paradigma intelectualista en el que se situó Aristóteles, aquello que provoca el máximo placer al hombre es el ejercicio de sus aptitudes intelectuales, que se ponen en funcionamiento en el momento de la intelección. Ahora bien, la experiencia ordinaria nos muestra que el hombre no ejercita la reflexión de manera continua, sino que lleva a cabo otras operaciones intelectuales o sensibles, y por ello sólo experimenta el placer de la intelección de manera puntual. En cambio, el primer principio, experimenta dicho placer de manera continua, y ello por dos motivos. En primer lugar, porque su esencia es pura intelección, y en segundo lugar porque el objeto de la intelección (lo inteligible) y el acto de la intelección que se opera en el entendimiento coinciden: Por eso, puede ser llamado con propiedad, al primer principio, el “entendimiento que se entiende a sí mismo”<sup>374</sup>.

---

desencaminados a la hora de postular la existencia del primer principio. En concreto, la afirmación del de Clazomene: “todas las cosas llegan a ser desde un ente (...) y éste es el Uno”. *Meta.*, XII, 3, 1070 a 20; p. 602. También tiene presente en este punto, las doctrinas de Empédocles y de Leucipo. *Meta.*, XII, 6, 1072 a 5-7; p. 618-619.

<sup>370</sup> *Meta.*, XII, 9, 1074 b -15; pp. 635-6.

<sup>371</sup> *Meta.*, XII, 6, 1072 a 5; p. 618

<sup>372</sup> *Meta.*, XII, 7, 1072 b 27; p. 624.

<sup>373</sup> *Meta.*, XII, 7, 1072 b 15; p. 623.

<sup>374</sup> *Meta.*, XII, 7, 1072 b 20; p. 624.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Por estas razones, “lo divino” (Zeós) se encuentra continuamente en un estado mejor que el de los hombres<sup>375</sup>, puesto que experimenta de manera incesante el placer de la intelección, máxime cuándo el objeto es su propia mismidad. En efecto, en el capítulo noveno, encuentra Aristóteles el motivo necesario para salvaguardar la “dignidad” de la intelección divina, pues de la manera explicada, no parece diferenciarse de la que posee el hombre diestro o sabio, más que por algún grado de fuerza o potencia. Es por ello, por lo que aclara que no es la intelección lo más noble que posee “lo divino”, sino el hecho de que “se entiende a sí mismo”, es decir, que es “intelección de intelección” (νόσις νοήσεος; Et est intelligentia intelligentiae intelligentia)<sup>376</sup>.

Tras analizar los caracteres de la sustancia eterna inmóvil, los recoge en la siguiente definición: “Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna”<sup>377</sup>, que al tiempo significa, una última confirmación de su existencia, que es lo que perseguía Aristóteles en este lugar, frente aquellas doctrinas de los físicos que defendían la existencia de más de un principio, es decir de los contrarios, para explicar la generación y el cambio de los fenómenos naturales.

El “tercer factor”, que introduce Aristóteles en este libro, es “lo divino” o Dios, concebido como la substancia eterna e inmóvil, y que en términos físicos actúa como la causa eficiente de todas las cosas, y en sentido teológico, como la causa final, bien, o razón hacía la que se orientan todas las cosas por su misma naturaleza. Dios, actúa pues, como el principio organizador y donante de sentido de la concepción teleológica de la realidad que articula la *Metafísica* y la filosofía aristotélica en su conjunto<sup>378</sup>.

Dios, es en definitiva, el “Sumo Bien”, el principio del “Orden”, el que dota de “Unidad” lógica a todas las cosas, comportándose a la manera de un “general” respecto de su ejército<sup>379</sup>. La Unidad termina imponiéndose a los individuos por una cuestión de eficiencia y armonía, que Aristóteles explica con el lenguaje de la política ateniense de su tiempo: Puesto que los “entes no quieren ser mal gobernados” y “no es cosa buena el mando de muchos”, se hace necesario que “uno solo deba ejercer el mando”<sup>380</sup>.

<sup>375</sup> “Si por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla.” *Meta.*, XII, 7, 1072 b 25; p. 624.

<sup>376</sup> *Meta.*, XII, 9, 1074 b 34; p. 638.

<sup>377</sup> *Meta.*, XII, 7, 1072 b 29-31; p. 625.

<sup>378</sup> “todas las cosas están coordinadas” (...) y lo están “hacia una”, que es “el bien común” en un colectivo o el “principio que constituye la naturaleza de cada cosa” en términos individuales. Las cosas, individualmente consideradas no alcanzan su sentido, hasta que son “disueltas” en el “todo”. *Meta.* XII, 10, 1075 a 15-20; pp. 640-1.

<sup>379</sup> *Meta.*, XII, 10, 1075 a 10-15; p. 640.

<sup>380</sup> *Meta.*, XII, 10, 1076 a 35; p. 647.

3. 1. 2. 3. *Conclusión: La naturaleza onto-teológica de la Metafísica.*

A la vista del examen que hemos sometido a los dos libros, podemos extraer las una serie de conclusiones.

La *Metafísica*, no es reducible al estudio del ente en el sentido formal o lógico del término, tal y como lo han interpretado los ontólogos contemporáneos. Aristóteles no emprende un estudio categorial del ente considerado como género. Se ajusta más a la intención de Aristóteles, afirmar que la *Metafísica* es una ciencia única que tiene como finalidad, el estudio inductivo de la realidad: compuesta de entes o cosas individuales, plurales y finitas, pero que es posible reducir a una unidad, planteando la pregunta por el principio de la diversidad, que es la sustancia.

Puesto que la *Metafísica* se ocupa de la búsqueda de las causas de todas las cosas, es decir, del sentido de la realidad, se sirve para ello del lenguaje discursivo, del razonamiento. El lógos, es el camino que conduce al pensamiento a comprender al ser, el objeto de la *Metafísica*. El lenguaje, y en concreto, el múltiple modo de enunciación del ser, es la condición necesaria de la inteligibilidad. Pero la búsqueda del significado de la realidad para el hombre, no se agota ni en una indicación extensiva del ser, ni en el estudio de uno de los cuatro modos de enunciar al ser, en sus categorías. No sólo es necesario tener que habérselas al entendimiento con la diversidad abierta por el lenguaje, sino que es necesario comprender que la diferencia es originaria al ser.

Precisamente, es la pluralidad, en concreto de las propiedades del ente, la que conduce a la unidad del objeto y de la ciencia: pensar el ser, supone determinarlo, esto es, poner a la pluralidad un cierto significado, conducirlo a una, y sólo una, unidad referencial, que es la sustancia, condición necesaria de la inteligibilidad del universo ontológico aristotélico, en el que la diversidad no es negada, sino que por el contrario, posibilita pensar en la unidad, como su principio o causa.

En suma, la *Metafísica* no se agota, en ninguno de los modos posibles de enunciar su objeto, sino que el plano del lenguaje, sólo es el camino necesario para comprender a partir de la diversidad, la causa de la realidad. O lo que es igual, la *Metafísica*, no es un estudio de los géneros de las cosas, sino que al concepto se llega sólo una vez que es comprendida la unidad diferencial que subyace a la cosas, y se respeta la diversidad del ente, que no es accidental sino inherente a cada entidad.

Una vez que Aristóteles, hubo alcanzado con la sustancia el criterio primordial y común, que posibilita pensar organizadamente la realidad, planteó en el libro XII, la pregunta por la naturaleza de la sustancia. De manera más precisa, investigó aquí, si la sustancia era un ente individual o más bien un concepto genérico. Y de nuevo, como en el caso de la predicación del sentido del ente, ofreció por la respuesta intermedia que brindaba la propia sustancia: el “tercer factor” que posibilita forjar una representación racional y verdadera de la realidad.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Cómo sabemos, la tarea del filósofo estriba en remontarse, desde el estudio de las cosas, y con ayuda del lenguaje, y siendo más precisos, desde la unidad -el concepto común de la sustancia-, hacia el primero de los principios explicativos de la realidad. Es en este sentido, en el que Aristóteles denomina a la Ciencia primera, Teología, en cuanto se ocupa del estudio de la Sustancia primera. Como se desprende de la lectura del libro XII, el primer principio, es a la vez un principio físico (principio del movimiento o cambio) y un principio epistémico (inteligencia autoconsciente). De esta explicación, se desprende que el Dios indeterminado aristotélico, no es equiparable a un Dios creador y personal, y si, que es el principio de inteligibilidad necesario para el hombre. El punto de cohesión de la diversidad de lo real, lo hace residir, en última instancia en, la sustancia, y dentro de la diversidad substancial, en la sustancia primordial, como sentido del ser. Sólo con estos límites puede denominarse lícitamente a la *Metafísica*, Teología. La Teología, como doctrina de la causa primera, es el elemento que cierra, coherentemente su explicación de la realidad.

De manera indirecta<sup>381</sup>, parece evidente, que para afirmar el sentido o sistematicidad de la *Metafísica*, Aristóteles tuvo que introducir a Dios en ella, o lo que es lo mismo, es necesario reconocer que comporta una indefectible naturaleza onto-teológica, impuesta por el propio método de investigación adoptado.

En definitiva, si tuviéramos que imponer alguna categoría que resumiera el carácter de la *Metafísica*, esta sería, la de una usiología-teleológica: una investigación entorno a la sustancia en orden a su naturaleza o fin, o sobre el sentido de una realidad organizada substancialmente y que apunta hacia un primer principio fundante de su unidad.

---

<sup>381</sup> No entramos a valorar la intención que condujo a Aristóteles a incluir el estudio de la Teología en el de la Filosofía Primera. Para ello, acúdase a los conocidos estudios genéticos realizados por Jaeger en su “Aristóteles”.

### **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

3. 2. *El análisis suareciano del ente real en cuanto objeto de la Metafísica y del atributo de la unidad. Conexión de las dimensiones, inmanente y trascendente de la realidad.*

3. 2. 1. *Determinación del plan y del método a seguir a partir de la investigación entorno al objeto y su unidad.*

El objeto de la Metafísica, en opinión de Suárez, es: “El ente, en cuanto ente real, (ens in quantum ens reale)”, o también “el ente en cuanto tal” (ens ut sic) es, en opinión de Suárez, el objeto adecuado de la Metafísica”<sup>382</sup>. En esta determinación, declara, no hacer otra cosa que ajustarse a la definición dada por Aristóteles al comienzo del libro IV y que ha sido seguida por todos sus comentadores.

Pero, al asomarnos a dicho lugar, observamos de inmediato, que la definición precisa que el Filósofo ofrece del objeto, es la siguiente: el “ente en cuanto ente” (tou ontos je on; “ente in quantum est ens”, también, el “ser en cuanto ser”)<sup>383</sup>. Como puede advertirse, si bien en la segunda designación Suárez se acerca con exactitud al concepto aristotélico, no ocurre así en la primera. El concepto “real” como puede observarse, tanto en la versión original como en la versión escolástica latina, no aparece por lado alguno. Cabe preguntar entonces por la razón de la inclusión del concepto de realidad en la definición.

Si es que representa alguna, ¿qué función será ésta?; será ¿un atributo esencial del ente o la naturaleza misma del ente? o ¿bien será una condición de posibilidad de su inteligibilidad?, o ¿quizás el concepto de ente, reúna dichas características?. Comprender la teoría de la representación que sustenta la interpretación suareciana de la *Metafísica*, resulta fundamental para alcanzar el concepto de la Filosofía primera aristotélica que expresó en su obra. Además, en aquélla, se encuentran los fundamentos de la lectura realista y moderada, que Suárez mantuvo entorno a la objetividad del objeto de la Metafísica, y de la unidad de la disciplina misma.

Para clarificar esa concepción, hemos querido introducir una serie de cuestiones propedéuticas, tanto de naturaleza epistemológica como semántica. El estudio de los instrumentos de la distinción y la demostración, del funcionamiento de la abstracción y finalmente, del papel que desempeña el primer principio del conocimiento entitativo, servirá para conocer el estatuto científico, que Suárez otorgó a la Metafísica. Con todo, el concepto de la *Metafísica* manejado por el autor, no queda agotado con esta inquisición. Para alcanzar la definición de la disciplina, es necesario conocer la naturaleza del objeto que investiga, máxime cuando éste, actúa como su causa. Como es sabido, conocer algo, según Aristóteles, es conocer su principio explicativo o causa.

Precisamente, con el propósito de encauzar el estudio de la naturaleza y propiedades del objeto de la *Metafísica*, hemos acudido al inicio de la primera disputación.

---

<sup>382</sup> *DM I*, I, 26; p. 230.

<sup>383</sup> *Meta.*, IV, 1, 1003 a 24; p. 150.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

En ésta, Suárez enunció una serie de condiciones que habría de cumplir el objeto de una ciencia para ser considerado tal. Pero toda vez, que de manera previa, hubo identificado el ente real con el objeto de la *Metafísica*, es posible afirmar positivamente, que dichos requisitos deben ser cumplidos por el ente real. Y son los siguientes:

- a) Que “el objeto de una ciencia requiere alguna unidad objetiva”<sup>384</sup>.
- b) Que tiene que ser el “objeto de una sola ciencia y no de varias”<sup>385</sup>.
- c) Y finalmente, que ha de ser un “sujeto del que se demuestren las propiedades”<sup>386</sup>.

Podemos inferir sin error, que de la verificación de dichas propiedades en el ente real, se sigue, en primer lugar, una definición precisa del ente real y además, la demostración del que resulta ser, el objeto propio de la *Metafísica*. Para alcanzar estas conclusiones, hemos querido proceder con orden, siguiendo un esquema que articula toda la sección.

Tomando como referencia el estudio de la naturaleza del ente real, a partir del esquema dispuesto por las anteriores condiciones objetuales, investigaremos en primer término, el requisito segundo (b) tomando como hilo conductor el discurso sobre la unidad de la *Metafísica* en comparación con la Dialéctica. Suárez, siguiendo a Aristóteles, afirmó que el ente además de ser el objeto de la *Metafísica*, -en cuanto estudio de un contenido, previa precisión de sus características materiales-, es el objeto del entendimiento, en la medida en que el hombre piensa la realidad en términos entitativos; de este modo, puede abarcar a todos los seres que posean la dimensión del ente, llegando incluso al propio Dios.

Al abrir la *Metafísica*, por esta vía, hacia al estudio de Dios, tendremos que analizar el tipo de relación que media entre la *Metafísica* y la Teología. Cómo veremos no sólo a través de la representación entitativa de la realidad hizo Suárez entrar a Dios en la *Metafísica*, sino por otros capítulos, que deberemos considerar para poder valorar la propuesta del autor. Si la vinculación de las dos ciencias, en apariencia, heterogéneas, hacen peligrar la especificidad científica del objeto y desde aquí, el estatuto de la *Metafísica* misma, es la cuestión que servirá de colofón a nuestra investigación. En este asunto, lo que esta en juego, es la definición de la lectura suareciana de la *Metafísica* como onto-teología.

La posesión de unidad u objetividad, es la primera de las condiciones que Suárez demanda del objeto adecuado de la *Metafísica*. Para resolver esta cuestión (a), partiremos del estudio de la naturaleza del ente de razón como contrapunto al ente real, para concluir con el estudio del concepto formal y objetivo del ente. Aprehenderemos por este camino, en último término, el ser del ente, es decir, la esencia o definición del ente real.

<sup>384</sup> *DM I*, 1, 5; p. 212.

<sup>385</sup> *DM I*, 1, 5; p. 211.

<sup>386</sup> *DM I*, 1, 21;p. 226.

Para poder hacer ciencia del ente real, es necesario, finalmente, que sea un sujeto suficiente del cuál sea posible demostrar sus propiedades (c). Analizaremos, el primero de los atributos trascendentales, la unidad, demostrando así, que por todos los capítulos, el ente real reúne las condiciones requeridas para ser el objeto de la Metafísica.

Y del mismo análisis, se sigue, en último término, la crítica a la lectura onto-lógica contemporánea de la metafísica suareciana.

Para ello, transitaremos desde el concepto de la divinidad mantenido por Aristóteles, según la comprensión suareciana del mismo, hasta el dogma de la creación. Dios, considerado como unidad trascendente, vendrá a cerrar el círculo de la representación de la realidad, como veremos. Para verificar esta idea, será necesario analizar las especies de vinculación que une a los entes finitos con el Ente infinito desde la razón de causa.

Concluiremos la cuestión y al tiempo el presente estudio, comprobando el grado de idoneidad de la interpretación onto-teo-lógica a las *DM*.

### 3. 2. 2. *Metafísica y Dialéctica: la prioridad fundamental de la realidad sobre el lenguaje.*

El capítulo tercero del libro IV del Índice Suárez, investigando el papel fundamentador que desempeña la *Metafísica* para las ciencias particulares<sup>387</sup>, se preguntó Suárez, por el modo por el que la Metafísica desempeña dicha función, y al tiempo, por la relación que mantiene la Metafísica con los restantes saberes. Estas cuestiones remiten, al problema de la delimitación de las competencias de la *Metafísica* respecto de las propias de la ciencia Lógica o Dialéctica. Y ello debido a que la Metafísica, según Suárez, mantiene “una peculiar conexión con la dialéctica”, que es necesario poner en claro, puesto que si ésta no es comprendida, acaecerá lo mismo que a “los modernos dialécticos”, los cuáles han tratado “muy confusamente parte de esta disciplina”<sup>388</sup>.

Teniendo a la vista el análisis del objeto de la *Metafísica*, el problema de la demarcación de la Metafísica respecto de la Dialéctica y viceversa, no es un asunto puramente propedéutico en la concepción de la metafísica clásica manejada por Suárez, sino uno de los principales problemas. Recuérdese que la idea suareciana de la restitución del estatus a la disciplina, pasaba en primer lugar, por sacarla del anquilosamiento en la que se encontraba desde hacía varios siglos atrás, debido principalmente, al triunfo de la interpretación lógica de la *Metafísica* realizada por la escuela nominalista, y su rápida absorción por la mayor parte de los Estudios generales cristianos, que configuraron sus planes de estudio conforme a aquélla, como vimos.

Tensionando todavía más el arco de la historia de las ideas, en opinión de

---

<sup>387</sup> Cita Suárez, en concreto, el pasaje incluido en los *Analíticos segundos*, en el que Aristóteles afirma que la metafísica es la única ciencia que se ocupa de los primeros principios de las restantes ciencias. *DM* I, 4, 5; p. 268:

<sup>388</sup> *DM* I, 4, 13; p. 272.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

Suárez, lo que esta en juego en la cuestión de la demarcación, es una toma de posición en favor de una determinada valoración de las dos disciplinas, así como una concepción diversa de la relación que media entre ellas, y en definitiva, de la *Metafísica* misma. Nuestro autor en concreto, se pregunta en la *DM I*, cuál de las dos ciencias es la más apta para ser enseñada. Platón, como es sabido, atribuyó esta propiedad a la Dialéctica, “y por esta razón la prefiere a las demás ciencias”<sup>389</sup>.

Suárez, apoyándose en la distinción asentada por Aristóteles entre el método y el conocimiento por medio de las causas<sup>390</sup>, sigue al Filósofo al defender la primacía de la *Metafísica* frente a la Dialéctica incluso en el ámbito pedagógico, y en última instancia reduce la valoración platónica de la Dialéctica a un asunto puramente nominal, que en lo sustancial no se aleja de la postura adoptada por Aristóteles en este asunto<sup>391</sup>.

Dejando al margen esta cuestión, avancemos hacia el concepto que mantuvo Suárez de la Dialéctica. Al estudio de la naturaleza y función de la Dialéctica, se llega como conclusión desde el análisis de los primeros principios como parte del objeto de la *Metafísica*, y más en concreto, al ocuparse de la investigación de los diversos modos de demostración de los que se vale ésta ciencia para investigar la realidad.

En el siguiente capítulo del mismo libro del Índice, Suárez, realiza una advertencia a aquéllos que como nosotros ahora, pretenden establecer una comparación entre las dos disciplinas. Es posible emprender éste estudio, pero entendiendo dicha comparación “más bien como proporción que como semejanza”<sup>392</sup>. La advertencia queda clara, en cuanto se atiende al presupuesto aristotélico que se encuentra a la base de la misma, cuál es, la distinción, que media entre la ciencia y su metodología, establecida en el libro segundo de la *Metafísica*<sup>393</sup>

Teniendo en cuenta que las ciencias se distinguen en primer término por el

<sup>389</sup> Suárez localiza dichas manifestaciones a favor de la Dialéctica en el *Sofista* y en el libro VII de la *República*. *DM I*, 5, 35; p. 317.

<sup>390</sup> En cuanto a lo primero, al método, concede Suárez que “la misión de enseñar pertenece preferentemente a la dialéctica”, y en este sentido cabe afirmar la primacía pedagógica de esta disciplina respecto a la *Metafísica*, en la medida en que aquella, “proporciona la forma y método de enseñar”. Ahora bien, respecto a la segunda parte de la distinción, -el conocimiento de un ente desde sus causas-, hay que afirmar, por el contrario que: “la más apta para la enseñanza es la metafísica, ya que enseña los medios más elaborados, eficaces y a priori de la demostración. Y como esto es lo principal y lo más difícil en la ciencia, y hasta la misma dialéctica, en cuanto es ciencia demostrativa por causas, dependen de alguna manera de la metafísica en este punto, hay que afirmar que absolutamente es la metafísica la más apta para enseñar”. *DM I*, 5, 37; pp. 317-8.

<sup>391</sup> Tanto la distinción como el diagnóstico que ofrece Suárez, es en su opinión el mismo que empleó Platón, aunque no fuera así entendido por los “dialécticos modernos”. En concreto afirma que: “Ni opinaba otra cosa el mismo Platón, quien frecuentemente con el nombre de dialéctica significaba la metafísica”. Ídem.

<sup>392</sup> *DM*, Índice, IV; pp. 55-6.

<sup>393</sup> Suárez la comprende en los términos siguientes: “Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de alcanzarla”. *DM I*, 4, 30, p. 287.

objeto de estudio, abarcando el de la Metafísica a todo ser comprendido de un modo abstracto como ente real, parece que la Dialéctica también se extiende sobre todas las cosas, habida cuenta de que el hombre elabora a través del lenguaje argumentos y demostraciones con los que pueden abarcar a toda la realidad. Suárez aplicando el presupuesto anterior, distingue el uso que cabe realizar de la Dialéctica, del objeto de la ciencia misma.

Así por tanto, en orden a la aplicación, cabe decir con verdad que “se extiende a todo, porque de cualquier cosa y objeto se pueden obtener conclusiones probables o aparentes”, pero atendiendo al objeto, no es posible concluir que se extiendan a todos los entes<sup>394</sup>. En efecto, la función de la Dialéctica estriba en “enseñar el modo de concluir y argumentar con probabilidad, atendiendo preferentemente al objeto”, teniendo en cuenta que el juicio probable es de naturaleza mental y no algún ente real<sup>395</sup>. Por tanto, se concluye que si bien en el orden de la representación puede decirse que es posible aplicar los argumentos dialécticos a la realidad para alcanzar a comprenderla desde el punto de vista del objeto, la Dialéctica “no se ocupa del ente, ni de todos los entes, sino de esas operaciones en el entendimiento”<sup>396</sup>.

Ahora quizás se entienda el sentido de la advertencia que realiza Suárez en el Índice, de que “no se puede comparar la metafísica con la dialéctica, sino con su aplicación”<sup>397</sup>. Cómo veremos, esta distinción de planos actuará siempre, en la concepción suareciana de la *Metafísica*.

Establecida esta cautela, la comparación entre las disciplinas la lleva a cabo desde el punto de vista metodológico, en concreto desde lo que denomina el autor, estudio de los “instrumentos del saber”, que no son otros que las operaciones mentales de las que nos valemos para concebir o representarnos la realidad. En concreto, señala entre los instrumentos principales: la definición, la división y la demostración.

El motivo de la duda viene planteada porque si bien Aristóteles en el pasaje anunciado distinguía entre la ciencia y el método, hay quien ha querido violar la distinción, señalando entre las funciones de la *Metafísica*, la de proporcionar también tales instrumentos, basándose en la naturaleza de los mismos.

Para Suárez, en primer lugar, dicha opinión “confunde la metafísica con la dialéctica”, puesto que, en realidad, no entra dentro de las funciones de la Metafísica proporcionar aquéllos, sino que, por el contrario, en esto estriba, precisamente, el cometido propio del dialéctico: ofrecer el método para conocer por medio de dichos instrumentos; en concreto, demostrando su funcionamiento y sus propiedades<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> *DM*, Índice, IV, 2, 10; pp. 55-6.

<sup>395</sup> Ídem.

<sup>396</sup> Ídem.

<sup>397</sup> Ídem.

<sup>398</sup> *DMI*, 4, 29; p. 286.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Así para Suárez, la Metafísica y la Dialéctica son “oficios distintos”, aunque si bien es cierto, ambos se complementan; la dialéctica “como el modo de saber a la ciencia” y la metafísica “como una ciencia general que se ocupa, próxima y detenidamente, de cosas que la dialéctica o supone o sólo de lejos toca”<sup>399</sup>. Como puede adivinarse, aquellas cosas a las que no llega la dialéctica, son precisamente, a las cosas mismas, y en esto, principalmente, reside el fundamento de la controversia con la interpretación lógica contemporánea de la *Metafísica*, -a pesar de los siglos transcurridos-. Pero antes de resolver esta cuestión, es necesario atender a la relación que media entre ambos saberes, pues de una deficiente comprensión de ésta proviene también parte de la confusión; de ahí también la necesidad de establecer los límites de cada disciplina.

Para Suárez, la Dialéctica, no es sofistería, sino “una verdadera ciencia”, que desempeña una serie de importantes funciones.

- a) En primer lugar, enseña el modo de adquirir la ciencia, ofreciendo las reglas correctas de la definición, argumentación y demostración.
- b) También ofrece “las razones de ello, e incluso demuestra a priori por qué la recta definición y argumentación requiere tales propiedades y condiciones”<sup>400</sup>.
- c) Finalmente, es competencia exclusiva de la Dialéctica, la dirección de las palabras o “voces” en cuanto conversiones lingüísticas de los instrumentos del saber al plano de la predicación; es decir, se ocupa de que los conceptos mentales que constituyen los instrumentos de la ciencia, tengan la fuerza necesaria, convertidos en palabras, para generar persuasión o para demostrar alguna cosa<sup>401</sup>.

Atendido al primer miembro de la relación, cabe preguntar ahora, de qué manera complementa o auxilia la Metafísica a la Dialéctica. Para ello es necesario atender al núcleo de la cuestión, que es el aspecto que más importancia posee para nuestro estudio. Este no es otro, que destacar de nuevo el carácter fundamental, tomado en el sentido fuerte del término, que posee la *Metafísica* para Suárez. Como puede verse, todo el peso de su lectura depende del juego dialéctico entre la realidad y su representación, y más en concreto, sobre una enfatización del carácter real del ente. Pero hay que tener presente que lo que se pone de relieve no es sólo el aspecto fáctico que posee el objeto, sino el de la disciplina misma.

Procediendo desde la reflexión entorno al objeto de la Dialéctica -los instrumentos del saber-, se pregunta Suárez por su localización y los sitúa, como ya sabemos, “en los pensamientos de la mente” -o si se prefiere en “los actos internos del entendimiento”-, pero puntualiza, y esto es lo crucial, que “se fundan en la realidad” y que “se explican con las palabras”.

<sup>399</sup> *DM I*, 4, 33, p. 290.

<sup>400</sup> *DM I*, 4, 30; p. 287.

<sup>401</sup> *DM I*, 4, 31; p. 288.

El lenguaje, y más en concreto, la palabra, siguiendo a Aristóteles<sup>402</sup>, es el medio que la naturaleza ha concedido al hombre para que con ella pueda expresar “los sentimientos del alma”<sup>403</sup>, y en esto precisamente, nos diferenciamos de los animales: en la posibilidad de comunicarnos mediante el lenguaje y poder expresar lo que pensamos, como recuerda Suárez trayendo a Cicerón.

Ahora bien, el elemento primordial, antes que el lenguaje es la realidad. Y puesto en relación con los instrumentos dialécticos del saber, aparece la realidad como el fundamento de los mismos. En efecto, expresamente afirma el autor que: “las operaciones de la mente, para ser rectas y verdaderas, han de estar proporcionadas a la realidad misma y conmensuradas por ella, es preciso que dichos instrumentos se apoyen de alguna manera en las cosas mismas”, y en segundo lugar, “que se expliquen por medio de la palabra”<sup>404</sup>.

La diferencia primordial entre las dos disciplinas, reside entonces, en que: la Metafísica es anterior, pues en la medida en que versa sobre la realidad, ofrece el fundamento a la Dialéctica, que se ocupa con medios intelectuales de la representación de dicho fundamento o realidad. Y esto es lo que Suárez, en esta cuestión quiere poner de relieve una vez más, ahora desde la perspectiva de la ordenación de las ciencias: que la *Metafísica* tiene por objeto el estudio de la totalidad de la realidad, valiéndose para ello de medios intelectuales, como son los conceptos abstractos, cuya entidad es puramente mental, y por medio de los cuales el hombre puede hacérsela a aquélla, inteligible.

Una vez delimitadas las competencias de la Dialéctica, y señalado el carácter auxiliar que posee en relación a la fundamentalidad de la Metafísica, cabe preguntar ahora, si además de ofrecer el fundamento, esta disciplina ofrece a la primera, algún otro tipo de auxilio en el desempeño de sus funciones. Nuestro autor responde afirmativamente a este interrogante en atención al servicio que realiza para el correcto desarrollo de los tres instrumentos del saber, descritos<sup>405</sup>.

Respecto al primero de ellos, la definición tomada en su exterioridad, es decir, en cuanto enunciado veraz que intenta contener los caracteres singulares de una cosa real, es una de las competencias exclusivas de la Dialéctica, que como “arte de la definición”, ha de ofrecer las normas para la correcta enunciación. Ahora bien, desde el punto de vista de la Metafísica, definir una cosa es llegar al conocimiento de la esencia de tal entidad, considerada tanto en su generalidad, como en su individualidad, pasando por todos los grados de la misma. El conocimiento de una entidad, como sustancia simple o compuesta, como accidente o como modo, ofrece el fundamento necesario para aplicar sobre la cosa la definición adecuada a su naturaleza.

---

<sup>402</sup> Aristóteles, *De interpretatione* I. Cfr.: *DM I*, 4, 29; p. 286.

<sup>403</sup> *DM I*, 4, 29; p. 286.

<sup>404</sup> *DM I*, 4, 29; p. 286.

<sup>405</sup> *DM I*, 4, 32; p. 289 y ss.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Lo mismo hay que decir respecto del instrumento de la división; si bien es cierto que el establecimiento de su correcta aplicación conceptual pertenece a la Dialéctica, no obstante, la división, se funda en la distinción u oposición que cabe establecer entre los diversos entes, lo cuál es competencia de la *Metafísica*. Mostrar que lo idéntico y lo diverso se reducen en la realidad a las propiedades del ente uno y múltiple, auxilia a la aplicación de la técnica de la división.

Finalmente en lo que concierne a la argumentación, la *Metafísica* proporciona la materia y la forma de los argumentos. Respecto a la materia, mostrando las razones de los diversos entes, sus propiedades y modos, que fundan tanto los extremos como los medios para el establecimiento de las demostraciones. Y sirve la forma, al mostrar la *Metafísica* los principios de las cosas en las que se basa la argumentación correcta. La *Metafísica* integra en su objeto el estudio de los primeros principios, que son reducibles al principio de no contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, o todo ente es o no es. La Dialéctica por su parte asume este principio como algo evidente, puesto que en él hace residir toda la fuerza de la argumentación, enunciándolo bajo la forma: no es posible afirmar y negar lo mismo de un mismo sujeto, para demostrar en un segundo término las condiciones y propiedades de la correcta argumentación<sup>406</sup>.

En conclusión. Desde el punto de vista de la normatividad, podemos afirmar que la Dialéctica que reclama Suárez, en primer término, exige que este bien fundada. Es decir, exige de los dialécticos, el estudio previo de la *Metafísica*<sup>407</sup>. Los lógicos a la hora de aplicar sus instrumentos intelectuales (definir, dividir y argumentar) con el propósito de representar o traducir la realidad a conceptos, tendrían que estar en posesión, previamente, del fundamento del lenguaje que revela la *Metafísica*: las cosas mismas y su naturaleza: real, individual y creada.

Finalmente, y situándonos en la teoría adecuacionista del conocimiento en la que se apoya Suárez, la realidad, además de servir de referencia necesaria al lenguaje, actúa como criterio veritativo: la representación de una cosa, por medio de las operaciones intelectuales –cuyo uso correcto, enseña, precisamente la Dialéctica–, para ser verdadera, requiere necesariamente que las operaciones se hallen bien establecidas, es decir, que guarden proporción con la realidad y sean conmensuradas por ella.

La referencia empírica, no está desligada, para Suárez de la investigación apriorística o metafísica de la realidad, tanto en su lectura de Aristóteles como en su propio proyecto, sino unida indisolublemente a ella, como su condición de posibilidad metodológica y fuente de legitimación de su sentido.

<sup>406</sup> *DM I*, 4, 33; pp, 290-1.

<sup>407</sup> Como se recordará, una reclamación semejante, aunque por motivos diversos, exigió el autor en el prólogo al lector, a la Teología.

### **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

#### *3. 2. 2. 1. Recursos para dirimir la cuestión de la realidad del ente: distinción, abstracción, demostración.*

Como acabamos de ver, Suárez, afirmó, que la demostración de las propiedades de los instrumentos dialécticos y su funcionamiento, no entraban dentro de las competencias de la Metafísica, sino que constituía, precisamente, la función constitutiva de la Dialéctica. Ahora bien, a la Metafísica le atribuyó la responsabilidad de ofrecer las razones, los principios de las cosas, en los que han de apoyarse los instrumentos lógicos.

En los siguientes apartados vamos a analizar los siguientes recursos: la distinción, demostración y abstracción. La distinción, es según Suárez, el fundamento en el que se apoya la división lógica. La demostración metafísica se funda en ocasiones, sobre principios a priori del conocimiento, que constituyen a la vez, la forma de la argumentación lógica. Y en último término, las operaciones intelectuales que opera la Dialéctica y que expresa a través del lenguaje conceptual, se apoyan en la representación, que a su vez requiere del proceso de la abstracción.

En este apartado, analizaremos algunos de los recursos intelectuales de los que se vale la mente para establecer la imagen o representación de la realidad. Ahora nos detendremos en los mecanismos epistemológicos de la distinción, abstracción y demostración. En un segundo momento, analizaremos los recursos lingüísticos de la analogía, la predicación y la contracción, tomando el ente desde el plano de la significación, es decir, deteniéndonos primero, en su momento negativo –el ente de razón-, y después, en el concepto formal y objetivo de ente, respectivamente.

Estas consideraciones son necesarias para comprender el concepto de objetividad manejado por Suárez, y desde aquí, delimitar la dirección de las lecturas contemporáneas hacia la comprensión del objeto de la *Metafísica* expreso en las *DM*. Así mismo, estas precisiones, nos servirán para llenar de contenido el concepto de *Metafísica* manejado por el autor, que consideramos desde el punto de vista de la formalidad.

#### *3. 2. 2. 1. 1. Esencia y no- identidad: La distinción.*

El entendimiento humano, requiere, para conocer algún elemento de la realidad, dividirla en partes, con el propósito de acomodarlas a su naturaleza lingüística. Pero, mediante la operación representacional, se corre el riesgo de perderse tanto el carácter real del ente como el de sus atributos o propiedades. Esto es precisamente lo que trata de impedir Suárez, dedicando una disputa completa, a discernir, en primer lugar, las cosas que no se hallan unidas en la realidad de las que efectivamente se hallan unidas –distinción real-. En segundo lugar, determinar qué cosas parecen que se hallan separadas pero que, en verdad, son un efecto de la acción comprensiva de la mente sobre la realidad –distinción de razón-. Finalmente se pregunta Suárez si cabe afirmar la existencia de algún otro tipo de distinción, que se encuentre en el término medio entre la realidad y su representación –distinción modal-.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Al término de la disputa ofrece Suárez una serie de criterios racionales ciertos, para que tomados los cuales, sea posible garantizar la independencia de la realidad respecto de la representación.

El fundamento de la distinción como recurso para escrutar la realidad consiste esencialmente en el principio de identidad formulado de manera negativa: que un ente no sea idéntico a otro y viceversa, esto es, que conserve su diferencia como señal de su singularidad. Empíricamente puede constatarse la presencia en la realidad de entes diferentes realmente pero diferenciados, es decir, que no se hallan unidos fácticamente; pero también es posible encontrar entes diversos realmente pero que se hallan unidos entre sí. A Suárez, como antes que a él a toda la tradición escolástica, se le antoja problemática esta última.

a) Es posible que en la negación o distinción que se establece entre dos entes uno de ellos no tenga realidad –distinción real negativa, por ejemplo, la que media entre el ente y el no ente- o que los dos extremos sean diversos en la realidad –distinción real positiva-, que es la que Suárez considera la distinción real propiamente dicha.

b) Igualmente cabe establecer distinciones no fundadas en la realidad, y pueden ser de dos tipos:

Aquellas en las que la negación no reside formal y actualmente en entes reales, sino en los conceptos que forja la mente y reciben de estos, las cosas alguna denominación, llamada, distinción de razón racionante.

Pero es posible, igualmente, que cosas que no se hallen diferenciadas en la realidad sino que la negación sea establecida racionalmente, tenga algún fundamento en la realidad; en concreto que la razón se sirva de alguna peculiaridad u “ocasión” que ofrece el ente real, para idear y establecer una distinción conceptual. Nos encontramos ante la distinción de razón razonada o “virtual”, que es la que, nuevamente, se le antoja a Suárez problemática.

Hay que advertir que en esta última distinción la mente no idea entes de razón –o los extremos de la distinción-, sino que éstos son entes reales, pero el entendimiento las concibe como entidades distintas, cuando no lo son en realidad<sup>408</sup>. Lo que la mente forja y establece es la distinción misma entre esos entes reales. Y ello nuevamente debido al carácter imperfecto, abstracto, confuso o inadecuado, propio de la concepción intelectual humana. Esto no quiere decir que la razón se engañe a sí misma, puesto que no afirma que en la realidad se hallen separados los entes reales que distingue, sino que a través de una abstracción precisiva sobre los entes reales los puede concebir como cosas distinguibles. Posteriormente quizás predique o se represente a las entidades reales como entidades compuestas cuando en realidad son simples, pero esto no

<sup>408</sup> Por ello Suárez a esta distinción también la llama denominación intrínseca, al tiempo que la distingue de otra llamada, denominación extrínseca, distinción en la que, en efecto, los dos extremos de la relación son entes de razón.

quiere decir que esté afirmando que sean así realmente, sino que está realizando una considerando racional o metafísica de las mismas. La cosa con independencia de la consideración que de ella hace el entendimiento, sigue siendo “en sí absolutamente una”<sup>409</sup>.

Finalmente hay que añadir una nueva dificultad que resulta como efecto de la representación conceptual de la realidad. El establecimiento de conceptos para recrear una imagen de aquélla, entraña, como decíamos, el riesgo de que el ente real quede oculto bajo las diferencias racionales que se le han aplicado para concebirlo. Suárez, ofrece por ello, dos criterios racionales fundados en la separación para distinguir con garantías cuando dos entes reales son distintos el uno del otro, per se, en la realidad.

- a) Cuándo dos entes que se hallan en la realidad unidos, pueden conservarse sin esta unidad, nos hallamos ante dos cosas reales.
- b) Aplicando ahora la separación a la existencia, puede observarse que cuando dos entes pueden conservarse con independencia uno del otro o respecto a un tercero, son entes reales.

Seguidamente rechaza Suárez dos criterios de discernimiento: uno fundado en la distinción de existencias y el otro en el principio aristotélico “las cosas que se generan en una sola producción son idénticas”<sup>410</sup>. Nuestro autor mantiene la creencia de que cabe la posibilidad “de que cosas realmente distintas existan con la misma existencia indivisible”, por lo que acudir a la distinción de existencias no es un criterio seguro para distinguir entes reales. De hecho el fundamento de su controvertida comprensión de la existencia como aptitud de ser – o “la realidad misma de la esencia actual”-, descansa en esa creencia<sup>411</sup>.

Respecto al segundo criterio, es introducido por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* con el fin de demostrar la identidad del ente con el uno, asunto que trataremos en el epígrafe siguiente. Ahora, sólo indicamos que Suárez lo admite en producciones llevadas a término mediante una única acción, y en cambio lo rechaza, cuando se extiende la producción a través de acciones compuestas.

Establecido el criterio de separación para identificar los entes que se hallan en la realidad separados, se pregunta Suárez, siguiendo una serie de fragmentos tomados de diversas obras del Corpus aristotélico<sup>412</sup>, si cabe establecer algún otro tipo de distinción que sea intermedia entre la real y la de razón, pues en aquellos pasajes, Aristóteles parece sugerirlo. De hecho Duns Escoto, fundándose en esta intuición, defendió la existencia de una distinción intermedia entre la realidad y la representación que denominó, formal. Suárez, acepta en líneas generales la distinción formal de Escoto, a la que denomina

---

<sup>409</sup> *DM* VII, 2, 11; p. 47.

<sup>410</sup> *DM* VII, 2, 17; p. 51.

<sup>411</sup> *DM* VII, 2, 13; p. 49. No sólo no cabe establecer la distinción de existencias entre la esencia y existencia, ya que en la realidad son la misma cosa, aunque nos las representemos metafísicamente distinguidas. Tampoco, cabe establecerlas, entre la materia y la forma en la substancia, o entre cualquiera de las partes que forman un compuesto.

<sup>412</sup> En concreto: *Física*, III y IV. *De Generatione et corruptione*, I.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

“modal”<sup>413</sup>, pero introduciendo la debida aclaración sobre la diferencia que media entre la distinción formal, tomada en su actualidad o realidad en la cosa misma o considerada racional, representacional o virtualmente, que parece que el “Sutil” obvió, en opinión de Suárez.

Para Suárez es posible afirmar la existencia de una variante de la distinción real, que es la que se da realmente en la naturaleza de un ente, bien entre alguno de sus modificadores esenciales entre sí, bien entre alguno de estos modos y alguna de las partes del compuesto que funcionalmente completan por afección<sup>414</sup>.

El modo es para Suárez, la base de la investigación sobre la distinción de las cosas en la realidad. En primer lugar, siempre que se nos plantee la duda de si una cosa es distinta de otra o si en realidad se trata de la misma tomada desde otra consideración o si finalmente, se trata más bien de una parte de la misma entidad (un modo, por ejemplo) tendremos que atender al caso concreto, pues para Suárez en este asunto no cabe obtener certezas por medio de recetas generales. Antes de proponer la distinción real, es decir, previamente a afirmar que una cosa “a” es distinta de otra cosa “b”, es necesario comprobar si la distinción modal le conviene. Para aclarar este asunto y establecer la distinción que con mayor grado de probabilidad le corresponda a la entidad, será necesario investigar en ella, su “razón esencial”, el “grado de perfección” y el “cometido al que se ordena(n)”<sup>415</sup>.

Finalmente, aplicando el principio de economía a la distinción<sup>416</sup> –“no deben multiplicarse sin motivo las distinciones”-, y cargando el peso en la realidad del ente en detrimento del lenguaje –“la sola distinción de conceptos es suficiente para inferirle la distinción real”-, se hace necesario reducir la aplicación inmediata de la distinción real sobre los entes, a la que de manera natural tiende el entendimiento humano.

---

<sup>413</sup> No debe entenderse con esto, que la originalidad de Suárez, respecto de Escoto resida solamente en un cambio de denominación. En verdad la distinción formal o esencial, es reducida por Suárez a un subtipo de la distinción real, que viene a indicar no la distinción que media entre las esencias de dos individuos, sino más bien señala entre que cosas se da tal distinción.

<sup>414</sup> Los modos, sólo los poseen los entes finitos o creados y están destinados a afectar a las entidades completándolas o dándolas la última determinación, es decir, la razón de su existencia. El modo es casi una entidad pero no es suficiente por sí mismo para constituirse en un ente independiente de la entidad a la que afectan. Por ello el modo, no se distingue realmente de la entidad a la que modifica, sino modalmente, que es más débil que la distinción de cosa a cosa. Así por ejemplo, tomando en consideración la cantidad, pueden distinguirse dos cosas: la propia realidad de la cantidad, y la inherencia de la cantidad. Aquélla es la entidad, ésta es su modo, que le confiere la razón de unión. Lo mismo cabe decir respecto de la cualidad, la unión sustancial, la subsistencia, etc.

<sup>415</sup> *DM* VII, 2, 21; p. 55.

<sup>416</sup> La recuperación del principio de economía ockhamista por parte de Suárez, es un recurso que empleó, tanto en esta ocasión como en otras, como veremos, para poner límites a los excesos dialécticos, a la hora de relacionar el pensamiento con la realidad, através de la denominación lingüística.

En conclusión, cuando al entendimiento se le presenta un ente real, varios, o bien algunas partes de una entidad, es necesario, preguntar en primer lugar, si la sola distinción modal es suficiente, y posteriormente y de manera especial, tener siempre presente la distancia que media entre la entidad y su representación. En este asunto, es menester tener en cuenta que la mera distinción conceptual si no está fundada en algún indicio real, es decir, cuando los conceptos objetivos no tienen fundamento suficiente tomado de algún tipo de diversidad formal, “siempre debe considerarse como una distinción que se da en la razón y no en la realidad”<sup>417</sup>.

3. 2. 2. 1. 2. *La espiritualización del objeto: La abstracción*<sup>418</sup>. *Límites de la investigación metafísica.*

Como venimos observando, Suárez siguiendo el planteamiento de la *Metafísica*, identifica al ente con el objeto adecuado de la Metafísica. Ahora bien, es necesario tener en cuenta, que la realidad está compuesta, prima facie, de cosas reales, no de entes. Por tanto, y desde el plano de la facticidad, puede decirse que el ente, es objeto de la ciencia de manera derivada, es decir, sólo en la medida en que es, el objeto adecuado del entendimiento<sup>419</sup>. Éste conoce todo aquello que posee alguna entidad, bien sean cosas materiales o las espirituales. La entidad, por tanto es el signo de todo aquello que es inteligible para el hombre. Bajo la dimensión del ente, es decir, a través del conocimiento entitativo, el entendimiento puede abarcar todas las dimensiones de la realidad<sup>420</sup>.

El ente como objeto de la Metafísica, supone la práctica de una restricción sobre la percepción de la totalidad de la realidad; en concreto, supone la adquisición de un concepto obtenido mediante la abstracción o precisión del contenido material de una entidad real.

---

<sup>417</sup> *DM* VII, 2, 27; p. 60.

<sup>418</sup> Afirma Suárez en el *De Anima*, al que tenemos que atender necesariamente en este epígrafe para la plena comprensión de la abstracción intelectual, que precisamente “por ser inmaterial el entendimiento no está sometido a la materialidad del objeto, sino que la supera, y en la medida de lo posible espiritualiza el objeto”. Suárez, F. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristoteles De Anima*. T. I : Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978. T. II (d. 2, q. 7-d. 7, q. 16): Editorial Labor, Madrid, 1981. T. II (d. 8-d. 14): Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991. En adelante nos referiremos a esta obra y edición utilizando las siglas “DA” y siguiendo el mismo sistema de numeración que en las *DM*. *DA*, VII; p. 139.

<sup>419</sup> “De una manera es el ente objeto de la metafísica y de otra del entendimiento:

-Es objeto de la metafísica en cuanto significa un contenido que abstrae la materia bajo la dimensión de ser; prescinde, por tanto, de los aspectos materiales”;

-Pero el ente es objeto del entendimiento en cuanto lo abarca todo”; *DA*, II; p. 177.

<sup>420</sup> El “objeto adecuado de nuestro conocimiento intelectual” es “el comprender si todo lo que es cognoscible y cuanto participa de la noción de ser, es verdadero o fingido”. *DA*, II; p. 177. Más adelante, “Nuestro entendimiento puede conocer todo lo que tiene alguna entidad (...) conoce a Dios, los ángeles y las cosas materiales, y en ellas sus accidentes y esencias....puede conocer todo lo que es inteligible” (...) “El objeto adecuado de nuestro entendimiento es el ente en cuanto tal (...) el entendimiento puede conocer cuanto posee la dimensión de ente”. *DA*, IX; p. 69.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

El ente, objeto de la Metafísica, es por tanto, la entidad desmaterializada o abstraída de la materia según el ser.

El objeto del sentido es la naturaleza común o universal de primera intención, es decir la naturaleza común o compartida por muchos pero no considerada en su universalidad, sino concretada en un individuo particular<sup>421</sup>. Ésta contracción al individuo actúa como condición necesaria para que el objeto pueda ser percibido por los sentidos. Al tiempo, aquella naturaleza universal o común, es decir, la nota genérica que es compartida por todos los individuos de una misma especie, deviene en la razón formal del objeto de los sentidos.

La percepción del universal de primera intención, es decir de la naturaleza individualizada pero no considerada en su generalidad, es un indicador de que los sentidos no operan por abstracción formal, sino de manera negativa o debida a una limitación de los sentidos, por abstracción universal<sup>422</sup>.

Si la abstracción que realizan los sentidos sólo ofrecen el universal concretado en un individuo o especie, entonces, cabe preguntar por el modo que posee el entendimiento de conocer a la naturaleza en ese grado de generalidad o formalidad, es decir, a la naturaleza representada en abstracto o desprovista de aquellas condiciones individuantes.

Suárez, distingue dos tipos de abstracción, denominadas, formal y universal, respectivamente.

a) Puesto que conocer las cosas, es saber lo que son, el objeto del entendimiento será la naturaleza de la cosa, es decir, la esencia o unidad necesaria de la que se puede dar cuenta como algo consistente e idéntico en sí mismo. Por ello, para conocer el ente, y puesto que el entendimiento no intuye ideas eternas ni posee las formas inteligibles de las cosas antes de poseer su experiencia sensible, habrá que partir de estas, del conocimiento de las cosas materiales y descubrir en ellas las esencias.

Y para captar la esencia de las cosas, es necesario abstraer de ellas su esencia (o quiddidad). Ello se realiza desmaterializando el objeto sensible: distinguiendo y separando de la materia las determinaciones individuantes, que son lo accidental y extrínseco. La esencia, lo universal, es el objeto propio de las ciencias

b) La abstracción universal, es la que puesta la atención del entendimiento en los individuos, extrae de ellos la unidad genérica. Cabe, atender a la naturaleza universal prescindiendo completamente de los inferiores, lo cual genera un conocimiento confuso de lo universal.

En opinión de Suárez, los dos géneros de abstracción se hallan relacionados, y ambos son necesarios para la constitución de las ciencias:

<sup>421</sup> En efecto, aun cuando el objeto de la visión, ha de ser lo luminoso, puesto que la luminosidad es la condición necesaria de lo visible, en el ejercicio de la facultad, la vista no percibe el color en común o universal, sino éste o aquél color.

<sup>422</sup> Retomando el ejemplo anterior que Suárez ofrece en el *DA*, la limitación se refiere a que la vista ve una sola cosa –un color concreto, por ejemplo–, pero sin ver la otra –el color en abstracto–. *DA*, V; p. 135.

mientras que la universal suministra el objeto a las ciencias, la formal, incide en la comprensión del objeto<sup>423</sup>.

La esencia o naturaleza común que es conocida mediante la operación de la abstracción formal, no es fabricada por el entendimiento, sino que es conocida. La diferencia es sutil, pero importante, pues indica la modalidad que adopta la epistemología suareciana: un realismo moderado.

La naturaleza común, que es concebida por el entendimiento, no es una pura imagen, sino que existe en la realidad misma, verificada en los individuos. Éstos, poseen la unidad de naturaleza que es compartida por todos ellos. El entendimiento es capaz de considerar esta comunidad de naturaleza real, de un modo abstracto, es decir, prescindiendo de los individuos en los que existe, y atendiendo a la comunidad o universalidad de manera exclusiva.

Abstraída la naturaleza universal, el entendimiento posteriormente puede atender a dos dimensiones: a su esencia o al modo de ser que tiene ésta en el entendimiento, es decir, a su ser abstraído.

La naturaleza concebida en su esencia, se denomina de primera intención objetiva, es decir conocida de manera directa por el entendimiento. A este modo de conocimiento, por su parte, se le llama concepción formal o primera intención.

La naturaleza conocida a través del proceso de abstracción, no tiene realidad extramental, precisamente porque “la naturaleza realmente no se da abstraída”<sup>424</sup>, sino concretada en individuos. Pero esto no quiere decir, como dijimos más arriba, que la naturaleza universal no exista en la realidad, y que el género sea un puro ente de razón. La naturaleza común abstraída no es una relación de razón –o segunda intención– sino el resultado de una denominación extrínseca.

Según los dos respectos que cabe considerar en la naturaleza abstraída, la naturaleza misma y su abstracción, el entendimiento, si bien conoce de manera directa la naturaleza misma, también puede reflexionar sobre la modalidad que posee esa naturaleza dentro del entendimiento mismo, desprovista de toda condición individuante.

La naturaleza considerada de esta manera se denomina “segunda intención objetiva”. Ahora bien, también puede considerar esa forma tal y como se conoce, esto es, despojada de la contracción concreta, que es la forma propia de dicha naturaleza. Es lo que se denomina “segunda intención formal”, puesto que la cosa afectada por la denominación, es pensada desde la forma denominante<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> “La abstracción universal ha sido necesaria para suministrar los objetos duraderos de las ciencias. La formal también ha sido necesaria para una comprensión perfecta del objeto, distinguiendo todos los aspectos que le son propios. Así pues, las dos abstracciones se prestan mutua ayuda y servicio; y cada una de ellas proviene de la virtualidad e inmaterialidad del entendimiento”. *DA*, VII; p. 139.

<sup>424</sup> *DA* VIII; p. 141.

<sup>425</sup> *DA* VIII; p. 143.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

De la explicación antecedente deduce Suárez el triple grado de universalidad que cabe concebir en la naturaleza: físico, metafísico y lógico. De manera incidental, podemos apreciar en esta exposición, el concepto amplio de *Metafísica* que es manejado por Suárez, deducido de las funciones que designa a la *Metafísica* en virtud del proceso de abstracción. En efecto, los tres tipos de universalidad son, en diversos momentos, objeto de consideración por parte del metafísico.

a) El universal físico, es la propia naturaleza común sujeta a la materia y a las causas físicas. El metafísico se apoya necesariamente en la materia, si bien para abstraer de ella el ser.

b) El universal metafísico en sentido estricto, es aquél, que no se da en las cosas mismas, sino que es obra de la abstracción intelectual y su denominación extrínseca, de la cual resulta una representación de la naturaleza como una característica común a una serie de individuos de una misma especie. La competencia del metafísico en este punto, reside en la investigación de la existencia de la naturaleza abstraída en la realidad; al físico, por su parte, le compete el estudio del proceso de elaboración de este universal; y finalmente al lógico, en el estudio de las denominaciones y operaciones intelectuales de la predicación.

c) Por último, se denomina universal lógico, al estudio de la aplicación del universal metafísico, que es un ente de razón, a la naturaleza común, concibiéndola como si existiera realmente en ella. De manera radical, nuevamente Suárez, reduce la función del dialéctico para remitirla al metafísico, al entender que el estudio de los entes de razón, es decir su distinción respecto del ente real y el juicio sobre su grado de entidad, es una tarea propia del último<sup>426</sup>.

En conclusión, el universal físico posee realidad extramental; el metafísico, también es algo real pero que es denominado extrínsecamente por el entendimiento a través del proceso de abstracción. Por último, el universal lógico, no tiene realidad extramental alguna, y es un ente de razón, resultante de una relación racional<sup>427</sup>.

De la propia unidad del objeto –el ente real–, Suárez dedujo en la primera disputación, la organización de las tres ciencias especulativas citadas, partiendo del diverso grado de abstracción que poseen.

El fundamento de esta teoría, como expresamente advierte Suárez, lo toma de

<sup>426</sup> “El universal en su tercera modalidad suele denominarse lógico, porque generalmente se piensa que el principal objeto de estudio del dialéctico son los entes de razón. Mas en realidad es tarea que incumbe al metafísico, porque al metafísico atañe distinguir los entes de razón de los reales e investigar su entidad; y no es tarea que atañe al dialéctico, antes bien le cae muy extrínseca a su fin primario”. Ídem.

<sup>427</sup> *DA VIII*; p. 145-7.

los *Analíticos segundos*<sup>428</sup>. Si bien las tres ciencias, coinciden en la abstracción universal, en la medida en que todas estudian la realidad constituyendo el objeto de conocimiento con dicha operación intelectual, con todo difieren, en la “abstracción cuasi formal o precisiva de la materia”<sup>429</sup>.

En efecto, la Física, si bien abstrae las características individuales, no procede así respecto de la materia sensible o sujeta a los accidentes. La Matemática, si bien procede por abstracción de la materia sensible, con todo, no abstrae de la inteligible, puesto que sus conceptos son sólo concebibles en cuanto referidos a la realidad. Finalmente, por el contrario, y consistiendo en ello su señal distintiva, la Metafísica, además de hacer abstracción de la materia sensible y de la inteligible, lo lleva a término no sólo según la razón, sino aplicando la razón al ser.

Y nos preguntamos, ¿qué significa abstraer de la materia según el ser?, pues simplemente, tomar en consideración las razones de ente en su concepto objetivo, es decir, tal y como se hallan en la realidad desprovistas de la materia.

Con esta aclaración sobre las razones o contenidos del ente que constituyen el objeto de investigación de la metafísica, Suárez está indicando, que esta ciencia no se ocupa de la investigación de todos los contenidos esenciales del ente considerados en particular, sino sólo de aquellos a los que son aplicables el máximo grado de abstracción posible.

Desde el punto de vista de la abstracción entonces, el contenido del objeto de la metafísica, queda constituido por los siguientes aspectos:

- a) Primero, por la esencia o razón de la sustancia y la del accidente<sup>430</sup>.
- b) Segundo, por las razones del ente creado, del increado, de la sustancia finita e infinita, -con todas las especies o inteligencias que tales sustancias incluyen-, así como “los accidentes absolutos o respectivos de la cualidad, la acción, la operación o dependencia, y otros”<sup>431</sup>.
- c) en tercer lugar, la esencia de la causa y sus tipos<sup>432</sup>.

Puede observarse que el grado de dignidad de la *Metafísica* procede del alto reconocimiento que la tradición escolástica ha concedido a la operación de la abstracción. Ahora bien, Suárez se detiene en un pasaje del libro IV de la *Metafísica*, en el cuál el Aristóteles, señaló entre las funciones del filósofo, la especulación entorno “a todas las cosas”<sup>433</sup>. También, afirmó que la *Metafísica* es una ciencia que “señorea a todas las demás” -ciencias particulares<sup>434</sup>-, en la medida que es una ciencia universal, se pregunta Suárez entonces, si esta misma universalidad que le viene del grado máximo de abstracción con el que alcanza la razón formal de su objeto de investigación -la razón de ente real- le

---

<sup>428</sup> *DM I*, 2, 13; p. 243.

<sup>429</sup> *DM I*, 2, 13; p. 243.

<sup>430</sup> *DM I*, 2, 14; p. 244.

<sup>431</sup> *DM I*, 2, 15; p. 245.

<sup>432</sup> *DM I*, 2, 17-18; pp.246-248.

<sup>433</sup> *DM I*, 2, 28; p. 255.

<sup>434</sup> Aristóteles, *Analíticos Segundos*, Proemio y libro I. Cfr. *DM I*, 2, 25-29; p. 256.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

autoriza a trascender los límites de la abstracción y extenderse hasta comprender el estudio de la materia. O lo que es lo mismo, se cuestiona, si la investigación Metafísica, carece de límites.

La respuesta que ofrece Suárez a esta cuestión, es negativa: bajo ningún concepto, a la *Metafísica* le es lícito traspasar el grado de abstracción que le es propio. De otra forma sería imposible establecer el criterio de distinción entre las ciencias, ni podría cumplir con su función de delimitación de los objetos de las demás ciencias, y lo que es más importante, sin esta diferencia, le sería imposible conocer incluso la razón común de ente, pues “siendo como es análoga, no se conoce con bastante distinción hasta que no se distinguen los modos a que puede contraerse”<sup>435</sup>. Y es que los predicados de los que se ocupa la metafísica son “trascendentales” pero “están como embebidas en las razones propias de los entes” particulares, sean materiales o inmateriales.

Ello quiere decir, que el metafísico para movilizar su investigación se ocupa de la materia no por sí misma, sino a modo de diferencia, esto es dialécticamente, porque sólo a su través, le es posible, por ejemplo, ocuparse de la definición de la sustancia inmaterial, enunciar los predicados metafísicos que la corresponden, y distinguirla respecto de otras categorías y géneros que realmente se encuentran abstraídas de la materia.

Las palabras de Aristóteles, no las concibió Suárez, en conclusión, en el sentido de una extensión de las competencias del metafísico, puesto que no se ocupa del estudio de todos los entes particulares. Si bien es cierto que considera algunas categorías generales relacionadas con la materia, el metafísico nunca renuncia al estudio de cualquier ente particular, pero siempre aplicando el grado máximo de abstracción con el que procede característicamente ésta disciplina.

La *Metafísica* es una ciencia no sólo genérica sino también específica<sup>436</sup>, y tal especificidad procede precisamente, de la unidad que le confiere su objeto formal al cuál llega, como hemos visto, al estudiar “todas las cosas” en cuanto separadas o abstraídas de la materia. Éste es el sentido en el que debe ser interpretado el trascendentalismo metafísico del que habla Aristóteles, en opinión de nuestro autor, y no como una extensión ilimitada de la investigación entitativa a todas las cosas.

---

<sup>435</sup> *DMI*, 2, 26; p. 254.

<sup>436</sup> *DMI*, 3, 9; p. 261.

3. 2. 2. 1. 3. *La demostración y el primer principio del razonamiento. La Metafísica como Filosofía Primera.*

El capítulo primero del libro IV del Índice Suárez, plantea en relación con el objeto de la *Metafísica*, la cuestión de si dentro de su estudio deben considerarse también los llamados primeros principios<sup>437</sup>. Con posterioridad en el capítulo tercero, reduce los restantes capítulos de dicho libro a la investigación del principio de no contradicción-<sup>438</sup>. En especial, y asumiendo la afirmación de Aristóteles, acerca de que a la *Metafísica* en cuanto sabiduría, la compete en exclusiva el papel de fundamentar los principios substantes de las ciencias particulares<sup>439</sup>, se preguntó Suárez, por el modo por el que la *Metafísica* desempeña dicha función, y al tiempo, por la relación que mantiene la *Metafísica* con las restantes.

Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica* declaró expresamente que la metodología propia de la disciplina, se funda en la demostración fundada en las causas de las cosas o lo que es lo mismo, en los principios o razones, sean tales causas físicas o formales –es decir, metafísicas-, y que ésta demostración no se apoya en el conocimiento empírico de las cosas. Ahora bien, ya de entrada, la naturaleza del objeto de la *Metafísica* parece contravenir la afirmación de dicha demostración a priori, habida cuenta de que su simplicidad o generalidad, no admite causas o principios propios.

Para resolver esta aparente aporía, e integrar el estudio de los principios en el campo de ocupaciones de la *Metafísica*, Suárez distinguió un doble género de causas. Las propias o físicas que son aquéllas que producen en la realidad algún efecto, y las generales, que son las causas del conocimiento a priori de las cosas, -y no la que explica la existencia de tal cosa-, y que se suele llamar por ello, propiedades demostrables de un sujeto<sup>440</sup>.

Por una parte, es evidente, que existen causas físicas o reales que influyen en el objeto, de las cuales cabe establecer demostraciones. Así por ejemplo del modo de existencia del ente creado, puede probarse a partir de su aptitud esencial para existir o bien remontándose desde los efectos hasta la Primera causa necesaria de su existencia. Pero el problema no reside en este tipo de demostraciones que toman en su totalidad el fundamento de la experiencia real, sino en las demostraciones a priori con las que opera distintivamente la *Metafísica*.

En opinión de nuestro autor, es cierto que el objeto de la *Metafísica* tomado en su máximo grado de abstracción, considerado tanto en la realidad misma –que es el Primer ente o el Ser por esencia-, como según la razón o modo de

---

<sup>437</sup> *DM*, Índice IV, c. 1, q. 5; p. 51: “Si estudia esta disciplina los primeros principios y qué función tiene respecto de ellos”.

<sup>438</sup> *DM*, Índice IV, c. 3, s. 3; p. 56: “Cuestión única. Si corresponde la primacía a este principio: es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo”.

<sup>439</sup> Cita en concreto Suárez, el pasaje incluido en los Analíticos segundos, en el que Aristóteles afirma que la metafísica es la única ciencia que se ocupa de los primeros principios de las restantes ciencias. *DM I*, 4, 5; p. 268.

<sup>440</sup> *DM I*, 5, 38; p. 318.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

concebirlo –el ente en cuanto tal, o el ente real-, no posee efectivamente causas propias en las que pueda fundarse la demostración de algunos caracteres del objeto. No obstante, según la razón, posee razones y medios que pueden distinguirse respecto de los extremos, y en estos se funda para realizar tales demostraciones a priori, puesto que “para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distingan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra”<sup>441</sup>. Este procedimiento explica cómo cabe establecer por ejemplo, una demostración a priori o metafísica del atributo de la perfección divina, a través de una predicación del atributo de la necesidad intrínseca, -Dios es un ser perfecto, porque es un ente intrínsecamente necesario-, o bien una propiedad del ente por medio de otra. En opinión de Suárez, a estas causas generales o causas a priori del conocimiento son a las que se refirió Aristóteles, en aquella afirmación acerca de la naturaleza de la demostración *Metafísica*.

Explicada la naturaleza de la demostración propia de la *Metafísica* asentada sobre principios a priori, se pregunta Suárez, al iniciar el análisis de la determinación del objeto de la *Metafísica*, en el capítulo primero del Libro IV del Índice, si los mismos principios juegan además del referido papel práctico otro teórico. Dicho de otro modo, se cuestiona, si el estudio de los principios mismos cae dentro del campo de investigación de la *Metafísica*<sup>442</sup>.

Por lo dicho en el apartado anterior acerca de la relación entre la Dialéctica y la *Metafísica*, sabemos, que en efecto, entra dentro de su marco competencial. No sólo esto, sino que Aristóteles además afirmó, como recuerda Suárez<sup>443</sup>, que la *Metafísica* además, es la única ciencia que se ocupa de los primeros principios no sólo de los propios sino de los de todas las restantes ciencias.

En opinión de Suárez, antes de atender al principio universal, es necesario explicar el presupuesto de este estudio, cuál es la afirmación de la existencia de tales principios en los que se funda para realizar las demostraciones, y una vez confirmada, explicar el modo en el que lleva a cabo la investigación de los primeros principios, causas o raíces de las cosas<sup>444</sup>.

<sup>441</sup> Ídem.

<sup>442</sup> En concreto, en la cuestión 5ª, se pregunta “si estudia esta disciplina los primeros principios y qué función tiene respecto de ellos”, remitiendo al lector a buscar la respuesta en: *DM* I, 4. *DM*, Índice, IV, a. 1, q. 5; p. 51.

<sup>443</sup> *Analíticos segundos*, I, c. 7: la metafísica es la única (ciencia) que se ocupa de los primeros principios de las restantes ciencias. Cfr. *DM* I, 4, 5; p. 268.

<sup>444</sup> Estos dos asuntos son planteados en las cuestiones 7ª y 8ª, tituladas respectivamente: “si tiene esta ciencia algunos primeros principios de que se valga para la demostración” y “si se ocupa la metafísica, y cómo, de las primeras causas y principios de las cosas”. *DM*, Índice, IV, c. 1, q. 7-8; p. 51. El primer asunto es estudiado en: *DM* III, 2, y el segundo en: *DM* I, 4, 15-34, que es formulado en la pregunta: “¿Cómo confirma y defiende la metafísica los primeros principios?”. Respecto a la primera cuestión, Suárez, afirma la existencia de tales principios primeros y que vienen a coincidir en el orden real con el primer atributo trascendental de la unidad, sólo que actuando como condición del conocimiento humano. Esto es claro, en particular en la exclusión que practica Suárez de algunas relaciones de razón extensibles a todos

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

La Metafísica considera los primeros principios no en cuanto tales, es decir como verdades inmediatas y así no reducibles al juicio –esto es propio del hábito, y no de la sabiduría- sino a la manera de conclusiones necesarias para elaborar un discurso racional<sup>445</sup>.

La Metafísica, en síntesis, se ocupa del estudio de los primeros principios con el fin de lograr un asentimiento completo acerca de los mismos por parte del entendimiento. Puesto que los primeros principios “no tienen en la realidad un medio intrínseco y casi formal que ponga en conexión sus extremos”, habrán de conocerse a través de los términos que los constituyen. Y esto es precisamente lo que proporciona la Metafísica: el conocimiento de la razón de dichos términos, tales como, el ente, acto, potencia, etc., con los cuales establecer una relación, comparación o división entre dos de éstos, y así forjar la demostración<sup>446</sup>.

La Metafísica se ocupa en segundo lugar, de la demostración de los primeros principios, aplicando la reducción a lo imposible de todos aquellos, de lo cuál resulta el principio de no contradicción, que enuncia Suárez siguiendo la formulación aristotélica: “es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto”<sup>447</sup>.

Es en este sentido, en opinión de nuestro autor, es decir, en la función legitimadora de los primeros principios que refuerza la certeza epistemológica sobre ellos haciendo uso de la demostración, en el que hay que interpretar la afirmación que Aristóteles realizó en diversos lugares acerca de que la Metafísica se ocupa de la demostración de los principios de todas las ciencias particulares<sup>448</sup>.

En el capítulo tercero del Índice, Suárez reduce los cuatro restantes del libro IV de la *Metafísica* a una única cuestión, cuál es, si el principio de no contradicción es verdaderamente el primero de todos los principios de la demostración<sup>449</sup>.

Bajo la discusión y propuesta de diversas formulaciones del primer principio se esconde el problema entorno al sentido en el que Aristóteles afirmó que el principio de no contradicción era el “primero”. Este asunto lejos de ser una mera cuestión nominal, responde al intento de mostrar el carácter científico o valorar el grado de cientificidad que posee la Metafísica a través de la reflexión entorno a sus principios operativos.

---

los entes, como la de identidad o la de diversidad, de las propiedades trascendentales del ente. El fundamento para el establecimiento de la distinción entre el ente ficticio y el ente real, no reside en una negación intelectual, sino en la misma realidad: el ente real, es un ente verdadero puesto que es “algo” en la realidad y no nada; o lo que es lo mismo, posee unidad o “aliquididad”. *DM* III, 2, 12-3; pp. 472-474.

<sup>445</sup> El presupuesto que toma Suárez aquí, es la distinción establecida por Aristóteles entre la sabiduría e intelecto (o hábito de los principios) al proponer las cinco virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* VI, c. 3, que el hombre adquiere no de manera natural o innato, sino a través de la adquisición de la costumbre de comprender los términos que componen las proposiciones.

<sup>446</sup> *Meta.* V, VII, VIII y IX. Cfr. *DM* I, 4, 20; p. 278.

<sup>447</sup> *DM* I, 4, 25; p. 283.

<sup>448</sup> *Meta.*, IV; *Analíticos Segundos*, I, c. 7; *Tópicos* I, c. 2, y *Física* I, c. 2. Cfr.: *DM* I, 4, 27; p. 284.

<sup>449</sup> En concreto: “Si corresponde la primacía a este principio: es imposible que una misma cosas sea y no sea al mismo tiempo”, e invita Suárez al lector a encontrar la respuesta en: *DM* III, s. 3.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

El primer principio, se denomina primero, por que es el que sirve de fundamento a las demostraciones a priori, que realiza la Metafísica. En efecto, dado el carácter evidente o inmediato de los principios no pueden ser probados, pues no existe un medio igualmente a priori que puede emplearse para probarlos. Ahora bien, cabe la posibilidad de demostrar dichos principios reduciéndolos a lo imposible; este procedimiento ofrece al entendimiento el medio o la ilación requerida para que el imperfecto entendimiento humano pueda convencerse de la verdad que comportan los principios. Tal es el caso del primer principio del razonamiento: el principio de no contradicción, que según la formulación aristotélica dice así: “es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo”<sup>450</sup>. Es pues, considerado como el primer principio, puesto que, “no puede inferirse nada más imposible que lo expresado” en dicho enunciado<sup>451</sup>. La demostración a lo imposible, se detiene en último término en la conclusión enunciada –que una misma cosa es y no es al mismo tiempo–, y hasta que la misma no se alcanza, la imposibilidad en cuestión no queda demostrada, pues la conclusión actúa como límite, término último o principio evidente del pensar.

Este principio, en opinión de Suárez, como antes para Aristóteles, es “absolutamente primero en la ciencia humana, y sobre todo en la metafísica”, en la medida en que el mismo sirve tanto al propósito de demostrar, además de las conclusiones, los mismos primeros principios del conocimiento, no demostrando su verdad –puesto que es imposible, ya que son inmediatos–, sino mostrando la imposibilidad o contrariedad que se colige de seguir, lo opuesto a lo que enuncia.<sup>452</sup>

Estamos ya en condiciones de resolver finalmente la pregunta por el sentido del calificativo “primero” dado a dicho principio. Según Suárez, Aristóteles como probó en los *Analíticos segundos*, al principio de no contradicción no se le denomina primero por el hecho de que la Metafísica se valga de él para realizar demostraciones directas –puesto que no suele entrar de manera formal en la demostración–, sino porque actúa como “el fundamento universal” para todas las demostraciones, y por el cuál, puede el conocimiento humano hacerse concebibles los restantes principios<sup>453</sup>.

Para Suárez, el principio de contradicción no es la primera proposición que la mente elabora, como si se deduce en cambio, de la explicación aristotélica: de toda cosa individual y real, es posible y resulta además, absolutamente necesario para el entendimiento humano, al menos afirmar, que es algo y no nada. Mantuvo nuestro autor, que el principio de incontrariedad, actúa como el fundamento del que depende el conocimiento de los restantes principios de todas las ciencias, mientras que él no depende de ningún otro, puesto que es evidente, por tanto indemostrable y en este sentido, se dice que es primero. Y no porque sea único, ya que “realmente no hay ningún principio que de esa

<sup>450</sup> *Meta.*, IV, c. 3. Cfr.; *DM* III, 3, 1; p. 474.

<sup>451</sup> *DM* III, 3, 9; p. 481.

<sup>452</sup> *DM* III, 3, 9; p. 481.

<sup>453</sup> *DM* III, 3, 10; p.482.

manera sea único, ni primero”, sino que sólo es primero virtualmente, es decir, en el ámbito de la representación, actuando como fundamento y límite de la misma<sup>454</sup>. En última instancia, Suárez subrayó, como antes lo hiciera el Filósofo, la necesidad de mantener la creencia mínima, de que de toda cosa, sea posible afirmar que es algo y no nada, es decir, que es un ente y no un no-ente, que no es un ente posible o de razón, sino algo imposible en la realidad, y por lo tanto, contradictorio. Es imposible reducir la Metafísica a un estudio categorial, puesto que el principio, señala al entendimiento un nuevo límite: el hecho de que sólo es posible pensar lo real sin contradicción, o lo que es lo mismo, que lo no real es contradictorio, mientras que lo posible, también es real.

*3. 2. 2. 2. Recursos para dirimir la cuestión del objeto y de la unidad de la Metafísica: El ente de razón. El concepto formal y objetivo de ente. La esencia del ente.*

Suárez en su *DA*, siguiendo a Aristóteles afirmó, como hemos visto, que el ente real o ser en cuanto ser, es al tiempo, el objeto adecuado del entendimiento y el de la Metafísica. Antes hemos considerado ambos aspectos desde el punto de vista del entendimiento. Ahora vamos a ocuparnos del ente desde el plano de la significación, puesto que es un requisito imprescindible para la propia adecuación del ente, que el significado al que remite dicho vocablo, tenga un contenido unitario.

El ente, no puede ser considerado un objeto cualquiera como señala Suárez, sino que es “un sujeto del que se hacen demostraciones, y sirve de medio para demostrar algunas cosas respecto de los inferiores”<sup>455</sup>, de ahí la necesidad de mostrar su contenido y la forma que tiene la Metafísica de constituirse en ciencia a partir de la reflexión que realiza sobre él.

Pero antes de introducirnos en la cuestión de la objetividad o unidad del concepto de ente, que es, en suma, una descripción de la razón o esencia del ente, es menester aproximarnos al concepto progresivamente, desde el exterior. Vamos a seguir, para aclarar el significado del ente, el mismo método negativo empleado por Suárez en la última disputación, analizando, el contrapunto del ente real que es el ente de razón.

---

<sup>454</sup> *DM* III, 3, 3; p. 476.

<sup>455</sup> *DM* II, 2, 25, p. 393.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 2. 2. 1. *El ente de razón.*

Ha sido identificado como un gesto de modernidad por algunos autores contemporáneos, el que Suárez dedicara al estudio de los llamados entes de razón, una disputación independiente y que es la que sirve de colofón a las *DM*<sup>456</sup>.

Es interesante destacar la conciencia que tiene el propio autor de introducirse en esta cuestión en un terreno no investigado suficientemente por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>457</sup>. Con todo, Suárez reconoce recoger el estado de la cuestión de dos pasajes incluso en los libros IV y V de los metafísicos. En el primero Aristóteles distinguió un doble ente: el que existe verdaderamente en la realidad, y el que no tiene más existencia que la mental. Este último ente resulta de la aprehensión por parte del entendimiento de una carencia esencial manifestada por alguna cosa, que la concibe a modo de ente, cuando en realidad no es tal<sup>458</sup>. La ceguera, por ejemplo, es en verdad, carencia de visión, pero la mente la aprehende como algo positivo.

El segundo fragmento en el que se funda Suárez, es aquél en el que Aristóteles enumera entre los diversos modos de significación del ente, a las negaciones y a las privaciones<sup>459</sup>.

Como decíamos, emprendió Suárez, este estudio guiado por un interés secundario de carácter metodológico: el ente de razón en cuanto concepto opuesto al ente real ofrece la oportunidad de profundizar en la naturaleza del objeto adecuado de la *Metafísica*. El análisis del ente de razón, aparece como el polo negativo necesario para la movilización dialéctica de la definición del ente real<sup>460</sup>. Suárez es consciente de que el carácter lingüístico del hombre es la condición de posibilidad para la investigación científica sobre los distintos aspectos de la realidad<sup>461</sup>.

<sup>456</sup> En concreto, dicho estudio fue alabado por Heidegger en: *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000.

<sup>457</sup> Afirma Suárez que los entes de razón “fueron excluidos de la consideración directa de esta ciencia por el mismo Aristóteles, libro VI de la *Metafísica*, hacia el fin”. *DM I*, s. 1, a. 5; p. 212. En la disputa dedicada a la cuestión, se reafirma en la misma creencia: “Aunque en la *DM* primera de esta obra hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto directo y propio de la metafísica, y que por ello había sido excluido de este tratado por el propio Filósofo en el libro VI de su *Metafísica*, sin embargo, pienso que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón”; *DM LIV*, 1, 1; p. 389.

<sup>458</sup> *Meta. V*, 7, 1017 a 20 -1017 b 5; pp. 245-6.

<sup>459</sup> *Meta. IV*, 2, 1003 a 5-10; p. 152

<sup>460</sup> Es claro Suárez en este punto: “el conocimiento de los entes de razón (...) debe exponerse en cuanto está vinculado con el conocimiento de algún ente real”. Tanto el concepto como las propiedades y divisiones del ente de razón “son a su manera cuasi trascendentales y no se pueden entender más que por comparación con la verdaderas y reales razones de entes (...) ya que lo ficticio o aparente debe entenderse por comparación con lo que verdaderamente es”. *DM LIV*, 1, 1 y 2; pp. 389-390.

<sup>461</sup> “El conocimiento y ciencia de los mismos (de los entes de razón) es necesario para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni es metafísica, ni tampoco en

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Ahora bien, resulta imprescindible, para comprender, tanto en esta cuestión como en la de la idea de objeto que mantuvo Suárez en las *DM*, distinguir y no confundir, el proceso de elaboración conceptual necesario para la comprensión “humana” de la realidad, con su representación conceptual. El primer asunto, es una cuestión Metafísica, en la medida en que las operaciones son consideradas por Suárez como entes reales, mientras que el análisis de los conceptos, es un tema propio de la Dialéctica, y como tal, ajena a la disciplina<sup>462</sup>.

Pero continuamos por el camino de la refutación de los argumentos contrarios, hacia la localización del objeto en el ente real, con la que abre Suárez su obra, completando la cuestión acudiendo a dicha disputación, cuando sea menester.

El fundamento para refutar la inclusión de los entes de razón per se, dentro del objeto de la *Metafísica*, reside en la violación de una de las condiciones propias del objeto, en concreto, la de la unidad objetiva del ente real. En efecto, esta opinión confunde el plano de la objetividad fáctica con el de la representación mental. Mientras que la aplicación primera de los sentidos sobre la realidad y la postrera operación de abstracción de la materialidad, ofrece la evidencia en mayor o menor grado directa de la realidad, su traducción lingüística, sólo dona su reflejo: el concepto, que es un ente de razón o una denominación extrínseca. La mente establece una “cierta analogía de proporcionalidad imperfecta” con el ente real, de dónde resulta un concepto o ente de razón<sup>463</sup> fundado en una “unidad no real”<sup>464</sup>.

Ya en la segunda página de la obra, que viene a coincidir con la presentación de la opinión que ahora estamos discutiendo, advirtió Suárez, que en la medida en que la consideración del entendimiento humano se extiende sobre toda la realidad por medio del mecanismo de la abstracción, la Metafísica por ser la ciencia más abstracta ha de comprender igualmente el estudio de todo tipo de entes, incluyendo a los No entes o entes de razón.

La única objeción que pudiera oponerse a la afirmación del carácter trascendental de la Metafísica en atención de su objeto, sería que el de la univocidad del ente. Ahora bien, este problema es superado, afirmando el carácter analógico del ente. La predicación analógica a partir del ente o ser, posibilita y legitima la inclusión en el objeto no sólo de las sustancias reales y sus reales principios y atributos, sino también de los No-entes, que es precisamente lo que afirmó Aristóteles en dicho lugar, en opinión de nuestro autor<sup>465</sup>. Por tanto, el carácter analógico del ente real, y el carácter inteligible,

---

filosofía (natural), ni mucho menos en la lógica, y –lo que aun es mas importante- tampoco en teología”. *DM* LIV, 1, 1; p. 389.

<sup>462</sup> “El que algunos hayan atribuido esto a la dialéctica constituye un error dialéctico, ya que el fin de esa ciencia no consiste más que en dirigir y reducir a un arte las operaciones racionales del hombre, las cuales no son entes de razón, que es de lo que ahora nos ocupamos, sino que son entes reales”. Ídem.

<sup>463</sup> *DM* I, 1, 5, p. 212.

<sup>464</sup> *DM* I, 1, 3, p. 209.

<sup>465</sup> En efecto en el lugar apuntado del libro IV que da pie a Suárez a emprender el estudio de los entes de razón, Aristóteles tras expresar el carácter analógico del ente, incluye al no-ente entre

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

posibilitan al hombre la comprensión de la realidad “bajo la abstracción adecuada de esta ciencia, que prescinde de toda materia sensible e inteligible, ya que todas aquellas razones de entes pueden ser halladas independientemente de tal materia”<sup>466</sup>.

Suárez defiende a lo largo de toda la última disputación, bajo diversas formas, que el ente de razón no es un ente real, en primera instancia, porque carece de existencia real y verdadera, y puesto que sólo posee la existencia, realidad y objetividad que le confiere la mente. La plena comprensión de la naturaleza del ente de razón, requiere por ello, ponerlo en relación con el proceso de su producción que lleva a cabo el entendimiento. De esta manera no sólo será alcanzada la naturaleza del ente de razón, sino lo que es más importante, la esencia misma del ente.

En la primera sección de la disputa LIV, siguiendo la explicación aristotélica, adoptada posteriormente por la tradición escolástica, Suárez define el conocimiento en términos físicos, como una “cierta asimilación y como atracción de la cosa conocida al cognoscente”<sup>467</sup>. Es por ello por lo que cuando el entendimiento conoce algo, se dice que “está” en el sujeto cognoscente, no sólo la imagen del objeto, sino la cosa misma de manera objetiva.

Ahora bien, es preciso distinguir en el objeto conocido, en su aprehensión, sus dos notas características:

- a) El objeto, si es un ente efectivo, es decir si existe en la realidad con independencia de la que la mente se dirija a él, tiene como propiedad esencial, el hecho de ser una cosa concreta que tiene entidad propia.
- b) Como característica accidental, el objeto, posee la virtualidad de ofrecerse como objeto a la razón para que piense sobre él.

El ente de razón, sólo posee la nota accidental pero no la esencial, por ello se dice que es aquel ente “que tiene ser objetivamente en el entendimiento”, es decir, que es pensado como ente, pero que en la realidad no es tal, y que sólo en la mente posee objetividad o realidad<sup>468</sup>.

Alcanzamos esta primera conclusión: mientras que los entes reales, se dan en la realidad “según una verdadera existencia”, los entes de razón existen sólo relativa u objetivamente en la mente que los piensa. Y para Suárez, “ser objetivamente sólo en la razón, no es ser, sino ser pensado o fingido”<sup>469</sup>.

Las operaciones o actos que lleva a cabo el entendimiento son según nuestro autor formas reales, dotadas de realidad, esto es, son entes reales, pues aunque los actos y especies que lo forman sólo tengan existencia en la razón, la característica de la intencionalidad o eficiencia, es la nota que le confiere realidad, incluso a las mismas operaciones, y de aquélla se sigue precisamente

---

los diversos modos de significación: “También el ente se dice de varios modos...(algunas cosas se dicen entes) porque son camino a la substancia o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia”. *Meta.*; IV 1003 b 5-10; p. 152.

<sup>466</sup> *DM* I, 1, 2; pp. 209-210.

<sup>467</sup> *DM* LIV, 1, 5; p. 393.

<sup>468</sup> *DM* LIV, 1, 5; p. 393.

<sup>469</sup> *DM* LIV, 1, 7; p. 394.

“que al objeto se lo denomine conocido”<sup>470</sup>.

El proceso de formación de los entes de razón se sucede del modo siguiente: en primer término, el entendimiento actuando como causa eficiente forma un pensamiento o idea una ficción con realidad mental. Este concepto formal que es el resultado o el término de la eficiencia mental, al tiempo sirve como término u objeto para el ente de razón pensado.

De esta manera, el acto eficiente del entendimiento, confiere ser u objetividad al ente de razón.

Avanzando desde el plano de los entes de razón hacia el sujeto que los piensa, cabría preguntar por qué la mente idea entes de razón. Tres son los motivos que aduce Suárez y tienen que ver con la natural imperfección del entendimiento humano, que demanda para poder operar tener siempre a la vista una referencia hacia el cuál dirigirse.

a) Cuándo esta referencia no existe, y presupuesto el carácter intencional de la mente -la necesaria avocación hacia algo-, se la ha de inventar. Puesto que el entendimiento sólo puede concebir la realidad entitativamente<sup>471</sup>, cuando quiere conocer cosas que en realidad “son nada” como es el caso de las negaciones, las privaciones y las relaciones -que son en concreto, los tipos de entes de razón que reconoce Suárez- las comprende como entes.

b) En segundo lugar, el entendimiento no es capaz de conocer las cosas tales y como son la realidad y resumir todas sus características bajo un único concepto simple. Por ello se vale de los mecanismos de la comparación y de la distinción para escrutar la realidad. En el caso concreto, para alcanzar el conocimiento de esos no-entes, y formar relaciones y distinciones de razón.

c) Por último, y subrayando la potencia imaginativa del entendimiento, le es posible operando una composición, partir de entes reales y elaborar otros ficticios uniendo partes que en la realidad no se encuentran de tal modo<sup>472</sup>.

Ahora bien, cabría preguntar, en atención a la objetividad mental, en que difiere un concepto real de un ente de razón.

---

<sup>470</sup> Ídem.

<sup>471</sup> El entendimiento según Suárez, “no puede concebir nada más que a modo de ente”. *DM* LIV, 1, 8; p. 395.

<sup>472</sup> El ejemplo más citado por Suárez en este punto es el de la quimera. El entendimiento partiendo de algunos entes reales -el león, y la cabra-, y de otros imaginarios -el dragón-, puede componer esa imagen fantástica dotada de cabeza de león, vientre de cabra y cola de dragón. Suárez a este tipo de concepciones los denomina “entes imposibles o prohibidos”, y sostiene que en ellos no cabe el error, puesto que el entendimiento es en todo momento consciente de que no tienen existencia real fuera del espacio mental. La potencia de la imaginación humana además, puede formar otros conceptos diversos del ente de razón, como los entes “posibles” y los “imaginables”. Un ejemplo del primero que trae Suárez, es pensar en un “monte de oro”, que no existe en el presente real, pero que pudiera existir en otro tiempo. El segundo, por ejemplo un fruta de naranja de color azul -la “naranja azul”-, en la cuál la composición intelectual no es real, pero no por ello contradictoria. *DM* LIV, 1, 18; p. 410.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Dicho de otro modo, ¿todos los conceptos que forma el entendimiento son entes de razón?. Para responder a esta cuestión, que ya anticipamos, que ha de ser contestada de manera negativa, es preciso prestar atención al proceso mismo de la formación conceptual que lleva a cabo el entendimiento.

Desde la teoría adecuacionista del conocimiento que Suárez adopta de Aristóteles, y habida cuenta del carácter imperfecto del entendimiento humano, resulta el siguiente concepto de representación: “a la perfección del conocimiento le pertenece el que lo represente (al objeto) de igual manera que es, y todo conocimiento que se aparte de esta propiedad no puede deber esto a la perfección del conocimiento sino a alguna imperfección o limitación aneja, ya que la perfección del conocimiento consiste en la adecuación a la cosa conocida, y consecuentemente en la representación de ella tal como es en sí. De esto resulta que por parte del objeto del entendimiento (...) no es nunca necesario otro modo de conocimiento, ya que el objeto exige más bien ser conocido tal cual es”<sup>473</sup>.

Como puede advertirse, el proceso de conocimiento humano o conceptual, es entendido a modo de una relación establecida entre un sujeto intencional y un objeto real, por medio de la cuál se intenta alcanzar un concepto simple, esto es el conocimiento de la esencia que posee el objeto, a través de un proceso de representación formal o mental (concepto formal), seguido de su postrera traducción conceptual (concepto objetivo).

El conocimiento más perfecto será aquél que se lleve a cabo sin el establecimiento de mediaciones entre el sujeto y el objeto, es decir de manera directa o sin aplicar relación de ningún tipo. De esto se sigue el carácter imperfecto del proceso epistémico humano, puesto que para representarse la realidad, le es necesario, denominarla, esto es, establecer vínculos o relaciones. Por este motivo el proceso de conocimiento es siempre el ejercicio de una violencia, la aplicación de un modo relativo y extraño al objeto: la denominación extrínseca.

En esta concepción general podemos distinguir dos modos de conocimiento uno de carácter directo, y otro indirecto o reflejo. Los entes de razón, en opinión de nuestro autor, siempre resultan del ejercicio del segundo modo, nunca del primero.

En efecto, al definir su esencia, -en contraposición al ente real-, como aquél ente al que le “repugna el ser”, esto es, un ente desprovisto de esencia puesto que es pura nada, el entendimiento tiene que forjar una representación de un ente que no es tal, para conocer estas ausencias o privaciones de entidad. Así por ejemplo, para representarse las “tinieblas”, la mente tiene que poseer el conocimiento de un ente real, cuál es la luz, como término, puesto que las tinieblas, es un déficit de ser, en este caso, una carencia lumínica.

La mente puede conocer directamente a dos entes reales, como son el individuo “Pedro” y la propiedad de la “blancura” o lo “blanco”. Posteriormente puede establecer una composición intelectual, en este caso

---

<sup>473</sup>DM LIV, 1, 19; p. 413

fundada en la realidad –en dos entes reales- y proferir la denominación extrínseca “Pedro es Blanco”. Y por último, puede considerar los extremos de la composición y considerar que uno se compara con el otro a modo de sujeto y predicado. Esto es, la mente, a través de un conocimiento reflejo, concibe que existe una relación mutua entre Pedro y la blancura, que en la realidad no existe, sino que es un ente de razón. Por este acto, que sigue y presupone el conocimiento directo o reflejo, estas relaciones no reales o de razón son conocidas en la escolástica como relaciones de “segunda intención”, y por lo mismo, a los entes de razón se les puede denominar igualmente, “realidades de segunda intención”, en la medida que sólo tienen naturaleza objetiva en el conocimiento reflejo del entendimiento.

De esta explicación podemos inferir por contraposición, que no todas las denominaciones extrínsecas tienen objetividad exclusivamente mental, sino que algunas poseen realidad. Y éstas, serán las que se deriven del conocimiento directo de la esencia de las cosas, del que resulte un concepto formal real, y que se establezca desde ésta, una relación que esté fundada en la realidad, es decir que exista verdaderamente en la realidad. Denominar “blanco” a un caballo, es algo posible y real, pero no lo es denominarlo “verde”, ya que no se encuentra en parte alguna de la realidad vinculada la esencia de ese color con la de aquel animal.

El concepto de ente o cosa, resulta de un conocimiento inmediato de la aprehensión de la realidad a través de los sentidos; es un ente real. Los conceptos generales o universales, son entes de razón, pues si bien tienen un fundamento en los entes reales en cuanto individuos, surgen en virtud de una relación que establece la razón<sup>474</sup>. Por último, la “quimera”, también es un ente de razón pero sin fundamento alguno en la realidad.

La esencia de la relación, por otro lado, es “ser en orden a otro”, y ello, teniendo en cuenta la teoría de la representación anteriormente formulada, no sólo es una propiedad del sujeto cognoscente sino en primer término del objeto real. Cuándo la mente no considera la esencia de la relación como un constitutivo intrínseco del ente, forma un ente de razón. Es decir cuando no se la representa en su realidad y verdad, sino que prescinde de su esencia relacional para atender exclusivamente al término de la relación, y compara una cosa como si en verdad estuviera referido a otra, aunque esta referencia no se de en la realidad, forma un ente de razón.

Este tipo de denominaciones llevadas a cabo mediante abstracción de la relación constitutiva del ente son las relaciones predicamentales, pero no trascendentales que son las propias a las que da lugar el ente real. Estas relaciones en las que se prescinde la referencia real, para poner en relación una

---

<sup>474</sup> Suárez supone que a las tres operaciones que lleva acabo el entendimiento según su grado de abstracción, le siguen tres tipos de relaciones de razón: de la primera operación, surgen las relaciones de género, especie, definición y definido entre otras. De la segunda, la relación de predicado, sujeto, cópula y proposición. Finalmente, la abstracción más simple origina las relaciones de antecedente, consiguiente, medio y extremo.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

cosa con otra que en la realidad no mantiene ese tipo de vinculación, es una relación de razón.

Pueden darse relaciones de razón que se hallen fundadas en la realidad o no. Así por ejemplo, la relación de semejanza entre dos entes de razón –dos quimeras- o la relación de razón entre dos privaciones –comparación de un lugar tenebroso con otro-, no se sustentan sobre la realidad. El propio estudio del ente de razón que realiza Suárez, relacionado metódicamente con el ente real, supone una relación de semejanza en el que sólo el segundo de los extremos se funda en la realidad –el ente real-.

Por último, cabe también establecer relaciones entre extremos que aún siendo reales, no se distinguen verdaderamente en la realidad como una cosa a otra cosa –distinción real, actual o ex natura rei-, sino que solo puedan distinguirse racionalmente –distinción de razón-, como acontece con la relación entre la esencia y la existencia, que en la realidad son idénticas pero que la razón las distingue para su análisis, según, el conocido argumento que Suárez desarrolla en la disputa XXXI, y que luego desarrollaremos.

Todo tipo de relación de razón o de denominación extrínseca llevadas a término por cualquiera de las tres operaciones, en atención a su causa eficiente, son de razón, pero ello no quiere decir, como se ha visto, que no tengan algún fundamento en el ente real. Así por ejemplo, la abstracción de los conceptos universales, se fundan en una relación de conveniencia real con el ente real y según el grado de ajuste se denominará, género o especie.

Además, estas relaciones de razón o segunda intención, no se denominan racionales sólo por aquella imperfección ingénita al entendimiento humano, sino también por que están previamente fundados en los conceptos surgidos de la primera operación del entendimiento. Siguiendo con el ejemplo, el entendimiento puede profundizar en el razonamiento de esas segundas intenciones considerando la concomitancia o distancia que media entre ellas y fundar nuevas relaciones. Y así, tomando en consideración el género y la diferencia, puede abstraer de estas segundas intenciones y establecer la relación universal, denominándolo género.

En conclusión, y como hemos visto en el presente apartado, Suárez ha cumplido con la premisa metodológica propuesta al comienzo de la disputa LIV, profundizar en el conocimiento de la esencia del ente real por medio del análisis de su opuesto: el ente de razón. Puede inferirse sin error de lo dicho, que para Suárez, el ente real es aquél que posee objetividad, es decir que existe en la realidad, con independencia de que el entendimiento ponga sobre él nota alguna de su subjetividad. Por ello, no resulta extraño que en la metafísica suareciana, realidad y ser una cosa anterior a la operación del entendimiento, es decir, a su representación, sean términos idénticos.

A su vez, del análisis de la objetividad se coligen dos características del ente real: la primera, que es un ente verdadero, es decir que existe en la realidad con independencia de la relación que pueda establecer intencionalmente el

entendimiento sobre él. Y, la segunda, que el ente real, posee ser, esencia o entidad, per se, no conferida o dependiente de otro ente.

A continuación, analizaremos cuál es la esencia del ente, y de esta manera terminaremos de caracterizar al ente real como objeto de la *Metafísica*.

Que el objeto de la *Metafísica*, sea el ente real, quiere decir, que es un ser entitativo e individual, que existe fácticamente en la realidad, y no un mero concepto. Como puede verse, la lectura formal del objeto, es decir, la elevación del ente de razón a una categoría y su posterior estudio, carece de sentido en sí misma, según Suárez. El mismo autor, expresamente, desautoriza en la disputación que acabamos de analizar, el estudio lógico del objeto, considerado como concepto.

### 3. 2. 2. 2. *El concepto formal de ente.*

En el Índice la cuestión del contenido del ente, constituye la segunda y última parte del primer capítulo del libro IV de la *Metafísica*. Suárez presentó aquí, el problema de la unidad u objetividad del ente confrontando dos pasajes de la obra de Aristóteles<sup>475</sup>, en lo que el Estagirita parece sugerir, en opinión del Eximio, “que el ser en cuanto ser significa alguna esencia o alguna razón común a modo de una esencia, cuyas propiedades necesarias, principios y causas pueden ser objeto de esta disciplina”<sup>476</sup>. En torno a esta primera cuestión, Suárez despliega otras nueve que vienen a completar el tema de la unidad del concepto del ente, al tiempo que cierran el primer capítulo del libro IV.

Siguiendo el procedimiento metodológico habitual, Suárez, antes de entrar en el estudio del concepto o de la razón objetiva del ente, introduce una primera sección en la que se ocupa del estudio del concepto formal del ente<sup>477</sup>, que justifica de esta manera: “atendiendo a la dificultad del tema y a su íntima dependencia de nuestro modo de concebir, comenzamos por el concepto formal, que puede resultar mucho mas claro a nuestro juicio”<sup>478</sup>. Con todo, y puesto que los conceptos formales y objetivos hablan de la misma esencia del ente, pero desde planos diversos -mente y realidad-, la naturaleza de la unidad objetiva, no será aprehendida en su totalidad hasta que no logre alcanzarse un concepto distinto de la unidad formal del ente<sup>479</sup>.

---

<sup>475</sup>“Y puesto que buscamos los principios y las causas mas altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal”. *Meta.* IV, 1, 1003 a 26-28; p. 150. “Por eso nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente” *Meta.* IV, 1, 1003 a 31; p. 151.

<sup>476</sup> *DM*, Índice, IV; p. 52.

<sup>477</sup> *DM*, Índice, IV, cap. 1, c. 11: “Si tenemos un concepto formal único del ser, común a todos los seres”; p. 52.

<sup>478</sup> *DM* II, 1, 1, pp. 361.

<sup>479</sup> El estudio del concepto objetivo esta relacionado indisolublemente con el estudio del objeto formal y a la inversa: “se verá con mayor evidencia por lo que diremos en la sección siguiente sobre el concepto objetivo; porque, aunque el concepto formal, en cuanto producido en nosotros y por nosotros, parezca poder resultar más conocido por experiencia, no obstante, la



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Puede observarse que esta división dialéctica, está sustentada en una distinción previa de uso generalizado –o “vulgar”, como la denomina Suárez– en la filosofía escolástica, cuál es, la que media entre el concepto formal y objetivo en general. El primero dice relación al acto del entendimiento mediante el cual se concibe y se representa una cosa. El segundo, la cosa misma que es conocida a través del concepto anterior. Suárez explica así la diferencia entre ambos: “cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo”<sup>480</sup>.

Mientras que el concepto formal es una verdadera cualidad inherente al entendimiento, el objetivo no siempre es un concepto verdadero, puesto que es posible concebir cosas que solo tienen realidad mental. Igualmente, ambos conceptos se diferencian en que el primero en cuanto es algo producido por la mente e inherente a ella, es singular o individual, en cambio, el objetivo puede ser también un concepto común, o confuso como el de “hombre”, “sustancia”, etc.

Suárez en discusión constante con la tradición, que en frecuentes ocasiones, –y en particular por parte de la escuela tomista–, a puesto en duda la existencia de un único concepto formal de ser, introduciendo múltiples distinciones para explicar el proceso de significación o representación conceptual de la realidad, y en particular del ente. Esta escuela ha negado bien la univocidad o la equivocidad del concepto del ente, para subrayar, la virtualidad analógica del concepto. La postura de Suárez frente a la analogía y a la univocidad del ente es clara y rotunda: “cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto para defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría de negarse antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente”<sup>481</sup>.

En su opinión, todas las distinciones que han sido propuestas para explicar el tipo de unidad de significación que comporta el concepto de ente, por ejemplo

---

comprensión exacta de su unidad depende en gran parte de la unidad del objeto, del cual suelen los actos recibir su unidad y distinción”. *DM* II, 1, 9; p. 370.

<sup>480</sup> *DM* II, 1, 1; p. 361.

<sup>481</sup> *DM* II, 2, 36; p. 400. Suárez ante la cuestión de la analogía del ser diferencia, entre aquellos términos análogos que no poseen una razón común, sino que sólo la posee el analogado principal (como ocurre en la analogía de atribución o en la relación o denominación extrínseca, en los cuales es contradictorio afirmar la unidad del concepto formal, y aquellos en las que verdaderamente media aquella. A esta última pertenece el concepto formal de ser, puesto que los analogados no son seres en virtud de una denominación extrínseca, sino por una razón intrínseca, en concreto por la razón común de ser de la que participan, como acontece por ejemplo, en el caso de los accidentes. *DM* II, 1, 14; pp. 373-4.

la triple distinción del concepto de ente, distinto, confuso y medio, que propone Fonseca siguiendo a Cayetano, “se multiplican sin motivo, y mas que explicar el problema, arrojan confusión sobre él. Porque debemos referirnos al concepto formal de ser, no atendiendo tanto a lo que podemos conocer o comprender de cuantas cosas caen bajo esta palabra, tal cual son en sí, cuanto al modo como son significadas por ellas; de lo contrario no trataremos del concepto de ser en cuanto ser, sino del de todas las cosas, tanto existentes como posibles, en cuanto tales y se distinguen entre sí, de suerte que resulta imposible a cualquiera concebirlas bajo un solo concepto formal”<sup>482</sup>. Con todo, y haciendo uso de la distinción anterior, habría que afirmar, que si se compara el concepto formal del ente en cuanto ente, con los entes concretos, habría que concluir que es concepto confuso, es decir, indiferente para representar o significar tanto a la sustancia, como al accidente, o cualquier ente individual<sup>483</sup>.

Hay que tener presente otra distinción que de manera velada, pero plenamente operativa, esta presente en la investigación suareciana: la diferencia que media entre el concepto –concepto natural o esencia- y el nombre –o concepto arbitrario-. Mientras que el nombre significa sólo por imposición o a través de una denominación de la mente sobre la realidad, y por ello puede de manera traslaticia aplicarse a la significación de otras cosas, el “concepto de una cosa naturalmente sólo representa la cosa misma”, es decir, significa por su misma naturaleza, y no puede por tanto predicarse de otras realidades distintas de sí. De este último género es el concepto formal de ente<sup>484</sup>. Es por este motivo por el que Suárez, rechaza todas las explicaciones lingüísticas o dialécticas del concepto de ente, como la explicación por la analogía, puesto que en su opinión atienden sólo al significado de los nombres perdiendo de vista la realidad o esencia inherente al concepto.

La clave del problema, reside en su opinión por tanto, en aclarar la cuestión de cómo se relaciona el ente en cuanto tal con las cosas existentes o como se refiere a ellas. De nuevo nos encontramos con el problema dialéctico que llevamos arrastrando desde el inicio de la investigación del ente como objeto de la *Metafísica*, y que ha estado presente, explícita o implícitamente en los apartados precedentes. En esta ocasión Suárez lo vuelve a formular en los términos siguientes: “nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de los diversos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay”<sup>485</sup>.

Precisamente prestando atención a las cosas mismas que son significadas por las palabras, antes que a la propia significación, se aprecia como el concepto

---

<sup>482</sup> *DM* II, 1, 5, p. 364.

<sup>483</sup> *DM* II, 1, 8; p. 367.

<sup>484</sup> *DM* II, 1, 7; p. 367.

<sup>485</sup> *DM* II, 3, 12; p. 410.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

formal de ente es un concepto real y no una mera palabra. Ello quiere decir, que el concepto de ente es anterior a la palabra, que ésta es sólo una expresión del concepto simple de ser, o en palabras del autor el concepto de ente es “una especie de imagen simple que representa naturalmente lo que por el concepto se significa arbitrariamente”<sup>486</sup>, y precisamente por esa simplicidad originaria, nos valemos de descripciones nominales para describirlo.

Suárez siguiendo la autoridad de Aristóteles afirma que el “concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas”<sup>487</sup>. Mediante las palabras expresamos los conceptos formales de la mente, pero a diferencia de las otras, la palabra ente o ser, tiene originariamente una única significación. En relación con las cosas, no los distingue en virtud de las diferencias, sino que al contrario significa la “conveniencia que los une o hace semejantes”<sup>488</sup>, reuniéndolos bajo un único concepto.

El concepto de ser, es uno por tanto, y además es el “más simple”, puesto que por medio de los otros conceptos son designados entes concretos, pero bajo el de ser se encuentran comprendidos todos ellos. Por último, el concepto de ser es el más originario, en la medida en que es “el primero que el hombre forma”, puesto que de toda cosa concreta afirmamos al instante que es o existe, es decir que tiene ser<sup>489</sup>.

Respondiendo a la cuestión undécima del índice -capítulo segundo del libro IV de la *Metafísica*-, puede afirmarse que existe un único concepto formal del ente, que es común a todos los seres, y que, subyace a todas las cosas concretas realmente distintas, pero que en virtud de su semejanza esencial -o en la razón de ser-, las comprendemos, bajo un único concepto<sup>490</sup>.

#### 3. 2. 2. 3. *El concepto objetivo de ente.*

Una vez analizado el concepto formal de ente, volvemos a la cuestión principal planteada como cuestión décima del capítulo segundo del libro IV de la *Metafísica*, en estos términos por Suárez: “¿Tiene el ente en cuanto ente un concepto objetivo uno?”<sup>491</sup>.

Ya anticipamos que de nuevo como en el supuesto anterior, el interrogante lo resolverá Suárez afirmativamente. Pero veamos de que modo, siguiendo la exposición que realiza en la segunda sección de la *DM* II.

De nuevo nos encontramos con el problema de la analogía, puesto que si afirma que el concepto objetivo del ente es uno, con unidad de univocidad,

<sup>486</sup> *DM* II, 1, 13; p. 372.

<sup>487</sup> *De interpretatione* I. Cfr.; *DM* II, 1, 9; p. 368

<sup>488</sup> *DM* II, 1, 9; p. 369.

<sup>489</sup> Ídem.

<sup>490</sup> *DM* II, 1, 11; p. 371.

<sup>491</sup> *DM*, Índice, IV; p. 52.

desaparece aquella, y que por definición la analogía incluye, bien las relaciones que mantienen los términos entre sí (analogía de proporcionalidad) o bien todas las relaciones se refieren a un solo analogado (analogía de atribución).

Mantener la tesis de la unidad analógica para el concepto objetivo del ente, en opinión de Suárez está en contra de la tesis que Aristóteles expone en el libro III de la *Metafísica*, a saber, que el género no está incluido en las diferencias, en la medida en que el género abstrae y prescinde de aquéllas. Por ello es necesario afirmar que el concepto objetivo del ente es igualmente uno y preciso, y por ello es necesario que no quede contraído por las diferencias<sup>492</sup>.

Si atendemos a la distinción propedéutica recuperada por Suárez, puesto que el concepto objetivo, no es otro objeto distinto que el formal, solo que en cuanto conocido a través de él, y se ha demostrado que el concepto formal era uno, forzosamente habrá que afirmar igualmente, que el concepto objetivo del ente es también uno.

El conocido aserto de Aristóteles, la *Metafísica* estudia el ser en cuanto ser, bajo cuyo concepto se incluyen todos los géneros, esto es, las propiedades del ser común que como tal le corresponden, expresa el concepto objetivo del ente. Éste significa todas las cosas, la sustancia, el accidente, la criatura, el ser infinito, considerados como si fueran una única cosa, en virtud de una semejanza y conveniencia de todos estos entes entre sí<sup>493</sup>.

La comunidad de una variedad de entes de diversa naturaleza, anula la posibilidad de pensar que la unidad que posee el concepto objetivo de ente, sea una unidad real, es decir numérica o entitativamente, pero ello no quiere decir que no tenga unidad. Posee una unidad formal, que es precisamente, la propia conveniencia o semejanza enunciada<sup>494</sup>.

Ello quiere decir que los conceptos de sustancia, accidente así como las entidades simples que dividen inmediatamente al ser, es decir, los géneros primeros, no son representados o significados directamente por el concepto objetivo. Es por medio de la unidad objetiva que poseen todos los entes, como el entendimiento, basándose en la semejanza o conveniencia que tienen en la razón de ser, los concibe y representa bajo esa misma razón, en un único concepto objetivo<sup>495</sup>.

Esta operación no debe comprenderse como una virtud propia del entendimiento, sino que como vimos antes al ocuparnos del funcionamiento de la abstracción, se debe a su imperfección ingénita. Puesto que le es imposible al entendimiento humano formar una noción simple del concepto de ser, abstrae el entendimiento una cosa de otra, no por que exista una distinción en la realidad entre dos cosas, sino porque no puede abarcarlo en su simplicidad tal y como existe en la realidad.

---

<sup>492</sup> *DM* II, 2, 2, p. 374.

<sup>493</sup> *DM* II, 2, 8; p. 378.

<sup>494</sup> *DM* II, 2, 14; p. 384.

<sup>495</sup> *DM* II, 2, 9-14; pp. 378-384.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Por ello el entendimiento se basa en cierta semejanza que mantienen las cosas entre sí, para después reducirlas a una unidad objetiva<sup>496</sup>.

En virtud de esta semejanza en el orden del ser, la metafísica se ocupa del estudio del accidente partiendo del ser de la sustancia, o de la criatura partiendo de la participación en el ser infinito.

Es necesario además, diferenciar la distinción de razón que practica el entendimiento sobre las cosas, del carácter real del concepto objetivo del ente. Atendiendo a la razón de ser propio del concepto objetivo del ente, aparece como el concepto más simple, y trascendental; desde esta concepción cabe corregir la opinión que la escuela tomista posee de la unidad analógica del ser; ésta, en efecto, “no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en todos los demás; sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos; todas las cosas tienen, por ello, conveniencia real en esta razón y, consecuentemente, tienen también unidad objetiva en la razón de ser”<sup>497</sup>. Suárez, vuelve a subrayar la necesidad de diferenciar el orden de la predicación analógica respecto el orden de la realidad. Si bien es cierto, que el ser se dice analógicamente del ser infinito y del finito, el ser es real, es decir, antecede al orden de la mera denominación extrínseca que realiza el entendimiento. En este sentido es en el que afirma Suárez que “la razón de ente es íntima a todas las cosas”<sup>498</sup>.

La palabra “ser”, expresa el concepto objetivo de ser, es decir, significa la pluralidad de las cosas, en virtud de una primera y única imposición. La cuestión de la unidad del concepto objetivo del ente queda aún más clara si atendemos a la diferencia que media entre la analogía intrínseca que posee la palabra ser, y la analogía sólo en la razón de proporcionalidad o denominación extrínseca que mantienen el resto de las palabras.

En su primera denominación, o imposición originaria una palabra sólo representa una cosa, sea real o ficticia, pero luego se aplica para designar a otras cosas distintas en virtud de una “metáfora”. De esta manera la palabra originaria señala a dos cosas distintas manteniendo una doble significación. Así por ejemplo, la “risa” en su denominación originaria o primera imposición significaba la salud que poseía un animal, pero posteriormente se extendió su significado para designar a otras cosas relacionadas con la salud del animal. Dos son las condiciones que deben concurrir para que pueda darse esta significación múltiple o predicación analógica de una palabra:

- a) que la significación no se origine en un solo concepto, sino en varios
- b) y que no se base en una semejanza real que posean las cosas significadas por la palabra, sino sólo en una relación o proporción extrínseca.

Precisamente estas son las dos condiciones que no reúne la palabra “ser”, en la medida en que “por su imposición propia y originaria, tiene una significación

<sup>496</sup> *DM* II, 2, 16; p. 385.

<sup>497</sup> *DM* II, 2, 14; p. 385.

<sup>498</sup> *DM* II, 2, 19; p. 388.

común a todos los entes, según es evidente no sólo por el uso común y aprehensión de dicha palabra, sino también por el significado formal o cuasi formal de la misma, que es la existencia, común por sí misma e intrínseca todos los entes reales; finalmente porque dicha imposición proviene de un único concepto formal de ser en cuanto tal”<sup>499</sup>.

Precisamente por la significación inmediata que posee el concepto objetivo de ser, esto por su contenido único, puede haber una ciencia del ente, puesto que a partir de la unidad trascendental que comporta su significación, pueden establecerse las divisiones y comparaciones, necesarias sobre el objeto para llevar a cabo su estudio completo.

Conectada con la explicación anterior y con el fin de determinar de qué manera cabe mantener la unidad del concepto respecto de la pluralidad de modalidades a los que se extiende la consideración metafísica –sustancia, accidentes, predicamentos, etc.-, plantea Suárez la siguiente cuestión. La tesis que defiende Suárez, frente a la escuela escotista en este caso, es la siguiente: el concepto objetivo de ser, tal y como existe en la realidad, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en los que existe

Esta es la misma opinión que mantiene Aristóteles al término del libro VIII de la *Metafísica*, en donde explica que el ser por sí mismo y sin necesidad de agregar nada extrínseco se contrae o determina a sus inferiores, como a la sustancia, al accidente o a los atributos trascendentales del ente, y que no forma parte de las definiciones, precisamente por significar una naturaleza común es decir no contraíble por alguna diferencia<sup>500</sup>.

De nuevo el fallo general en el que incurren los que sostienen la existencia de una diferencia real y no racional en el seno del ser, estriba en el problema dialéctico de la confusión del nivel de la realidad con el de su representación. En efecto, expresamente afirma Suárez que la tradición ha caído en ocasiones en una “gran equivocidad al pasar en el argumento de la razón objetiva, en cuanto prescindida por el entendimiento, a la misma en cuanto existe en la realidad, y al atribuir a las cosas mismas lo que sólo por denominación extrínseca conviene a las razones concebidas y prescindidas en cuanto caen bajo tal consideración y precisión del entendimiento”<sup>501</sup>.

Realizada esta importante corrección con la cual queda a salvo la unidad del concepto objetivo de ente, y por ende, el de la ciencia, es necesario concluir subrayando la necesidad de establecer convenientemente las distinciones que se practican en el concepto. Por ejemplo, el estudio de la sustancia se llevará a término a partir de la razón común de ente. Desde aquí es posible distinguir, la razón de sustancia de la del ser en la sustancia, o la de accidente de la del ser en el accidente. Se trata de una distinción de razón, fundada en una conveniencia en el concepto objetivo, pero que no existe en la realidad.

---

<sup>499</sup> *DM* II, 2, 24; p. 392.

<sup>500</sup> *DM* II, 3, 7; p. 405.

<sup>501</sup> *DM* II, 3, 12; p. 410.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Y esta es la forma de proceder en la investigación metafísica<sup>502</sup>. Pero todavía queda por declarar cuál es la esencia del concepto objetivo y determinar cuál es el modo de conveniencia o predicación que tiene respecto de sus inferiores.

#### 3. 2. 2. 3. 1. *Naturaleza del concepto objetivo del ente y su modo de predicación.*

Hasta el momento, Suárez ha afirmado que el ente expresa un solo concepto objetivo. En la sección IV de la segunda disputación como indica en el Índice<sup>503</sup>, explicó la razón formal o esencial de aquél. Ello se deberá de hacer, a través de una descripción general, puesto que al tratarse de una razón “simplicísima y abstractísima”, resulta imposible definirla.

Parte Suárez de la exposición del significado del concepto de ente manejado por Avicena en su comentario a la *Metafísica*. Para el ilustre filósofo musulmán, el ser es un accidente común a todas las cosas existentes, puesto que la existencia sobreviene a todas las cosas en la medida en la que se les puede donar o privar de la existencia. Avicena, llegó a esta concepción a partir de un estudio del propio significado del ente, tomado en su acepción de participio del verbo ser. Tomado de forma absoluta el verbo ser, significa, existir (o el acto de ser), y por ello, ente significa, lo qué es. El fundamento de esta opinión parece residir en el libro primero de la *Física*, en un pasaje en el que el Filósofo en vez de hablar de ente, habla de “lo qué es”, es decir, de lo que existe -o tiene el acto de ser-; de ahí que ente y existente se identifiquen, es decir, que el “ente”, signifique desde el punto de vista formal el ser o existencia, y que sea algo que cae fuera de la esencia de las cosas.

Domingo Soto, partiendo de una revisión de la concepción aviceniana del ente<sup>504</sup>, llega a afirmar que “ente” es siempre el participio del verbo ser de la misma manera que “existente” lo es del verbo existir; es decir, que formalmente “ente” significa la existencia y desde el punto de vista material, apunta a lo que tiene la existencia. Añade después que, ente no significa solamente lo que es actualmente, como existente, sino que también apunta a aquello que es actual o posible. En este sentido, es posible predicar verdaderamente de un hombre no existente su ser, de la misma manera en que se puede afirmar que es animal o una sustancia.

Soto concluyó su revisión del concepto de ente, afirmando que el ser no se dice quiditativa o esencialmente de las cosas, especialmente de las creadas, puesto que apunta relación a la existencia, y ésta cae fuera de la esencia de la criatura. En esto reside precisamente, la diferencia entre “ser” y “cosa”: mientras que de la cosa se puede predicar quiditativamente porque significa la esencia verdadera, determinada y sin referencia a la existencia, por el contrario, el ser no se predica de ese modo, puesto que no significa la esencia desnuda, sino ésta bajo la razón de existir, es decir, en la medida en que puede poseer la existencia. Para Soto, fue este y no otro es motivo que le condujo a Aristóteles

<sup>502</sup> *DM* II, 3, 17; p. 414.

<sup>503</sup> *DM*, Índice, IV, cap. 1, q. 16; p. 52: “En qué consiste el concepto común y preciso de ser”.

<sup>504</sup> Soto. *Antepraed.* C. 4, q. 1. Cfr: *DM* II, 4, 2; p. 416.

en *Metafísica* VIII a afirmar que “el ente no se incluye en las definiciones de las cosas”<sup>505</sup>.

Una vez presentado históricamente el problema, Suárez, considera necesario para el esclarecimiento del contenido del concepto de ente, hacer uso de la distinción presupuesta en la exposición de Avicena. El ente puede ser considerado de dos maneras diversas: tomado con valor de participio del verbo ser, significa el existente en acto -o el acto de existir como ejercido-; considerado como un nombre, el “ente”, viene a significar formalmente la esencia de la cosa, que tiene o que puede tener existencia. Suárez aclara la diferencia semántica proponiendo este ejemplo: el “viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales”<sup>506</sup>.

Puestos ante esta distinción, y teniendo en cuenta que el fin de toda esta segunda disputación es mostrar la unidad que posee la *Metafísica* en virtud del contenido único de su objeto, necesaria para constituirse en disciplina científica, se pregunta Suárez, cuál de las dos acepciones cabe tomar para acometer el estudio del ente real. Teniendo en cuenta que el ente real, no sólo es atribuible a los entes existentes sino a las naturalezas reales con independencia de su grado de existencia -actual o potencial-, será necesario que la *Metafísica* analice el ente a través de su acepción nominal. El motivo de la elección del ente tomado como nombre, en detrimento de su significación verbal, está implícito en el ejemplo citado con anterioridad: el ente en cuanto participio, comporta una dimensión temporal -el tiempo presente, en concreto, de la que el ente en sentido nominal carece.

El objeto de la *Metafísica*, es el ente real y su postrera división predicamental, requiere la abstracción del tiempo. ¿Quiere ello decir, entonces, como supone la interpretación ontologista contemporánea que el objeto de la metafísica suareciana es en realidad un nombre?

Es evidente, que si partimos de la admisión de la equivalencia ser = tiempo, abstraer el tiempo, supondría, evidentemente, reducir el ente a un mero concepto. A pesar de esto, consideramos que la significación nominal del ente defendida por Suárez, no reduce el grado de realidad del objeto de la metafísica, sino que por el contrario lo abre a otros planos de consideración. El tiempo abstraído en el estudio suareciano del ente, es en nuestra opinión, el tiempo físico, cronológico, y no la temporalidad, a pesar de que las críticas a su teoría de la existencia se muevan en esta dirección.

Esto podemos confirmarlo revisando el recurso de la abstracción en el que todos convienen en señalar como fundamental para el desarrollo de la especulación metafísica. El planteamiento es simple, y lo enunciamos en forma de cuestión: ¿la abstracción de la materia según el ser, reduce realmente al ser?. Evidentemente, no. El entendimiento prescinde en esa operación de la materia sensible o física, pero no de la materialidad. Lo que el mecanismo de la

---

<sup>505</sup> *DM* II, s. 4, a. 2; p. 416.

<sup>506</sup> *DM* II, s. 4, c. 4; p. 417.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

abstracción logra precisamente, es abrir el objeto de estudio de manera que pueda abarcar a los entes inmateriales. Seguimos preguntando, ¿y qué ocurre con los entes sensibles?, ¿han dejado ser ya objetos de la consideración metafísica?. En absoluto, siguen siéndolo pero de manera secundaria, es decir, se vuelve a ellos, a través del rodeo conceptual, con el que se gana la posibilidad de aplicar sobre ellos conceptos de validez general, es decir, aptos para el estudio de todo tipo de entes.

Regresamos a la cuestión ¿De la precisión del tiempo en el ente, se sigue la precisión de la temporalidad, de la existencia?. Creemos que la inferencia conduce a afirmar precisamente lo contrario: a la apertura del conocimiento del ente desde el punto de vista de la posibilidad, esto es, de la existencia comprendida aptitudinal y no temporalmente.

Teniendo en cuenta que el ente real, comprende al ente posible, nos preguntamos si cabe predicar o atribuir de este su nota existencial. Pues si bien es cierto, que Suárez afirma que la palabra “existente” sólo puede aplicarse a las cosas que existan en acto<sup>507</sup>, no queda por ello negado la nuda existencia comprendida como aptitud o tendencia al ser, tanto en el ente real como en el posible. Lo que Suárez afirma entre otras cosas, en nuestra opinión, y es algo que no sólo postula sino que además muestra objetivamente a lo largo de la polémica disputación XXXI, es la “moderna” posibilidad de investigar la existencia por el camino de la esencia, es decir, a su través. Pero volvamos, antes de cualquiera aplicación, a la determinación del contenido esencial del ente.

Hemos avanzado desde el establecimiento de la distinción, hasta la elección suareciana de la consideración nominal del ente. La esencia del ente en este sentido “consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia, ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente”<sup>508</sup>. El grueso de la interpretación suareciana del ente, recae sobre “lo que tiene esencia real”. El camino de la esencia parece ser más angosto pero al tiempo, más amplio que el de la existencia física, puesto que en él, cabe por igual, el ser en acto y el ser en potencia.

La esencia la define, siguiendo el punto de vista electo -el de la denominación nominal-, como “aquello por lo que llamamos o denominamos ser a una cosa”, es decir la propiedad o la causa que hace que una cosa sea, y puesto en relación con el ente real, su consistencia o razón.

Dos son los puntos que hay que desarrollar, para precisar el significado de la esencia en cuanto nombre y en conexión con el ente real: la clarificación de su razón -la razón de esencia- y la consistencia del ente real.

El concepto de esencia, Suárez lo estudia desde los dos planos que ha considerado en todas las investigaciones precedentes: desde sí misma, esto es, relacionándola con las propiedades o efectos del ente, y desde el modo de

<sup>507</sup> *DM* II, 4, 3; p. 417.

<sup>508</sup> *DM* II, 4, 5; p. 418.

denominarla y concebirla. Desde las propiedades, la esencia de una cosa, como afirmó Aristóteles en el libro V aparece como “el principio primero y radical de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama la naturaleza de cada cosa”. Según nuestro modo de hablar, la esencia de una cosa se muestra como aquello “que se expresa por la definición”, y “lo primero que se concibe” de una cosa. Esta primacía no hay que entenderla en términos temporales, sino “en orden de excelencia y de primacía objetiva”, es decir, según aquello le conviene y constituye intrínsecamente en su ser. En relación con la forma humana de comprender y expresar esta objetividad, se la denomina quiddidad, “por ser aquello con que respondemos a la pregunta “qué es una cosa”. Finalmente se llama esencia, pues el lo primero que pensamos que tiene una cosa por el mero hecho de existir<sup>509</sup>.

La segunda cuestión ¿qué es lo que hace que una esencia sea real?, puede contestarse mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, es aquello que “en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento”, mientras que de manera positiva y desde la experiencia, puede comprobarse que la esencia es una causa que produce siempre algún efecto u operación real<sup>510</sup>. Finalmente, cabe otra explicación positiva de la esencia, en este caso creada, atendiendo a su causa externa, puesto que al ser ella misma, como se ha dicho, la primera causa intrínseca del ente, no puede ser explicada por otra causa de igual naturaleza. Por ello, y en orden a su principio externo es “real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual”, y en atención a su condición de principio la “esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente”<sup>511</sup>.

Cómo dijimos en el ente tomado con valor de nombre -“lo que tiene esencia real”- caben por igual sus miembros constituyentes: el ser en “ser en acto” y el “ser en potencia”. Pero es necesario determinar el tipo de unión que los mantiene unidos en el ser. Puesto que si se afirma que la significación del ente nominal es equívoca, se dice al tiempo, que ambos miembros no están unidos puesto que no tienen concepto común; por el contrario si se afirma que la significación es análoga, en efecto, se habrá explicado la razón común de cada uno de los dos miembros, pero no propiamente la razón de ser, como tal abstracta respecto de cada uno de los miembros.

En opinión de Suárez, es falso, afirmar la equivocidad de la significación del ente, es decir que no exista un concepto común, puesto que de esta manera por ejemplo, Dios y las criaturas no mantendría relación alguna, y además se destruiría toda la argumentación sobre el concepto común de ser mantenido en

---

<sup>509</sup> *DM* II, 4, 6; p. 419.

<sup>510</sup> *DM* II, 4, 7; p. 419.

<sup>511</sup> *DM* II, 4, 7; p. 420. En opinión de Suárez, la explicación ofrecida en este artículo, no es suficiente para alcanzar una comprensión plena de la razón común de ente. Es necesario atender a tres cuestiones para alcanzar a una comprensión plena de la razón común de ente: la esencia real potencial, la existencia actual y la función que desempeña en las cosas, y por último, atender al modo de distinguir la esencia de la existencia. Cuestiones estas tratadas en el estudio de la distinción y sus géneros, como se ha visto.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

las tres secciones anteriores. La solución pasa por afirmar que la doble significación del ente se sustenta en la precisión de la existencia, y ello lo convierte en equívoca o bien en análoga de proporcionalidad.

De esta manera el ente, considerado con precisión o con valor de nombre, puede dividirse con verdad en ser en acto y ser en potencia. El ser en acto se identifica con el ente tomado como participio, y ambos miembros –ser en acto y en potencia- significan la razón de ser, bien de manera precisa –en potencia- o bien determinada –ser en acto con determinación no esencial sino ajena a la esencia en el caso de los entes creados-.

El ser en potencia, en cuanto a la esencia real, expresa el ente real que tiene privación de existencia actual, que denominamos mediante aquél término compuesto u otros equivalentes –ser posible, por ejemplo-<sup>512</sup>.

Finalmente cabe observar, buscando Suárez la aplicación de la teoría desarrollada a la cosmovisión cristiana, que mientras para los entes creados, el ente tomado con valor de nombre es un predicado esencial que expresa esencia, el ente con valor participial, significa la existencia actual y no es un predicado esencial, salvo para Dios<sup>513</sup>.

Prescindiendo ahora del Ente increado, para los creados, si, como se ha afirmado, la esencia es un predicado esencial pero no así la existencia, ¿quiere ello decir que bajo ningún capítulo estén tocados o constituidos por la existencia?. En absoluto; lo que afirma Suárez es que, si bien el “existir en acto” no es un predicado esencial del ente creado, en cambio, “el orden a la existencia” o “la aptitud para existir pertenece a su concepto intrínseco y esencial, y de este modo el ser es un predicado esencial”<sup>514</sup>. Cierra por tanto Suárez la investigación entorno a la naturaleza del concepto objetivo, disolviendo la distinción real propuesta por Avicena entre entidad –esencia- y ser –existencia-, en la doble significación que comporta el concepto.

<sup>512</sup> Cfr.: *DM* II, 4, 8-12; pp. 420-423.

<sup>513</sup> Suárez conforme a la cosmovisión de la que participa, es claro en este punto: “el existir no pertenece a la esencia de la criatura, porque puede conferírsele o arrebatársele”, por Dios. *DM* IV, 4, 13; p. 423.

<sup>514</sup> *DM* II, 4, 14; p. 424.

3. 2. 2. 2. 3. 2. *La trascendencia del concepto de ente y su modo de contracción*<sup>515</sup>.

El concepto del ente en cuanto ente, es trascendental, lo cuál quiere decir, que está incluido en todo ser, en toda diferencia o modo real<sup>516</sup>. El fundamento de esta opinión, lo toma Suárez del libro III de la *Metafísica*, en el que según su lectura, Aristóteles “prueba que el ente no puede ser género precisamente porque se incluye esencialmente en todas las diferencias y modos con que se contrae, lo cuál está en contradicción con el género”<sup>517</sup>. Se traten de entes completos o los que sean concebidos como tales por la mente -como los individuos, especies y géneros constituidos por algún predicamento-, el entendimiento divide el ser, predicándose de todos esos conceptos esencialmente hasta alcanzar a sus últimas diferencias.

Aún más, no solo de manera metafísica, sino también por constatación empírica puede verificarse, que cuando nos referimos a las cosas, la razón de ente está incluida en todas las sustancias sensibles, y en cada una de sus partes, accidentes y modos reales, en que se divide, ya que todas estas cosas poseen una esencia real, es decir, “apta para existir fuera de la nada”<sup>518</sup>.

Nos resta por dilucidar una última cuestión antes de abandonar el estudio de la unidad conceptual del ente, y es la que se refiere a la forma en la que el concepto de ente comprende a sus inferiores. Puesto que si como se ha afirmado, el ente no es un género, -y aunque lo fuera, pues habida cuenta de la explicación que ofrece Aristóteles en el libro III, el género tampoco puede contraerse por una diferencia que incluya esencialmente el mismo concepto común<sup>519</sup>-, entonces no cabe comprender de qué manera se halla presente el concepto de ente en los inferiores, y menos aún, como la parte puede contener al todo.

Quienes niegan la existencia del concepto objetivo del ente, no se encuentran con el problema de la determinación de éste a sus inferiores. Ahora bien, los que la defienden, como es el caso de Suárez, no pueden admitir un supuesto que es verdadero desde el plano abstracto fundado en alguna diferencia real: que la contracción sería llevada a cabo por mediación de algún tipo de ente. Ahora bien, si se introduce tal ente, se admite al tiempo que la determinación ya está efectuada en este ente, y por tanto habría que introducir otra nueva entidad y así, se entraría en un proceso al infinito.

La solución propuesta por Suárez la establece nuevamente diferenciando los habituales planos -realidad y su representación mental-. Si se piensa la contracción metafísicamente o en abstracto pero “sólo según la razón” tal proceso no se produce, pues se evidencia que no existe ninguna entidad real que lleve a término tal contracción, sino que es pensado como tal realidad, para

---

<sup>515</sup> El título viene a coincidir con las cuestiones 18 y 19 reseñadas en el libro IV del Índice, capítulo primero: “Trascendencia de la noción de ser de manera que se incluya en todos los modos y diferencias” y “Modo de contracción del ente a los inferiores”. *DM*, Índice, IV; pp. 52.

<sup>516</sup> *DM* II, s. 5, a. 16; p. 438.

<sup>517</sup> *DM* II, 5, 10; p. 434-5.

<sup>518</sup> *DM* II, 5, 16; p. 439.

<sup>519</sup> *DM* II, 6, 11; p. 449.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

forjarnos una representación más o menos confusa pero inteligible de la manera como se lleva a cabo la determinación.

La respuesta de Suárez a la cuestión de la determinación es la siguiente: la “contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos tanto el de ser como el de substancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en otros conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro”<sup>520</sup>. Por ejemplo, cuando se dice que un ente queda determinado o contraído por un accidente determinado, por ejemplo, el color, por el color rojo, el concepto común del “color” se halla incluido en el concepto total de “color rojo” y en el mismo accidente “rojo”.

Así cuando se predica el “color rojo”, no quiere decir que se añada un modo real que entre en composición con el “color” en cuanto tal, sino que únicamente se predica y concibe el color tal y como se da en la realidad. Y tampoco hay que comprender la determinación del todo a la parte y a la inversa a la manera de una adición de partes, sino como un proceso que se lleva a término bien por una mayor expresión o confusión de un único objeto pero en orden a diversos conceptos de la mente. En conclusión, la contracción del concepto de ente a sus inferiores es el resultado de un procedimiento de abstracción operado por el entendimiento sin fundamento alguno en la realidad. Ya conocemos como se lleva a término la distinción de razón así como las entidades que la mente idea, por lo que redundaría, incidir más en esta cuestión.

#### 3. 2. 3. *La unidad trascendental del ente.*

##### 3. 2. 3. 1. *El ente y la unidad.*

Recuperando uno de los axiomas metodológicos aristotélicos, afirma nuestro autor que “es tarea propia de la ciencia demostrar las propiedades de su objeto”<sup>521</sup>, que son precisamente aquellas que le son adecuadas y que son convertibles con él. Tal es el caso de la unidad como atributo trascendental del ente, de cuyo estudio nos ocuparemos en el presente apartado. Desde este planteamiento y teniendo en cuenta que la ciencia llega a definir su objeto a partir de la demostración de sus propiedades más comunes, se plantea Suárez de inmediato, si en realidad puede haber ciencia del ente real, en la medida en que es la propiedad más imperfecta e incluso en todas las cosas.

La opinión de Suárez, como cabe esperar, es positiva: el ente tiene propiedades y a partir de su estudio puede haber definición y ciencia. Ahora bien, la naturaleza de dichas propiedades es peculiar; en efecto, si bien éstas se diferencian del objeto, no lo hacen realmente -“no son enteramente reales”<sup>522</sup>-,

<sup>520</sup> *DM* II, 6, 7; p. 446.

<sup>521</sup> *DM* III, intro; p. 453.

<sup>522</sup> *DM* I, 1, 28; p. 231.

sino conceptualmente, y ello es condición suficiente para que pueda darse una ciencia del ente real. Las propiedades del ente, que conforman un conjunto diferente y diferenciable con respecto de él, son las denominadas propiedades trascendentales, y en opinión de Suárez son tan sólo tres: la unidad, la verdad y la bondad<sup>523</sup>. La necesidad del estudio de estos atributos trascendentales del ente, no sólo tiene una virtud intrínseca para el conocimiento del ente en abstracto, sino que, y esto es importante, es extensible a todo el ámbito de la realidad. De manera más precisa, indica que sin emprender tal análisis, no es posible alcanzar el conocimiento de la esencia de los diversos entes<sup>524</sup>.

El trascendental es, por tanto, un medio para el conocimiento de aquélla: “la razón de ser de estos atributos se ordena a que nosotros conozcamos y expliquemos con mayor perfección la naturaleza del ente”<sup>525</sup>.

Pero antes de comenzar el estudio, parece presentarse un problema, puesto que si bien es cierto que pertenece al cometido de toda ciencia demostrar las propiedades de su objeto, si se atiende a la definición de propiedad y se compara con el objeto peculiar de la Metafísica, el ente real, parece que no puede emprenderse esta investigación.

En primer lugar, una propiedad por definición debe ser algo y no nada<sup>526</sup>; se debe distinguir del sujeto; debe ser convertible con el sujeto, y finalmente, éste no debe pertenecer a la esencia de la propiedad<sup>527</sup>. Ahora bien, como se ha visto, la esencia es una propiedad intrínseca del ente, y sus propiedades habrán de serlo de igual manera. Si las propiedades, entonces, son entes reales de manera esencial, resulta contradictorio afirmar que pueda existir una propiedad real del ente real en cuanto tal, ya que el ente quedaría incluido en la definición de la propiedad, y como se ha dicho, no es posible que el sujeto quede incluido en la definición.

Suárez salva esta aparente aporía, en primer lugar, distinguiendo entre la pasión verdadera (o real) de un sujeto y el modo de concebirla o representarla. Los trascendentales, se distinguen del ente, de manera suficiente mediante una distinción de razón, en la que uno de los extremos es el sujeto dotado de alguna razón formal y el otro, se concibe a modo, de una propiedad suya. Por el hecho de que se distingan mediante una operación del entendimiento, esto no significa que los trascendentales no sean propiedades reales; lo que se pone en evidencia es la imperfección propia de nuestro entendimiento que sólo logra concebirlas mediante esta distinción y atribución racional. Caso distinto acontece en el caso del Ente Infinito, en donde no cabe distinción real entre Él y

---

<sup>523</sup> Suárez aplica el principio de economía occamista, reduciendo los seis trascendentales de la Escolástica a tres: “hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias de los entes son sólo tres: unidad, verdad y bondad. *DM* III, 2, 3; p. 465.

<sup>524</sup> En concreto afirma que sin realizar el estudio de los atributos trascendentales del ente: “No puede explicarse en particular el concepto o quiddidad de cosa alguna”. *DM* I, 4, 20; p. 280.

<sup>525</sup> *DM* III, I, 11; p. 462.

<sup>526</sup> Por descontado, y siguiendo el primer principio del conocimiento en general, y de la metafísica en particular, que es el principio de no contradicción, no debe ser a la vez, algo y nada. *DM* III, 3, 9; p. 481.

<sup>527</sup> *DM* III, 1, 1; p. 453-4.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

sus atributos, sino plena identidad. De lo anterior tampoco se sigue, que aunque el entendimiento los distinga, los trascendentales en realidad sean algo distinto del ente.

El estudio trascendental de Suárez se asienta sobre una concepción particular de los atributos del ente, que viene a actuar como primer principio formal, y que puede ser enunciado en los términos siguientes: “las propiedades del ente deben seguirse per se e intrínsecamente del mismo ente”<sup>528</sup>.

Puesto que los trascendentales, como propiedades del ente, son algo real y no meros conceptos, -aunque sean conocidos por medio de estos- y en la medida en que se identifican con el mismo ente en la realidad, por lo mismo pueden predicarse de él, con verdad y realidad. Ello quiere decir, que es absolutamente cierto afirmar a nivel esencial que todo ente es bueno, sin que medie por ello un concepto fabricado por el entendimiento; así por ejemplo, afirma Suárez que “aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás”<sup>529</sup>. De nuevo, observamos otro signo de la lucha de Suárez con el logicismo, pues la *Metafísica* estudia estas propiedades trascendentales del ente, que existen en la realidad, y no se dedica a investigar meros conceptos mentales. Los trascendentales, en conclusión no son sino la expresión de tres perfecciones reales del ente, según la misma razón esencial de ente. Y lo expresan, añadiendo de manera formal una negación o bien una relación a algo externo a la esencia del ente. Así por ejemplo, la unidad añade una negación al ente, y esta sirve para explicar la esencia del ente. Igualmente, la bondad, expresa una relación a otro, es decir, que el ente posee un fundamento para ser querido.

No obstante, la convertibilidad no es lo mismo que la sinonimia. Es falso a nivel formal, afirmar que el ente es bueno, puesto que los trascendentales añaden a su significación dicha formalidad; ahora bien, ésta no es algo distinto en la realidad del ente mismo, -es decir un concepto con existencia mental-, sino que es una expresión del ente, que el entendimiento niega o relaciona para poder conocer las entidades más simples, cuál es la esencia del ente, a partir de algunas de sus notas -como es su perfección, integridad o su bondad- y de esta manera subvertir su imperfección natural.

Una vez, explicitada la naturaleza del ente a través de sus atributos trascendentales, y de la función que cumplen estos en el proceso del conocimiento de la esencia del ente real, así como la necesidad de los mismos que se sigue como consecuencia, estamos ya en condiciones de emprender el estudio del primero y principal de aquéllos, cuál es, la unidad<sup>530</sup>.

<sup>528</sup> *DM* XI, 4, 4; p. 319.

<sup>529</sup> *DM* III, 1, 10; p. 461.

<sup>530</sup> Suárez, en este punto, y siguiendo el concepto de la escolástica anterior, es claro al afirmar que: “entre estas tres pasiones del ente, la unidad ocupa el primer lugar, por ser absoluta. La unidad, en efecto, conviene a todo ente de por sí y no por denominación de otra cosa extrínseca; tampoco le conviene, propiamente por relación a otra cosa; esa relación viene significada, en cierto modo, por la verdad y la bondad en cuanto expresa una conveniencia con otra cosa, pero lo absoluto es anterior a los relativo, dentro de un mismo orden”. *DM* III, 3, 8; p. 469.

3. 2. 3. 2. *La aparente división del ente en lo uno y lo múltiple.*

El problema de la unidad como atributo del ente real, viene planteado en la *Metafísica* a partir de la cuestión de la relación entre la unidad y la multiplicidad. Suárez sigue este orden, antes de plantear la cuestión de la unidad trascendental. Veamos de qué manera orienta la cuestión hacia el estudio de aquella propiedad del ente, partiendo de la reflexión sobre dicha relación.

La multiplicidad entitativa de lo real parece contradecir la idea del universo unitario, y en el caso concreto, a la unidad en cuanto término opuesto a la propiedad esencial o trascendental del ente. De la pluralidad de lo real, parece predicarse la multiplicidad antes que la unidad en la naturaleza del ente. Suárez sin negar la diversidad de lo real sobrepone a ésta, la unidad de sentido que pertenece a la esencia del ente. El universo suareciano, es un espacio compuesto por una pluralidad de entes reales e individuales organizados intrínsecamente en virtud de su indivisión esencial (razón de unidad), y externamente por la Unidad trascendente propia de la cosmovisión teocéntrica del cristianismo. El ente real, está constituido y organizado, horizontal y verticalmente, por la unidad.

En dos pasajes de Aristóteles, observa Suárez, el problema que entraña la relación de la unidad y la multiplicidad en lo que hace al estudio de la unidad como atributo primero del ente real. Por un lado, afirma “que el ente se divide en uno y múltiple, como consta por Aristóteles”<sup>531</sup>. Algunos escolásticos han considerado que esta es la primera división del ente. Ahora bien, habida cuenta de que, el miembro que divide no puede convertirse con el dividido, entonces se sigue que, tampoco la unidad y la multitud están en oposición, como declaró Aristóteles; tampoco podrán convenirle a una misma cosa, y habrá que afirmar, por tanto, que el ente que es múltiple no es uno. De todo ello habría que concluir que la unidad no es un atributo adecuado del ente, lo cuál viene a contradecir la tesis principal, en la que Aristóteles afirma que “la unidad o el uno es atributo adecuado del ente”<sup>532</sup>.

Suárez defendió de manera general la unidad sobre la multiplicidad partiendo de un análisis de los constitutivos o respectos del ente real: “Entre los atributos del ente se coloca primero a la unidad (...) Luego, es preciso que se convierta con el ente, ya que pertenece al concepto de atributo (...) que sea adecuado a su sujeto, y por ello, se pone la unidad entre los trascendentales, igual que el ente mismo”<sup>533</sup>.

Por otro lado, niega que la relación de lo uno y lo múltiple, sea una división fundada en la realidad, esto es, que divida realmente al ente mismo. Afirmará que dicha relación no divide al ente real, sino que a lo sumo, divide al ente per accidens -y no al ente per se-, y es una división relativa de la unidad, pero no del ente mismo. A Suárez le parece una división más determinante de la

---

<sup>531</sup> *Meta* X, c.1; Cfr.: *DM* IV, 4, 1, , p. 527.

<sup>532</sup> *Meta*, IV. c. 2; Cfr.: *DM* IV, . 4, 1, . p. 528.

<sup>533</sup> *DM* IV, 1, 20; p. 501.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

realidad, la que divide al ente en finito e infinito, es decir, en función de la diversidad de esencias, -siguiendo en esto a Escoto-, aunque en su opinión, sólo interesa atender a la división que no prescinde del ente real y el de razón, sino que se concreta y desciende a través del objeto de la *Metafísica*, que es el ente real.

La división de lo uno y lo múltiple, del ente de razón y del real, y otras semejantes, afectan en verdad “más al nombre que a la cosa misma” y en la *Metafísica*, según Suárez “no tratamos de las varias significaciones de la misma palabra, sino de los diversos modos con que el concepto de la cosa significada por la palabra puede contraerse o determinarse en la realidad”<sup>534</sup>.

Todas las divisiones no dividen realmente al ente, sino que sólo se trata de denominaciones extrínsecas, fundadas en una analogía de proporcionalidad que tienen como referente al ente real. Para Suárez, “sólo el ente real per se, de tal modo que pueda tener una cierta unidad de razón o conceptual, fundada en la realidad, gracias a la cual sea capaz de propiedades y divisiones reales”<sup>535</sup>, es el objeto de la *Metafísica* y el fundamento de la única división del ente. Detengámonos, a considerar algunos de los pasos que acomete antes de llegar a la discriminación de la unidad trascendental y a la afirmación de la unidad del ente real.

Es posible, atendiendo a la experiencia empírica apreciarse en la realidad la coexistencia del ente junto a otros entes. La diferencia entre ellos estriba precisamente en que el ente es *una* entidad, precisamente en virtud de la indivisión o unidad intrínseca que posee. Por el contrario, la pluralidad de entes no forma una unidad, sino una diversidad de entes o entidades. Supuesto que a la entidad le pertenece quiditativamente la unidad o indivisión en sí misma, habrá que concluir que la razón de unidad acompaña indefectiblemente a la razón de ente.

Por otro lado puede observarse atendiendo a su constitución que “todo ente o es simple o es compuesto”, y fuera de estas especies, no cabe hablar del ente, sino de una multitud de entes. La razón de la simplicidad reside en su estado actualmente indivisible y en su naturaleza indivisa. La de composición, apunta al ente, que si bien es divisible atendiendo a las partes que lo conforman, su naturaleza es indivisa, puesto que si permaneciera en la actualidad dividido no sería un compuesto, sino un agregado de entes o una multitud.

En efecto, atendiendo a la formalidad del ente, puede afirmarse que “no se divide en muchos en cuanto son muchos actual y formalmente, porque estos “muchos”, en cuanto son tales, en realidad no son un ente, sino varios entes”<sup>536</sup>. Será necesario afirmar la multiplicidad, en la división del ente en uno y muchos, relativamente, es decir, desde el punto de vista de la potencia pero no desde el plano de la actualidad; lo que es igual, la unidad se predica del ente

<sup>534</sup> *DM IV*, 7, 4; p. 543

<sup>535</sup> *DM IV*, 7, 5; p. 544.

<sup>536</sup> *DM IV*, 4, 4; p. 529.

absolutamente, mientras que la multiplicidad se predica relativa o potencialmente. En efecto, mientras que la unidad apunta a la indivisión actual, es decir a la constancia de que no nos hallamos ante una multitud de elementos actualmente divididos, la multiplicidad relativa, refiere a cosas que en la realidad no están separadas actualmente, sino solo potencialmente. Por ejemplo, cuando el físico procede a estudiar la naturaleza del hombre, distingue las partes que lo conforman, como una multitud de partes esenciales, pero se trata de una multitud relativa o potencial, pues en la realidad o actualmente, se halla frente a la entidad indivisa que denominamos “hombre”.

En éste análisis a posteriori Suárez encuentra la confirmación de su tesis: la división entre la unidad y la multiplicidad, no es un argumento que destruya la absoluta convertibilidad o “mutua inferencia”<sup>537</sup> existente entre el ente y la unidad, puesto que la multitud de la que habla aquélla división es la de la multiplicidad en potencia, y ésta, como se ha dicho, no excluye la unidad absoluta, que es la que constituye una propiedad del ente. En la medida en que la unidad es una propiedad trascendental del ente, puede decirse finalmente que “cada cosa (ente) tenga la unidad como tiene la entidad”, y así diferenciar, la unidad absoluta propia del ente per se, y la unidad relativa perteneciente al ente per accidens o potencial<sup>538</sup>.

Respecto al modo de predicación de la unidad trascendental, en relación a una multitud, afirma Suárez, que se predica analógicamente, puesto que la razón de unidad, es decir la indivisión que poseen es sólo el resultado de la aprehensión mental, es decir, que es el resultado de “cierta proporcionalidad o imitación”. Del mismo modo le convendrá, por consiguiente, la razón de ente a la multitud, puesto que el ente se predica bien de una esencia o de la existencia única del ente, y en la multitud lo que hay es una pluralidad de esencias o de existencias. De este razonamiento que toma su fundamento del libro IV de la *Metafísica* –en la realidad es lo mismo decir ente que ente uno-, infiere Suárez, que de la unidad trascendental se predica analógicamente de todos los entes, tanto de los creados como del Ente increado, puesto que aquélla depende del ente, y éste se predica igualmente analógicamente. En conclusión en aquellas cosas donde la esencia no se predica unívocamente, puesto que la unidad no sólo significa negación de indivisión sino la entidad o la esencia indivisa, tampoco la unidad se predicará unívoca sino analógicamente<sup>539</sup>.

Sobre el modo de oposición de lo uno y lo múltiple, Aristóteles en el mismo lugar afirmó, que se oponen privativamente<sup>540</sup>. Esto es verdad considerados ambos respectos en la realidad, puesto que la razón de la unidad -la indivisión- es el fundamento de la multiplicidad.

---

<sup>537</sup> *DM*, Índice, IV, 2, p. 55,

<sup>538</sup> *DM* IV, 4, 6; p. 530.

<sup>539</sup> *DM* IV, 3, 7; p. 524.

<sup>540</sup> *DM* IV, 7, 1; p. 535

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Ahora bien, la oposición según el modo de aprehensión, aparece como relativa, es decir, no se trata de una relación fundada en la realidad sino en el modo de concebir.

Por último, y respecto a la consideración de la oposición en su concepto o razón, es decir, según la indivisión y la división, Aristóteles afirmó en el libro X, que “la multitud tiene prioridad según la razón a causa del sentido”<sup>541</sup>. De nuevo hay que comprender esta afirmación en atención al orden real y a nuestro modo de representarla. Según el primer orden, es decir, consideradas en sí mismas o según la naturaleza, la indivisión es anterior. Ahora bien, considerado respecto al modo de aprehensión, la experiencia demuestra que aprendemos primero lo afirmativo y luego su contrario. Y puesto que la razón de unidad consiste en una negación -de la división en concreto-, aprehendemos primeramente aquello que se niega, esto es lo afirmativo, la división en suma<sup>542</sup>.

#### 3. 2. 3. 3. *Naturaleza de la unidad trascendental.*

La unidad trascendental puesto que se encuentra en todos los predicamentos, incluye como especies suyas a la unidad formal o esencial, la unidad individual -numérica o cuantitativa- propia del ente considerado en cuanto individuo o singular -puesto que es incomunicable a otros inferiores-, o en cuanto ente físico -pues con esta unidad puede formarse la multitud-<sup>543</sup>. Dejando aparte por ahora a la unidad formal, puede observarse por la experiencia, que la singular y la numérica, forman un único género de unidad, puesto que en el ente real ambos se identifican; o lo que es igual, es un rasgo propio del ente real, el constituir esencialmente una unidad numérica y singular<sup>544</sup>.

Se denomine por cualquiera de aquellas formas, la unidad numérica, es una especie de la unidad trascendental, porque mientras ésta se encuentra localizado sólo en el predicamento de la cantidad, aquélla, esta presente en cada uno de los diez.

Además de la unidad individual, apunta Suárez, que Aristóteles en el libro V, distingue otras dos unidades diversas de la trascendental: la unidad específica, la genérica y otra unidad analógica<sup>545</sup>. En efecto, es posible observar que en frecuentes ocasiones predicamos la entidad no sólo de los individuos, -de Pedro y de Pablo- sino de conceptos generales abstractos, -por ejemplo, del “hombre”-

<sup>541</sup> *DM* IV, 8, 5; p. 544.

<sup>542</sup> Ídem.

<sup>543</sup> “La unidad individual, formal y universal, que son las unidades propias de la metafísica”. *DM* IV, 9, 14; p. 559.

<sup>544</sup> “Hablando propia y rigurosamente, todo lo que es absolutamente uno numéricamente, es ente real; y al contrario, todo ente real es también singular, y, por consiguiente, uno numéricamente, ya que no se llama ente real más que a lo que existe en la realidad o es capaz de ser real; ahora bien, en la realidad no hay otra cosa que singulares, ni hay cosa alguna capaz de existencia real más que la cosa individual; luego el ente real y el numéricamente uno o singular se convierten” *DM* IV, 9, 12; p.558.

<sup>545</sup> *DM* IV, 9, 13; p. 559.

Suárez, como ya hemos señalado al considerar la teoría de la distinción y la de los entes de razón, mantiene un realismo moderado, dentro del cuál tiene cabida una concepción precisa de la naturaleza universal o común. En su opinión, aunque la universalidad es una obra del entendimiento, el fundamento de la universalidad es un ente real, en concreto, el ente singular. De aquí se infiere, que la naturaleza universal, es un verdadero ente real. Pedro y Pablo son entidades individuales reales, mientras que el “hombre” es una entidad común pero real, en orden a su fundamento.

Desde esta creencia, Suárez encuentra un nuevo argumento para acercarse negativamente a la definición de la unidad trascendental, que es el atributo propio del ente. Si como ha afirmado, “hombre” es un ente real, por lo mismo habrá que afirmar que es un uno, o que posee unidad trascendental. El “hombre” se diferencia de los individuos Pedro y Pablo, precisamente en que éstos poseen unidad singular o numérica. De aquí se infiere otra nota definitoria de la unidad trascendental: la máxima extensión predicativa que posee, en relación a la unidad individual.

A partir del estudio de los diversos tipos de unidad, y de manera negativa, elabora Suárez una definición de la unidad trascendental: es la única unidad “intrínseca y (que) acompaña esencialmente a la esencia de la cosa” o entidad<sup>546</sup>.

La unidad trascendental no está limitada por los tres tipos de unidad, sino que comprende a todas y cada una de las unidades que se hallan en la esencia del ente real; es decir, que allí donde se encuentre la razón de ente real per se, adecuada e indivisa por sí misma, será posible predicar la unidad trascendental como atributo suyo<sup>547</sup>. Con todo, y en opinión de Suárez, para obtener un concepto claro y preciso de la unidad trascendental o en general, es preciso transitar por cada uno de los tres modos de la unidad antes referidos.

---

<sup>546</sup> *DM* IV, 9, 11; p. 557.

<sup>547</sup> “Será, por tanto, unidad trascendental cualquier razón de ente real per se, en cuanto que adecuadamente y por sí misma indivisa. Y digo del “ente per se” en el sentido que hemos explicado antes que es objeto de la metafísica, ya que si se toma más ampliamente, no tiene ninguna unidad, ni siquiera formal (...) Digo también “en cuanto indivisa”, porque no la sola razón de ente, no sola la negación hace la unidad, sino la razón de ente indivisa (...) Finalmente digo “adecuada y por sí misma”, porque la unidad en cada cosa o concepto objetivo real debe ser considerada según su propio concepto, y no según uno superior o inferior o extraño”. *DM* IV, 9, 14; p. 560.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 3. 3. 1. *Unidad individual, formal y universal.*

El estudio de la unidad viene expresado en forma de necesidad o requisito fundamental para el desarrollo de la Metafísica. El lenguaje de la Metafísica está constituido por el universal lógico, o lo que es lo mismo, se asienta sobre el estudio de las características comunes o genéricas de los diversos individuos existentes en la realidad. Este análisis de lo común o universal, como hemos dicho, se lleva a término a través de un proceso de abstracción conceptual mediante el cual los entes reales son concebidos universalmente o reducidos a un único término capaz de actuar como soporte para las definiciones y demostraciones; elementos estos necesarios para la existencia misma de la ciencia y su desarrollo<sup>548</sup>.

Sirva como ejemplo, el caso del concepto de ente considerado como objeto de la Metafísica que venimos analizando, sobre el que cabe realizar definiciones y demostraciones a través del estudio de las esencias de los diversos entes, razones estas que en la realidad no aparecen separadas ni cabe diferenciarlas en el ente mismo, pero de las cuales se abstrae dicho concepto.

El ejemplo del concepto de ente hace buena la afirmación aportada por Aristóteles indistintamente en los libros IV y VII de la Metafísica: “nada puede ser definido si no es uno”. De aquí se sigue, y en el mismo sentido lo toma Suárez “que a todo ente le debe acompañar algún tipo de unidad”<sup>549</sup>. Por un lado, la posibilidad de la Metafísica como ciencia, y por otro, el acercamiento hacia su objeto a través del análisis de sus propiedades trascendentales, demandan emprender el estudio de los diversos tipos de unidad.

Cómo hemos dicho, Suárez distinguió tres tipos de modalidades de unidad: individual, formal y universal, amparándose en la distinción establecida por Aristóteles -individual, genérica, específica y analógica-. Reduce las unidades específica y genérica a la unidad formal, siguiendo el pensamiento de Aristóteles sobre el carácter real y no intencional de dichas modalidades<sup>550</sup>. Finalmente, la unidad analógica la identifica con la universal, al tiempo que la opone a la unidad individual<sup>551</sup>, atendiendo a su diverso grado de realidad. Mientras que la unidad individual existe realmente en los entes singulares, la unidad universal, si bien posee un fundamento real, no existe con anterioridad a la intervención del entendimiento.

<sup>548</sup> “La ciencia humana versa sobre las cosas concebidas universalmente, de las cuales tratan inmediatamente las definiciones y demostraciones; y para esto basta con que puedan ser abstraídas conceptualmente, aunque, en la realidad, no se den separadas”. *DM V*, 2, 31, p. 593.

<sup>549</sup> *DM VI*, 1, 3; p. 699.

<sup>550</sup> “Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* distingue entre los modos de la unidad, la unidad de especie y género, como unidades reales o atributos del ser y no meras intenciones mentales”. *DM VI*, 1, 3, p. 699. Más adelante precisa que: “Aristóteles contó con la unidad genérica y la específica entre los modos de unidad, sea por la unidad formal que expresan en cada una de las cosas en que existen, sea porque de algún modo están fundamentalmente en las cosas”. *DM VI*, 1, 13; p. 706.

<sup>551</sup> *DM VI*, 1, 1; p. 697.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Por último, la unidad formal, es considerada como un modo intermedio entre los dos tipos precedentes<sup>552</sup>, puesto que si bien tiene existencia real, sólo puede ser conocida aplicando una distinción racional a la unidad individual que la soporta. Las tres unidades se relacionan del modo siguiente: la razón de unidad individual –la incomunicabilidad- sirve de fundamento a la unidad formal –naturaleza esencial o en cuanto prescindida de la individuación-, y ésta, a su vez, aporta el fundamento a la unidad universal –la comunicabilidad a muchos.

Comenzamos rastreando los fundamentos en los que se apoya Suárez para emprender el estudio de los modos de la unidad trascendental, que lleva a lo largo de las disputas quinta y sexta.

El argumento principal, al que ya hemos aludido en el párrafo anterior, lo toma del Filósofo presentándolo en los siguientes términos: “Lo que insistentemente enseña Aristóteles contra Platón, que cuanto hay en la realidad es individual y singular”<sup>553</sup>.

El ente individual como realidad primera y fundamental, va actuar a lo largo de las dos disputas como criterio de demarcación y al tiempo como límite para la deducción de las restantes modalidades, como veremos.

A la vez, el individuo es el lugar de donde arranca el problema de la diversidad de lo real, puesto que si todo lo que existe en la realidad es una pluralidad ordenada, -ya veremos de qué manera o bajo que principio o causa-, de entes individuales, entonces, parece contradictorio -o repugnante a la razón- concebir con verdad entes de distinta naturaleza, y al tiempo, suponer unidades distintas a la unidad numérica o individual<sup>554</sup>. Pero en cambio, la experiencia muestra que existe otra unidad diversa de la numérica, puesto que si bien el individuo Pedro, es distinto numéricamente del individuo Pablo, con todo comparten la misma esencia y naturaleza, de ahí que podamos predicar con verdad de ambos la “humanidad” como su naturaleza propia. Finalmente de los mismos individuos es posible predicar su pertenencia genérica a aquello que sea lo “humano”, o lo que es lo mismo, afirmar que ambos son “hombres”. Por tanto, la propia evidencia empírica, demuestra que no todo lo que existe en la realidad tiene unidad numérica, y por tanto será forzoso afirmar la existencia de otros dos tipos de unidad, diversos de aquélla, cuáles son, la formal y la universal. El siguiente paso será determinar el tipo de existencia –real o mental- que poseen estas dos modalidades, enunciado ya como axioma principal de la cuestión la existencia real de la unidad individual o numérica del ente singular.

Suárez, recuerda en esta cuestión la “censura” que realiza Aristóteles a la afirmación de Heráclito y Crátilo acerca de la existencia única de lo singular en la realidad<sup>555</sup>. Aristóteles, por el contrario, en el libro III, c. 3 de la *Metafísica*, distingue en la realidad la presencia de entidades universales en estos términos:

---

<sup>552</sup> *DM* V, 2, 7; p. 574.

<sup>553</sup> *DM* V, 1, 1; p. 564.

<sup>554</sup> *DM* VI, 1, 1; p. 697.

<sup>555</sup> *Meta.* I, c. 6 y IV, c. 5. Cfr.: *DM* VI, 2, 1; p. 709.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

“llamamos singular a lo que es uno en número y universal a lo que está en estos”<sup>556</sup>. De la interpretación que realiza Suárez de estas palabras resultará su concepción de la unidad universal, concepto originado por una precisión de la mente pero fundamentado en la realidad, en concreto, en la unidad de los entes individuales<sup>557</sup>. Esta lectura de Suárez, hace compatible la existencia de lo universal con el postulado de la existencia única del ente individual en la realidad<sup>558</sup>. Precisamente, la afirmación del singular como fundamento de la universalidad, es la raíz de lo que líneas atrás hemos denominado realismo moderado, como el epíteto epistemológico-lingüístico adecuado desde el cual comprender la naturaleza de la metafísica suareciana<sup>559</sup>.

Pero procedamos con orden y retengamos el juicio sobre el realismo suareciano, hasta el término del estudio independiente de cada uno de los tipos de unidad, y de manera especial, de la última de sus especies: la unidad universal.

#### 3. 2. 3. 3. 1. 1. *Unidad individual.*

Retomamos de nuevo el axioma principal del que arranca el problema de la unidad: “Cuanto existe realmente es singular”<sup>560</sup>. Desde este enunciado se sigue la afirmación de la existencia de una única unidad consecuente con aquella naturaleza. Pero ya hemos enunciado que Suárez distingue, siguiendo a Aristóteles, otras dos modalidades diversas de la unidad individual.

Antes de analizar éstas, consideremos la principal. En concreto es necesario detenerse en el estudio de la razón de la unidad individual y su modo de presencia en la realidad. El estudio del principio de la diferencia individual –o principio de individuación-, que ocupa la segunda parte de la disputación V, no entra en el campo de nuestra investigación en la medida en que es desvinculada por el mismo Suárez de la *Metafísica* aristotélica, al menos en los términos en los que fue disputada a lo largo de la Escolástica<sup>561</sup>.

<sup>556</sup> *DM* VI, 2, 1; p. 709.

<sup>557</sup> “El sentido en el que se afirma que los universales no están separados, es que no son cosas realmente distintas de los singulares, ni tienen entidad propia y unidad real distinta de ellos”. *DM* VI, 2, 2; p. 711

<sup>558</sup> “Pero, como se ha afirmado que cualquier cosa que existe es necesariamente singular e individual, por tanto los universales no están en la realidad separados de los singulares”. Ídem.

<sup>559</sup> En el análisis de la unidad universal y del ente común, es necesario tener en cuenta que lo estudia desde una perspectiva doble: considerado de manera absoluta o según el ser a través de una precisión intelectual sobre la naturaleza común, y como algo relativo según el ser, es decir, la relación de universalidad del concepto común respecto a los inferiores. *DM*, VI, 6, 8; p. 759. En esta última dirección afirma que: “aunque la denominación de universalidad se aplique a cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así son reales y existen en el mundo real”. *DM* VI, 2, 1; p. 709.

<sup>560</sup> *DM* VI, 1, 11; p. 705.

<sup>561</sup> Que el principio de individuación para Aristóteles no constituyó un problema es algo claro en opinión de Suárez: “Aristóteles, no parece que nunca de manera expresa y metafísicamente haya investigado y declarado este principio, sino que solamente partiendo de las cosas sensibles y de modo físico enseñó que un individuo material se distingue de otro”. *DM* V, 3, 34; p. 632.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

La razón de la unidad individual o la individualidad consiste en su carácter incomunicable a otros, es decir que no puede ser dividida ni por sí misma ni mediante precisión mental en otras varias entidades singulares. La entidad que es intransferible, existe actualmente en la realidad. Y es precisamente, la unidad individual, la que hace que el ente singular tenga tal constitución: una esencia intransferible –indivisible e incomunicable- y existencia actual en la realidad. Y estas características son aplicables a todos los entes actuales, es decir, a los que existen actualmente o pueden existir inmediatamente, pues por aquéllas se dicen igualmente entes singulares o individuales. Finalmente, como dijimos arriba, puesto que la unidad individual es “la que constituye en tal ser a la entidad”, actúa al tiempo como criterio de diferenciación entre los diversos tipos de entidad, -puesto que “las cosas se distinguen por aquello mismo por lo que se constituye”-<sup>562</sup>. Por lo tanto, no existe ente alguno en la realidad que no sea singular e individual, puesto que resultan términos contradictorios la entidad y la divisibilidad. La razón o esencia de ente real o individual, consiste por ello en una negación: la no divisibilidad de sí misma en varias entidades tales como es ella misma<sup>563</sup>.

Uno de los problemas sujetos a un intenso debate a lo largo de la Escolástica fue precisamente la determinación del fundamento de esa negación en que consiste la razón de la unidad individual; en otros términos ¿qué característica posee el ente individual para que le convenga dicha negación?. En ocasiones se ha afirmado que el fundamento estribaría en la propia naturaleza universal, pero como observa Suárez, ésta “es de suyo indiferente y no pide tal indivisión en varios semejantes, antes bien, se divide en ellos”<sup>564</sup>, es la entidad individual la que añade a la naturaleza universal dicha negación. Como ya dejamos dicho, la unidad individual se opone a la unidad universal, de ahí que la determinación del fundamento fuera planteado en el seno de la tradición Escolástica y por Suárez en particular, en términos dialécticos. En opinión del autor, no hay nada fuera de los singulares, y por ello, el fundamento de la

---

Sostuvo que a través del análisis a posteriori del principio, podría alcanzarse alguna claridad entorno a la naturaleza de la sustancia material. Esto puede ser deducido al inicio de la refutación de la tesis profesada por la escuela tomista que señalaba a la materia signada por la cantidad como principio de individuación, dice Suárez que: “Toda esta opinión en sí ciertamente es probable y a mí me agradó en un tiempo, pero temo que, según ella, no se explique suficientemente el parecer de Aristóteles”. *DM V*, 3, 34; p. 631. En dicho análisis tras rechazar Suárez sucesivamente, a la materia signada por la cantidad, la forma sustancial o la existencia de los entes individuales, propone a la entidad misma de los singulares, como principio de individuación de las sustancias creadas. En concreto: “toda sustancia singular –por sí misma o por su entidad es singular- y que no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad”. Y respecto a la sustancia compuesta, hay que hablar de la presencia de dos principios de individuación cuales son la materia y la forma unidas –“ninguna de la dos por sí (materia y forma) sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado...de esta entidad compuesta; luego también de la unidad y de la individuación”. *DM V*, 6, 1; pp. 644-5. *DM V*, 6, 15; p. 659.

<sup>562</sup> *DM V*, 2, 13; p. 579.

<sup>563</sup> *DM V*, 1, 5; p. 568.

<sup>564</sup> *DM V*, 2, 7; p. 574



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

negación que comporta la unidad individual habrá que buscarse consecuentemente en el individuo y no en el universal. Es evidente que el “hombre” no existe en la realidad, separado o en abstracto, sino que existe concretado esencialmente en los individuos Pedro, Pablo, etc. Igualmente tampoco existe en la realidad una esencia única y común a todos los “hombres” que les haga ser tales; lo que existe es un conjunto de constitutivos formales de cada uno de los “hombre”(s), es decir, en los individuos, en los que está la razón de aquella comunidad que hace posible hablar del “hombre”. La razón de universalidad se basa pues, en la conveniencia o semejanza que presentan los individuos entre sí, en sus diferencias individuales. El constitutivo de la comunidad o universalidad, del “hombre”, tendrá pues una naturaleza conceptual o mental, fundado en la precisión de todas las diferencias individuales de los singulares.

Como en otras ocasiones, y en una nueva aplicación del principio de economía –no deben multiplicarse las distinciones sin fundamento suficiente, y en particular, las reales– concluye en consecuencia afirmando la sola distinción de razón que cabe establecer entre el ente individual y el concepto universal<sup>565</sup>.

#### 3. 2. 3. 3. 1. 2. *Unidad formal.*

En todo ente individual, por ejemplo en Pedro, cabe distinguir la presencia de dos tipos de unidades reales, o lo que es igual no resultantes de la operación de la mente sobre la realidad. Una unidad numérica, material o entitativa y otra unidad esencial o formal. Tales unidades vienen a coincidir con la distinción conceptual o metafísica que cabe establecer sobre toda sustancia creada o compuesta.<sup>566</sup>

Recordando el proceso de composición metafísica de la sustancia creada, y trasladándolo ahora a la cuestión de la unidad, habrá que decir, que la unidad esencial y la entitativa, aunque existe objetivamente, no se distinguen entre sí en la realidad misma del individuo Pedro, sino que es nuestro entendimiento quien las distingue racionalmente. Y ello procediendo desde la unidad individual que actúa de soporte de la anterior. Es decir, que la unidad numérica o entitativa si se distingue realmente –puesto que es posible

<sup>565</sup> *DM V*, 2, 32; p. 594.

<sup>566</sup> En efecto, de la consideración de la mente sobre el individuo resulta la presencia dos tipos de naturaleza en composición: la individual y la específica. En la última, la especie añade al género la diferencia divisiva, es decir la que contrae al género y constituye la especie. En la naturaleza individual, el individuo añade a la especie la diferencia contractiva de la especie y al tiempo, constitutiva y distintiva de los individuos, que verdaderamente se dice que difieren en número y por la cual se dice que la especie se predica de varios seres numéricamente diferentes. Como acabamos de ver en el apartado anterior, aquello que el individuo añade a la especie, aunque es sólo conceptualmente distinto, es algo real y positivo que fundamenta la negación o indivisión propia del individuo, que de suyo es incomunicable a otros individuos. Y la indivisión unida a la especie constituye un individuo sustancialmente uno bajo la especie. *DM VI*, 1, 4; p. 700

diferenciar realmente la presencia de Pedro de la Pablo en la realidad-, pero, de la unidad formal solo cabe una distinción racional, puesto que aunque sea posible considerar la esencia prescindida de las diferencias individuales, no constituye un ente real, puesto que como ha quedado dicho, fuera de los individuos nada puede tener existencia real.

Ahora bien, Suárez tiene en cuenta que Aristóteles afirmó que si bien los individuos Pedro y Pablo, entitativa difieren, desde el punto de vista formal, constituyen una unidad única, en lo que se refiere a su esencia o en su razón formal<sup>567</sup>. Hay que considerar por tanto, el modo de presencia que posee dicha consideración en la realidad, y su razón.

La distinción racional que cabe realizar entre la entidad y la esencialidad en el ente individual viene a subrayar una vez más la tesis suareciana de la centralidad del individuo en el plano de la realidad. La unidad formal considerada desde el punto de vista racional es aquello que actúa de fundamento para predicar la comunidad que existe entre diversos entes individuales –el supuesto de una naturaleza común-; desde el plano real en cambio, expresa la semejanza que media entre individuos que comparten una misma naturaleza<sup>568</sup>. Desde esta consideración se colige en primer lugar, que la naturaleza común no existe fuera de los entes individuos y que la unidad formal o esencial en la realidad, no es una nota común y única que pueda predicarse de todos los individuos, sino que cada individuo es fundamento de su unidad formal, y por tanto, “se repiten tantas unidades formales cuantos son los individuos”<sup>569</sup>.

Teniendo presente el tipo de existencia racional que posee la naturaleza común, se advierte que la especie y el género que caben predicar de los individuos son modos de la unidad formal, que posibilitan la definición universal sea genérica o específica.<sup>570</sup> Por ello, Suárez, estudia en conjunción la naturaleza de ambas unidades aplicando el principio ontológico que ha seguido en la presente investigación de la unidad, a saber, que la unidad sigue al ser, tomando el principio, de la cuestión relativa a la semantización del ser que Aristóteles tratara en el libro IV de la *Metafísica*, como se recordará. Suárez defenderá que la unidad universal, no es una unidad real, puesto que no se

---

<sup>567</sup> *Metafísica*, V y X. Cfr.: “por eso Aristóteles dice que muchas cosas forman un uno en esencia o razón formal, explica que unidad en orden al entendimiento, concretamente porque son concebidos bajo alguna razón o definición”. *DM VI*, 1, 5; p. 700.

<sup>568</sup> Expresamente señala Suárez esta diferencia que media entre la unidad formal y la comunidad o comunicabilidad de la unidad: mientras que la primera, “se da en las cosas”, la segunda, -la comunicabilidad- “propia y estrictamente no se da en las cosas, porque ninguna unidad que existe en las cosas es común, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales en la cual se funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza en cuanto concebida por él, y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en las que se funda, sino sólo la conveniencia o relación o coexistencia de ambas”. *DM VI*, 1, 12; pp. 705-6.

<sup>569</sup> *DM VI*, 1, 11; p. 704

<sup>570</sup> *DM VI*, 1, 13; p. 706.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

fundamenta en el ente real sino que se apoya en la unidad formal<sup>571</sup>.

Pero, si bien la unidad formal, y en concreto su razón –la indivisión esencial del ente individual- es una condición necesaria para la unidad universal, no es suficiente para fundar su unidad. Por tanto, la unidad universal tendrá que añadir un fundamento diverso a la indivisión<sup>572</sup>. Consideremos pues el fundamento y naturaleza de la unidad universal.

#### 3. 2. 3. 3. 1. 3. *Unidad universal*.

De nuevo aquí, en la investigación de la naturaleza de la unidad universal, -tercer modo de este primer atributo trascendental del ente real, objeto de la *Metafísica*,- el problema lo plantea Suárez en los términos de la dialéctica entre la realidad y su representación.

El análisis de la naturaleza, modo de producción y grado de realidad de la unidad universal, lo sitúa Suárez en el marco de la tradición. Cómo es de sobra conocido, el llamado problema de los universales constituyó a lo largo de la filosofía medieval, uno de los lugares comunes para la disputa intelectual entre las diversas escuelas filosóficas. Suárez, desmarcándose de la tendencia mayoritaria en su época –el tomismo-, asumió en el problema de los universales, una tesis intermedia entre el tomismo y el nominalismo, que viene a configurar el realismo moderado que muestra también en la disputación sexta. No obstante, los fundamentos de dicha interpretación epocal de la cuestión, los toma una vez más de diversos lugares del *Corpus aristotélico*. Destacamos los principales.

Partiendo de nuevo de la tesis del primado absoluto de los entes individuales en el plano de la realidad<sup>573</sup>, se plantea y prueba la posibilidad de que existan otro tipo de entidades. En efecto, se afirma con Aristóteles, la existencia de otras entidades diversas de las singulares, denominadas universales<sup>574</sup>. Respecto a su modo de presencia en la realidad, Aristóteles defendió en contra

<sup>571</sup> “Aunque la unidad universal se diferencia de algún modo de la unidad formal, según hemos dicho, por no ser unidad según la realidad sino según la razón, por eso mismo no hay en la realidad un principio distinto de cada una de las unidades, y no es necesario, por tanto, plantearse sobre ella problemas distintos, sino que una vez explicado el principio de la unidad formal, quedará explicado el de la universal, ya que ésta no se funda en las cosas sino es por medio de la unidad formal” *DM VI*, 11, 1; p. 801. En concreto el principio de la unidad formal reside en “la esencia y naturaleza de la cosa”. De aquí se toma el género y la diferencia, atendiendo el entendimiento a dos grados diversos de intencionalidad. Cuando la mente atiende a la naturaleza aptitudinalmente o en cuanto que es susceptible de recibir una perfección o acabamiento posterior, esta considerando la semejanza o conveniencia que tiene con los otros entes. De aquí resulta la unidad genérica. Pero también el entendimiento puede considerar a la misma naturaleza en su acabamiento o “última perfección esencial”, y de esta manera atenderá a la unidad específica. *DM VI*, 11, 4; pp. 810-811.

<sup>572</sup> *DM VI*, 2, 10; pp. 716-717.

<sup>573</sup> Una vez más, como a lo largo del estudio de la unidad trascendental, afirma Suárez que: “cualquier cosa que existe es necesariamente singular e individual”. *DM VI*, s. 2, a. 2; p. 710.

<sup>574</sup> *Meta I*, c. 6 y *Meta. IV*, c. 5 y *De Interpretatione I*, c. 5. Cfr.: *DM VI*.

de Platón que la naturaleza universal, no se halla separada de las entidades individuales en las que subsiste<sup>575</sup>. El universal se funda en la ocasión o fundamento que portan y ofrecen los singulares para que de ellos pueda predicarse la naturaleza universal en virtud de una operación de abstracción -o concepción universal- intelectual de sus elementos singulares.

En opinión de Suárez, y traducido a términos escolásticos, Aristóteles defendió la existencia del universal en potencia, pero no en acto<sup>576</sup>. Puesto que las definiciones se proponen de las cosas universales, por ello precisamente, constituyen el objeto de las ciencias.

Suárez aprovecha este lugar común para tomar posición en la disputa escolástica sobre la naturaleza del universal<sup>577</sup>. La existencia de las entidades universales no es puesta en duda por ninguna de las escuelas filosóficas, pero puntualiza nuestro autor: “con excepción de los nominalistas quienes afirman

---

<sup>575</sup> *Meta.* VII, Cfr.: *DM VI*. La idea de separación formulada por Aristóteles, la interpreta Suárez en los términos siguientes: “el sentido en el que se afirma que los universales no están separados es que no son cosas realmente distintas de los singulares, ni tiene entidad propia y unidad distinta de ellos”. Es decir, que “hombre” es un concepto universal que encuentra su fundamento en los individuos, por ejemplo en Pedro, en los que subsiste intrínseca, y este modo de subsistencia les es esencial al universal. De otro modo, si imagináramos que “hombre” fuera algo distinguible realmente de Pedro, resultaría que habría un “hombre” distinto por cada individuo. En opinión de Suárez, este supuesto es inviable, y con él sólo se forman “monstruos de ideas” (*idearum monstra*) que son totalmente innecesarios para la elaboración de las definiciones con las que operan las ciencias. *DM VI*, s. 2, a. 2; p. 710.

<sup>576</sup> En la refutación a la naturaleza de la Idea platónica formulada de manera diversa y en distintas partes de la *Metafísica*, Aristóteles -aunque no en los términos en los que lo tomó la Escolástica-, distinguió dos modos de presencia del universal: en acto y en potencia. En el primer sentido, es la Idea platónica, es decir, la comprensión del concepto universal como un ente real, individual y al tiempo comunicable a otros muchos, esto es, que posee la virtualidad de ser predicado de individuos distintos de él mismo. En este sentido, Aristóteles negó en contra del parecer de su maestro que el universal en acto, pudiera existir con independencia de los individuos. Por el contrario, lo que defendió Aristóteles contra Platón, y con él Suárez, es la existencia del universal en potencia, que no es otra cosa, que la virtualidad que poseen los individuos para que de ellos pueda tomar el entendimiento el fundamento para idear, mediante abstracción, un concepto universal. En conclusión, mientras que por un lado se afirma la existencia real del universal en potencia, se niega la del universal en acto, o lo que es lo mismo, se afirma el carácter exclusivamente intelectual del último. Tomando partido por Aristóteles, la Escolástica y en ella Suárez, redujo la investigación de la esencia del universal, en primer término a la explicación de la naturaleza de aquél fundamento que está en los individuos, y en segundo lugar al modo de ofrecerse al entendimiento.

Respecto a la pregunta por el fundamento, Suárez reduce las posibles explicaciones a tres, para sumarse a la última de ellas, que es la planteada por Aristóteles. Las primeras defienden que el universal es un tipo de propiedad consustancial a la naturaleza del individuo y al tiempo, real, es decir, distinguible por sí con anterioridad e independencia a que la mente fije su atención sobre el individuo, Aristóteles, por el contrario defendió la realidad exclusivamente mental del universal, aún cuando provengan de los individuos la ocasión o el fundamento -universal en potencia- para proceder a la operación abstractiva del universal -universal en acto-. Cómo puede apreciarse, mientras que la explicación del universal en potencia conduce a la pregunta por su razón, la del acto, conduce al problema del conocimiento del universal. *DM VI*, s. 2, a. 3-a.9; pp. 712-715.

<sup>577</sup> *Meta.* VII y *Anal. Segundos*, 1. Cfr: *DM IV*

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

que sólo son universales las palabras en su significación y que los conceptos son universales en su representación, y que estos son el objetos próximo de las definiciones y de las ciencias”<sup>578</sup>. Cómo puede observarse, el problema continúa siendo planteado por Suárez desde el punto de vista lógico o dialéctico que venimos siguiendo en esta parte del estudio.

A pesar de las divergencias que parecen mediar entre las diversas opiniones tradicionales, nuevamente Suárez, resta importancia en apariencia a la cuestión, reduciéndola como en ocasiones anteriores a un problema de dicha naturaleza. En su opinión, las diversas posturas en torno a la naturaleza de los universales, y en particular la opinión nominalista, sólo difieren en los “modos de expresión porque en la realidad acaso no se aparten de la opinión verdadera”<sup>579</sup>. Cómo puede observarse en la exposición anterior de la tesis nominalista, esta escuela no abordó el problema de los universales desde el punto de vista ontológico de sino desde el punto de vista dialéctico. En efecto, avanzando en la disputación sexta Suárez distinguió, entre el llamado universal absoluto y el universal relativo, o lo que es lo mismo, entre la consideración ontológica de la naturaleza de lo universal, es decir, la inquisición por su existencia, y el análisis de la universalidad, esto es, de su intención mental –modo de predicación, atribución y denominación de los conceptos universales a los entes reales-.

Suárez, tratará el asunto de los universales desde los dos puntos de vista posibles, avanzando desde la razón de lo universal, para detenerse después en la razón de universalidad. Ahora bien, nuestro autor considera que el núcleo de la confusión reinante entorno al problema, reside en el segundo momento: en el modo de producción y posterior predicación de los conceptos universales. La investigación ontológica de la naturaleza de lo universal, aparece entonces en el planteamiento de Suárez como una cuestión propedéutica a la cuestión de su modo de predicación, si bien, el primer estudio sirve de fundamento al segundo, al tiempo que presenta de nuevo, pero desde una perspectiva diversa el realismo moderado que asume Suárez en su interpretación metafísica.

Esta convicción podemos verificarla atendiendo al momento en el que se desmarca de los términos ontológicos clásicos en los que originalmente se planteó la cuestión de lo universal. Expresamente afirma que su problema no es el de Platón, y ello “porque no tratamos de lo que llaman universal causativo o a modo de eficiente o de ejemplar, sino del universal entitativo o predicativo”<sup>580</sup>.

Si retornamos al marco contextual en el que Suárez sitúa el problema, encontraremos por un lado, una formulación completa de su postura en lo que concierne a la universalidad, es decir a la representación de la naturaleza universal. La fuerza y la claridad del argumento nos impelen a recoger la cita en toda su extensión. Presentando la postura de los nominalistas, afirma nuestro autor que lo “que sus razones pretenden únicamente demostrar que la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están

<sup>578</sup> *DM* VI, 2, 1; p. 709.

<sup>579</sup> Ídem.

<sup>580</sup> *DM* VI, 2, 3; p. 711.

objetivamente en el entendimiento, o por denominación proveniente de alguna operación intelectual, lo cual es verdad como diré luego. Por eso no hay necesidad de detenernos en repetir y refutar sus argumentos, puesto que no son obstáculo alguno para aceptar como verdadero que los denominados universales existan en las cosas singulares y que estos singulares tienen algo en que convienen entre sí y se asemejan, y algo en que difieren o distinguen, por eso niegan falsamente que se hagan demostraciones o definiciones de las cosas, ya que las ciencias no tratan de los nombres y de nuestros conceptos formales, sino que tratan directamente de las cosas o de los conceptos objetivos. Por consiguiente, aunque la denominación de universalidad se aplique a las cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así, son reales y existen en el mundo real”<sup>581</sup>.

Como vemos, la comprensión nominalista del problema, tal y como lo plantea Suárez, no se aleja demasiado de la tesis principal manejada por la lectura ontológica contemporánea de la metafísica suareciana. A los primeros y a los segundos, Suárez les parece recordar que, las ciencias, y en particular la *Metafísica*, no versa sobre conceptos, sino sobre cosas reales denominadas por conceptos, lo cual es radicalmente distinto. Y en segundo lugar, es necesario afirmar que los conceptos de los que se vale la *Metafísica* para comprender la realidad, sea el caso de los universales, aún tomando el grado máximo de abstracción, encuentran su fundamento en las cosas reales, en concreto, en su objeto: el ente real, como hemos visto.

Siguiendo el planteamiento suareciano de la cuestión, consideraremos el problema de los universales desde la primera de las dos perspectivas apuntadas por el autor: la razón de la unidad universal. Acerca de la cuestión epistemológica de la universalidad o del proceso de elaboración del concepto universal, baste lo dicho en el apartado dedicado al estudio de la abstracción.

### 3. 2. 3. 3. 1. 3. 1. *La razón de la unidad universal.*

En la afirmación lo universal “es uno en muchos y fuera de muchos –o predicable de muchos”-, reside en opinión de Suárez la razón o esencia de la universalidad: unidad o indivisión y comunicabilidad<sup>582</sup>.

Comparando la naturaleza denominada universal con su opuesta, el ente individual, resulta evidente que lo que denominamos universal ha de poseer unidad, pues de lo contrario no resultaría una naturaleza universal sino un mero agregado de individuos. Por otra parte, y puesto que el individuo, como hemos visto, incluye en su razón la incomunicabilidad, la esencia de lo universal, habrá de ser una cierta propiedad comunicable o con aptitud para existir en muchos individuos.

No obstante la conjunción de ambas notas, indivisión y comunicabilidad, resulta a primera vista una composición contradictoria. Precisamente uno de los

---

<sup>581</sup> *DM* VI, 2, 1; p. 710.

<sup>582</sup> *Meta.* VII, c. 13; *Anal. Segundos*, VII, c. 18. Cfr.: *DM* VI, 3, 15; p. 721.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

argumentos esgrimidos por Aristóteles en su crítica al modo de existencia de la Idea platónica residió en poner de evidencia esta contradicción. Expresamente Suárez es consciente de ello y así lo refleja: “existir en la realidad como indiviso y estar al mismo tiempo actualmente dividido en muchos del mismo nombre y razón implica contradicción (...) que se derivaba de la posición de Platón”<sup>583</sup>. No obstante, y en opinión de nuestro autor, la contradicción desaparece si se atiende a la esencia de lo universal desde la dialéctica realidad-representación.

En efecto, respecto a la primera nota, la indivisión desde el punto de vista de la realidad, no es ninguna nota de la que quepa distinción *ex natura rei*. En efecto, el concepto “hombre” solo posee indivisión en cuanto la mente lo convierte en su objeto, y por lo tanto, se colige, que el universal solo se distingue racionalmente del individuo.

La indivisión únicamente indica que una naturaleza universal, por ejemplo “hombre”, pensado en abstracto no es comunicable a otros “hombres” o conceptos objetivos pensados con el mismo grado de abstracción, aún pudiendo ser comunicable el concepto por denominación extrínseca a los individuos.

Respecto a la comunicabilidad, puede apreciarse que entre los individuos en ocasiones cabe establecer una relación de semejanza precisamente, por que en la realidad se hallan diferenciados o separados. Dicha relación de semejanza significa simplemente la representación de dichos individuos como si en la realidad formasen una unidad, un concepto universal. El fundamento de la semejanza no reside en la naturaleza universal sino en la individual, en concreto: “porque en los individuos se da la conveniencia y semejanza en la esencia y propiedades de ésta, y en la conexión intrínseca que mantienen entre sí la esencia y las propiedades”<sup>584</sup>. Y esta semejanza es la razón en virtud de la cual pueden abstraerse los conceptos objetivos universales mediante las cuales se elaboran las predicaciones universales.

Desde el punto de vista de la representación, el concepto universal aparece ante la mente, por el contrario, como una naturaleza única e indivisa pero apta para ser predicada de muchos otros individuos con los que guarda cierta comunidad. La aptitud del universal para existir en muchos singulares o simplemente su comunicabilidad, no es una propiedad real que posea el universal, sino que consiste simplemente en una operación mental por la que se concibe una identificación de lo universal con los singulares. En concreto una relación de identidad que establece la mente entre el sujeto y el predicado, con la que se afirma “que esto es aquello”, es decir que ambos representan lo mismo o que significan la misma cosa<sup>585</sup>. Y de esta predicación, realizada por esta precisión o determinación de la naturaleza universal a los individuales, cabe verdad, puesto que de esta manera elaboramos las definiciones generales que como decíamos, constituyen el objeto de las ciencias.

<sup>583</sup> *Meta.* VII, c. 14. Cfr.: *DM* VI, 3, 15; p. 721.

<sup>584</sup> *DM* VI, 5, 2; p. 748.

<sup>585</sup> *DM* VI, 4, 4; p. 736.

De este análisis se desprende, que la unidad universal, no posee realidad existencial alguna, sino que sólo es el resultado de una representación mental fundada en los individuos; es simplemente una unidad de razón, y simplemente es este el significado verdadero, según Suárez, de la afirmación aristotélica “el universal o no es nada o es posterior”<sup>586</sup>. En efecto, el universal es algo, es un concepto objetivo, y llega a la realidad con posterioridad a la intervención del entendimiento que lo produce. El presupuesto que esta a la base de esta conclusión es de nuevo, que la “unidad real sigue al ser”<sup>587</sup>, junto a la tesis del primado existencial del ente individual. Ello quiere decir, que, si como se afirmado, el universal no tiene más entidad que la que le confiere el individuo que lo soporta, tampoco tendrá en la realidad otra unidad distinta de la individual<sup>588</sup>. Es decir, que “el universal no se distingue realmente de los singulares”, y cualquier distinción que se quiera establecer, será de naturaleza mental<sup>589</sup>.

Por último, Suárez respondiendo a la tradición Escolástica, y en concreto a la nominalista, interpreta la controvertida afirmación de Aristóteles sobre que la *Metafísica* versa sobre lo universal y no de lo individual, -lo cuál en apariencia, parece contradecir la reiterada tesis de aquéllos, y asumida por nuestro autor, del primado de lo individual-, desde el punto de vista lógico.

Las ciencias y la *Metafísica* en concreto, se ocupan realmente de lo universal y no de lo concreto, pero sólo desde el punto de vista de la representación, y no desde el punto de vista de la realidad. Como hemos visto, en el individuo, reposa la razón de universalidad -una unidad de razón- de la que toma su fundamento el entendimiento para elaborar las predicaciones universales por medio de los conceptos objetivos abstraídos de la semejanza esencial que poseen realmente los individuos.

Llevando la cuestión hacia la interpretación ontológica contemporánea, la lectura que realiza Suárez de la afirmación de Aristóteles, es más reveladora que cualquier otra que pudiéramos proponer, y así la recogemos: “se afirma que la ciencia se ocupa de los universales y no de los singulares, no porque se ocupe de los nombres comunes, sino porque se ocupa de conceptos objetivos comunes, que aunque no se distinguen de los singulares en la realidad, se distinguen sin embargo por la razón”. En opinión de Suárez, “los nominalistas no comprendieron debidamente esto, y por eso se expresaron de modo distinto, aunque en la realidad no se diferencian mucho de nosotros”<sup>590</sup>.

No es necesario para nuestro estudio realizar un estudio completo del proceso de objetivación de la naturaleza común, es decir de la universalización. Para

---

<sup>586</sup> *DM* VI, 5, 1; p. 747.

<sup>587</sup> *DM* VI, 3, 5; p. 727.

<sup>588</sup> Por si cupiera alguna duda al respecto Suárez afirma concisamente que: “la humanidad no es posible, sino en cuanto son posibles éstas y otras humanidades, como tampoco existe la humanidad sino en cuanto existe una humanidad individual”. *DM* VI, 3, 7; p. 729.

<sup>589</sup> *DM* VI, 4, 2; p. 734.

<sup>590</sup> *DM* VI, s. 5, a. 3; p. 750.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

conocer como el entendimiento elabora el concepto universal fundándose en los individuos, baste las consideraciones realizadas en el apartado que hemos dedicado al mecanismo de la abstracción. Mas revelador resulta, en cambio, como conclusión al estudio de la primera propiedad trascendental del ente y al tiempo del problema ontológico, intentar satisfacer la pregunta por el modo de presencia o grado de realidad del universal.

#### 3. 2. 3. 3. 1. 3. 2. *Entidad del universal.*

Nuestro autor, como se recordará, declaró que su problema no era el de Platón, puesto que su estudio discurría por la línea del universal predicativo, es decir de la representación, y no del universal entitativo. Con todo, en la sección VII de la sexta disputación se introduce en la cuestión de los universales desde el punto de vista clásico, pero sin renunciar a la consideración dialéctica del mismo que ha venido desarrollando.

Siguiendo a Aristóteles, defendió en primer término, como se recordará, la existencia de otro tipo de entidades diversas de los individuales<sup>591</sup>, y en segundo lugar, afirmó que en la realidad el universal, no se halla separado de las entidades individuales en las que subsiste<sup>592</sup>, y además, que éstas, ofrecen el fundamento para que de ellas pueda elaborarse los conceptos objetivos con las que se realizan las predicaciones universales.

Sin apartar la doble consideración que cabe realizar del universal, -respecto de la naturaleza universal, y respecto de su intención mental o denominación extrínseca, la universalidad-, inquiere Suárez el tipo de entidad o consistencia que posee el universal; en concreto, si el universal es un ente real, si tiene materialidad, si es una sustancia o un accidente y finalmente, en que sentido se dicen que es eterno.

Desde el punto de vista de la naturaleza, el universal como ya se ha afirmado, es un ente real para nuestro autor, es decir, que existe en los individuos en cuanto a la realidad significada. Precisa que sólo son entes reales aquellos universales que pueden ser objeto de una abstracción producida a través de la operación directa -no refleja- de la mente<sup>593</sup>.

Respecto a la universalidad en cuanto que no cabe concebirla como una propiedad inherente a la naturaleza que se denomina universal, no es un ente real sino de razón. Si se atiende al concepto universal de manera absoluta y se pregunta por su grado de realidad, habrá que afirmar que no es un ente de razón sino una denominación extrínseca que proviene de la misma acción intelectual.

Finalmente, respecto a la relación de universalidad, que consiste en una predicación como vimos, consiste en una relación no real sino racional que se

<sup>591</sup> *Meta* I, c. 6 y *Meta*. IV, c. 5 y *De Interpretatione* I, c. 5. Cfr.: Ídem.

<sup>592</sup> *Meta*. VII. Cfr.: Ídem.

<sup>593</sup> *DM* VI, 7, 2; p. 765.

establece entre el concepto objetivo y los individuos de los que se predica.

Puede decirse del universal considerado en absoluto, -es decir, tal como existe en la realidad en los individuos-, tanto que puede tener materialidad como que puede ser una sustancia o un accidente. Respecto a lo primero, de hecho, afirmó Suárez, que el universal que formamos de los entes compuestos de materia y forma, son los más acomodados al entendimiento en cuanto supone la participación del conocimiento sensible y del inteligible, y por ello, son los primeros universales que cabe abstraer<sup>594</sup>.

Respecto a lo segundo recuerda nuestro autor que Aristóteles afirmó que los universales no son sustancias. ¿Habrá que deducir entonces que son accidentes?. Para Suárez puede formarse el universal respecto de una sustancia como de un accidente, y en este sentido decir que existen racionalmente como tales. En opinión de nuestro autor lo que Aristóteles quiere decir en dicho lugar, es “que no son cosas por sí y en sí subsistentes fuera de los singulares”<sup>595</sup>. Y la prueba de ello, es que denominó a los universales sustancias segundas y a los supuestos o individuos de esas, sustancias primeras.

Como se ha visto en diversas ocasiones y siguiendo la tesis aristotélica, Suárez ha afirmado que los universales constituyen el objeto del que se valen las ciencias para su desarrollo, por el hecho de ser conceptos abstractos, y en cuanto tales, necesarios, inmutables y eternos. Ahora bien, como es sabido, Platón, de esas notas estableció la tesis de la existencia de los universales como formas eternas e inmutables. Aristóteles, por su parte, hizo reposar las formas en los individuos en los que subsisten, sin negar por ello la eternidad del concepto.

Suárez por su parte, explica el grado de eternidad que poseen los universales, aplicando, como en otras ocasiones, la teoría del acto y de la potencia. Los universales, en efecto, son eternos considerados desde el punto de vista de la esencia o en su ser potencial, pero no desde el punto de la actualidad, puesto como se ha visto no existen realmente fuera de los individuos.

La eternidad del universal viene a recordar únicamente que dichos conceptos son abstractos, es decir, que “por el hecho mismo de ser abstraídos de los singulares (...) quedan segregados del tiempo, lugar y de toda mutación, comienzo y fin (...) pero no porque existan en todo tiempo y lugar, sino porque se los abstrae del aquí y del ahora”<sup>596</sup>.

---

<sup>594</sup> *DM* VI, 7, 5; p. 766.

<sup>595</sup> *DM* VI, 7, 6; p. 767.

<sup>596</sup> *DM* VI, 7, 7; p. 769.

---

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 4. *La unidad trascendente del ente.*

El estudio de Dios, en opinión de Suárez, entra en el ámbito de problemas estudiados por la *Metafísica*, por dos caminos: como primer ente y como causa primera<sup>597</sup>. A lo largo del presente estudio, hemos seguido el camino del ente, y en esta parte final, continuaremos transitando por él. No obstante, y en orden a la completud, consideraremos al ente desde el punto de vista de la causalidad.

Como advirtió el autor, lo primero que conoce el entendimiento al enfrentarse a este problema, es a Dios como causa del ente, y a partir de los efectos, es como la investigación puede remontarse hasta lo más abstracto: la consideración de Dios en cuanto primer ente. Con todo, seguimos la línea argumental que ha presidido nuestro estudio: tomando como guía el Índice, nos detendremos en el análisis de la interpretación suareciana de las ideas expresadas por Aristóteles en el libro XII sobre el problema de Dios, remitiéndonos, siguiendo las indicaciones de Suárez, a diversos lugares de las *DM*.

Al tiempo, iniciamos el estudio de la segunda de las interpretaciones contemporáneas de la obra metafísica de Suárez, la onto-teológica, consecuencia en buena medida, como hemos venido defendiendo a lo largo de nuestro estudio, de la idea de la *Metafísica* manejada por aquéllos, y lo que es más importante, de la otorgada a Suárez. Pues como ya hemos visto al analizar el ente real, su naturaleza, y los medios intelectuales para alcanzarla, la lectura suareciana de la *Metafísica*, parece apuntar, hacia una disolución de la usiología aristotélica en la Teología cristiana.

Por último, hay que destacar que el escaso número de cuestiones que Suárez destinó en el Índice al problema de Dios en la *Metafísica*, responde a que, en esta ocasión, sigue casi con exclusividad el análisis realizado por el Filósofo; ello evidentemente, determina la reducida extensión que presenta esta última parte.

Comenzamos atendiendo dos cuestiones: a la justificación de la inclusión del estudio de Dios en la *Metafísica* y al concepto aristotélico de Dios, según la lectura suareciana. Finalizaremos analizando desde la razón de causa, los tipos de relación distinguidos por Suárez con el propósito de vincular las dos instancias de la realidad en una unidad armonizable con el pensamiento teológico.

---

<sup>597</sup> *DM XX*, Prólogo; p. 453.

3. 2. 4. 1. *La Eternidad aristotélica y la Creación cristiana.*

Fueron tres, según recoge Suárez, las opiniones transmitidas por la tradición respecto a la tesis de la creación en la filosofía de Aristóteles.

En primer lugar, la de aquellos que afirman que dicha tesis no tiene lugar en su filosofía<sup>598</sup>.

La opinión mayoritaria, por el contrario, afirma que Aristóteles si que alcanzó a formular la idea de la creación<sup>599</sup>.

Por último, se alinean los intérpretes que defienden la presencia de la creación en el universo aristotélico, pero a modo de emanación. Analicemos los argumentos de cada una de las posturas de manera independiente.

Los que niegan la tesis de la creación se fundan de manera principal en el principio aristotélico apuntado: “de la nada, nada se hace”. En segundo lugar, se atienen al único modo de eficiencia conocido por Aristóteles en orden a la potencia pasiva y al movimiento<sup>600</sup>. Además puesto que afirmó que las cosas incorruptibles o inmateriales son eternas por necesidad intrínseca, -lo que le dio pie a hablar de la eternidad como “principios de las cosas”- y que éstas, además de ser eternas no poseen causa alguna. Finalmente por las “cosas eternas” parece que entendió Aristóteles únicamente el movimiento de los cielos, y la serie generación-corrupción que explican el devenir de toda la realidad.

La segunda postura, afirma la presencia en la *Metafísica*, tanto de la tesis de la creación como de la existencia de un Dios creador del universo. Toman el principio de un pasaje en el que Aristóteles afirma la existencia de un ente verdadero y perfecto que actúa como causa eficiente de los restantes entes, los cuáles recibe del primero su ser y su verdad<sup>601</sup>. Por otro lado afirman, que aquellos “principios de las cosas eternas” hay que entenderlas del único Dios y del conjunto de razones que posee para crear.

Dejando al margen argumentos tomados de otras obras del Corpus, en el libro XII, afirmó Aristóteles, la necesidad de un ser primero y principio de todas las cosas, tanto del plano sensible como del inteligible. Y en el mismo libro, de la afirmación de la existencia de un único fin de todas las cosas se infiere la existencia de una sola causa eficiente, y no es posible afirmar la eficiencia sin asumir previamente el argumento de la creación.

Finalmente, y atendiendo al proceso del conocimiento humano, Aristóteles afirmó en el libro II la existencia de una causa primera que actúa como límite del proceso de eficiencia, eliminando así el riesgo de una argumentación al infinito.

---

<sup>598</sup> Dicha opinión, según Suárez fue defendida por: Simplicio, Gregorio, Averroes, Enrique, Janduno, Marsilio y por el Cardenal Besarión. *DM XX*, 1, 24; p. 469.

<sup>599</sup> Tal postura fue adoptada por: Alejandro de Afrodísia, Averroes, Tomás de Aquino, Escoto, Tomás de Argentina y Herveo, entre otros. *DM XX*, 1, 25; p. 470.

<sup>600</sup> Suárez localiza estos argumentos en *Física* III, y en *Metafísica* V, c. 12 y II, c. 1. *DM XX*, 1, 24; pp. 469-470.

<sup>601</sup> *Meta.* II, c. 1. Cfr.: *DM XX*, 1, 25; p. 470.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

La interpretación emanatista, supuso que: si bien “Aristóteles no conoció la creación con novedad del ser, pero sí conoció la creación por modo de emanación natural y eterna a partir del primer ente”, y que esta, fue además la forma de la que se valió para sostener que las realidades incorruptibles dimanaron de Dios y desde la eternidad.

Interesa, atender al sentido que confiere Suárez a la proposición “mediante la creación se hace el ente en cuanto ente”<sup>602</sup>. En su opinión para que la misma sea verdadera, es necesario tomar la expresión “en cuanto” no en sentido reduplicativo, esto es, aplicado a la razón común de Dios y de las criaturas, sino específicamente de la razón de ente finito, pues esto significa solamente, que el ente finito es factible o creable. El enunciado expresa por tanto, que la razón de ente surge como efecto de la acción creadora, y no que todo ente pueda ser término de la acción creadora considerado bajo la razón de ente.

En conclusión, Suárez, basándose en el hecho de que los argumentos empleados por el Filósofo estaban fundados sobre el concepto de causalidad eficiente, de la cuál la creación es una especie, sostuvo que aquél, alcanzó un “escaso conocimiento de la cuestión”, aunque no es menos cierto que en otros lugares de la *Metafísica*, defendió la existencia de una causa no dependiente del movimiento para obrar<sup>603</sup>.

#### *3. 2. 4. 2. El ente como objeto de una metafísica onto-teológica.*

La concepción onto-teológica de la *Metafísica*, como se recordará, administraba tal presión sobre el área de la razón del objeto, que provocaba que sólo Dios, -y en ocasiones las sustancias inmateriales-, pudieran ser susceptibles de una consideración objetiva. Los caminos son diversos, pero se tome el camino del Ente infinito o el de la Sustancia Primera, la conclusión que se alcanza es la misma: Dios es el único y fundamental objeto de la *Metafísica*.

En la primera disputación, Suárez, rechazó, dos interpretaciones tradicionales de la *Metafísica*, por entender, precisamente, que constreñían en demasía, el objeto<sup>604</sup>. Los pensadores islámicos, especialmente, defendieron, o bien que sólo Dios -el ente real supremo-, era el objeto adecuado, o bien hicieron acompañar a Dios con las inteligencias, reduciendo a ambos, al ente inmaterial. Dios o el ente inmaterial, constituían, según esta corriente, el objeto de la disciplina.

La primera interpretación del objeto, directamente procede a asimilar el ente señalado por Aristóteles con el ente supremo, es decir, con Dios. El fundamento de esta opinión reside en una lectura entorno a la naturaleza que posee el libro XII de la *Metafísica*. Para Suárez, como se recordará, con el libro XII, Aristóteles puso término a su obra, al que denominó: “Tratado sobre Dios”<sup>605</sup>.

<sup>602</sup> *DM XX*, 1, 29; p. 472.

<sup>603</sup> *DM XX*, 1, 26; p. 472.

<sup>604</sup> *DM I*, 1, 1; p. 208.

<sup>605</sup> *DM I*, 1, 10; p. 216.

Los filósofos musulmanes, sostuvieron que constituía, o bien un tratado independiente de carácter exclusivamente teológico, o bien un libro desgajado de la Pseudo-Teología aristotélica, pero que, de cualquier manera, no significaba el término de la obra, sino que señalaba el fin al que se reducen todas las cuestiones desarrolladas en la *Metafísica*<sup>606</sup>. Si bien, contiene una multiplicidad de materias, afirmaron que todas ellas son cuestiones auxiliares y que en última instancia no debían ser estudiadas por razón de sí mismas, sino sólo y en la medida en que podían contribuir a alcanzar un mayor conocimiento de aquél objeto único que es Dios.

El fundamento de la discusión reside en Aristóteles, puesto que en el libro I afirmó que la *Metafísica* debía ocuparse del estudio de la causa primera de todas las cosas, y precisamente por esta dirección, la denominó, ciencia divina o teología. Y dado que la teología no tiene otro objeto que el estudio de Dios, y la dignidad de cada ciencia le viene conferida por su objeto, y este es el principal, necesariamente, Dios habrá de ser el objeto de la *Metafísica*<sup>607</sup>.

Respecto al primer argumento, no puede afirmarse, como revela la experiencia, que todas las materias que se integran en la disciplina tengan por finalidad el conocimiento de Dios. Muchas de las soluciones a las que llega no se dirigen ni de manera principal, ni directa, al conocimiento de Dios, sino más bien al perfeccionamiento del entendimiento humano. La misma dirección tiene el estudio de los principios y razones comunes de los entes.

Suárez añade una razón a priori para desmontar el argumento de la primera interpretación. La *Metafísica* es una ciencia humana o lo que es lo mismo, que moviliza la investigación por medio del conocimiento, “discurso” o “luz” natural, y desde esta instancia no es posible que alcance a Dios como objeto adecuado de su ciencia. Las razones que alcanza con el entendimiento son de aplicación común a los entes creados, pero no de exclusiva aplicación al conocimiento de Dios, más que por un procedimiento analógico<sup>608</sup>. Aquí reside precisamente el principal motivo, por el que Suárez ha estimado necesario restablecer la dignidad de la *Metafísica*. Si bien en lo que se refiere a la entidad y a la esencia, Dios “dista más de cualquier criatura de lo que pueden distar entre sí”, puede convenir con la naturaleza divina en alguna razón común; y, “teniendo presente lo que puede conocerse acerca de Él con ciencia natural, y la razón y el modo con que se puede manifestar a partir de las criaturas, puede hallarse mayor proporción y conveniencia entre Dios y las criaturas que entre cualquiera criaturas entre sí”<sup>609</sup>.

---

<sup>606</sup> *DMI*, 1, 10, p. 216.

<sup>607</sup> *DMI*, 1, 8, p. 214.

<sup>608</sup> *DMI*, 1, 11, p. 217.

<sup>609</sup> *DMI*, 1, 13, p. 218. Suárez afirma que: “Dios es un objeto inteligible de orden muy diferente y más elevado de lo que pueda serlo cualquier objeto creado, y dista Dios más de cualquier objeto creado, en el orden de la abstracción e inmaterialidad, de lo que distan entre sí todos los objetos creados, considerados según sus propias razones; y como no pueden convenir todos los objetos creados, según sus propias razones, bajo el único objeto adecuado de esta ciencia, mucho menos podrán convenir a Dios y a las criaturas”. *DMI*, 1, 9; pp. 215-6. Ahora bien, es lícito, conocer a Dios a partir de las criaturas y en cuanto conocido a partir de éstas, afirmar que

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Ahora bien, tendrá que tener siempre presente, tanto el metafísico que quiera acercarse al estudio de la naturaleza divina, como el teólogo que utilice los conceptos, principios y recursos de la metafísica para acercarse al objeto de su ciencia, que el conocimiento que ofrece la Metafísica siempre es natural, es decir, inadecuado para conocer la simplicidad de la naturaleza divina. Será posible valiéndose de la razón de ente o la de sustancia, establecer una relación de semejanza entre Dios y las criaturas, pero teniendo siempre plena consciencia que, tal coordinación será siempre imperfecta, y que incluso aquellos mismos conceptos, aún cuando sean obtenidos mediante el mecanismo de la abstracción no son anteriores a Dios, o existen en la realidad con independencia de Dios, sino que se dan o en Él o son dependientes de su naturaleza<sup>610</sup>.

De la propia limitación del conocimiento natural o humano, extrae Suárez, el argumento para negar que Dios sea el objeto adecuado de la Metafísica. Para ello establece la diferencia entre objeto adecuado y objeto principal.

En su opinión, Dios, es el objeto “primero y principal” pero no el adecuado. El término “adecuado”, posee las notas de exclusividad y simplicidad. La Metafísica como se ha dicho, no sólo versa sobre Dios, sino sobre otros asuntos que se dirigen primariamente al perfeccionamiento del entendimiento humano. En segundo lugar, dado el carácter imperfecto del conocimiento racional, el metafísico, nunca alcanzará a configurar un concepto simple y unívoco de Dios, sino aproximado y como tal relativo. Dios es el objeto adecuado sólo para alguna ciencia que opere auxiliada o completada por la luz de la revelación y desde principios más simples.

En conclusión para Suárez, Dios es el objeto principal de la Metafísica, y por ello, puede ser esta ciencia denominada igualmente teología natural. Ahora bien, sólo es objeto adecuado de la teología sobrenatural, esto es, de la ciencia teológica en el sentido actual que le damos a esta disciplina, diversa de la Metafísica<sup>611</sup>.

La segunda de las opiniones, defendía, que la sustancia o el ente inmaterial, en la medida en que sólo incluye en sí a Dios y los ángeles, es el objeto adecuado de la Metafísica. En opinión de Suárez, es legítimo defender que el estudio de la sustancia inmaterial entra dentro del campo del objeto de la Metafísica, en la medida en que se ha de ocupar del estudio de todo ámbito de la realidad, incluidas las sustancias inmateriales -por ejemplo, la forma del hombre, el alma racional-. Ahora bien, lo que no puede defenderse es que las entidades inmateriales sean el objeto adecuado de la Metafísica, puesto que el entendimiento puede considerar en la misma sustancia inmaterial otras razones

---

coinciden en alguna de las razones comunes de objeto, pues si bien es cierto, que en orden a la “entidad, y según su naturaleza, dista –Dios- más de cualquier criatura de lo que pueden distar éstas entre sí, con todo, teniendo presente lo que puede conocerse de Él con ciencia natural, y la razón y modo con que se puede manifestar a partir de las criaturas, puede hallarse mayor proporción y conveniencia entre Dios y las criaturas que entre cualesquiera criaturas entre sí”. *DM I*, 1, 13; p. 218.

<sup>610</sup> *DM I*, 1, 13, p. 218.

<sup>611</sup> *DM I*, 1, 9, p. 215.

más generales. Por lo tanto, el objeto adecuado de la Metafísica, habrá de tener una dimensión más universal que la que posee la sustancia inmaterial<sup>612</sup>. Puede afirmarse, con todo, que en la medida en que la Metafísica es la única ciencia que estudia la sustancia inmaterial en sus conceptos objetivos, es su “objeto propio”<sup>613</sup>.

Para apoyar su tesis, toma dos argumentos de los libros IV y VI de la *Metafísica*<sup>614</sup>. En el primer pasaje Aristóteles defendió que tantas son las partes en las que se divide la filosofía, cuantas sean las sustancias. Puesto que éstas son de dos tipos, material e inmaterial, y puesto que la formalidad es anterior a la materialidad, el estudio de la sustancia inmaterial, de naturaleza espiritual e incorruptible, es competencia de la filosofía primera o Metafísica.

En la segunda cita, procediendo Aristóteles a la ordenación de las ciencias en función de los grados de perfección del ser, afirmó que si no existieran sustancias inmateriales, es decir, prescindidas o abstraídas de la materia en orden al ser, la Física, en cuanto que se ocupa con exclusividad de la sustancia material, habría de ser considerada la ciencia primera, en la medida en que sería única. Aprovecha Suárez este lugar igualmente, para defender el recurso de la abstracción, como recurso propio de la disciplina. En efecto, la sustancia inmaterial viene a confirmar, que toda razón de ente que es más abstracta que aquélla, está fundada en el mismo recurso intelectual. Y es que abstraer de la materia según el ser, significa “poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin la materia”, y esto es posible tanto de la sustancia inmaterial, como de las razones superiores del ente, tales como ente, sustancia, accidente, etc.<sup>615</sup> De hecho, el objeto adecuado de la Metafísica, que como sabemos es el ente real, posee como condición y posibilidad, que en su concepto objetivo no este incluido materia alguna, ni sensible ni inteligible<sup>616</sup>.

En este primer acercamiento a la concepción onto-teológica, ya advertimos que para Suárez es lícita la inclusión de Dios en el estudio de la Metafísica en cuanto objeto primero de la disciplina.

---

<sup>612</sup> *DMI*, 1, 15, p. 220.

<sup>613</sup> *DMI*, 1, 16, p. 221.

<sup>614</sup> *DMI*, 1, 14, p. 219.

<sup>615</sup> *DMI*, 1, 16; p. 221.

<sup>616</sup> *DMI*, 1, 17; p. 222. Puede completarse la cuestión de la perfección de la ciencia Metafísica en relación con el mecanismo de la abstracción atendiendo al siguiente pasaje: “aunque el ente tomado en abstracto (...) sea menos perfecto que los grados inferiores que incluyen al mismo ente y a otras cosas; sin embargo, el ente absolutamente considerado, o el existir mismo, concebido como realizado con tanta perfección, cuanta puede tener en el concepto de existencia es algo perfectísimo. Por tanto, esta ciencia, aunque por una parte considera la razón de ente precisa y abstracta, no se detiene en ella, sino que considera todas las perfecciones de entidad que en la realidad misma puede tener el ente, al menos las que no pueden la concreción en la materia sensible, y de este modo incluye a los entes más perfectos, de los cuales se deduce la perfección máxima de esta ciencia, si se considera ésta en relación con las cosas que investiga. Pero si tenemos en cuenta el método de investigación y la sutileza y certeza de la ciencia, esto se deduce en gran parte de la abstracción de su objeto, gracias a la cual puede haber tal vez mayor perfección en la razón de cognoscible en cosas que no tienen tanta perfección en su misma entidad”. *DMI*, 1, 30; p. 233.



### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

Con todo, y aludiendo razones que tienen que ver con la naturaleza del sujeto cognoscente y con la simplicidad del propio objeto, Dios no es el objeto adecuado de la *Metafísica*, sino que éste es el ente real.

#### 3. 2. 4. 2. 1. *La Metafísica y Dios.*

Cómo se recordará, Suárez, siguiendo en este caso el orden doctrinal de los libros metafísicos de Aristóteles, comenzó sus *DM* reflexionando entorno a los diversos nombres que Aristóteles dio a la *Metafísica*: sabiduría, Filosofía primera y teología natural, en la medida en que se ocupa del estudio de Dios y de todas las cosas divinas en la medida en que las imperfectas potencias intelectuales humanas lo permiten<sup>617</sup>.

Cómo recuerda Suárez en el Índice, Aristóteles recogió de Simónides la siguiente afirmación: “la ciencia divina o consideración acerca de Dios, llamada sabiduría, es la más libre, y por eso no puede alcanzar la perfección en la naturaleza humana, esclava por muchos conceptos, sino que sólo Dios puede vindicar para sí tal honor”<sup>618</sup>. Boecio y Tomás de Aquino entre otros, interpretaron estas palabras en el sentido de que el hombre no debía aspirar a alcanzar la sabiduría, en la medida en que la sabiduría sobrepasa el carácter imperfecto de la naturaleza humana, y por tanto, sólo es posible que la alcance Dios.

Nuestro autor, siguiendo la interpretación que realizara Alejandro de Afrodisia de dicho pasaje en su comentario a la *Metafísica*, distingue por un lado, la atribución perfecta de la sabiduría que se dice, exclusivamente, de Dios, de la pretensión humana de alcanzarla. No sólo considera Suárez que este fin es legítimo, sino que es un deber para el hombre, destinar todas sus fuerzas hacia ese fin, ya que es precisamente uno de los modos contingentes que posee para asemejarse a Dios y al tiempo, de alcanzar la felicidad.<sup>619</sup>

Dios no considerará esta acción, como pensaron aquellos, como un acto de soberbia, puesto que como afirmó Aristóteles en otro lugar, es consustancial al hombre vivir conforme a la parte más excelsa de su naturaleza que es el alma, y aquéllos que toman este camino y cultivan la sabiduría prudentemente, es decir, con mesura, disfrutan de la predilección divina<sup>620</sup>.

Finalmente, Suárez distingue entre la sabiduría natural, que es de la que habló Aristóteles aquí, de la sabiduría sobrenatural y divina, que es aquélla que está reservado sólo a unos pocos hombres, y que es la felicidad teológica por excelencia<sup>621</sup>.

<sup>617</sup> *DM I*, “naturaleza de la Filosofía primera o *Metafísica*”; p. 207.

<sup>618</sup> *DM*, Índice, I, 2, 19; p. 24.

<sup>619</sup> En concreto afirma Suárez, siguiendo la concepción aristocrática del saber -el ideal del sabio griego-, que: “La felicidad y dignidad del hombre consiste precisamente en la sabiduría”. *DM*, Índice I, 2, 19; p. 25.

<sup>620</sup> *Ética*, X, c. 7, Cfr.: Ídem.

<sup>621</sup> *DM I*, Índice, I, 2, 19; p. 26.

Recuérdese que entre otras razones, Aristóteles al comienzo de su obra, denominó a la *Metafísica*, teología, por ocuparse del estudio del primer principio o causa de todas las cosas, y que precisamente por la dignidad de tal función, le confirió tal denominación.

Suárez, en el Índice, eleva a cuestión dicho pasaje, y se pregunta si la *Metafísica* estudia a Dios en cuanto objeto o solamente en cuanto causa primera. A la primera parte, Suárez responde afirmativamente, no sin antes introducir la mencionada distinción entre objeto principal y objeto adecuado. Como se ha dicho, consideró que Dios era el objeto principal de la disciplina pero no el adecuado<sup>622</sup>. Esto quiere decir que se ocupa de Dios en toda su extensión<sup>623</sup> y que no atiende solamente a un determinado aspecto que fuera común a dicho objeto y a los seres creados. Y si bien es imposible que pueda mediar una coincidencia entre las criaturas y el creador, no sólo en orden a la dignidad sino incluso en orden a su inteligibilidad<sup>624</sup>, Dios es “de algún modo naturalmente cognoscible” y por ello, “puede entrar en el ámbito de una ciencia” como su “objeto principal”. Y esto precisamente, en opinión de nuestro autor, es lo que enseña Aristóteles, que: “la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que además, después que llegó a Él y le conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos en cuanto le es posible con la luz natural, como consta por el libro XII de la *Metafísica*; luego absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia”<sup>625</sup>.

---

<sup>622</sup> *DM* I, 1, 11; p. 217. Dios no puede ser el objeto adecuado de la *Metafísica*, puesto que ésta ciencia se ocupa de muchas materias, afirma Suárez, “que por sí mismas son necesarias para el conocimiento de las cosas que no son Dios”, por ejemplo, de los atributos del ente considerados en el anterior estudio. Es falso entonces, afirmar como hicieron algunos comentaristas, que Dios significara para Aristóteles el colofón a la disciplina. *DM* I, 1, 10; p. 216. Para Suárez, es claro que el objeto adecuado de la disciplina es el ente creado o revelado desde el punto de vista del conocimiento, aunque desde el punto de vista del fin y dignidad de tal objeto, Dios sea “llamado u objeto principal o simplemente objeto, considerando las cosas prácticamente y en orden a las costumbres”. *DM* I, 1, 12; p. 217.

<sup>623</sup> En concreto afirma que la *Metafísica*: “Tiende hacia Él inmediateamente y esencial y primariamente según su propia razón”. *DM* I, s. 1, a. 9; p. 215.

<sup>624</sup> *DM* I, 1, 13; p. 218.

<sup>625</sup> *DM* I, 1, 19; pp. 224-5. Con lo dicho puede responderse asimismo a la cuestión 20 del libro I, planteada en el Índice, -“Si esta ciencia estudia a Dios como objeto o sólo como principio y causa de todas las cosas”-. *DM*, Índice, I, 2, 20; p. 26. El interrogante, según revela la *DM* I, viene planteado por una interpretación del comentario de Tomás de Aquino a la *Metafísica*, que resuelve Suárez en los términos siguientes: “Ni tampoco Santo Tomás enseñó cosa alguna en contra de esto, pues al decir que esta ciencia llega al conocimiento de Dios bajo la razón de principio, no niega que la misma ciencia trate de Dios como de su objeto principal”. *DM* I, 1, 20; p. 225. La cuestión debe responderse entonces de manera afirmativa: la *Metafísica* se ocupa del estudio de Dios, bien en cuanto objeto principal de la disciplina, bien en cuanto principio o causa de la realidad.

Qué Dios es objeto principal de la *Metafísica* es algo que aparece suficientemente clarificado tanto en el cuerpo como en las notas que inmediateamente hemos incluido. Ahora, bien, interesa prestar atención a las palabras que introduce Suárez en el Índice, en concreto a la hora de plantarse si entra dentro del marco de las ocupaciones de la *Metafísica*, ocuparse del estudio de Dios como causa. Para Suárez, no sólo esto es algo evidente, sino que además afirma, que ésta es la auténtica dirección en la que se ha de interpretar el estudio de Dios que realizó Aristóteles en la *Metafísica*; en concreto afirma, Suárez “Si según la razón natural, es verdad, que Dios es

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 4. 2. 2. *La existencia de la sustancia eterna e inmóvil.*

La lectura que realizó Suárez acerca de la idea aristotélica de la eternidad, sigue el orden que describimos a continuación.

Suárez introduce la cuestión directamente, en estos términos: “si es posible la creación en la doctrina aristotélica”, puesto que el axioma de la creación está implícito en el desarrollo del argumento: “del no ser absoluto nada se hace”<sup>626</sup>.

En relación con los filósofos antiguos, Suárez mantiene, siguiendo el testimonio de los Padres de la Iglesia, que si bien afirmaron la necesidad de un artífice del universo, en realidad no le atribuyen la verdadera creación tal y como es reconocida por el cristianismo. En efecto, supusieron con falsía que Dios no creó el mundo sensible a partir de la nada sino a partir de una materia preexistente que denominaron “caos”. Respecto al mundo inteligible, los filósofos antiguos como Anaxágoras, al que cita Aristóteles, al no reconocer en este plano la presencia de materia preexistente alguna, tuvieron que afirmar que las inteligencias eran en realidad seres materiales aunque dotados de una corporeidad más sutil que la física<sup>627</sup>.

La dos notas características de Dios, en opinión de Suárez son: la infinitud en el tiempo, -es decir, el hecho de que su existencia necesaria carece de un principio y de un fin- y la inmutabilidad. De la conjunción de ambas se concluye la eternidad de Dios. Aristóteles, en su *Metafísica*, siguiendo en esto a la tradición helénica, intentó demostrar dichos atributos de la divinidad, proponiendo pruebas, generalmente físicas, con las que Suárez no convino.

En otro lugar del Índice, Suárez, afirma que Aristóteles al analizar el atributo trascendental de la unidad, nunca se planteó la cuestión de la presunta existencia de un ser primero que actuara como criterio de medida del resto de los seres o lo que es lo mismo si la unidad es una sustancia más o menos abstracta. La unidad según Aristóteles no significó nunca más que “la entidad indivisa”, que no requiere afirmar la presencia de un ser primero. Suárez, por el contrario, siguiendo la tradición afirmó, en efecto, la necesidad de dicha presencia<sup>628</sup>.

---

causa y principio de todas las cosas, posee toda perfección y excelencia, a nadie odia y hace bien a todos y él solo se conoce y comprende perfectamente (esto, en efecto, afirma Aristóteles de Dios), las cuales cosas pertenecen al conocimiento natural de Dios”. *DM*, Índice I, 2, 20; p. 26.

<sup>626</sup> *Meta.*, XI, 6, 1062b 24-5. Suárez remite al lector a la *DM XXI*. Como bien ha corregido Doyle, el tema de la creación lo discute Suárez en la *DM XX*, que es el lugar donde es estudiada en cuanto primera acción de la causa eficiente, y no en la *XXI*, en la que se analiza, la segunda, que es la conservación. Doyle, *Op. cit.*; nota 7, p. 219.

La idea de la creación mantenida por Aristóteles y otros filósofos es discutida por Suárez en: *DM XXI*, 1, 23-30; pp. 468-474; un conjunto de artículos reunidos bajo el título: “se resuelven los argumentos y se exponen las opiniones de los filósofos acerca de la creación”.

<sup>627</sup> *DM XX*, 1, 23; p. 469.

<sup>628</sup> *DM*, Índice, X, 4, 1; pp. 151-3.

En el comentario al capítulo sexto del libro XII de la *Metafísica*, Suárez comienza planteando la pregunta propedéutica acerca de a quién compete, la demostración de la existencia de dicha sustancia, si al físico o al metafísico. En primer lugar, y como se deduce de la primera división del ente propuesta por Suárez en la *DM* XXVIII<sup>629</sup>, en ente infinito y finito, plantear la pregunta acerca de Dios, equivale a investigar el ente infinito. El estudio del ente en su mayor grado de abstracción, compete al metafísico y no al físico; de igual manera, la demostración de la existencia del ente infinito o de la sustancia eterna, también compete al metafísico, y en esto reside, en gran medida, la dignidad de la *Metafísica* ciencia como Filosofía primera y Teología<sup>630</sup>. Ahora bien, es necesario distinguir la atribución de dicha competencia a la *Metafísica*, de la posibilidad de que se pueda demostrar empleando algún método propio de la Física la existencia de dicha sustancia.

En efecto, Suárez, admite dos medios físicos para realizar dicha demostración: a partir del movimiento local<sup>631</sup> y del estudio de las operaciones del alma racional y de su esencia<sup>632</sup>. Concluye Suárez, afirmando que la metafísica empleando la razón natural, puede demostrar la existencia de dicha sustancia inmaterial, aun cuando tenga que ser asistida de algún modo por la providencia<sup>633</sup>. En concreto, puede demostrar a posteriori que “Dios es un ente necesario” y desde aquí, demostrar a priori “que fuera de él no existe otro ente necesario”<sup>634</sup>.

---

<sup>629</sup> La disputación XXVIII, con la que da comienzo la segunda parte de las *DM*, y en opinión de Suárez, la “principal”, lleva por título: “la primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a esta”. *DM* XXVIII; p. 191. La división del ente en ente infinito y en ente finito, es opinión del autor “la mejor y la más necesaria en la realidad. Lo primero es evidente, porque tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno (...) Igualmente porque los miembros guardan entre sí la máxima distancia (...) igualmente se desprende la necesidad de esta división, puesto que fuera de los que se estudió en las páginas anteriores, nada hay que sea común al primer ente y a todos los demás, siendo así que todos los restantes tiene muchas cosas en que convienen entre sí. En efecto, el primer ente no tiene causa alguna; todos los demás la tienen; éstos pueden distribuirse en determinados géneros y especies, aquél existe fuera de todo género; en todos éstos se encuentra algún modo de composición, aquél es absolutamente simple y existe sin composición alguna. Se impuso pues la necesidad de separar al primer ente de los demás, para que, una vez estudiado independientemente su concepto, pueda tratarse con distinción y claridad de los atributos comunes a los demás entes”. *DM* XXVIII, 1, 4; pp. 193-4.

<sup>630</sup> *DM* XXIX, 1, 2; pp. 245-6.

<sup>631</sup> *DM* XXIX, 1, 7-17; pp. 247-256.

<sup>632</sup> *DM* XXIX, 1, 18 y 19; pp. 256-257.

<sup>633</sup> *DM* XXXV, 1, 2; pp. 498-9.

<sup>634</sup> La demostración a priori, hablando formalmente, puntualiza Suárez, no demuestra de manera directa la existencia de Dios a partir del estudio de su esencia, sino que del estudio de un atributo, que es la esencia de Dios pero que la razón la concibe como un modo de ente no causado, se deduce otro atributo, concluyendo que dicho ente es Dios. *DM* XXIX, 3, 2; pp. 307-308. Un ejemplo de este tipo de demostraciones, en concreto, la de la existencia de una sustancia eterna, fue propuesto por Aristóteles, enunciándolo de la siguiente manera: “es imposible que todas las sustancias sean corruptibles; por consiguiente es necesaria una sustancia eterna”. En opinión de Suárez, mientras que el antecedente es verdadero, -puesto que si todas las sustancias fueran corruptibles no habría nada eterno, ya que las sustancias son los seres primeros-, el consecuente es falso, pues el movimiento o el tiempo ha de ser eterno, para que sea

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

En otras ocasiones, el Filósofo intentó demostrar con argumentos físicos cuestiones metafísicas, como acontece en el caso presente: partiendo del análisis del movimiento físico concluir la inmovilidad de la sustancia primera, y desde ahí, atribuirle la nota de la eternidad.

El principal y más conocido argumento físico para demostrar la existencia de Dios, esta basado, siguiendo la formulación aristotélica en el movimiento celeste. En el libro XII de la *Metafísica*, de dicho movimiento pasa a la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil. El argumento de la inmovilidad local, lo enunció Aristóteles en el libro XII del siguiente modo: “Todo lo que mueve es movido por otro; el cielo supremo se mueve; luego es movido por otro; luego o se mueve también ese motor, y entonces necesitará otro motor, sobre el que se volverá a plantear el problema; no pudiendo, pues, proceder hasta el infinito, habrá que detenerse en un primer motor absolutamente inmóvil, al que llamamos Dios”<sup>635</sup>.

Según Suárez “este medio considerado en sí y precisivamente, se descubre ineficaz en muchos sentidos para demostrar la existencia en la realidad de alguna sustancia inmaterial, y más para demostrar la sustancia primera e increada”<sup>636</sup>.

Puesto que dicha sustancia motora mueve constante o eternamente, de ahí deduce Aristóteles que la sustancia primera es acto puro. Para Suárez, de dicho razonamiento no se sigue que sea acto puro, puesto que una sustancia creada podría producir el mismo movimiento eterno. Lo que si se deduce es que la sustancia de dicho motor tiene un movimiento constante. Además Aristóteles deja sin probar que durante ese movimiento la sustancia primera continúe siendo la misma, puesto que podría darse una serie de motores, por ejemplo, que fueran dejando de mover sucesivamente. Tampoco el argumento demuestra que dicho motor aunque este siempre en acto de mover, no pueda cesar su movimiento, pues no deja claro si su acción de mover esta causada por la libertad o por la necesidad<sup>637</sup>.

Por otro lado, Aristóteles al no suponer la inmensidad de Dios, no prueba su inmutabilidad dinámica, puesto que sería perfectamente posible afirmar que el primer motor pudiera moverse esencial y accidentalmente, y al tiempo mover al móvil.

Intentando solventar estas conclusiones que se deducen de la demostración física, y que impiden en última instancia demostrar la inmutabilidad divina, Aristóteles avanzado el libro XII, intento reforzar la demostración física añadiendo que el primer motor mueve por causa de sí mismo y que Dios mueve en cuanto deseable y amable, y que por ello, es un motor absolutamente

---

posible hablar del antes y del después, y en particular de la eternidad preexistente en Dios antes de la existencia del tiempo. Suárez, para dar solidez a la demostración de Aristóteles la enuncia en forma de disyunción: “o las sustancias corruptibles existieron siempre, o no; si lo primero, se requiere una sustancia eterna”, y si no “existieron siempre, es igualmente necesaria dicha sustancia para que puedan recibir su origen de ella”. *DM*, Índice XII, 6, 2; pp. 168-9.

<sup>635</sup> *DM* XXX, 4, 5; p. 475.

<sup>636</sup> *DM* XXIX, 1, 7; p. 247. El desarrollo de la refutación suareciana de la prueba por el movimiento se extiende desde dicho lugar hasta a.17; p. 257.

<sup>637</sup> *DM*, Índice, XII, 6, 3; p. 169.

inmóvil. En opinión de Suárez, tampoco con esta prueba logra demostrar Aristóteles ni el movimiento físico ni el metafísico. La razón es que de la afirmación del movimiento físico -o de que el primer motor se mueva por sí- no se siguen sus atributos -la infinitud, inmensidad e inmutabilidad-. Y concluye afirmando que no es posible probar la inmutabilidad de Dios partiendo sólo de los efectos como quiso Aristóteles<sup>638</sup>, sino que es necesario demostrar a priori partiendo de otros atributos, por ejemplo, recurrir a la simplicidad para demostrar la inmutabilidad divina<sup>639</sup>.

### 3. 2. 4. 2. 3. *Dios como primer motor y atributo del Ente Infinito.*

Suárez destaca de la lectura del capítulo sexto del libro XII de la *Metafísica* la siguiente proposición: “si existe en las cosas alguna naturaleza y sustancia separable e inmóvil, será en ese orden la divinidad, y será -dice- primero y principal.

Trata esta cuestión en la *DM* XXIX, en el estudio de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios en cuanto causa eficiente de todo el universo. En su opinión, Aristóteles sugirió el argumento de la existencia de Dios, partiendo de la observación de la disposición armónica de todas las cosas del universo; dicho orden no sería comprensible si previamente no se supone a Dios como artífice y ordenador del universo. Y posteriormente del argumento del primer motor o de Dios como causa eficiente del movimiento de los cielos, concluyó Aristóteles, según Suárez, primero, la existencia de las inteligencias o sustancias inmateriales y en segundo término, su producción por parte de la primera causa<sup>640</sup>.

Ya en el capítulo segundo, apuntó Aristóteles la misma idea expresándolas con las siguientes palabras: “¿de qué modo va a existir el orden, si no existe algo eterno, separado e imperecedero?”. Además en opinión de Suárez, partiendo de la idea de causa y del universo como efecto adecuado de la Primera, es necesario, no sólo que exista el primer principio, sino un único primer principio

---

<sup>638</sup> *DM* XXX, 9, 10; p. 479.

<sup>639</sup> *DM* XXX, 8, 2; p. 473. Ver nota 651.

<sup>640</sup> La atribución de este argumento a Aristóteles lo enuncia Suárez de este modo: “Aristóteles, *Física* VIII y *Metafísica* XII, donde del movimiento del cielo se remonta a la contemplación de las inteligencias, sin que se encuentre en ningún otro lugar procedimiento distinto para demostrar la existencia de este género de entes en el mundo, habiéndole imitado en esto casi todos los filósofos posteriores”. *DM* XXIX, 2, 33; p. 302. Más adelante completa Suárez el argumento: “esta inteligencia mueve debido al fin pretendido por el autor del universo y que, en consecuencia, mueve por causa del autor mismo del universo, esto es, ya para obedecer su mandato, ya para servirle o cooperar con él en la consecución del fin pretendido; ya para asemejarse a él en el obrar y en el hacer el bien; luego es señal de que esta inteligencia está subordinada a la misma causa primera y de que depende de ella y de que, consecuentemente, ha sido producida por ella. Este razonamiento lo dejó entrever el Filósofo, *Metafísica* XII, al afirmar que el motor inmóvil es uno solo, dependiendo de él las otras inteligencias, puesto que todas se deben al orden del universo, y todas, de esta suerte, están movidas por el primer motor, al menos como fin apetecible, mientras que el mismo es motor inmóvil”. *DM* XXIX, 2, 35; pp. 304-5.

### III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.

o causa, cuyo gobierno no sea contradicho por otro de idéntico<sup>641</sup>.

Por otro lado, al desarrollar el estudio de los atributos del primer motor, Aristóteles llegó a plantear en el libro XII la demostración racional de Dios como sustancia viviente e intelectual. En opinión de Suárez, en esta cuestión: “No cabe dudar de la elevación de pensamiento y expresión con que Aristóteles habla de Dios en este lugar”<sup>642</sup>. Dios en cuanto “sumo inteligible”, por parte de la divinidad, significa la posibilidad única que posee de contemplarse a sí mismo eternamente<sup>643</sup>; esta autosuficiencia intelectual, le provoca un perfecto goce<sup>644</sup>.

El hombre, no disfruta por naturaleza de semejante autosuficiencia; en él, la operación cognoscitiva significa “cierta unión del entendimiento con la cosa entendida”, consistiendo en ésta la “mejor disposición” o atributo que posee<sup>645</sup>; y puesto que el objeto máximamente perfecto del que cabe intelección es llegar a contemplar de las perfecciones divinas, en la aprehensión de las mismas

---

<sup>641</sup>El argumento se desarrolla como sigue: “Si este universo poseyese muchos primeros principios, ninguno de ellos podría gobernarlo con perfección; porque, si uno de ellos quisiese corromper o aniquilar algo, no podría hacerlo si no lo quisiese el otro (...) a la perfección de dicha causa, en cuanto es causa y tiene dominio sobre sus efectos, y al gobierno perfecto de su propio efecto pertenece el que tales causas iguales entre sí no se multipliquen. Este es el motivo de que Aristóteles haya concluido con toda razón el libro XII de su *Metafísica* con las palabras citadas poco ha”- es decir, “¿de qué modo va a existir el orden, si no existe algo eterno, separado e imperecedero?-. *DM* XXIX, 2, 27; p. 298. Sobre esta cuestión vuelve Suárez en el último capítulo del Índice titulado “Que hay un solo soberano y rector del universo”, a la que atenderemos mas adelante. *DM*, Índice, XII, 10; pp. 176-178.

<sup>642</sup> *DM*, Índice, XII, 7, 10; p. 171.

<sup>643</sup> Ídem.

<sup>644</sup> El razonamiento aristotélico lo expone Suárez en los términos siguientes: “Dios tiene una vida intelectual autosuficiente (...) con este atributo la explicó Aristóteles –en qué consistía la vida de Dios- en *De Caelo*, c. 9, donde dice en general y con sentido plural “que las cosas que están sobre el cielo poseen la mejor vida durante toda la eternidad y una vida del todo autosuficiente”. Y se expresa allí de esta suerte, bien porque tal sea su opinión respecto de todas las inteligencias, bien porque esta vida es felicísima en este grado, pero no de modo igual en todos los que participan de dicho grado, sino que lo es de modo absoluto y simple en la sustancia suprema de dicho orden, la cual es absolutamente suprema, mientras que en las otras lo es según un grado mayor o menor de participación en su perfección (...) esta perfección singular de la vida divina se explica muy bien por el hecho de que de tal modo es autosuficiente que no necesita de ningún otro, bien sea para vivir, bien para vivir de modo feliz y bienaventurado, perfección que no es comunicable a ninguna criatura”. *DM* XXX, 14, 16; pp. 606-7.

Por el contrario, la vida intelectual del hombre y más en concreto “respecto de la operación suprema o racional imita más bien a las inteligencias. Así, pues las inteligencias creadas no son autosuficientes para vivir, siéndolo mucho menos para vivir felizmente, no sólo porque necesitan del influjo de Dios para existir y operar, sino también porque no pueden descansar en sí mismas ni estar contentas con sus propios bienes creados, sino que necesitan del bien increado como de objeto en que vivan y descansen, concretamente intuyéndolo y conociéndolo y amándolo. Pues al no existir por sí la inteligencia creada y al no ser el bien sumo y perfecto, no es el fin último de sí misma, necesitando, en consecuencia, de algo extrínseco como fin último, al que alcance con sus operaciones vitales para vivir en él felizmente”. *Íbid.*; p. 607.

<sup>645</sup> *DM*, Índice, XII, 7, 10; p. 171.

reside “la felicidad humana”<sup>646</sup>.

A este razonamiento llegó Aristóteles, en opinión de nuestro autor, asumiendo el “dogma admitido por todos los filósofos posteriores a Anaxágoras”, que no es otro que partir de la observación del “orden y la hermosura” de los efectos para establecer analógicamente la afirmación de la existencia de un agente que los ha producido fundándose en sus, necesariamente divinas facultades -entendimiento y voluntad-<sup>647</sup>.

Dichos atributos intelectuales de la divinidad –a los que hay que sumar la llamada ciencia divina, que no es otra cosa que la ya afirmada “vida intelectual y perfecta” de Dios<sup>648</sup>-, el hombre para hacérselos concebibles, se los representa por vía analógica a manera de facultades humanas<sup>649</sup>, son las notas propias de su esencia, y esto, de nuevo, fue admitido por Aristóteles en dicho libro<sup>650</sup>.

---

<sup>646</sup> Ídem.

<sup>647</sup> *DM XXX*, 14, 12; p. 603. El razonamiento empleado por Aristóteles, siguiendo en esto a su maestro Platón en el Teeteto, -como él mismo declara en el libro I, cap. 3, de la *Metafísica*- y asumido por toda la escolástica posterior -una vez que fuera incorporado por Tomás de Aquino, según explica Suárez en el artículo noveno del mismo lugar-, es el siguiente: de la “conexión de todas las cosas y por el orden que las misma guardan entre sí, demostramos que es uno solo el autor de todas, el cual, partiendo de un ejemplar preconcebido, produjo una obra tan hermosa, dirigiendo y ordenando él mismo todas las cosas al fin preestablecido, y este modo de operar es propio de una naturaleza intelectual. Además, del hecho de que las cosas naturales operan por un fin (...) se sigue con evidencia que con mucho mayor razón obra Dios por un fin, ya porque es mas perfecto obrar de esta suerte que fortuita o casualmente; ya, sobre todo, porque la naturaleza en las cosas irracionales no obra por un fin como proponiéndose el fin, sino en cuanto dirigida al fin por una causa superior, la cual no puede ser otra que el autor de la naturaleza mismas, que es Dios. Mas Él no puede dirigir su acción a un fin en cuanto movido por otro; luego El mismo tiende formalmente al fin y lo conoce, lo cual es propio de un agente intelectual; por consiguiente, Dios vive con vida intelectual”. *DM XXX*, 14, 12; p. 604.

<sup>648</sup> *DM XXX*, 15, 3; p. 610.

<sup>649</sup> *DM XXX*, 15, 1; p. 608.

<sup>650</sup> Así lo reconoce Suárez, localizándolo en el capítulo séptimo del libro XII, respecto a la ciencia divina: “es evidente por razón natural que en Dios hay ciencia. Esta conclusión es tan manifiesta en el sentido expuesto que no la han negado filósofo alguno de los que han admitido a Dios, y Aristóteles la demuestra” en el lugar indicado. *DM XXX*, 15, 3; p. 609. La idea que mantuvo Aristóteles sobre la ciencia divina es tratado por Suárez expresamente avanzada la disputa. En dicho lugar afirma Suárez que: “en el libro XII mantiene abiertamente que Dios se conoce así mismo como acto puro y con una intelección única y simplicísima, perpetua e inmutable, que es su propia sustancia; y en este principio están contenidas todas las cosas que dijimos anteriormente, y, si no las explicó todas, tampoco dijo nada que sea incompatible con ellas, exceptuando únicamente aquel punto sobre el cual, como dijimos hay controversia”. *DM XXX*, 15, 41; p. 637. El núcleo de la disputa se asienta, sobre la cuestión del conocimiento de Dios de la realidad extramental y en concreto, de las criaturas en su singularidad. El debate escolástico se alimenta de la lectura de un pasaje del libro XII en el que Aristóteles afirma que Dios no conoce algunas cosas, precisamente, las más innobles o corruptibles para salvaguardar la perfección de su entendimiento.

Suárez, en esta polémica se alinea con aquella facción que “que disculpan a Aristóteles de este error”, y ello debido, a que pueden contraponerse otros pasajes de la *Metafísica*, incluso sin abandonar el mismo libro, en el que no se resta omnipotencia al entendimiento divino, sino todo lo contrario. *DM XXX*, 15, 42; p. 638. Suárez, en síntesis, apoyándose en la antigua escolástica, exculpa a Aristóteles, al tiempo que ofrece la siguiente explicación de aquel pasaje y de la idea de la ciencia divina en general, afirmada por el Estagirita, como puede leerse: “podemos exponer a Aristóteles de este modo: que Dios desconoce algunas cosas que son viles,



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 4. 3. *La unidad de la realidad: La articulación dinámica del ente finito y del Ente Infinito.*

La última cuestión que plantea Suárez al concepto aristotélico de Dios en el Índice, es si en la concepción del Filósofo esta presente de alguna manera la idea de la providencia divina.

Puede apreciarse como en el comentario al libro II de la *Metafísica*, Suárez estuvo tentado en dar el paso desde el estudio del Dios aristotélico al problema dogmático central en su época: la justificación racional de la relación entre la acción divina y la acción humana, conocido en el ámbito de la Teología como el problema *De auxiliis*<sup>651</sup>. Nuestro autor, no cedió y remitió el estudio de este asunto al campo de la Teología. En efecto, en el Índice no remite a lugar alguno de las *DM* en las que se trate específicamente dicha cuestión, y sólo la dedicó en el Índice un breve comentario al considerar la *Metafísica* como método para la adquisición de la verdad<sup>652</sup>.

La cuestión de la acción providente de Dios, puede ser comprendida desde sí misma, -el primer eficiente como propiedad de la esencia de la divinidad- o atendiendo a sus efectos.

En referencia al primero de los aspectos, el estudio del tipo de intencionalidad que posee la acción voluntaria de Dios, es para Suárez una propiedad que viene a mostrar que las criaturas no son más que objetos del querer divino. Y esto, constituye, por una parte, una verdad de la cuál “los católicos no pueden tener

en cuanto a atenderlas o preocuparse de ellas de modo principal. En segundo lugar –y esto es lo que está mas de acuerdo con su pensamiento-, también San Agustín dijo (...) que Dios no conoce nada fuera de sí; no porque desconozca totalmente las cosas distintas de Él, sino porque no conoce nada si no es por medio de si mismo y en virtud de su propio conocimiento. Este mismo es, pues, el sentido en que se expresó Aristóteles, tal como lo interpretó Santo Tomás. Y su argumento prueba únicamente que Dios no conoce estas cosas de tal manera que sea perfeccionado por ellas y de ellas dependa, puesto que esto sería vil e indigno de Dios. Mas el conocer estas cosas, aunque sean viles, con un conocimiento superior e independiente, y sólo en cuanto objetos secundarios, no sólo no es indigno, sino que resulta de la abundancia de perfección”. *DM XXX*, 15, 43; p. 639.

<sup>651</sup> Así es planteada por Suárez esta cuestión: “Si la adquisición de la verdad en proporción a su excelencia, es no sólo difícil, sino incluso imposible para el hombre. Se trata de un problema más teológico que metafísico, y suele estudiarse en teología al comienzo del tratado de la gracia divina. Aristóteles lo expone al principio de este capítulo, y en sus líneas generales, lo define bastante en conformidad con la doctrina católica”. *DM*, Índice, II, 1, 1; p. 29.

<sup>652</sup> De lo que se trata en esta cuestión no es de la adquisición de alguna verdad parcial, sino de si el hombre puede alcanzar un conocimiento exacto y perfecto de la verdad, es decir, si puede estar en posesión tanto de los principios como de las conclusiones. Tanto para Aristóteles como para Suárez, alcanzar la verdad de manera absoluta es una tarea imposible para el hombre. Podrá alcanzar un mayor o menor número de conclusiones y de principios, pero no su totalidad. Para Suárez la posesión de la verdad de manera absoluta es una propiedad exclusiva de Dios. El hombre, guiado por la luz natural, y por el conocimiento de las investigaciones realizadas por otros filósofos a lo largo de la historia del pensamiento, sólo alcanza un determinado número de verdades. Finalmente afirma la necesidad de que el hombre reciba el auxilio del favor divino para alcanzar un conocimiento más preciso, pero que con todo, nunca llegará a ser completo ni perfecto. *DM*, Índice, II, 1, 1; pp. 29-30.

duda”<sup>653</sup>, y por otra, aparecen como cosas que “son claras y bastante acordes con la razón natural y con la doctrina de los filósofos, sobre todo de Aristóteles”<sup>654</sup>. Y no sólo resulta evidente el sentido y la referencia de la acción divina voluntaria, sino otras características, como el carácter autónomo de dicha acción.

La opinión de Aristóteles en el tema de la libertad divina resulta ser para Suárez “indecisa y oscura”<sup>655</sup>, especialmente porque, cómo es sabido, la cosmovisión del Estagirita asume el necesitarismo propio de la filosofía griega.

Puestos a valorar la postura aristotélica en el asunto de la libertad de la acción divina, la mayoría de los escolásticos creyeron que “Aristóteles en este asunto no opinó rectamente de Dios y que le atribuyó necesidad natural en el obrar y en el querer”<sup>656</sup>. Ello aconteció, como una consecuencia lógica que se sigue de su afirmación del atributo de la inmutabilidad, es decir, que Dios debía necesariamente obrar siempre y que no podía dejar de hacerlo.

Suárez, frente a la opinión escolástica, introduce una distinción en la acción divina: en cuanto a los efectos producidos por ella, y en cuanto a la duración o al tiempo en la que se extiende la acción.

En relación a los efectos, según Suárez, el Filósofo no atribuyó a la acción divina necesidad, pero no así, en relación con el tiempo<sup>657</sup>. Aristóteles para llegar a esta afirmación, en primer lugar, supone que el estado de las cosas eternas es siempre actual, no potencial, y desde aquí concluye, introduciendo la tesis de la necesidad, que Suárez enuncia en estos términos: “no basta con poner una sustancia eterna que pueda mover, pues de lo contrario, también podría no mover, sino que es necesario que esté moviendo en acto por necesidad”<sup>658</sup>. Frente a éste razonamiento, Suárez opone como forma de conjugar primero, el carácter inmutable de Dios con su obrar libre, y en segundo término, la acción libre con el tiempo creado, la fórmula escolástica del ocasionalismo<sup>659</sup>.

---

<sup>653</sup> *DM XXX*, 16, 18; p. 653.

<sup>654</sup> *DM XXX*, 14, 19; p. 654.

<sup>655</sup> *DM XXX*, 14, 56; p. 685.

<sup>656</sup> *DM XXX*, 14, 52, p. 681.

<sup>657</sup> Según Suárez, en lo que se refiere “a la duración del mundo y a la de las cosas que El inmediatamente produce” Aristóteles “creyó que obraba necesariamente todo lo que puede, o bien tan pronto como puede a causa de su inmutabilidad”. *DM XXX*, 14, 53; p. 683.

<sup>658</sup> *DM XXX*, 14, 54; p. 683. Suárez tiene presente igualmente, que la tradición comentarista, fundándose en la lectura de otros pasajes del Corpus, ha podido negar la tesis necesitarista del planteamiento aristotélico, tal es el caso, por ejemplo, de Alejandro de Afrodísia. *DM XXX*, 14, 55; pp. 684-5.

<sup>659</sup> “Aristóteles no pudo negar que Dios hace muchas cosas en el tiempo, incluso por sí solo, como es evidente por lo menos en la creación de las almas. Ni tiene nada que ver el que se diga que nos las crea si no es con ocasión de un cuerpo ya dispuesto; porque, si para una operación nueva se requiriese mutación, aunque esa operación nueva se realizase una vez ofrecida ocasión, se realizaría con mutación. Y si puede realizarse sin mutación, por haberlo disputo así Dios previendo desde la eternidad la ocasión y porque lo realiza en el tiempo permaneciendo El del mismo modo, otro tanto debió pensar Aristóteles sobre el movimiento del cielo y la creación del mundo; en efecto, sin esa ocasión externa, pudo Dios disponer con su eterna sabiduría y con su voluntad el que se realizase en el tiempo sin mutación alguna del agente mismo”. *DM XXX*, 14, 56; pp. 685-6.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

En resumen, el razonamiento aristotélico en el tema de la naturaleza de la providencia en cuanto atributo de la divinidad, para nuestro autor, no es válido, como puede leerse: “no podemos disculpar a Aristóteles de haber ignorado el modo de operar propio de Dios y de que se valió de un argumento para demostrar la eternidad del mundo y de no haber sido suficientemente constante en sus argumentos y opiniones”. Ahora bien, a Suárez, el hecho de que Aristóteles no alcanzase la afirmación del dogma de la libertad, “no debe resultarnos sorprendente, puesto que el modo de operar la voluntad divina es sumamente difícil”, máxime para el imperfecto y limitado intelecto humano<sup>660</sup>.

En la idea del concurso, como advierte Suárez, “se encuentran pocas consideraciones hechas por Aristóteles o por otros filósofos; en cambio, los teólogos tratan esta cuestión prolijamente”<sup>661</sup>.

Suárez, dedica en su obra, un largo tratado al estudio de las causas del ente, que se extiende desde la disputación XII hasta la XXVII. En lo que hace a la estructura interna de las *DM*, el tratado se emplaza, entre el estudio del ente y sus propiedades, del que nos hemos ocupado en la sección anterior, y la división del ente en finito e infinito.

Y de nuevo, como ocurrió en el estudio de la sustancia material, Suárez, se ve en la obligación de justificar la inclusión de dicho tratado, en la medida en que sobrepasa el ámbito de la *Metafísica*. En efecto, aunque Aristóteles tuvo que recurrir en frecuentes ocasiones a la teoría del acto y de la potencia, para explicar la composición del objeto de la *Metafísica* y de sus propiedades, con todo, el estudio de las causas, en sentido estricto, lo expuso en la *Física*.

En opinión de Suárez, el estudio de las causas, si bien compete al físico, las considera de un “modo excesivamente concreto e imperfecto”, puesto que sólo trata de ellas en relación a la materia y el movimiento. Pero en verdad, la razón de causa, es más “universal y abstracta”, puesto que considerada en sí misma, prescinde de la materia tanto sensible como inteligible, y por ello, la “consideración propia pertenece al metafísico” y no al físico<sup>662</sup>.

Suárez, integra pues, el tratado de las causas en la *Metafísica* alegando una serie de razones.

Primera, como afirmó Aristóteles, pertenece a toda ciencia considerar la causa de su objeto de estudio.

Segunda, la razón de causa, es decir, la causalidad, es una especie de propiedad del ente en cuanto tal, pues consta además, que no hay ningún ente que no participe de algún tipo de causalidad.

El problema, de tomar dichas razones en sentido estricto, desde el punto de las causas, es que el estudio de Dios quedaría fuera de la *Metafísica*, en la medida en que sería un ser por participación, como el ente creado. Evidentemente,

---

<sup>660</sup> Ídem.

<sup>661</sup> Con todo, antes de remitir la cuestión del concurso directamente al campo de la Teología, puntualiza siguiendo con su concepción extensa del campo de problemas de la *Metafísica*, que “en la medida en que puede conocerse por razón natural”, es competencia de la última disciplina. *DM* XXII, “Introducción”; p. 595.

<sup>662</sup> *DM* XII, *Prólogo*; pp. 323-4.

Suárez, no puede tolerar esta conclusión. Pero tal aporía, solo es aparente.

En primer lugar, afirma, que el ente en cuanto ente, considerado específicamente, tiene causa. Y puesto que el ente no puede ser causa sui, sino que, como ha demostrado por otros capítulos, es causado por otro, sólo participa en la razón de causa, o lo que es lo mismo, es sólo un efecto, de la acción de la causa primera sobre la realidad, que es Dios.

En segundo lugar, se dice que Dios participa de la razón de causa, pero sólo en un sentido metafórico y no real. Pues Dios, no posee verdadera causa, sino que el entendimiento humano, para hacerse las propias inteligibles, se las representa como si fuese causado. Por lo tanto, y por este capítulo, el tratado de las causas no sólo está justificado, sino que resulta imprescindible, como contrapunto dialéctico, para que los individuos puedan comprender, tanto el proceso de su causación, como la dirección de sus acciones y el sentido de los efectos que producen en la realidad.

Los fundamentos de la *Metafísica* recuperados por Suárez, y los juicios de valor respecto de las soluciones aportadas por el Filósofo al problema de Dios, constatan la amplia distancia que media entre la lectura del granadino y la propuesta original del Filósofo. Tanto en el planteamiento, como el análisis que realiza Suárez del tercero de los modos de la acción divina, adoptó el camino y algunas de las soluciones propuestas por la tradición escolástica.

Así por ejemplo, la existencia del concurso la prueba Suárez apelando a la opinión común de los escolásticos y de los santos, fundada en argumentos extra racionales, en concreto, la necesidad y función del concurso, lo deduce del modo anterior de la acción divina, es decir, de la conservación. Es evidente para el creyente, que Dios al tiempo que produce al ser creado, lo conserva en su ser. De este modo, si el hombre como causa segunda, depende en su existencia y subsistencia del ser divino, no es menos cierto que dependerá igualmente de Dios en sus operaciones. “La causa segunda”, en cuanto ente por participación, “no puede producir nada sin el concurso de la obra”<sup>663</sup>. El principio empleado, es el siguiente: el hombre mantiene una idéntica subordinación al primer principio, considerado bien como ente o bien como agente. Desde este nivel esencial, -pues pertenece a la misma definición del individuo como criatura o ente por otro, estos dos modos de subordinación- no cabe para Suárez contradicción alguna entre concurso y acción libre. Al contrario, lo que resultaría contradictorio, justamente, sería afirmar que la criatura pudiera obrar con independencia del creador, pues de la misma manera que un efecto depende de la acción como principio, de manera semejante depende esencial y operativamente de Dios. Y esta dependencia, es la que porta el término concurso.

El estudio del concurso, además de quedar fuera de los contenidos estudiados en la *Metafísica*, debido al carácter marcadamente teológico que comporta, se inserta en una línea particular de la teología, cual fue, la católica contrarreformada.

---

<sup>663</sup> DM XXII, s. 1, a. 7, p. 599; III.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Desde un punto de visto histórico, la teoría suareciana de la libertad, se presenta con una evidente intención apologética, como refleja su teoría del conocimiento. En concreto, Suárez siguió el signo de la orden contrarreformista a la cuál pertenecía, partiendo, en este asunto, de la definición de la libertad defendida en Trento contra Lutero<sup>664</sup>.

Realizadas las pertinentes observaciones, que por otro lado vienen ratificar, ahora por otro capítulo, la distancia hermeneútica de la lectura suareciana respecto de la *Metafísica*, consideramos finalmente, el problema del concurso.

Y aunque este problema, como hemos dicho es teológico, se asienta sobre un fundamento filosófico central, como es, el de la relación entre la libertad y la determinación. Además, pensamos que realizando un análisis sobre el ente finito y el ente infinito desde la razón de causa, resulta posible determinar, en primer lugar, el modo de articulación de los dos tipos de entes reales, y en último término, la forma empleada por Suárez para unir las dos dimensiones de la realidad.

Este análisis, permite valorar, la diferencia existente entorno al concepto de Dios expresado en la *Metafísica* y la interpretación que Suárez realiza del mismo, y en última instancia, posibilita confrontar la solución suareciana con la lectura onto-teológica contemporánea de la *Metafísica*.

#### 3. 2. 4. 3. 1. *La distinción de las causas propias del ente finito.*

La investigación sobre la esencia del individuo que realiza Suárez en la disputa XXXI es el resultado de una doble consideración del ente finito. Contemplada en su actualidad, la esencia del ente finito se define por: “no tener el ser de por sí sino sólo el poder participarlo de otro”. Desde la esencia tomada en potencia el ente finito aparece como un “ser apto para existir con una composición de razón y no de otra manera”<sup>665</sup>.

---

<sup>664</sup> Resumimos, la historia del error, de la negación de la libertad personal a través de los estadios en los que está se sucedió; etapas que en opinión de Suárez, es necesario contrarrestar. Dos principios falsos han sido afirmados históricamente y ello ha dado lugar a diversas manifestaciones y grados de yerro, siendo el principal en la época de Suárez el segundo. El primer principio, afirma que el alma humana es material y mortal. Abrazaron esta falsedad: en primer lugar los estoicos -con la afirmación de que todas nuestras operaciones están sometidas a la necesidad del hado-, seguidos de los priscilianistas, -afirmaron que obramos necesariamente por influjo de las estrellas -y los maniqueos -para quienes existen en nosotros dos almas: una que nos forzaría necesariamente al bien y otra al mal, del mismos modo que existen dos dioses: uno, principio de los bienes, y otro, de los males-. El segundo principio del error, se funda en la eliminación de la libertad alegando razones externas. Abelardo, Wiclef y Lutero, la eliminan, por medio de la presciencia y en la providencia divina. Joviano, la elimina por medio de la gracia divina que es la que fuerza a los hombres de manera necesaria. Finalmente, y es el error de la época, Lutero lo niega, alegando la causa del pecado original que fuerza a todos los hombre hacia el pecado. Para Lutero, “El libre albedrío es, después de la caída, asunto de mero título” y ficción en la realidad. *DA* 12, c.2., pp. 385-7; III.

<sup>665</sup> *DM* XXXI, 13, 9, p.192.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Formulado en términos positivos se sigue el enunciado siguiente: el ente creado, es un existente contingente por naturaleza, es decir, que su esencia consiste en poseer una existencia contingente.

Esta definición viene a reafirmar en primer término, la descripción cristiana del hombre como criatura metafísicamente imperfecta, en la medida en que requiere de la dependencia actual (la existencia) y la composición con ella. Pero al tiempo, la consideración potencial de éste ente necesario, legitima la tesis de la distinción y de la identidad de los elementos que componen su naturaleza. Llegamos al problema de la composición de los respectos del ente finito y a cuestionarnos si cabe en el planteamiento suareciano, en orden al proceso causal, mantener la idea de la unidad intrínseca de la naturaleza.

El problema de la distinción, como vimos, para Suárez, no poseía, considerado en sí mismo, interés alguno, en la medida en que desempeñaba una función instrumental: poner en claro que entidades existen en la realidad y cuáles sólo son fruto de una representación forjada por el entendimiento humano. El estudio de la naturaleza del ente finito, que Suárez, llevó a término en la DM XXXI, es un ejemplo claro, de aquél empleo, como vamos a ver.

Podemos comprobar lo sencillo que le resulta a nuestro entendimiento distinguir una cosa de otra de idéntica naturaleza: basta conocer que una no es la otra, es decir, que no se da una identidad real entre ellas. La dificultad aparecía en cambio, cuándo la mente considera aquellas cosas que aún siendo distintas realmente, permanecen unidas entre sí, -la materia y la forma, por ejemplo- y en especial, al contemplar aquellas cosas que no siendo en realidad distintas, el entendimiento precisa concebirlas como si fueran diversas, como es el caso de la esencia y la existencia, con el fin de comprender la naturaleza del ente finito<sup>666</sup>. La posibilidad que las cosas brindan para que sean pensadas como respectos diversos, no es una distinción real, sino elaborada por la razón.

En el ente finito, la esencia se distingue de la existencia racionalmente, pero tal distinción está fundada en la realidad. Esto no significa que se produzca de tal modo en la realidad, sino que en primer término, se lleva a cabo por algo que es real, la mente del sujeto, y en segundo lugar, sobre un ente real, el ente finito.

La existencia del ente finito, considerado en su actualidad fáctica exige la actualidad; ahora bien, cabe considerarlo realizando una abstracción precisiva de su existencia. Desde esta consideración mental, el ente finito aparece como imperfecto, perteneciente a aquellos entes con existencia dependiente y contingente (que no tiene el ser por sí mismo, y que a veces pueden no existir). En lo que toca a la esencia en esta distinción, se toma prescindida de su origen, esto es, no se considera la esencia participada que le pertenece al ente finito, sino sólo su constitutivo formal, de la misma manera que cuando se afirma que la racionalidad es la esencia del hombre, se dice con verdad, que la existencia pertenece a la esencia del ente finito.

---

<sup>666</sup> Y no sólo acontece en lo concerniente al conocimiento del ente finito sino también del infinito, como ocurre, por ejemplo, cuando el hombre intenta comprender las virtudes divinas.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Cuándo, se niega que a la esencia del ente finito le pertenece la existencia actual, es decir, que su esencia no es el existir actualmente, no se está aplicando una distinción sólo de razón, sino una abstracción real negativa que prescindiendo de su condición creada y creable, abstrae de su esencia su entidad actual y observa que al concepto prescindido de esencia, no le pertenece o incluye la entidad actual.

De lo anterior se sigue la afirmación de Suárez de que la esencia y existencia son la misma realidad. El conocimiento humano puede acercarse a la realidad desde los dos extremos distinguiendo racionalmente esa identidad. Cuándo la realidad es concebida como esencia, se intenta con ello ordenar la realidad bajo un género y una especie determinada.

La esencia, actúa pues, como el primer criterio para diferenciar el ente real del posible y para discriminar a la diversidad de los entes. Por ello a la esencia se la suele denominar también “quiddidad”, cuándo por medio de una definición o descripción, se intenta contestar a lo que una cosa es, es decir, qué clase de naturaleza es tal cosa.

Cuando a la misma realidad se la concibe desde el plano de la existencia, se quiere con ello señalar la razón de ser de una cosa y destacar que está puesta fuera de las causas. Dado que la esencia por si misma no posee el ser de una entidad actual, por ello cuando recibe esta entidad, concebimos que dentro de la esencia hay algo que es o actúa como la razón formal de ser fuera de las causas, y esto es la existencia considerada bajo dicha razón, aunque en realidad no es algo distinto de la esencia. Desde el fundamento señalado, la consideración imperfecta de la criatura, concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, por medio de una abstracción precisiva (y no negativa). Así por ejemplo, al considerar al ente en acto, prescindiendo de la actualidad de existir, la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como en potencia, y a la existencia como su acto.

La afirmación de la esencia como principio de unidad del ente que realiza Suárez, exige que todo intento de distinguir la esencia de la existencia del ente ha de ser por medio de la razón, conociendo que lo que la mente escinde por abstracción precisiva en el ente no son dos realidades diversas, sino simplemente dos consideraciones, abstracta o concreta, del mismo ente. La determinación de la esencia como punto de articulación o de unidad del ente, la expone Suárez en los términos siguientes: “una cosa tiene unidad sobre todo por razón de su esencia y porque no debe haber nada más invariable, fijo y cierto en la realidad que la esencia”<sup>667</sup>.

---

<sup>667</sup> *DM VII*, 1, 12, p. 18.

La consideración de la esencia como unidad del ente, revela su posición como:

- a) Principio de especificación del ente.
- b) Signo del estado de perfección o acabamiento de un ente.
- c) El carácter de la invariabilidad e identidad del ente; y finalmente,
- d) La clave para establecer la multiplicidad y el discernimiento entre dos o más entes<sup>668</sup>. Puesto que a cada ente real le corresponde su propia y única esencia real, cuando se observe en la realidad la diferencia entre dos entes, el principio de la diversidad habrá de buscarse en las diferentes esencias que los constituyen.

Con posterioridad, se preguntó Suárez si cabía distinguir en el ente otros elementos que fueran reales, y no resultantes de la aplicación de la operación del entendimiento. Y respondió positivamente, en la medida en que cabe la posibilidad de establecer otra distinción real, pero de menor fuerza que la que existe entre dos cosas realmente distintas (*ex natura rei*). Esta es la distinción modal, que es la que cabe establecerse entre la esencia y sus modificadores.

El modo, precisa Suárez, que no es una propiedad, ni una determinación o accidente, sino “algo positivo” que confiere al ente individual y existente “algo que está fuera de la esencia total”<sup>669</sup>. Cabe definirlo entonces, como “algo que la afecta (a la cantidad) y que determina, como en última estancia, el estado y razón de su existencia, sin añadirle por ello ninguna nueva entidad propia, sino solamente la que ya tenía”. El modo, no es una entidad sino una razón que afecta a una entidad de manera esencial con la que mantiene una relación o referencia no accidental o predicamental sino trascendental<sup>670</sup>.

La existencia de los modos se prueba tanto inductivamente como a priori. Por la primera, la naturaleza de los modos queda definida por la imposibilidad intrínseca que poseen para constituir por sí mismos un ente real. Los modos se definen por tanto, por la necesidad que poseen de afectar a una entidad, sin la cuál no pueden existir.

De manera apriorística, el modo aparece, como el signo distintivo de la imperfección de la naturaleza humana, y estaría llamado a satisfacer la necesidad y limitación que precisa todo ente finito para su acabamiento o para poder existir en la realidad.

---

<sup>668</sup> a) “si la cosa está constituida por una esencia, tendrá su última diferencia y su especie en conformidad con dicha esencia”; b) “luego ya no podrá recibir ulteriores determinaciones”; c) “esa cosa permaneciendo idéntica, no podrá ser actuada, determinada o constituida por una diferencia de otra especie”. Ídem.

<sup>669</sup> *DM VII*, 1, 17, p. 23. El ejemplo más claro de la naturaleza y función del modo, así como su distinción, es la que cabe establecer en la cantidad de una substancia. Puede considerarse en ésta dos aspectos que son reales: por un lado la entidad de la cantidad (o realidad de la cantidad) y por el otro la inherencia de la cantidad. A ésta, a la inherencia, es lo que Suárez denomina, modo, de la cantidad en este caso.

<sup>670</sup> Toma Suárez, la metáfora platónica de la relación mantenida entre la luz y el sol para explicar la relación modal. Puede observarse que la luz mantiene una relación de dependencia respecto del sol (la luz es el efecto del sol como causa), y que esta relación a su vez, no es ningún tipo de entidad (no es algo distinto de la misma luz), y aún así puede ser distinguido de ambos términos. *DM VII*, 1, 18, p. 25.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Este remate o puesta fuera de las causas, no se produce por una nada, sino por un modo real, que no es ninguna entidad distinta del ente finito: es la razón de su posibilidad.

Al tiempo, la relación de dependencia entre la esencia y el modo es recíproca, puesto que el modo está tan íntimamente unido a la esencia que tampoco podría existir sin estar unido a ella. Desde esta intimidad se comprende la advertencia de Suárez, de que resultaría incomprensible comprender como se lleva a cabo la efectuación de la esencia, si la razón de dicha eficiencia fuera concebida como una entidad real y distinta de la esencia.

La propia relación de dependencia mantenida entre la esencia y el modo, resulta ser para Suárez un “indicio de que la unión consiste en un cierto modo de identidad”, siendo esta conclusión suficiente, igualmente, para comprender la relación mantenida entre la esencia y la existencia<sup>671</sup>. Si como antes se ha afirmado, los entes distintos realmente poseen existencias distintas, y los entes distinguibles sólo modalmente, tienen una existencia única -la del ente que sustenta al modo-, hay que concluir entonces, que el criterio de la distinción de existencias, empleado por los defensores de la distinción real entre la esencia y la existencia, es algo “inútil” y “no tiene ningún valor”<sup>672</sup>. Y ello es debido a que en la realidad “la existencia no es sino la realidad misma de la esencia actual”. Lo que necesita el hombre para comprender ambos respectos del ente finito es tener presente “que hay posibilidad de que cosas realmente distintas existan con la misma existencia invisible, cual ocurre con la materia y la forma, y con todas las partes de un mismo compuesto”. Así entendido, ni hay necesidad ni es lícito proceder a distinguir la existencia de cosas que realmente comparten una misma existencia<sup>673</sup>.

Desde esta altura resulta comprensible que Suárez afirme que “una vez supuesta la distinción real no obstante, no se puede decir nada consistente”. La teoría de la distinción de razón del compuesto y de la distinción modal de la existencia, hacen comprensible la tesis de la identidad y nos ponen en camino de la metafísica de la esencia.

3. 2. 4. 3. 2. *La eficiencia ontológica de la esencia del ente finito, en el momento previo a la intervención de la Causa Primera.*

Comenzamos el análisis de la causalidad del ente finito, remontándonos en primer lugar al plano del origen. Suárez desde esta altura considera que los defensores de la distinción real suponen erróneamente que la esencia del ente finito antes de ser producida no es más que pura potencia objetiva. Desde este supuesto pasan a inferir de manera injustificada la intervención eficiente de la existencia como aditamento necesario.

---

<sup>671</sup> *DM VII*, 1, 20, p. 28.

<sup>672</sup> *DM VII*, 2, 13, p. 48.

<sup>673</sup> *DM II*, 13, p. 49.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

Para Suárez esa esencia objetiva lejos de representar una pura potencia en orden al existir, resulta ser una entidad actual que “tiene intrínsecamente y absolutamente identificado un ser real y actual, ser que es verdadera existencia, ya que constituye formal e intrínsecamente a la entidad fuera de su causa”<sup>674</sup>. Veamos en que términos y de que forma puede atribuirse a la esencia la eficiencia formal o lo que es lo mismo, cómo la existencia es concebida por Suárez como constitutivo intrínseco a la naturaleza del hombre y no como un mero accidente.

El estudio de la existencia, lo inicia Suárez situándose en el momento previo a la intervención de la causalidad divina, por el camino de la esencia, descubriendo el ser de la esencia del ente finito y que puede ser considerada, a ésta, como su particular teoría de la existencia.

Sirviéndose de la distinción de razón como forma científica de considerar el ente finito y sus respectos, emprende la concepción de la esencia considerada en sí misma, ofreciendo al entendimiento el concepto del ser de la esencia, que no es ningún estado actual en el ente finito. Este concepto, y no el de existencia, sirve de criterio para avanzar en la investigación desde su concepto objetivo obtenido precisamente, para distinguir en la esencia, su ser actual de su ser posible o real<sup>675</sup>.

La esencia potencial o real, es un ser que sólo tiene su causa y su existencia objetiva en el entendimiento y que Suárez recoge en el siguiente enunciado: “una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir”<sup>676</sup>. La esencia real, es pues la aptitud para existir.

Afirma entonces Suárez, que el ente finito antes de ser producido por la eficiencia del ente infinito, posee intrínsecamente una esencia real. Con todo, ello no supone atribuir eficiencia alguna en el proceso de actualización, pues esto es competencia exclusiva de la libre producción divina, y sin está, no sólo la esencia real sino “nada existe o posee ser real alguno”<sup>677</sup>. La esencia real expresa únicamente, aptitud de ser, es decir, una afirmación del estado de receptividad o de apertura a la eficiencia divina.

En el paso o conversión del ente real a la entidad actual, todos los autores con independencia del tipo de distinción que defiendan convienen en admitir, la intervención eficiente de un ser real que formalmente lo constituya. El problema surge al identificar este ser constituyente o actualizador de la esencia.

Los defensores de la distinción real, opinan que este ser es externo a la esencia y que es, la existencia actual.

---

<sup>674</sup> *DM XXXI*, 6, 7, p. 57.

<sup>675</sup> El ser de la esencia lo define Suárez como “aquella actualidad que tiene en sí distinta de la existencia, puesto que no poseía dicha actualidad mientras estaba en potencia”. *DM XXXI*, 3, 6, p. 35.

<sup>676</sup> *DM XXXI*, 2, 10, p. 30.

<sup>677</sup> *DM XXXI*, 2, 3, p. 24.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

En opinión de Suárez, el ser por el que la esencia queda constituida en acto, no es algo externo ni distinto de la misma esencia. Para Suárez la esencia “es”; es decir, es una entidad que juega un papel activo en el proceso de la producción. Esta es la esencia actual, que puede identificarse con el ser de la esencia, por precisión respecto de la anterior potencial, y que es en verdad, una entidad en acto.

Si bien es cierto, que este ser de la esencia actual depende necesariamente de un acto posterior para constituirse, de la existencia actual, ésta no lo constituye formal e intrínsecamente; solo es, su condición necesaria. Por otra parte, esta condición, comprendida con rigor, no dice relación a la existencia, sino que solamente habla de la “subsistencia o inherencia”, es decir, de la existencia natural, que es algo muy diverso.

La función de la existencia, se cifra entonces, en ser la condición necesaria para que la esencia se actualice, pero no es su causa formal, pues esto es competencia de la causa eficiente.

Se hace necesario pues, rebajar el papel que desempeña la existencia en la constitución del compuesto. La forma cuando actualiza a la materia, no lo realiza debido a la existencia, sino por la entidad o ser de la esencia, como puede verse en el clarificador ejemplo que trae Suárez: “una cosa es que el hombre exista y otra que sea animal racional”. Mientras lo primero es atribuible a la existencia como subsistencia, lo segundo compete al ser de la esencia o esencia actual<sup>678</sup>. Concluye Suárez, en primer término, identificado el ser de la existencia con el ser de la esencia actual, y en segundo lugar, transfiriendo al ser de la esencia actual todas las características que los defensores de la distinción real han atribuido a la existencia: temporalidad, contingencia y necesidad formal o inseparabilidad<sup>679</sup>.

Una vez, que ha mostrado que el ser de la esencia es el constitutivo formal, se planteó Suárez, si la cosas para existir, requieren algún constitutivo más a parte de éste. Y respondió afirmativamente: el ente finito demanda además de aquélla, y además de la causalidad eficiente externa que ejerce la causa primera, una función material que desempeña asimismo el ser de la esencia.

Vemos ya perfilada la tesis de la identidad que antes en el estudio de la distinción andaba implícita y que va a ser comprendida, más que como una reducción de la existencia a la esencia, como una reinterpretación de la primera. Si bien es cierto que la esencia requiere de la existencia, como constitutivo formal, no es menos cierto, que la existencia, a pesar de que “algunos tomistas (...) han aparentado disimularlo”, denuncia Suárez, requiere de la esencia como su causa material. Y ello, simplemente porque la existencia, en sí misma considerada, “no es otra cosa que el existente en cuanto tal”<sup>680</sup>. Y esto no es sino una de las potencias de la función material que ejerce la esencia actual, en concreto, el modo de subsistencia, y que aquéllos intérpretes confunden con la

<sup>678</sup> *DM XXXI*, 5, 14, p. 50.

<sup>679</sup> *DM XXXI*, 6, 7, p. 41.

<sup>680</sup> *DM XXXI*, 5, 1, p. 42.

existencia concebida como acto de ser<sup>681</sup>.

La subsistencia, junto al modo de la inherencia o unión de los accidentes en el sujeto, y la eficiencia primera, son las únicas causas que el ente finito precisa para existir.

Toda vez que ha alcanzado esta altura, concluye Suárez que: “Además de la entidad actual de la esencia y del ser que en ella la constituye, y que no se distinguen realmente en ella, y además del modo de subsistencia o inherencia, no se da ser alguno de existencia realmente distinto de ellos”. Y no hay necesidad de introducir una nueva existencia que confiera el existir, es decir que constituya formalmente la esencia, pues esto, ya lo realiza el ser actual de la

---

<sup>681</sup> En opinión de Suárez, los defensores de la distinción real llegan a ella, por diversas razones. a) lingüísticas, como el uso del concepto “ser” con valor de infinitivo y no nominal. b) hermenéuticas como acontece al deducir la consideración de la esencia y de la existencia del ente absoluto que supuestamente realiza Aristóteles en su *Metafísica*. Sobre a) véase: *DM XXXI*, s. 7, a. 21. Acerca de b) véase: *DM XXXI*, s. 7, a. 8. Finalmente c) se fundan en errores conceptuales como el que resulta de confundir la existencia con la subsistencia.

Consideremos ésta última con el fin de precisar la teoría de la existencia suareciana. La naturaleza sustancial es la que existe por sí misma, y está constituida por el ser de la esencia actual y un modo, que es la subsistencia de la naturaleza o supuesto, por la cual subsiste positivamente. Y este supuesto no es la existencia. El hecho de que los escotistas y los tomistas, denominen al supuesto o subsistencia, existencia sustancial, no es algo meramente terminológico. Según Suárez en ello hay una equivocación: Falsamente llaman existencia a la subsistencia, porque piensan que la naturaleza (o esencia sustancial) queda formal y primariamente constituida en el ser del ente en acto, y que se distingue del ente posible por la subsistencia. Esto es falso porque, como se ha dicho, el ser por el que formal y primariamente la esencia se constituye en acto y que se distingue, el ser posible, no es algo distinto en realidad de la esencia en acto; por ello no podrá ser un efecto formal de la subsistencia (ésta es otra cosa que la existencia). La subsistencia es un modo distinguible de la esencia, y aunque este modo se destruyera, la esencia continuaría reteniendo en sí su ser de la esencia actual (su principio de actualidad). De la misma manera, la inherencia no es el constitutivo formal de un accidente actual, no es la razón de su existencia, y si suprimiera este modo, el accidente seguiría conservándose en acto. Se concluye entonces, que el modo de subsistir no es idéntico al ser de la existencia de la naturaleza sustancial. No hay necesidad de inventar ningún otro ser de la existencia distinto de la del ser actual de la esencia y del modo de existir por sí (subsistencia) o en otro (inherencia). El ser de la existencia, no es el principio sin el cual no puede conservarse la identidad actual del ente, sino el principio por el cual el ente se constituye en acto. Por ello, si bien es cierto que el ser actual de la esencia sustancial no puede existir sin el modo de la subsistencia, no se sigue de ello, que exista aquella por la subsistencia, puesto que está no es la que pone al ser de la esencia formalmente en acto. La dependencia en el existir no es un constitutivo formal del ente actual, y por ello la subsistencia no es la existencia de la naturaleza a la que termina. De lo contrario, habría que llamar incoherentemente, existencia, al sujeto del accidente, existencia, a la materia respecto de la forma, y a la inversa, puesto que sin el sujeto, la materia y la forma no podría existir naturalmente, ni el accidente, ni la forma, ni la materia, lo cuál es absurdo. La función de la subsistencia reside entonces, en completar y terminar la entidad para que se convierta en un existente por sí y en sí, autosuficiente para sustentar su propio ser. La existencia tomista pensada ficticiamente como distinta de la esencia actual, supone indebidamente que su función es la de constituir la naturaleza sustancial en el ente en acto, lo cual es absurdo, pues este efecto no puede derivarse formalmente de una existencia que sea una entidad distinta de la esencia en acto. De esta forma intentaron, en opinión de Suárez, “defender, al menos con palabras, que la existencia se distingue realmente de la esencia, siendo así, que en la realidad, sólo opinan esto de la subsistencia”. *DM XXXI*, 5, 9, p. 48.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

esencia. Esta entidad es actualidad o razón primera del ente en acto por la que se distingue y puede separarse del ente en potencia<sup>682</sup>. Y no hay ninguna entidad de existencia distinta de ésta que constituya intrínsecamente a la esencia en su actualidad. Por tanto, esencia y existencia, no son dos entidades distintas.

La existencia no es ningún tipo de causa, y tampoco es admisible afirmar que sea una condición necesaria para la permanencia de la esencia en la realidad, puesto que no queda demostrada la razón suficiente de esa supuesta necesidad. Aún admitiendo esa necesidad, con todo, no constituiría a la esencia como ente en acto, puesto que entonces habría que llamar existencia a toda condición que mantiene a la esencia en la realidad. Así por ejemplo, a la causa eficiente, el ente infinito en su función conservadora, tendría que ser llamada también existencia, lo cuál es absurdo.

Existir no significa entonces más que estar fuera de las causas y por ello, estar en la realidad; y esto ya lo que procura la causa eficiente. Se concluye entonces que otra forma de concebir la existencia distinta de la eficiencia ejercida por el ser de la esencia, “no sólo es superflua”, sino que es contraria a la naturaleza, pues como es sabido, ésta “no quiere ni exige lo que es superfluo”<sup>683</sup>.

Como puede comprobarse, por el camino de la esencia que toma Suárez, se llega hasta la existencia, comprendida como el ser o la presencia de las cosas. La existencia, no es una realidad, ni un modo realmente distinto de la esencia actual, ni un accidente, como sostuvieron Avicena y Averroes, y siguieron muchos tomistas. Y finalmente, la existencia, tampoco es una sustancia incompleta, ni un modo o acto de la sustancia.

La existencia es una especie de acto o término de la esencia que pertenece de manera reductiva al mismo género que la esencia, y que tiene por función, ser el acto de la esencia y componer junto a ella una unidad per se.

Acerca de la necesidad de la existencia para el ente finito, el existir le es accidental considerado en abstracto, es decir prescindiendo de si ha sido creada o de su aptitud para ser creado; en cambio la existencia es necesaria y no contingente o accidental, considerada en acto, o como realidad actualmente creada. Ahora bien, toda predicación accidental o contingente no justifica la posterior distinción real entre la esencia y la existencia, puesto que toda predicación, no tiene otra realidad que la mente que abstrae y considera a todas las cosas objetivamente, es decir en potencia o creables, y no tienen más fundamento real, que el entendimiento.

---

<sup>682</sup> “Ente en acto y existente significan la misma realidad y razón formal, y que no puede, por lo mismo, imaginarse un ser de existencia distinto del ser por el que cada realidad se constituye en la actualidad de la esencia”. *DM XXXI*, V, 12, p. 49.

<sup>683</sup> Ídem.

3. 2. 4. 3. 3. *Determinación de la razón de la existencia con posterioridad a la actuación de la Causa Primera.*

Consideremos ahora la existencia, una vez que ha operado la Causa primera sobre el ente finito. Este remate, desde el marco de la creación desde el que piensa Suárez, como teólogo católico, lo ejerce la eficiencia divina de la cuál participa el ente finito. Llegados a esta afirmación, se podrá comprender mejor, por que concebir una nueva existencia que de manera exterior se añada a la existencia para poner en acto al ente, es una redundancia que sólo ha sembrado confusión en la metafísica escolástica, al introducir nuevas entidades sin necesidad.

El problema reside en saber, si la razón de la efectividad que ejerce la existencia sobre el ente pertenece a la esencia de la criatura o está absolutamente condicionada a la eficiencia primera.

No sorprende que Suárez como teólogo además de filósofo, no dude en señalar que toda propiedad o característica que el individuo posee, procede de la relación de participación que mantiene con la causa primera. Por ello y con verdad no puede decirse que posea alguna nota por sí misma, como la esencia actual por ejemplo, ya que cualquier atribución que de esté género se realizase pudiera provocar que “la criatura podría gloriarse de poseer por sí misma algo que no tiene recibido”. Esto es imposible, puesto que significaría que se ha producido una fisura en la eficiencia primera.

Ahora bien, una vez señalado el carácter participado de los constitutivos ontológicos del ente finito, o lo que es lo mismo, la condición cristiana del hombre como criatura, Suárez no se queda ahí, sino que da un paso hacia la afirmación moderna de la autonomía del individuo, tanto desde el punto de vista estático, como desde el dinámico, es decir, de su naturaleza y de sus acciones.

3. 2. 4. 3. 3. 1. *Función del ente finito en el proceso causa: Educción y con-creación.*

Como hemos visto, para Suárez, si bien, la existencia no es una presencia absoluta, parece carecer de la razón de su eficiencia. Es necesario aclarar el modo de esta eficiencia.

Una vez afirmada la necesidad única de la causa eficiente extrínseca en el proceso de la generación del ente finito, es necesario delimitar el lugar que ocupa el ente finito en la causación, esto es determinar su grado de autonomía. Suárez conviene con el dogma teológico, que afirma que el ente infinito es el creador de todas cosas, entendiendo por todas, aquéllas que son producidas sólo mediante creación. Si bien es correcta la tesis de Tomás de Aquino que afirma que Dios es la causa propia y esencial del ser mismo, de ello no se sigue, como han entendido muchos de sus intérpretes, la exclusión de toda la eficiencia de las criaturas sobre las existencias particulares.

Situados en el plano propio del ente finito, el de la contingencia, dónde las cosas están sometidas al cambio (a la generación y a la corrupción) y mutación a

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

partir de un sujeto (substancias y accidentes), es necesario señalar una causa eficiente próxima o segunda, de aquella existencia efectiva y extrínsecamente creada por el ente infinito.

El papel que le ha sido reservado al ente finito como causa segunda en el proceso de creación, en lo que compete a la generación o tendencia al ser, por parte de algunos “tomistas recientes”, en opinión de Suárez, ha sido el de paciente. La causa implica tener algo de ser por sí mismo, ser agente, y por esto no se define precisamente el ente finito, sino por todo lo contrario. Su única función consiste en recibir o participar del ser que le es dado por el ente infinito y adecuar la materia para que le sea conferida una existencia cualificada y determinada. El ente infinito es la causa total del ente.

Suárez se decanta en este punto, por la opinión de Tomás de Aquino, Escoto y los tomistas antiguos. El ente finito, causa segunda en el proceso creador, si bien es cierto que posee la esencia y la existencia de una manera conferida, por otro, no es menos cierto que la “tiene en sí”. Y esto no quiere decir sino que “las causas segundas producen verdadera y propiamente la existencia de sus efectos, en cuanto hechos por ellas mismas”. Y pueden crear a través de los efectos que provocan sus acciones en el ámbito de la contingencia, precisamente porque han sido creadas “con toda la virtud para comunicarse y para producir de modo perfecto los efectos de la que eran capaces por su naturaleza”<sup>684</sup>.

Suárez, distingue la creación de la generación. La primera es previa a toda acción humana y compete exclusivamente el ente infinito, y por ella se produce la materia prima o el sujeto de la generación. El ente finito como causa segunda produce la existencia en la materia y engendra el ser, no creándolo desde la nada sino ordenando, “componiéndolo, uniendo las partes de que consta y añadiéndole el complemento último y formal”<sup>685</sup>. La acción engendradora del ente finito como causa segunda se denomina educción, que es donar el ser de la existencia a la materia, convertir a la cosa en algo producido, determinarla o sacarla de las causas. Para ello, educa o extrae la forma de la potencia de la materia, informándola actualmente, recibiendo el producto en esta acción, la existencia, pues ésta y no otra es la razón de toda generación, afirma Suárez siguiendo aquí la *Física* aristotélica<sup>686</sup>.

En la exposición de la naturaleza de la educción confirma Suárez su valor, puesto que todas las acciones que lleva a término la causa segunda, son algo real, ya que tienen como objetivo, engendrar efectivamente un ser real, una realidad o existente (“un ser actual y nuevo o temporal”). La educción como acción propia de la causa segunda no posee un carácter neutral contemplada desde el fin, sino que es propiamente, una acción intencional, puesto que tiende siempre a la generación; y no sólo ello, sino que toda acción considerada precisivamente, sin atender al término, es creadora<sup>687</sup>. En este sentido afirma

<sup>684</sup> *DM XXXI*, 9, 6, p. 93.

<sup>685</sup> *DM XXXI*, 9, 10, p. 98.

<sup>686</sup> *DM XXXI*, V, 1.

<sup>687</sup> Dos funciones otorga Suárez a la acción original de la causa segunda: producir y unir la

Suárez que mediante la acción de la causa segunda “se produce la existencia en el término de ella, puesto que una acción existente en cuanto tal tiene por término una realidad existente en cuanto tal, y en el término ya hecho responde un ser tal, cual es el que en la acción está haciéndose”<sup>688</sup>.

Por lo tanto, la existencia no es creada en el proceso de creación sino de un modo “connatural” en virtud de la esencia del hombre, -que es el ser que la causa segunda crea- : “si la existencia no se distingue de la esencia, es claro que no puede ser creada, sino es creada la esencia; mas si se distingue, al menos es cierto que la existencia no puede ser producida ni existir naturalmente a no ser en la esencia y actualizándola; luego depende de ella en su producción y en su ser; luego cuando es producida de un modo connatural, no es producida por creación”<sup>689</sup>.

En la afirmación de que la acción de existencia no es una creación, sino una educación, no ve un peligro ni “motivo para atribuírsela a Dios solo y no también a la causa segunda”. Para Suárez, esto no supone una ampliación de la capacidad del hombre, sino un reconocimiento velado. Ambos entes producen la existencia, ahora bien, el ente infinito es superior en la medida en que crea la esencia del ente finito. El primero limita y produce (crea); el segundo delimita y concreta (con-crea o coopera). Crea el ente en general (en cuanto tal) confiriéndole así mismo el ser en cuanto tal de una manera completa; el hombre con-crea, un ente determinado dotándolo de una existencia concreta mediante una adición de un ser parcial o accidental que viene a perfeccionarlo. Por último, y por la propia definición de la acción, el ente infinito crea desde la nada; el ente finito, tiene que partir siempre de una realidad preexistente<sup>690</sup>.

---

existencia. Si no produce primero, no se podrá afirmar la unión sustancial. No crea existencias, sino que las educa o actualiza la esencia. Se explica el proceso de educación como sigue. En el receptáculo, potencia del sujeto (o desde su esencia) se desencadena una acción, que implica tanto al concurso de la forma como de la materia o sujeto, produciendo y al tiempo uniendo (por ese concurso de la materia en el proceso) una existencia.

<sup>688</sup> *DM XXXI*, 9, 14, p. 101.

<sup>689</sup> *DM IX*, 16, p. 102.

<sup>690</sup> En la última sección de la disputa XXXI, regresa al estudio de la esencia del ente finito en comparación analógica con el ente infinito, con el fin de precisar el grado de autonomía concedido. Redunda en la dependencia esencial del ente finito en cuanto ente por participación así como en la necesidad de que su existencia sea conservada por la eficiencia extrínseca del ente infinito. En el ámbito de la acción, subraya que la eficiencia de la causa primera posee un carácter absoluto, y que por definición, al ente finito no le pertenece el obrar o causar. Posee una eficiencia condicionada al concurso actual y auxilio de la causa primera. Respecto a la propia dependencia, es decir a la causalidad formal, el obrar no le pertenece esencialmente, puesto que puede conservar íntegramente su esencia sin el auxilio del ente infinito. Ahora bien, el obrar del ente finito considerado en su condición de ente creado por la que no es capaz de causar nada sin auxilio, es subordinación del obrar, es en efecto una nota esencial de la naturaleza del ente finito, en cuanto ser dependiente. Ahora bien, esta característica que se formula positivamente del siguiente modo: “a la razón de ente creado le pertenece el estar sujeto o subordinado al ente increado para obedecerle y obrar todo lo que no implique contradicción”, como subraya Suárez, tiene un interés teológico y no filosófico, en cuanto no es revelado por evidencia natural, sino por revelación, y es la materia central de la doctrina teológica de la potencia obediencial, y por su naturaleza, excede los límites del presente escrito. *DM XXXI*, 14, 7, p. 213. Respecto a la



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

La conexión con la metafísica de la esencia antes expuesta, llega por el camino mismo de la eficiencia, puesto que, aunque parezcan cosas distintas, el ente finito concurre a la producción de la esencia de manera idéntica que a la de la existencia. La diversidad de la naturaleza de la eficiencia extrínseca respecto de la próxima, lo evidencia.

La eficiencia remota es la que constituye formalmente todas las cosas, mientras que la causa próxima, el ente finito, completa este proceso “añade la otra parte de la esencia, realizando de este modo su consumación”: la actualización de la esencia o existencia de la cosa. El mismo grado de eminencia y perfección que posee la causa primera en la producción de la existencia, se mantiene en la producción de la esencia. Ahora bien, del principio suareciano de “la identidad entre la esencia actual y la existencia”, se sigue “que la esencia y la existencia son producidas del mismo modo por la causa segunda”<sup>691</sup>.

La doctrina de la identidad entre la eficiencia de la existencia y de la esencia creada, viene a confirmar una vez más, la tesis de Suárez, ahora por la vía de la causalidad. La identidad viene a dar cohesión, a integrar en un todo indisoluble, todo el proceso de la producción, tanto en su origen como en su desarrollo.

#### *3. 2. 4. 3. 4. La Relación de eficiencia. El arbitrio humano y el concurso divino.*

Vamos a considerar ahora, la eficiencia del concurso sobre las acciones producidas por el individuo como causa segunda, al tiempo que valoraremos el grado de penetración de la causa primera en las acciones libres propias de las criaturas racionales.

Entre las pocas anotaciones que Aristóteles realizó al tema del concurso, recupera Suárez un argumento tomado del libro II: “en los agentes esencialmente subordinados el inferior no puede obrar sin el influjo del superior”. Éste, le sirvió como fundamento de una de las pruebas racionales del concurso divino<sup>692</sup>, en concreto para mostrar la relación de dependencia de las causas segundas respecto a una primera<sup>693</sup>.

---

eficiencia divina conservativa, pues como se ha dicho, la causa primera concede el ser y además lo conserva, podría abstenerse de ejercerla. En ese caso, se produciría un perecimiento del ente finito por privación del ser actual de la esencia. En términos exactos una “cesación por aniquilación”. Vid.: *DM XXXI*, 13, arts. 34-37.

<sup>691</sup> *DM XXXI*, 9, 25, p. 110.

<sup>692</sup> *DM XXII*, 1, 9; pp. 601-602. La tesis del concurso la enuncia Suárez como sigue: “Dios obra esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, y que este influjo suyo es absolutamente necesario para que la criatura produzca algo”. *DM XXII*, 1, 6; p. 598.

<sup>693</sup> *DM XXII*, 1, 13; pp. 602-3. Sin perder de vista este principio, es posible, extenderlo hacia la comprensión del tipo de relación que mantienen las causas segunda respecto de la primera. El argumento viene a afirmar, en síntesis, que la causa primera actúa a la manera de un principio no esencial de la causa segunda, sino operativo o como condición de posibilidad de las acciones que llevan a término las criaturas. El fundamento lo encuentra de nuevo en el libro segundo, en el que Aristóteles, en opinión de Suárez, ofreció una formulación más extensa de la idea de subordinación, en los siguiente términos: “los agentes segundos no obran si no son movidos por el primero, y en esto hacen consistir –los filósofos antiguos, y en concreto el Filósofo- la

Suárez, parte de una identificación entre las acciones de la causa primera y de la segunda<sup>694</sup>. La relación entre concurso y libertad no ha de ser entendida a modo de una suma o composición de vectores de fuerza, sino como dos momentos de una misma acción, que la razón del hombre distingue y separa, con el propósito de hacerse inteligible tal relación. Si bien, es cierto, que de la eficiencia divina “emana” el concurso a modo de principio de acción añadido extrínsecamente, no “incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la misma causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella”, que no hubiera añadido de manera previa y esencial en forma de hábito o disposición o acto primero del hombre<sup>695</sup>.

El género de la eficiencia divina a la que pertenece el concurso, no determina a la voluntad bajo el modo de eficiencia, comprendida como excitación de alguna potencia - como ocurre en el proceder epistémico del hombre-, ni bajo el modo de la finalidad es decir como tendencia intencionada hacia el objeto, -como acontece con la inclinación natural o apetito. El concurso no moviliza a la voluntad, bajo ninguno de esos géneros de eficiencia, ni excita a potencia alguna, ni se muestra como dirección al objeto, ni tan siquiera es una condición necesaria para que lleve a cabo su obra. La eficiencia del concurso habla de la esencial subordinación que posee la causa segunda respecto de la primera, por el hecho de ser esencialmente ente por participación. De manera clara expone que la razón de la subordinación entre la causa primera y la segunda consiste, desde el plano de la causa segunda en “la esencial dependencia que tiene en su ser con respecto a Dios”, y por parte de las acciones que puede emprender, “la raíz está en ser un ente por participación, el cuál sólo puede proceder del ente por esencia”<sup>696</sup>. El concurso supone una subordinación “radical o aptitudinal”, y esto significa que la causa segunda depende de la causa primera para obrar, pues por este concurso le da “la virtud de obrar”, de manera semejante a como los otros modos de acción divinos, le dan el ser y lo conservan como ente participado. De manera negativa, puede afirmarse que no hay subordinación en cuanto al acto segundo, o acción del hombre<sup>697</sup>. Así pues en opinión de Suárez, en esta relación, antes que hablar de determinación, es necesario hablar en términos de una “predefinición” por la voluntad de la causa primera a la

---

subordinación esencial entre estas causas, y de ahí concluyen que debe llegarse a un primer agente que no necesite de la moción de otro”. *DM XXII*, 2, 7; p. 620.

<sup>694</sup> “La acción de la causa primera y de la segunda es una sola”. *DM XXII*, s. 3, a. 2, p. 653; III.

<sup>695</sup> *DM XXII*, s.2, a.19, p. 627. Suponiendo la distinción dentro de un potencia, entre acto primero –la misma disposición- y acto segundo –la acción que puede realizar y sus efectos-, se comprende la influencia del concurso como hábito, que queda definido como: “todo lo que antecede al acto segundo por modo de principio o acto primero” *DM XXII*, s. 3, a. 3, p. 641. El concurso tiene pues prioridad natural y temporal, respecto a los actos libres de la voluntad. Ahora bien, desde el punto de vista de la influencia externa del concurso sobre la voluntad, no sólo es imposible, sino que además resulta contradictorio, afirmar la determinación de una causa sobre otra, pues como se ha dicho, sólo actúa una y la misma causa. *DM XXII*, s. 3, a. 9-10, p. 658; III.

<sup>696</sup> *DM XXII*, s. 2, a. 42, p. 643; III. Esta subordinación, no es sino una aplicación del presupuesto que rige el orden del ser, -el “inferior supone el superior”, *DA II*, c. 1, p. 141; I.

<sup>697</sup> *DM XXII*, s. 2, a. 42-43, pp. 643-644; III.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

esencia de la segunda<sup>698</sup>.

Puede concebirse el concurso adoptando bien un punto de vista intrínseco o bien extrínseco, es decir, en cuanto acto de la voluntad divina, o en relación a su plano exterior. En este último sentido, es en el que se afirma que es una sola y la misma acción, la de la causa segunda y la de la primera. En el primero, la voluntad divina no es una acción, es decir no expresa dirección ni tendencia a un término, sino que es principio: la expresión misma de su omnipotencia. Desde la perspectiva extrínseca, que es la que concierne al problema de la libertad y la determinación, puesto que la interna no es sino la misma voluntad divina, “la acción de la criatura no puede emanar o depender propiamente de la acción de Dios ni, a la inversa, la acción de Dios puede causar propiamente la acción de la criatura”, y esto es debido, según Suárez a que, “la acción de Dios no es vía para la acción de la criatura, sino para el efecto”<sup>699</sup>. El concurso, afirma que todas las acciones de la causa segunda tienen su origen en la voluntad de Dios, pero no que quede determinada la segunda de manera extrínseca la primera.

Las cosas naturales están por su naturaleza determinadas en su ejercicio, y la causa primera las determina completamente con su concurso, pero en el caso del hombre no se produce tal determinación. La indiferencia del entendimiento para poner su atención en un objeto o de la voluntad para determinarse a obrar o abstenerse, -que es la definición libertad o libre arbitrio, comprendida por Suárez como autodeterminación- convierte a la voluntad humana, en la única causa próxima de sus acciones. La indiferencia apunta precisamente, a la suficiencia que posee la voluntad para poder llevar a término cualquiera de las dos acciones, al tiempo que declara que no está determinada a ninguna de ellas en particular. La excelencia, el dominio o potestad de la acción, es la diferencia de la indiferencia, y por ende, de la libertad, y por ningún lado se observa como puede ser forzada la voluntad en su actuación por un principio ajeno a ella misma. Esta capacidad, supone que la acción es propiamente del sujeto, puesto que es una perfección intrínseca suya, aún cuándo se afirme que concurre con ella la acción divina.

Las causas segundas no son con propiedad, medios de los que se vale la causa primera para llevar a término su voluntad, sino “causas principales en su orden, puesto que, mediante sus virtudes propias y suficientes en su orden, obran y producen efectos semejantes a ellas”<sup>700</sup>. Cómo muestra la experiencia, las acciones que realiza la persona, son la forma de dejar la huella de su singularidad en el mundo, bajo la manera de efectos. Es decir, que provoca indefectiblemente una mutación, sea cuál sea la índole de esta. La acción y el efecto son algo real y en cuanto tal, queda encerrada en este género. Puesto que toda la realidad es un producto de la omnipotencia divina, llevada a término bajo los infinitos modos de los que puede valerse, de una manera absoluta, puede decirse, que tanto el hecho de que el individuo obre, como sus mismas

<sup>698</sup> *DM XXII*, s. 2, a. 32, p. 636; III.

<sup>699</sup> *DM XXII*, s. 3, a. 7-8; pp. 656-658; III.

<sup>700</sup> *DM XXII*, s. 2, a. 54, p. 650; III.

acciones proceden también de Dios.

De la misma manera que no cabe restar suficiencia activa y libertad de ejecución en la obra de las causas segundas, tampoco cabe atribuir los efectos inmorales que se derivan de sus acciones. Si la persona tiene por virtud, la posibilidad de emprender la acción, la elección de los medios necesarios y su ejecución, tiene así mismo la responsabilidad de los efectos producidos por su libre actuación. El concurso divino, en este sentido, viene a ejercer una función de recordatorio moral: afirma, en efecto, que las acciones que emprende el individuo llevan el sello de su procedencia divina, y como la causa primera es la suma perfección y bondad, los efectos buenos serán los queridos y premiados por Dios, en la vida sobrenatural, y castigados sus contrarios.

Tras estudiar la necesidad, naturaleza y relación del concurso con las acciones del hombre, sólo resta explicar para concluir, la forma bajo la cuál se concede, y de qué manera se acoplan las dos causas para que se comporten en su acción y efecto como una sola, en el sentido descrito.

Suárez afirmó que las acciones de las causas primeras y segundas son en realidad dos momentos de una misma acción eficiente. Ahora bien, de ello no se sigue de manera directa, que el concurso divino tenga un sentido unívoco. En efecto, el concurso se especifica en atención a la necesidad que tiene cada causa. Cuando el concurso se aplica a un agente natural distinto del agente libre, en cuanto que realiza su operación con necesidad -debida a la determinación natural al ejercicio de sus acciones que poseen, la inclinación a un solo objeto-mueve como causa eficiente suficiente, determinando absolutamente su concurso. De igual manera influye cuándo decide intervenir por sí sólo directamente en la creación.

Ahora bien, cuando concurre el concurso con la operación del agente libre, éste concurso no es por sí sólo eficiente: requiere la causa segunda. Se produce en este caso fundamental, una acomodación del concurso divino a la acción humana; y esto se explica por que la voluntad divina “no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda”<sup>701</sup>. Puesto que Dios ofrece su concurso a cada agente en función de su naturaleza, el concurso que da a los agentes libres no determina su ejercicio, sino que “lo presta por una voluntad acomodada a la libertad de la voluntad humana”<sup>702</sup>.

---

<sup>701</sup> *DM XXII*, s. 4, a. 15, p. 670; III.

<sup>702</sup> *DM XXII*, s. 4, a. 20, p. 672; III.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### 3. 2. 4. 3. 5. *La Relación de finalidad. El sentido de la realidad según Suárez.*

Una vez que Suárez, hubo repensado los atributos divinos según la mente de Aristóteles<sup>703</sup>, y después de haber probado el número de sustancias separadas a partir del orden de las esferas celestes<sup>704</sup>, en el décimo y último capítulo del Índice al libro XII, analiza el sentido de la siguiente afirmación del Filósofo: “que hay un sólo soberano y rector del universo”<sup>705</sup>. En primer lugar y desde el punto de vista de la intención autora, ésta supone “la conclusión de toda su obra, y una especie de epílogo digno de tan gran filósofo”. De igual manera, para Suárez, desde la perspectiva del análisis de los atributos divinos que ha seguido, también en la verificación de la tendencia intrínseca que poseen todos los entes reales hacia el uno, reside el momento de convergencia del plano de la inmanencia con la dimensión trascendente, y al tiempo, la forma de cerrar su lectura de la *Metafísica*.

Suárez, aborda la interpretación del enunciado aristotélico, introduciendo en primer lugar, un amplio comentario.

Anteriormente, al considerar las pruebas racionales de la existencia de Dios apuntadas por Aristóteles, nos hemos encontrado esbozado la demostración a posteriori que propuso.

El Filósofo, partía de la contemplación del orden del universo, concebido como conmensuración de las partes a un todo o bien, que le es intrínseco. Dicho bien, presupone la existencia de “algún jerarca supremo o gobernador de él”, que actuara como fin último y extrínseco del universo, es decir, que fuera al tiempo su causa y su razón o tendencia. De aquí, concluía Aristóteles, afirmando la necesidad de la existencia de un único y supremo gobernante del universo.

Con el fin de aclarar su razonamiento, propuso Aristóteles el ejemplo del ejército como totalidad de partes, que al igual que en el universo, reclama forzosamente para la adquisición de su unidad o bien, que no es otro que del ejército contemplado como generalidad, la subordinación de todas las partes, o de los fines parciales, a un único “caudillo”, el cuál es principio del orden y razón de la existencia misma del ejército<sup>706</sup>.

La idea de la necesidad de subordinación de las partes a un único fin o principio, la ejemplifica con la organización de la economía de la unidad familiar. Si bien esta imagen es expuesta con suficiencia por Aristóteles, con todo para Suárez, con dichos ejemplos, no queda demostrada suficientemente,

<sup>703</sup> *DM*, Índice, XII, 7 -“los atributos del primer motor”- y 9 -“Algunas dudas sobre la inteligencia divina”-; pp. 170 y 174.

<sup>704</sup> *DM*, Índice, XII, 8 -“número de sustancias separadas”-; pp. 172-4.

<sup>705</sup> *DM*, Índice, XII, 10; p. 176.

<sup>706</sup> La idea de la pluralidad ya sea cosmológica o política, es comprendida por Aristóteles, como es sabido como una amenaza a toda clase de orden. Esta idea, pilar de la democracia y la moral helénica, es recogida por Suárez en el mismo lugar del índice: “la pluralidad de gobiernos, o de principios primeros, no es buen ni contribuye a un buen régimen; mas los seres no quieren ser mal gobernados; luego existe un solo soberano”. *DM*, Índice, XII, 10; p. 177.

la necesidad de un fin último.

Y es que todo el razonamiento del Filósofo, no está dirigido directamente a la demostración del fin último, sino a refutar la opinión de los filósofos naturales acerca de los principios.

A pesar de ello, en opinión de Suárez, en estos razonamientos, Aristóteles “apunta incidentalmente unas valiosísimas razones”, pero, “de manera demasiado breve y con cierta oscuridad”, aunque bien apuradas, pueden servir como argumento para la demostración de la existencia, tanto de un primer principio de toda la realidad, como de la tendencia que poseen todos los entes hacia la unidad trascendental<sup>707</sup>. Así por ejemplo, la idea de la subordinación que desarrolla Aristóteles en el capítulo décimo en términos políticos (acudiendo a los ejemplos de la buena organización económica de la casa, función que lleva a cabo el cabeza de familia, y al del ejército bien ordenado que requiere por definición, la dirección de un caudillo), Suárez, desde la tradición cristiana, la extiende desde la monarquía política hacia la organización teocrática del universo<sup>708</sup>.

En el camino de las pruebas racionales de la existencia del primer principio siguiendo las huellas de Aristóteles, finaliza las intuiciones rescatadas por Suárez de la *Metafísica*. Con todo, es posible, según Suárez, abordar todavía, la cuestión del último fin o sentido del universo, apoyándose en algunas afirmaciones del Filósofo. Esto lo lleva a cabo nuestro autor en la disputación XXIV, y que nosotros interpretamos como el modo empleado por Suárez para cerrar la representación metafísica de la realidad ordenada y cristiana, que defendió en su proyecto partiendo de los libros del Estagirita.

Al considerar el asunto del último fin, no nos apartamos del análisis de los atributos del Primer ente, y tampoco abandonamos el ámbito de la *Metafísica*, en opinión de Suárez. El metafísico al estudiar el ente en cuanto que participa del ser por vía de la causalidad, ha de considerar la primera razón de la causalidad que es el fin último. Y además, puesto que se ha demostrado suficientemente que el Primer ente, entra de manera absoluta en el ámbito de las competencias de la disciplina, el metafísico ha de prestar atención al fin último, puesto que es uno de sus atributos.

Comienza Suárez, intentado probar racionalmente la existencia de un último fin, tanto relativamente como absolutamente, es decir, respecto a una serie de acciones y medios que se encadenan para lograr un fin, y respecto al fin,

---

<sup>707</sup>Aristóteles valiéndose de la idea de la existencia de un principio primero, negó por ejemplo, como recuerda Suárez, la idea del orden que ofreció Heráclito a partir del encuentro de principios antagónicos. Ídem.

<sup>708</sup> *DM* XXIX, 2, 7; p. 281. Más adelante, recoge Suárez la afirmación de Aristóteles en dicho lugar: “los entes no quieren ser mal gobernados. No es un bien la pluralidad de gobiernos. Sea, pues, uno solo el príncipe”. Ocasión que aprovecha Suárez para afirmar a renglón seguido la consecuencia siguiente: “Sería, consecuentemente muy imperfecto el gobierno y providencia del universo, si dependiese de muchas cabezas y de muchas voluntades y a una voluntad inmutable e infinitamente buena”. *DM* XXIX, 2, 25; p. 296.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

considerado en el término, en cuanto tal. La fuente de todos los problemas, residen en la última consideración del fin, y no en la primera.

En la consideración relativa del fin último, Suárez sigue un único fundamento que toma del libro II de la *Metafísica*: “que no se da un proceso hasta el infinito en los fines”. Para salvar el enfoque problemático, interpreta de forma hipotética la teoría del motor inmóvil aristotélica, atribuyendo al motor, la razón del fin último (“parece que atribuye al primer motor la razón de fin último”<sup>709</sup>), y de manera segura, introduce la “doctrina de la fe”, que procede a identificar a Dios con el fin último absoluto de todas las cosas, de todos los fines particulares y de sus coordinaciones<sup>710</sup>.

La dificultad que entraña demostrar racionalmente la existencia de un fin último en la realidad a la que tienden todos los entes creados, reside precisamente, en la diversidad de las intenciones que son perseguidas por los entes creados a través de sus acciones y medios que establece.

Suárez, pudo restar fuerza a la constatación empírica, subordinando el orden de los fines al de los agentes, es decir, aplicando el dogma de la creación a la cuestión: puesto que existe un Primer principio eficiente de todas las cosas que es la acción creadora de Dios, y que opera su eficiencia por causa de un fin que no lo condiciona, cuál es la transmisión libre de su acto bondadoso a los entes que crea, puede señalarse que en todas las cosas se da un fin último.

¿Quiso decir con esto Suárez, que la acción divina unifica la diversidad fenoménica, por anulación de las diferencias?. No, y esto se prueba, desde el mismo ámbito de la experiencia. No es nada claro, afirma Suárez, que todos los entes creados se dispongan para componer el orden o la armonía del universo, en primer lugar, “porque la misma unidad y constitución del universo es algo muy imperfecto” para ser considerado, el fin último, y en segundo lugar, la evidencia natural demuestra, que los entes creados tienden primeramente a su conservación.

Toda la diversidad de la realidad, lejos de ordenarse a componer una imagen de Dios, más bien, parece tender a componer una imagen del hombre, como señaló Aristóteles en el libro I de la *Política*. Cuándo se afirma que Dios es el fin último de todos los entes creados, hay que entenderlo en sentido objetivo y no en sentido formal, afirma Suárez. Es decir, aunque absolutamente Dios es el sumo bien, las criaturas no alcanzan este fin directamente, sino participando con sus acciones en él. El fin en sentido formal, por tanto, siempre depende de las acciones de las criaturas. El fin último, se propone a las criaturas no en el sentido procesual de la consecución, sino como una meta (un objetivo o “bien conseguido”), y por ello, puede afirmarse sin contradicción, la diversidad de medios y acciones para alcanzar el fin último, y al tiempo, que todas las naturalezas creadas, tiendan a Dios como fin.

<sup>709</sup> *DM* XXIV, prólogo; p. 9.

<sup>710</sup> *DM* XXIV, I, 9; p. 14.

Una vez que ha sido demostrada la existencia del último fin, la última cuestión que se plantea Suárez, es la determinación del tipo de influjo que ejerce sobre las acciones y fines particulares que persiguen los entes creados o lo que es lo mismo, el modo de conjugar los fines particulares pretendidos por las criaturas con el fin último, sin quede coartada la intencionalidad de las acciones de aquéllos. Para responder a este interrogante, el autor, no tomó ningún fundamento de la *Metafísica*. Como en la cuestión anterior, Suárez ha de salvar, por un lado, la voluntad divina sin caer en el voluntarismo y por el otro, salvaguardar el libre arbitrio en las criaturas, en orden a los efectos pretendidos con sus acciones. Para ello, vuelve a recuperar la idea de la cooperación o del concurso establecido por la bondad divina con las criaturas que desarrolló en el estudio de la causa eficiente, para aplicarla ahora no a la acción, sino a sus efectos. Igual que antes defendió que Dios es causa eficiente de las criaturas, y por ello, puede decirse, en orden al origen, que todas las acciones de las criaturas son también acciones de Dios, considerada ahora en orden al fin, puede afirmarse que todas las acciones existen por causa de un fin, y que son causadas por algún fin, próximamente por las criaturas, pero remotamente, por Dios como Primer agente<sup>711</sup>.

---

<sup>711</sup> Suárez si bien no dejó de subrayar la necesidad de la acción divina sobre los entes creados, tampoco restó fuerza al atributo de la libertad, es más, reforzó este último frente a la escolástica anterior. En su comentario al *De anima* aristotélico podemos encontrar la siguiente afirmación: “si el hombre no es libre, son inútiles consejos y leyes, porque el hombre obraría necesariamente, como lo serían las –leyes- dadas e impuestas al animal. Consiguientemente, eliminar el libre albedrío es destruir el orden del Estado, de la religión y de la piedad”. *DA* XII, c.2., 391; III.

Tanto en aquella obra como en las *DM*, se halla implícita una defensa de la libertad, frente a la determinación o necesidad. Suárez, sintió la necesidad de contrarrestar dos amenazas que la ponían en peligro: el determinismo intelectual y el necesitarismo extrínseco, bien sea de una causa trascendente o de una natural. El primero dice relación al concurso divino, y es del que trata en las *DM*; el segundo a las leyes físicas, que analizó en el *DA*. El desarrollo pormenorizado de estos aspectos quedan fuera del ámbito de nuestra investigación. Ya hemos analizado este problema en un ensayo, al cuál remitimos: Poncela González, Ángel. “Requisitos formales de la volición: posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la Filosofía de Francisco Suárez”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 111-126.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

3. 2. 5. *Conclusiones a la sección tercera: Posibilidad y límites de una aplicación de la hermenéutica onto-teológica contemporánea a la lectura suareciana de la Metafísica.*

3. 2. 5. 1. *La lectura suareciana y la crítica ontológica.*

El primero de los pasos que acometió Suárez en su lectura de la *Metafísica*, como hemos visto, fue la determinación del objeto de la disciplina. Para ello, aplicó los dos puntos de vista posibles a la consideración del objeto: tomando como referencia la realidad o bien, el modo humano de concebirla o representarla. Esta consideración dual del objeto, determinó el camino que siguió Suárez, tanto en su lectura de la *Metafísica*, como en su proyecto reconstitutivo.

Este enfoque, muestra que el objeto de la *Metafísica*, considerado en la realidad misma, es el Primer ente o el Ser por esencia, es decir, la fuente de sentido de la cosmovisión que persigue, y de la legitimidad de la investigación *Metafísica*, en opinión del autor. Esta perspectiva es la que emplaza su lectura hacia la interpretación teológica de los metafísicos, tomando como punto de partida la razón de causa, y en concreto, la de Causa primera. Los resultados de este análisis los recogemos más adelante.

Ahora centramos la atención en el objeto, pero atendiendo al modo humano de considerarlo: el ente real que es el objeto que se muestra al entendimiento.

No cabe duda, en vista del análisis que hemos desarrollado en la primera parte de la sección, que el modo de considerar Suárez el objeto de la disciplina y sus atributos, y desarrollar su investigación a lo largo de las once primeras disputaciones, guarda cierto aire de familiaridad con las inquisiciones ontológicas contemporáneas de la *Metafísica*.

Ahora bien, en nuestra opinión, tal comunidad sólo puede mantenerse a un nivel formal, pero no en el plano de los contenidos, y todavía menos en el de la intención. Precisamente, es el punto de vista de la finalidad que persigue la lectura suareciana de la *Metafísica*, teológica como sabemos, el argumento que anula la posibilidad de aplicar una lectura ontológica a las *DM*, en los términos propuestos por la historiografía contemporánea.

La concepción ontológica de la *Metafísica*, como se recordará, tendía, en general, a ensanchar el objeto, incurriendo en un naturalismo dialéctico, consistente en confundir la operación de la aprehensión de la realidad, con la realidad misma. Por deslizamiento, les imponía de inmediato la creencia de que el concepto aprehendido, la representación de la realidad, resultaba ser, el verdadero objeto de la *Metafísica*. Por este camino, el metafísico llega a volcarse sobre la representación y los recursos representacionales, en particular del lenguaje, concebido como fuente inagotable de realidad. Así, el significado de la realidad escapa al conocimiento humano, y se afirma que toda cosa en la medida en que es inteligible, ha de ser considerada ente. Y puesto que el ente es un concepto, y la Filosofía primera estudia las diversas formas de enunciarse,

en verdad, la Metafísica no es más que un análisis lógico del lenguaje.

A esta posición, llegaría el metafísico, al defender un apriorismo vacío como forma absoluta de conocimiento que rechaza los datos ofrecidos por la experiencia. En el caso de la interpretación suareciana, añaden, que el idealismo de la esencia le llevó a Suárez a perder el contacto con la existencia misma.

En nuestra opinión, y en términos generales, una deficiente concepción del conocimiento metafísico, y en particular de la teoría del lenguaje empleada por Suárez en su lectura, se halla en la base de esta línea crítica. Y en el caso de la crítica suareciana, han obviado la distinción de niveles, profusamente defendidos por Suárez, desde los cuáles, movilizó su lectura.

Pensamos, al igual que en el juicio que emitimos antes sobre los libros de la *Metafísica* seleccionados, que la lectura suareciana tampoco y por ningún capítulo, puede ser juzgada como un estudio lógico del ente, desarrollado de una manera, puramente, apriorística. Y ello debido fundamentalmente, a que no es la mente la que funda la realidad, sino la realidad la que fundamenta a aquélla. Es en la dirección de la defensa de la independencia de la realidad respecto a su representación, como hay que interpretar la idea suareciana de la *Metafísica*, y no por el camino opuesto.

El estudio del estatuto de la Filosofía primera, tomando como referencia la relación realidad y lenguaje, consistiendo la realidad en el ente real, y el lenguaje en su representación, determinó el concepto del objeto de la ciencia, su naturaleza y la forma de relación con la realidad, manejado por Suárez, partiendo de la lectura de la *Metafísica* que realizara en sus *DM*, desde el esquema propuesto en el Índice aristotélico.

Como hemos visto, una vez que hubo localizado el objeto en el ente real, emprendió una doble investigación a partir del mismo: la consideración del ente en cuanto objeto y en cuanto sujeto.

El objeto diseña la temática, el límite y la condición de posibilidad del hacer metafísico. El ente como sujeto, la suficiencia necesaria para el desarrollo de la investigación. La Metafísica, como ciencia que pretende conocer, en último término, el sentido de la realidad, no sólo precisa la reducción de este objetivo a un concepto general, puesto que la realidad no se muestra de una manera lineal sino prismática. Se exige, además, que el objeto posea la versatilidad necesaria para emprender una consideración universal, descendiendo por todos los niveles del ente: sus propiedades y principios.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### *3. 2. 5. 1. 1. La naturaleza del conocimiento metafísico a partir del análisis del objeto de la Metafísica.*

La cuestión ontológica de la que se ocupó Suárez, y que resume la intención fundamental tanto de su acercamiento como del análisis que realizó de la *Metafísica* en sus *DM*, fue la de distinguir entre los modos humanos de conocimiento y expresión posibles, los instrumentos y operaciones más adecuados para emprender con garantías, el progreso y el regreso especulativo.

Suárez defendió que la *Metafísica* es una ciencia demostrativa, que persigue el conocimiento del ente, empleando para ello un método apriorístico: la pregunta por las causas.

El conocimiento metafísico se caracteriza por su extensión, puesto que es capaz de abarcar a toda la realidad, desde el concepto común de ente real. A esta razón común, predicable de toda la realidad, llega empleando el mecanismo de la abstracción de las características particulares de los seres sensibles. La *Metafísica* no versa sobre los conceptos en cuanto tales, sino sobre realidades desmaterializadas que son representadas de manera lingüística.

Ser una ciencia demostrativa, no significa que pueda demostrar todas las características del objeto a partir de sus causas. Pues la *Metafísica* no estudia aquellas notas objetivas que sean el efecto de la acción de una causa física o real, sino sólo las que sean resultado de las causas generales o causas del conocimiento a priori de las cosas. La *Metafísica* avanza demostrando las propiedades del sujeto, o lo que es lo mismo, del objeto no como es en la realidad, sino como es concebido o representado por el entendimiento. Para ello, es necesario establecer una relación intelectual, en la que el entendimiento, distinga de los conceptos, la esencia, de los medios y extremos de un ente real. Ahora bien, los conceptos o sujetos, han de distinguirse realmente, y no sólo racionalmente. Esta es la manera de demostrar, por ejemplo, el atributo de la verdad partiendo de la unidad trascendental o la propiedad de la perfección divina desde el atributo de la necesidad intrínseca, o los primeros principios.

Como vemos, aunque la naturaleza del conocimiento metafísico sea apriorística, su posibilidad se funda en la referencia real, en la experiencia sensible. La realidad, le sirve a la *Metafísica* el fundamento, el objeto sensible, para que abstraiga de él su naturaleza común, el género, el rasgo compartido por toda la pluralidad de individuos que conforman lo real.

La centralidad que ejerce la realidad en la investigación metafísica, la refuerza Suárez, subrayando que el conocimiento de esta ciencia, además de genérico, es específico, es decir, que no especula en el vacío, sino que requiere apoyarse en la materia para conocer el propio género (la razón o naturaleza común de ente). Puesto el género posee un carácter análogo, precisa previamente distinguir los diversos modos en los que la naturaleza está contraída en los individuos. El conocimiento metafísico, no sólo cuenta con la realidad, sino que llega hasta las cosas mismas. El carácter fundamental de la *Metafísica*, significa entonces, que

esta fundado o se sustenta, necesariamente, en la experiencia fenoménica, pero que opera a través del conocimiento abstracto.

El entendimiento, en primer término, considera el género en su concreción individual o especie (abstracción universal), y después, puede analizar el género en sí, desprovisto de la individualidad (abstracción formal). Vemos de nuevo, que el mecanismo de la abstracción, se funda en el conocimiento sensible, pues el primer concepto universal que el entendimiento se forja (el universal de primera intención) suministra el objeto de la ciencia, y que en un segundo momento, el entendimiento puede atender exclusivamente al objeto (universal de segunda intención) con el fin de iniciar el descenso especulativo hacia el conocimiento de su esencia.

Señalado la razón de su fundamentalidad, Suárez creyó necesario subrayar su nota trascendental, la cuál proviene del empleo que realiza del recurso de la abstracción. Cuando el metafísico, considera el género del ente en sí, y comienza a analizar sus contenidos, no considera todos, es decir, toda la realidad, sino sólo aquéllos que admitan el máximo grado de abstracción.

De manera indirecta, Suárez, está estableciendo los límites a la investigación Metafísica, entorno a los siguientes modos de predicar el ente: de la sustancia/accidente; del ente creado/increado; de la sustancia finita/infinita; de los predicamentos y por último, de las causas<sup>712</sup>. La Metafísica no puede traspasar este grado de abstracción, puesto que de manera contraria, se desvanecerían los límites entre las ciencias, y tampoco podría cumplir su

---

<sup>712</sup> Para Suárez, el accidente y la sustancia no son los objetos adecuados de la Metafísica, sino el ente en cuanto tal. Pero esto no quiere decir que el metafísico no se deba ocupar de su estudio, pues teniendo en cuenta, el carácter analógico del ente: “el ente, considerado simplemente en cuanto tal, no es otra cosa que la sustancia”. Esta convertibilidad del ente ut sic con la sustancia, hace que resulte indiferente para el resultado de la demostración de las propiedades y accidentes que se hallan bajo el concepto objetivo, que el metafísico tome en consideración bien al ente o bien a la sustancia. Lo que Suárez no afirmó, entonces, es que la sustancia sea la razón adecuada del objeto de la metafísica, puesto que la razón de sustancia no incluye en sí a la razón del ente como tal, “sino que al contrario, queda contenida en ella”. La razón de ente es diversa respecto de la razón de sustancia, puesto que dado su carácter máximamente trascendental y universalizable, posee “atributos y principios más universales y abstractos” que la sustancia. La razón de ente, por tanto, no es reducible a la razón de accidente ni de sustancia; antes bien, el concepto de ente incluye en sí, a la razón de accidente y de sustancia.

Lo único que existe, en opinión de Suárez, -declarando seguir aquí a Aristóteles-, es el concepto objetivo de ente “según una razón que puede abstraerse tanto de la sustancia como del accidente”. Para Suárez, es legítimo emprender el estudio independiente del accidente o de la sustancia. En el caso de la sustancia, cuando el metafísico lo tome como objeto, la habrá de considerar en su grado máximo de abstracción, y después demostrar todas las propiedades que son comunes a todas las sustancias, y que en último término, serán las mismas que le convienen al ente en cuanto tal. Y después, a partir de la sustancia, el metafísico habrá de remontarse desde el plano empírico al trascendente, pues partiendo de la sustancia sensible, deberá explicar la naturaleza de la “Sustancia eterna”. La Metafísica, parece afirmar Suárez, puede ser considerada como una usiología, siempre y cuando, se integren los accidentes en el estudio de la sustancia, y que finalmente, el estudio se oriente “hacia” la sustancia primera, es decir, que presente un carácter teológico. *DMI*, 1, 22-23 p. 227-228.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

función fundamentadora respecto a ellas.

La realidad, actúa además, como criterio veritativo del conocimiento apriorístico, por otro capítulo. El metafísico, según Suárez, ha de ser consciente, de que los entes reales son indiferentes en cuantos objetos al conocimiento humano. Es decir, que aunque ofrecen la posibilidad de que sean conocidos, no *reclaman* que se las sobreponga un concepto, sino que se los considere tal y como son. Es la naturaleza del conocimiento humano, quien está avocada hacia las cosas. Pero el conocimiento intelectual para ser verdadero, requiere ser *respetuoso* con las cosas, es decir, se debe ajustar a la realidad. Quien comprenda, que es la realidad quien conmensura al entendimiento, y no a la inversa, poseerá un concepto adecuado, es decir, verdadero de aquélla. En opinión de Suárez, ha sido la pérdida del contacto con la realidad, la fuente de todos los errores hermenéuticos cometidos por el nominalismo. El yerro, por lo tanto, no es imputable a la *Metafísica*, pues Aristóteles, defendió el adecuacionismo como la única forma que garantiza un conocimiento verdadero, sino a la lectura lógica de la *Metafísica*. Suárez, por esa razón, pudo defender, la licitud del conocimiento metafísico, para su postrera aplicación teológica. Suárez, revisó, por este motivo, la idea de la *Metafísica* como sabiduría de Aristóteles, defendiendo una concepción teleológica del conocimiento. El conocimiento que proporciona la *Metafísica*, si bien posee una naturaleza intelectual como apuntó el Filósofo, se ordena, sin embargo a un fin extrínseco a la intelección, que Suárez interpreta, en términos teológicos, como la contemplación suprema.

Uno de los medios subrayados por Suárez en su defensa de la independencia de la realidad respecto a su representación, fue, como se ha visto, el instrumento dialéctico de la distinción. Bien comprendida, la distinción, -que no es otra cosa que el principio de identidad considerado negativamente: que un ente no sea idéntico a otro-, es un medio empleado por Suárez para preservar, tanto las diferencias reales -necesarias para defender la especificidad del ente, y así legitimar el análisis de las propiedades trascendentales, como camino de descubrimiento de la esencia del ente- y al tiempo, para defender la diversidad de lo real -la existencia única de individuos reales, singulares y diversos-.

La cuestión viene planteada por Suárez, partiendo de un análisis del modo de conocimiento humano, que se distingue por dos características, que le hacen ser imperfecto: pensar toda la realidad en términos entitativos, y su incapacidad para comprender los conceptos primeros en su simplicidad originaria.

El hombre cosifica la realidad: siempre decimos, que esto es "algo", y qué "es"; y además, como no podemos definirlo directamente, establecemos mediaciones conceptuales con el fin de abarcarlo en su totalidad. Este déficit, el hombre tiende a suplirlo empleando diversos instrumentos dialécticos: tales como la distinción y la denominación.

Pero en la propia naturaleza imperfecta del entendimiento humano, reside ya, la posibilidad misma de caminar hacia el plano de la trascendencia. Puesto el entendimiento puede conocer todo lo que posee una dimensión de ente, es decir

a todo aquello a lo que le puede atribuir entidad, no sólo aparecen como objetos de conocimiento posible, los entes sensibles, sino también los inmateriales, como Dios y los ángeles.

El problema surge, cuando para adecuar la realidad a nuestro conocimiento imperfecto, atribuimos o predicamos realidad existencial a cosas que en verdad sólo poseen una existencia en nuestro entendimiento. Repensar el mecanismo de la distinción, supuso para Suárez, diferenciar el ámbito de la realidad, del de su representación.

Cuando un ente lo comprendemos “como si” en la realidad tuviera una existencia fáctica, pero en verdad, sólo tiene una existencia mental, establecemos distinciones de razón. No hay porque censurar su empleo, siempre y cuando se tenga la conciencia clara de que tales entes, no existen más que en nuestro entendimiento. Según Suárez, esta observación, redundante en apariencia, es algo que olvidaron los dialécticos, empujando por esta vía a la *Metafísica* al descrédito actual.

El problema se agudiza aún más, cuando se intenta resolver un problema metafísico crucial para el desarrollo de la propia investigación, teniendo en cuenta las predichas limitaciones del conocimiento intelectual, cuál es el de la determinación de la naturaleza del objeto de la *Metafísica*. La mente establece en éste análisis una distinción virtual, entre dos extremos reales (la esencia y la existencia), que el entendimiento las comprende, mediante abstracción precisiva, como dos entidades diferenciables en la realidad, cuando en verdad no son tales. Como sabemos, Suárez, en esta cuestión, y demarcándose de la tradición escolástica anterior, defendió que dos cosas realmente distintas pudieran existir con la misma existencia indivisible, y de esta manera pudo postular que la existencia es la aptitud o la posibilidad que tiene un ente para existir, o simplemente, la esencia actual. El ente real, es una entidad simple, y no un compuesto de existencia y esencia; en verdad, estas dos notas, son dos expresiones de una y única realidad, pero que el entendimiento tiende a diferenciar naturalmente, para alcanzar el conocimiento de su naturaleza.

Concebimos la esencia de manera universal, aunque realmente, es individual, simplemente para que sea concebible para el entendimiento. No existe en la realidad la “humanidad”, sino la esencia del hombre “Pedro”.

Por eso, y con independencia del modo que tiene el entendimiento de pensarla, Suárez, incide, en que la esencia es la propiedad, más invariable, fija y cierta, que puede hallarse en la realidad. Además, y puesto que la esencia, es la última determinación o especificación de un ente en su última diferencia, es decir, es lo que le hace ser al ente un individuo único, y es única e intransferible para todo ente, la esencia actúa también, como el criterio más definitorio de la distinción entitativa. Allí donde puedan hallarse dos naturalezas distintas, nos encontraremos ante dos entes reales, o individuos diversos realmente.

La naturaleza del conocimiento humano, además del carácter imperfecto que posee nativamente, es además algo real e intencional. Considerado el adecuacionismo epistémico que maneja Suárez, desde el punto de vista del lenguaje, es decir, como conocimiento significativo y referencial, aparece el

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

concepto de representación que está presente en su lectura de la *Metafísica*.

Al definir Suárez el proceso intelectual en términos físicos (asimilación), acontece la distinción entre las operaciones racionales y la representación de las cosas. Para Suárez, las operaciones, es decir, el hecho mismo de pensar, concebir o representar la realidad, son entes reales: es el carácter intencional o la eficiencia que posee el conocimiento humano, el que confiere realidad a las operaciones. En cambio, el producto de las operaciones (lo inteligido, lo representado) no tiene existencia real, sino sólo mental (virtual).

Esta distinción, como hemos dicho, coincide con la manejada por la tradición escolástica y que recupera Suárez, entre el concepto formal y el concepto objetivo.

El formal es el acto por el que la mente concibe (el inteligir); el objetivo, es la cosa misma que se conoce por medio del acto anterior. El concepto formal, siempre es verdadero, pues en realidad es una cualidad del entendimiento del individuo humano, singular. En cambio, el objetivo, no tiene porque siempre ser verdadero, puede ser también un concepto común (hombre) o confuso (sustancia), ya que el entendimiento puede concebir entes que solo tengan una existencia mental.

Por parte del objeto de la aprehensión, este se distingue por ser esencialmente, una cosa concreta, que posee una entidad propia (es decir, que existe con independencia de que la mente intencionalmente se dirija a ella), y accidentalmente, por ofrecerse al entendimiento como objeto para que piense sobre ella. El entendimiento, al establecer una relación metafísica o racional, entre dos entes reales (o entre un ente y una propiedad, o entre varias propiedades reales), y conociendo su tendencia natural a conocer toda la realidad entitativamente, cuando olvida la propiedad esencial del objeto, es decir, su unidad real u objetiva (su existencia real e independiente, es decir que es un "ser") y sólo atiende a la propiedad accidental, entonces idea un ente de razón, carente de unidad objetiva y existencia real ("ser pensado").

El conocimiento perfecto, es en opinión de Suárez, aquél que se adecua y representa al objeto tal y cuál es, en la realidad, es decir, con las dos propiedades enunciadas.

El objeto de la *Metafísica*, es el resultado de una aprehensión inmediata (conocimiento directo) de la realidad del ente real a través de los sentidos. La mente, posteriormente, establece una relación real, al considerar la esencia de la relación ("ser en orden a otro") o lo que es lo mismo, representa al ente en su realidad y verdad. Además de ésta, que es la relación trascendental, puede la mente igualmente, establecer una relación predicamental, prescindiendo de la esencia relacional del objeto, y atender de manera exclusiva al término de la relación, y comparar una cosa como si estuviera referida a otra, aunque esa referencia no es constatable en la realidad.

3. 2. 5. 1. 2. *El ente real como sujeto de la Metafísica: la unidad como camino hacia la investigación de la esencia.*

Una vez que Suárez ha precisado su idea tanto de la naturaleza (subjetiva pero fundada en la realidad) como de los mecanismos propios del conocimiento metafísico de los que se vale el hombre para escrutar la realidad, se ocupó de su movimiento consecuente: la definición o expresión nominal del conocimiento alcanzando.

Tanto para Aristóteles, como para toda la Escolástica, y Suárez en ella, conocer las cosas, es llegar hasta la esencia de las entidades reales considerándolas tanto desde el punto de vista de su individualidad como en su generalidad, transitando por todos sus grados de ser: la entidad en cuanto sustancia simple o compuesta, en cuanto accidente, como modo, etc. Y además, recorrerlos en todas las dimensiones o categorías en las que puede localizarse el concepto (cantidad, cualidad, etc.), dando cuenta de sus propiedades (unidad, verdad y bondad) y finalmente, de sus principios o causas. Es decir, siguiendo, las condiciones establecidas por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*: que el objeto de una ciencia, requiriere que le sea específico o propio, que no sea demostrado por la propia disciplina, y además que sea un sujeto suficiente.

El ente, considerado no desde el punto de vista del entendimiento (objeto) sino desde el de la significación, se muestra como un sujeto susceptible de ser investigado, es decir, que pueda ser definido o conocido en su esencia, y que sirva también de medio de conocimiento para realizar demostraciones de otras propiedades y causas a través de él. Suárez emprendió la investigación de la esencia, unidad u objetividad del ente, avanzando desde el plano del sujeto cognoscente: desde el concepto formal del ente; partiendo del acto o la comprensión del modo de significar que posee el concepto de ente en cuanto ente.

Suárez frente a la tradición tomista, defendió que el concepto formal del ente es uno, y que comparado con las cosas concretas, es un concepto confuso e indiferente para representar cualquier ente individual, sea la sustancia o el accidente. A diferencia de los nombres, el concepto, no significa por imposición o denominación de la mente sobre la realidad, sino que significa sólo su misma naturaleza. Los nombres al poseer un significado arbitrario, pueden ser aplicados para significar de manera analógica o traslaticia otras cosas diversas; pero el concepto al representar sólo la cosa misma que designa, no puede predicarse de otras cosas distintas de si mismo. A este género, pertenece el concepto formal de ente, en opinión de Suárez.

El concepto formal de ente, es por tanto, un concepto real y no una palabra. Pero a diferencia de otros conceptos que designan a una cosa concreta, el concepto de ente, es el más simple, pues designa a todos. Y por esta simplicidad, sólo podemos describir al ente, empleando descripciones nominales. En tercer lugar, el concepto formal de ente, es uno, tanto según el modo de concebirlo como en la realidad misma, y significa únicamente: aquella



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

conveniencia que hace semejantes a todos los individuos reales.

Por último, el concepto formal de ente, es además el más originario, puesto que es el primero que el hombre forma, puesto que ante toda cosa concreta que tenemos delante, de inmediato afirmamos que es, es decir, que tiene ser.

De esta caracterización se deduce, en primer término, desde el punto de vista de la significación, que existe un único concepto formal de ente, que es común a todos los seres y que su significado expresa, la característica común y mínima que comparten todas las cosas reales, cuando decimos que son. Y en segundo lugar, desde el punto de vista de la referencia, que el concepto de ente, a diferencia del nombre propio, no es unívoco, sino análogo, es decir, que no posee una referencia lingüística única, sino plural, que es, precisamente la diversidad de los individuos que pueblan la realidad. Y para realizar una predicación unívoca de un concepto a otro término, se requiere que el concepto sea en sí, y que se halle en igualdad de relación y orden respecto a la diversidad.

El concepto de ente, cumple la primera condición pero no así, la segunda. Por tanto, el concepto de ente habrá de predicarse bien equívoca o analógicamente.

En opinión de Suárez, en este último punto, en el de la relación o referencia del concepto de ente en cuanto tal con la realidad, reside el punto de inflexión con la tradición, y lo que es más fundamental, con la *Metafísica*.

Situados en el plano de la significación, es decir, en el concepto objetivo del ente, el cuál es el mismo que el concepto formal y comparte las mismas propiedades enunciadas, no es posible defender que el concepto objetivo posea una unidad analógica, puesto que de este modo, el género quedaría incluido en las diferencias, y quedaría anulada la posibilidad del procedimiento abstracto (precisión de las diferencias) propio de la *Metafísica*, y con ello, la posibilidad misma de la investigación científica.

La *Metafísica*, como dijo el Filósofo, estudia el ente en cuanto ente, pero bajo el concepto de ente, se incluyen todos los géneros o propiedades del ente común. Por lo tanto el concepto objetivo de ente, significa todas las cosas (la sustancia, el accidente, el ser finito, el Ser infinito) pero consideradas como si fueran una sola cosa. Y esta atención es posible, en virtud de la semejanza que comparte toda la diversidad de los entes. Esta unidad que existe en el ente objetivo, es una unidad formal (no unívoca, ni numérica) y es la que posibilita relacionar la unidad con la diversidad.

Todos los conceptos que estudia la *Metafísica* (la sustancia, el accidente, etc.) no son significados directamente por el concepto objetivo de ente, sino que aparecen mediados por la unidad objetiva o formal que comparten todos ellos. El entendimiento, fundándose en esa semejanza en la razón de ente o ser que comparte, los representa y concibe bajo esa razón, en un único concepto objetivo. Precisamente, fundándose en esa semejanza, el metafísico es como puede estudiar el accidente partiendo de la razón de ente en la sustancia.

Para defender el tipo de predicación analógica del concepto de ente, que propone Suárez (la analogía de proporcionalidad o intrínseca) frente a la escuela tomista (analogía de atribución o extrínseca), vuelve a distinguir, por un

lado, el orden de la realidad del orden de la representación, y posteriormente, subraya la prioridad del ser o de la realidad, frente a la denominación extrínseca que realiza el entendimiento a través del lenguaje. Considerado desde la realidad, la unidad formal, la semejanza en el razón de ser, es una unidad real e intrínsecamente compartida (o participada) por todos los entes. El significado formal de dicha unidad, es la existencia.

Por lo tanto, el entendimiento predicará el concepto objetivo de ente, a toda la realidad, estableciendo una analogía de proporcionalidad intrínseca entre los analogados, en virtud, de la razón de ente que comparten. Así por ejemplo, puede relacionar el ser finito y el ser infinito, sólo y en la medida en que ambos son existentes, con independencia del diverso modo de existencia que posea cada uno.

Precisamente, puesto que la significación de la analogía de proporcionalidad, proviene de un solo concepto (el de ente), que se expresa un solo significado (la existencia), y hace en la realidad hace a todos los términos significados semejantes, el recurso de la analogía entendida de este modo, posibilita la trascendencia del concepto de ente a partir del único contenido objetivo que posee, y en último término, reafirma la posibilidad de la ciencia del ente, de la Metafísica.

Como puede deducirse de este análisis, la cuestión de la relación entre la unidad del concepto de ente y la diversidad fenoménica, para Suárez, no constituyó un problema. La escuela escotista parece que sugirió que la misma trascendencia del concepto de ente (partir de la unidad de significación para establecer las pertinentes divisiones y comparaciones sobre el objeto, y así estudiar la sustancia, los accidentes, los predicamento, etc.) hacía peligrar la unidad de la Metafísica y del concepto de ente.

Suárez, siguiendo a Aristóteles, afirma que el concepto objetivo de ente, el ser, por significar una naturaleza común, se contrae o determina a las diferencias o inferiores (la sustancia, accidente, etc.) por sí mismo, es decir, sin añadirle nada extrínseco. La metafísica, precisamente avanza en su investigación, de la sustancia, por ejemplo, partiendo de la razón común de ente (el ser o existencia). Puede considerar la sustancia en si, y de esta manera, estudia su naturaleza. Pero puede también, prescindir de todas las determinaciones de la sustancia y estudiar como el modo de la razón de ser que posee la sustancia, a través de una distinción de razón fundada en la semejanza existencial.

Suárez, mantuvo que el ente en cuanto ente, es un concepto trascendental, es decir que esta incluido en todo ente, diferencia o modo real. Pero surge de inmediato un nuevo problema, que consiste en determinar de que manera se halla (o se contrae) el concepto de ente en los inferiores, si sostiene con Aristóteles, que el ente no es un género.

Puesto que Suárez había defendido la objetividad del ente, y situado desde una cosmovisión creacionista, para explicar la contracción, no podía introducir algún tipo de ente intermedio que realice tal acción, del tipo de las inteligencias propias de los sistemas emanatistas. El autor, solventa la cuestión, acudiendo una vez más a la distinción de dimensiones: la distinción entre el ente real y la

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

sustancia, por ejemplo, no es una distinción real, sino racional con fundamento en la realidad (en la razón de ser).

El entendimiento, no realiza una composición intelectual, sino que considera bajo la razón de ser a la sustancia de una manera más expreso. El ente y la sustancia, son conceptos simples y por lo tanto, irresolubles en otros, y sólo se diferencian en que uno ha sido más determinado que otro.

Suárez, vuelve a señalar, también en esta cuestión el error lógico que se comete en las argumentaciones al pasar de la razón objetiva del ente que ha sido prescindida por el entendimiento, a la misma en cuanto existe en la realidad, y la posterior atribución a las cosas reales de los conceptos mentales por medio de una denominación extrínseca.

Cómo se recordará, la segunda de las tesis críticas manejadas por la lectura ontológica de las *DM*, afirmaba que Suárez incurrió en el ontologismo a partir de la reducción que llevó a término de la sustancia aristotélica a su esencia, una vez que hubo identificado previamente el ser y la esencia. El resultado de estas operaciones, como sabemos, fue en última instancia, la afirmación de la "aptitud para existir"<sup>713</sup> como objeto de la disciplina, y la consecuente eliminación de la dimensión existencial del ser. Las *DM*, desde este punto de vista, son en realidad un estudio formal y abstruso entorno al concepto de ente real, desde el cuál, no es posible avanzar hacia una comprensión del ser en todas sus dimensiones.

Pero como hemos visto, y ahora de nuevo lo recogemos, ese corolario no se sigue, si la premisa mayor del razonamiento (ser = esencia) es comprendida correctamente.

Recordamos que Suárez al repensar la definición del sujeto de la ciencia, descendió hasta la determinación de la esencia del concepto objetivo de ente, recuperando el estudio lingüístico sobre el ente realizado por Avicena en su comentario a la *Metafísica* (la disquisición entorno a la doble consideración, verbal y nominal, de la que es susceptible el ente), para afirmar, en última instancia, que el objeto adecuado de la *Metafísica*, es el ente tomado con valor nominal.

Dicha elección no es fortuita, sino que viene demandada por el mismo concepto de ente real; éste no sólo ha de comprender a los entes existentes sino a todas las esencias reales, sean actuales o posibles.

Lo que Suárez gana al poner el punto de vista sobre la esencia, es por el contrario, dotar a la *Metafísica* del máximo grado de trascendencia, y ello debido, a la extensión que le confiere el objeto. Además, al comprender la existencia no en términos temporales, sino aptitudinales, Suárez, pudo conducir su estudio por la esencia como camino.

Desde el punto de vista de la esencia, el ente real, es concebido como una cosa que posee una esencia real o verdadera, que le confiere la posibilidad de existir

---

<sup>713</sup> Véase: *DM XXXI*, en toda ella. En un epígrafe posterior, en el que ponemos en paralelo la teoría de la existencia suareciana con la del existente heideggeriano, a raíz del uso que hace el filósofo alemán de algunas de las intuiciones suarecianas.

fácticamente. Suárez, se pregunta después, por aquello que hace que una esencia sea real.

Respondiendo desde el punto de vista del entendimiento, sería la ausencia de contrariedad lógica de una definición. Desde el orden de la realidad, es una causa que produce efectos reales. Pero como la esencia es la primera causa intrínseca del ente, no puede ser explicada su naturaleza apoyándose en otra causa de la misma naturaleza, por lo tanto, tendrá que ser explicada desde una causa extrínseca.

Cómo puede verse, el camino de la esencia, le brindó a Suárez la oportunidad, -una vez que hubo declinado el recurso a la utilización de la analogía atributiva- para conectar el plano inmanente de la criatura con el plano trascendente del Creador. Esto lo confirma el propio texto: toda vez que Suárez hubo identificado el ser y la esencia, y hubo negado la entidad a la existencia -pero no la existencia misma que es muy distinto- comprendiéndola como uno de los posibles estados por lo que puede pasar la esencia, procede a describir la naturaleza del ente creado dialécticamente, es decir, tomando como punto de vista su causa extrínseca.

En opinión de Suárez, es real, aquella causa intrínseca, que tiene la aptitud para ser o existir fácticamente. Pero, en orden a su causa externa, la realidad de la esencia, depende del hecho de que Dios produzca una esencia y además, que sea apta, es decir, para que una vez conferida, luego pueda constituirse en el ser de un ente actual.

La razón del ente real, es la esencia, que considerada en sí misma, se revela como la causa que hace que una cosa sea (la naturaleza de cada ente). La esencia, desde el otro punto de vista, es lo primero que concibe el entendimiento, en términos de prioridad objetiva (no temporal), y que se expresa por medio de la definición como quiddidad, es decir, el contenido de la respuesta al ¿qué es ésta cosa?; el qué, el algo, la consistencia de un individuo, es su esencia.

La doble significación que comporta el ente tomado nominalmente, en acto y en potencia, se sustenta sobre la precisión de la existencia, lo cuál convierte la significación en equívoca o en análoga proporcionalmente.

El ser en acto equivale al ente con valor de participio, y significa el hecho de existir.

El ser en acto junto al ser en potencia, expresa la razón de ser. En potencia, el ente con su existencia prescindida. En acto o determinada esencialmente en el caso del Ente increado, y con determinación no esencial en el caso del ente creado.

En el ente creado, la esencia si que es un predicado esencial, pero no así la existencia, puesto que depende de que Dios como causa se la confiera y también, que pueda arrebatársela. Lo cual no significa que la existencia no sea un constitutivo del ente creado, sino que no lo es el existir en acto. Si le es esencial a la criatura el orden a la existencia o la aptitud para existir. Por eso, el ser en potencia, expresa el ente real que tiene privación de existencia actual, y es denominado, ser posible.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

El estudio de los trascendentales y en particular del primero de todos, responde en Suárez, a uno de los movimientos más importantes del proyecto de restauración general de la Metafísica que expresan sus *DM*, y que desarrolla a través de la lectura de los “doce” libros del Filósofo.

En efecto, Suárez, también aquí, como en la práctica totalidad del análisis y determinación del objeto/sujeto de la Metafísica, siguió el texto de Aristóteles, a la hora de justificar el estudio de la unidad, desde el punto de vista de la naturaleza de la Metafísica en cuanto ciencia.

Primero, porque compete al metafísico, la demostración y análisis de las propiedades del objeto que investiga; segundo, porque la Metafísica es una ciencia genérica que analiza las características que son comunes a todos los individuos que existen en la realidad, utilizando el mecanismo de la abstracción, y representándolas por medio de la definición. Pero para que algo pueda ser definido, en este caso el ente real, debe poseer unidad. De aquí proviene la necesidad de demostrar que el ente posea una naturaleza unitaria, y fundar la objetividad.

Por otro lado, el conocimiento universal, como es sabido, fue para la Escolástica, uno de los problemas de más difícil resolución. Suárez, integra esta cuestión, en su crítica a la interpretación dialéctica de la *Metafísica*, al tiempo, que le brinda la oportunidad para redondear su teoría de la representación de la realidad.

Igualmente, el estudio de la unidad, le sirvió a Suárez, para preparar la teoría de la existencia como aptitud intrínseca que desarrolló en la disputación XXXI, desde el punto de vista de la esencia de individuos.

Pero, la cuestión más definitiva aquí, consiste en el puente que establece, partiendo del concepto de unidad, entre el plano de la inmanencia y el plano de la trascendencia, que le permitió presentar una visión armónica de la realidad.

Como decíamos, el ente posee una serie de propiedades, que requieren ser demostradas por la Metafísica, en cuanto que son las propias de su objeto de investigación. Tales atributos del ente o propiedades trascendentales son reducidas a tres por Suárez: la unidad, la verdad y la bondad. Al demostrarse la unidad a partir del concepto de ente, la misma propiedad se erige en el principio demostrativo de los restantes atributos. Por ello, nos hemos detenido exclusivamente en el análisis de la unidad trascendental.

La necesidad del estudio de la unidad, viene justificado por Suárez, por ser un medio para conocer el concepto de ente (el ente abstracto que es el objeto de la Metafísica) y una vez alcanzado su significado, conocer la naturaleza de todos los entes reales. El estudio de la unidad es, entonces, un camino que posibilita al metafísico conocer los caracteres que conforman la esencia del ente.

Aunque el metafísico proceda estableciendo distinciones racionales entre el ente y las propiedades, esto no quiere decir que éstas sean conceptos; tan sólo indica de nuevo, el carácter imperfecto del conocimiento humano. Es decir, que las propiedades trascendentales, son atributos reales del ente real, aunque el

entendimiento, los distinga racionalmente del ente y se los represente como conceptos distintos del sujeto, para hacérselos inteligibles.

Los trascendentales, tan sólo expresan, tres perfecciones reales de la esencia del ente. Y en el caso de la unidad, desde el plano de la representación, la expresa añadiendo formalmente una negación al ente: la no división (indivisión) de su naturaleza.

La unidad, actúa además, como el principio de organización de la pluralidad de lo real. La unidad conmensura a la diversidad de entes individuales que conforman la realidad, intrínseca o constitutivamente, por su indivisión esencial (unidad trascendental) y extrínseca o constituyentemente, por la causa primera (unidad trascendente). El universo suareciano, representa la armonía de lo individual y diverso, organizado, horizontal y verticalmente, por la unidad.

Desde este punto de vista, el problema de la división de lo uno y lo múltiple, no fue más que un pseudo problema para Suárez, debido a la confusión de planos: la distinción y atribución de existencia a las palabras con las que se representa algo realidad. La distinción fundamental para Suárez, es la formal, es decir, entre dos esencias, y la única que establece una división real en el universo, es la que media entre el ente finito y el Ente infinito.

La unidad, acompaña entonces, a la razón de ente, por el camino de la esencia, puesto que como advirtió Aristóteles, en la realidad es lo mismo decir ente que decir uno. Por ello la unidad se dice del ente absoluta o actualmente, puesto que la indivisión intrínseca pertenece a su propia esencia. Y se predica, en consecuencia con la identidad ente=uno, al resto de los entes, mediante analogía de proporcionalidad. En cambio, la multiplicidad, sólo se predica del ente relativa o potencialmente, puesto que la consideración diversificada de la naturaleza del ente, no se da en la realidad, sino que es sólo un medio racional para la investigación de la totalidad del ente. Como puede colegirse, la unidad, subyace, siempre a toda multiplicidad real, aunque esto no sea perceptible inmediatamente al entendimiento.

Según la naturaleza imperfecta del conocimiento humano, y atendiendo a la esencia de la unidad (la indivisión) y de la multiplicidad (la división), el entendimiento aprehende primero lo positivo (la multiplicidad) y luego lo negativo (la indivisión); pero en el orden de la realidad, nos encontramos inmediatamente con individuos (ente unitario o indiviso), aunque sea posible en un segundo momento, mediante la abstracción, agruparlos en conjuntos conceptuales, genéricos o específicos.

De la teoría de la representación, de la cuál es deducible el concepto de realidad manejado por Suárez en su lectura de la *Metafísica*, se sigue que el ente real, sólo es aquél que existe o que puede existir en la realidad. Además, de la reflexión anterior sobre la unidad, se sigue, en primer término, que la realidad aparece poblada de unidades entitativas o individuos; a todo esto hay que añadir una de las creencias centrales de Suárez, a saber, que el único ente que es capaz de poseer una existencia real es el individuo. Por todo esto pudo Suárez establecer la siguiente equivalencia: ente real = ente individual = uno, puesto que el individuo es el ente singular o numéricamente uno.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Sólo existe en la realidad el individuo singular o único, pero después de esta afirmación, Aristóteles señaló la existencia de otros tipos de unidad además de la numérica, en concreto, la específica y la genérica, que poseían existencia real. En efecto, es posible predicar la entidad, no sólo del individuo "Pedro", sino también del concepto genérico "hombre", luego, según lo anterior, también habrá de ser uno. En efecto, "hombre", posee unidad pero no numérica como "Pedro", sino universal, que es la unidad con la cuál es posible formar racionalmente una multiplicidad. Las especies de unidad distinguidas por Suárez, son por tanto, tres: formal (o esencial), individual (numérica o cuantitativa), universal (o física). La unidad trascendental, es decir, la unidad intrínseca que acompaña a la esencia de todo ente, no queda contraída o limitada por estas especies; por el contrario, las comprende a todas, puesto que son modos suyos.

La unidad individual, existe realmente en los entes individuales; la unidad universal, posee un fundamento real (el individuo), pero no existe con anterioridad a la operación del entendimiento; por último, la unidad formal, tiene una existencia real, pero sólo puede ser conocida aplicando una distinción de razón a la unidad individual que la soporta.

Se deduce entonces, que el modo de relacionarse las tres especies de unidad, es el siguiente: la incomunicabilidad, que es la esencia de la unidad individual, fundamenta a la unidad formal, que es a su vez la esencia prescindida del individuo; por último, ésta, fundamenta a la razón de la unidad universal, que es la comunicabilidad de la naturaleza común a muchos.

Respecto a la cuestión de los universales, Suárez defendió un realismo moderado, aunque su postura fácilmente puede ser confundida con un tipo de nominalismo. Es cierto, que concedió realidad al universal, pero esto debe ser entendido de manera epistémica. Puesto que, como se ha dicho, concede realidad a los procesos que lleva a cabo el entendimiento para conocer, el universal como concepto objetivo, tiene realidad, en el sentido de ser una acción racional, pero ello no quiere decir que posea una realidad extramental. Suárez, vuelve a coincidir con el Filósofo al determinar el modo de presencia del universal, cuando afirma que el universal o no es nada o es posterior. En efecto, según Suárez, es algo, un concepto objetivo, que en la realidad no se distingue del individuo (sólo por distinción racional), y desde el plano de la representación, es posterior a la intervención del entendimiento que lo produce.

Aplicando la distinción de órdenes, el universal considerado de manera absoluta, no tiene ni una entidad distinta, ni unidad diversa del singular en el que subsiste. Desde el punto de vista de la predicación del concepto universal a los singulares, se revela que la denominación extrínseca de universalidad se aplica a entes por medio de conceptos generales, pero que esos términos son entes reales con existencia en la realidad, es decir, que los singulares o individuos, son el fundamento real de la universalidad.

3. 2. 5. 1. 3. *La esencia individual como camino hacia la afirmación de la naturaleza onto-teológica de la lectura suareciana de la Metafísica.*

Como hemos visto, Suárez siguiendo a Aristóteles, defendió que para adquirir un conocimiento integral del objeto, es necesario investigar cuáles son sus causas y cuáles sus propiedades. A través del estudio de las causas, y en particular, remontándose hasta la primera, puede ofrecer, razonadamente, la Metafísica al individuo, una imagen comprensible de la ordenación y del sentido de la realidad. Empezar el estudio de los atributos, ofrece por su parte, la oportunidad de alcanzar la definición de esencia, que viene a compararse con el ente como lo abstracto a lo concreto. La esencia es la razón o causa del ente y de su unidad, y además es lo “más invariable, fijo y cierto” que existe en la realidad.

El metafísico, rara vez, intenta alcanzar la definición de la esencia considerándola en sí misma, acudiendo a la experiencia directa, es decir, verificándola, en su determinación en un individuo concreto. Este procedimiento es más propio del físico, que busca definir la regularidad de una ley, observando artificialmente un fenómeno concreto.

El metafísico más bien, intenta conocer la esencia, tal y cómo esta noción se presenta a su entendimiento. Así por ejemplo, la esencia del “hombre”, la define a través del concepto común de “humanidad”.

Esta es la forma en la que nos representamos “metafísicamente” la esencia real para hacérsela presente, y es lícita, -máxime teniendo en cuenta que la representación conceptual es la única vía que poseemos- siempre y cuándo no perdamos de vista que en la realidad, la esencia del hombre no es algo universal sino algo puramente singular, ya que es la entidad misma de una cosa.

Dada la certeza y la estabilidad que ofrece la esencia al metafísico, puede la misma ser empleada, y es lo que defendió Suárez, como criterio de discernimiento entre dos entes, puesto que allí donde sea posible hablar de la presencia de dos esencias diversas realmente, tendremos que pensar que nos hallamos ante dos entes reales distintos.

La esencia es lo que define que un ente sea de tal modo y no de otro, y lo que determina y especifica al ente en su última diferencia. Ello quiere decir, que todo ente tiene una, y solo una, esencia que le hace ser una entidad única e individual.

El estudio de la unidad, de sus especies, y del modo de relacionarse, le condujeron a Suárez a plantearse, como se ha visto, la siguiente aporía: si, como dijo el Filósofo, la Metafísica versa sobre lo universal y no de lo individual, pero se ha afirmado, constantemente el primado ontológico del individuo, ¿de qué se ocupa verdaderamente la Metafísica, de los conceptos o de los individuos?, o lo que es lo mismo ¿será la Metafísica en verdad, un estudio lógico de la realidad como defendieron los “modernos dialécticos”, y entonces, el proyecto reconstitutivo suareciano carece de sentido?.



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Para Suárez, esta cuestión es sólo un problema aparente. Es cierto que la *Metafísica*, se ocupa de lo universal, y no de lo concreto, pero sólo desde el punto de vista de la representación, y no de manera absoluta.

Pues como ya se ha dicho, en el individuo, reposa la unidad del universal de la que toma su fundamento el entendimiento para elaborar definiciones y conceptos genéricos o específicos por medio de los conceptos objetivos abstraídos, apoyándose el entendimiento en la distinción racional que practica sobre el individuo, de la semejanza esencial que realmente poseen.

En último término, el fundamento de la representación reposa sobre el ente individual, y por ello, la *Metafísica* que se ocupa del análisis de sus propiedades, no versa sobre nombres comunes, sino sobre conceptos objetivos comunes, que no se distinguen en la realidad de los individuos, pero que el entendimiento para progresar en la investigación los distingue. El análisis metafísico si que desciende hacia lo concreto, pero sólo y en la medida en lo que le permite el grado de abstracción que debe mantener por su naturaleza, y respecto a las ciencias empíricas y particulares. La prueba de ello, es que a partir de la disputación XXVIII, en la que comienza, según Suárez, la parte principal de su proyecto, y una vez que ha sido estudiado en las disputas precedentes, el concepto común de ente y sus propiedades, destina todas las posteriores, y hasta el término de la obra, al estudio de la esencia concreta de los entes. Pero este estudio, no lo desarrolla en los términos de la Física, sino empleando el método metafísico o lo que es lo mismo: “en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia”<sup>714</sup>.

Del mismo razonamiento se sigue, que si bien Suárez, subrayó el conocimiento apriorístico como el modo específico de la *Metafísica*, no por ello, su lectura de ha de encuadrarse en la órbita del al mentalismo, como contemporáneamente se ha afirmado.

Para Suárez, los datos inmediatos de la conciencia no fundan por sí solos la ciencia y tampoco los conceptos, por muy extensos que sean. Antes bien, es necesario el concurso de los datos de la experiencia que sirven, junto a la materia, el conjunto de accidentes que soporta y cuya síntesis conforma una entidad individual y real. La aplicación de los instrumentos dialécticos sobre las entidades, forjarán progresivamente, el concepto universal con el que opera la ciencia. Pero es necesario, recordar, que el fundamento en la realidad de las cosas, aún que por medio de la abstracción, quede fuera de la investigación metafísica, constituye la naturaleza de la entidad, y el marco de referencia para su representación conceptual.

La pregunta que el mismo individuo impele a plantear es de otra naturaleza: si el individuo concreto, es absolutamente, en el orden del ser, el fundamento de la realidad. Para responder a esta cuestión, Suárez, tuvo que abandonar la ontología de Aristóteles, para abrazar la *Metafísica* de la Creación de la tradición Escolástica.

La transición hacia la explicación teológica de la Causa del ente ha sido gradual y como hemos visto, avanzando a partir del análisis del objeto, de su

<sup>714</sup> *DM*, XXVIII, “Relación del presente tratado con los anteriores”; p. 191.

objetividad y en último término, de la idoneidad de la *Metafísica* para emprender el estudio del ente real, todas las cuestiones parecen remitir en último término a la resolución de esa cuestión.

Como hemos dicho, es posible localizar el momento en el que su interpretación de la *Metafísica* se separó de la idea aristotélica, en la división fundamental que propuso entre el ente finito/infinito. Con esta división, afirmó Suárez “reducimos todo el ámbito del ente a los dos miembros dichos”, es decir, en Dios y criaturas<sup>715</sup>. Puesto que el concepto de Dios es tan simple que no puede ser aprehendido por la razón natural, el estudio ontológico anterior, es el contrapunto necesario para avanzar en la explicación teológica de la realidad. Puesto que el estudio aristotélico del ente en común, a puesto de relieve en primer término, aquello “en lo que convienen entre sí todas las cosas creadas o creables”, esta comunidad, puede ahora ser negada del “ente excelentísimo que guarda respecto de los demás la máxima distancia y tiene respecto a ellos la mínima conveniencia”<sup>716</sup>. Por ello, no sólo la realidad, sino también la *Metafísica* queda reducida.

La interpretación suareciana de la *Metafísica*, no compone una ontología, como han supuesto algunos historiadores contemporáneos, sino un preámbulo hacia una explicación creacionista y teológica de la realidad. Como ya apuntamos al comienzo de la investigación, se aproxima el concepto suareciano de la *Metafísica* a las lecturas contemporáneas por la vía de la integración y no por la de la ruptura o a través del ensanchamiento de alguno de los dos niveles incluidos en la *Metafísica* -ontología o teología-. Su interpretación de la obra del Filósofo, salvando el abismo temporal, no dista demasiado de la lectura contemporánea dominante, que como dijimos, es la onto-teológica.

La posibilidad de elevarse desde el plano de la inmanencia al de la trascendencia, no lo ejecutó Suárez de manera abrupta, sino que aparece como una exigencia demandada por la propia naturaleza del objeto de la ciencia, considerado en su máximo grado de abstracción. En efecto, tomando este punto de vista como marco, que es el distintivo de la *Metafísica*, y según el modo humano de representarlo, el objeto, es concebido por el entendimiento como ente en cuanto ente o ente real. Pero, si consideramos el objeto, no en la imagen mental, sino tal y como se da en la realidad, entonces, el objeto es el Primer ente o Ser por esencia. Por lo tanto, Suárez, subrayó en su interpretación, que para alcanzar un concepto completo del objeto, es necesario, descubrir su naturaleza recorriendo los dos caminos posibles: el apriorístico y el empírico.

Suárez defendió, igualmente que la misma relación entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento comporta una esencia onto-teológica, y que por tanto, la *Metafísica* y la Teología, se hallan ligadas no sólo desde perspectiva del fin, como acontece en el libro XII del Filósofo, sino desde la hondura mismo del objeto.

La lectura de la *Metafísica*, le sirvió a Suárez, entre otras cosas, para que una vez la realidad hubo sido desprendida de la corteza de la denominación,

---

<sup>715</sup> *DM*, XXVIII, 1, 3, p. 193.

<sup>716</sup> Ídem.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

aconteciera un anonadamiento del individuo ante la pluralidad fenoménica, y de este modo, pudiera surgir la necesidad de plantearse la pregunta por su principio radical.

El singular, tras el análisis del ente real, ya ha cumplido su función: justificar la necesidad de un principio de orden extrínseco a su naturaleza. La pregunta por el sentido de este marco, viene planteada de forma inmediata, si de lo que se trata es de mantener la actualidad de esta unidad microscópica que es la realidad, y no la de la multiplicidad. Para que la realidad no esté constituida por un agregado de entes individuales, por una multitud desordenada, sino por un conjunto de unidades significativas, es necesario que éstas, además, no sean autoreferenciales, sino que remitan a un fin externo a sí mismas. Sólo en conexión con la explicación macroscópica, y en concreto, con la Unidad trascendente, pueden los individuos alcanzar su sentido.

A pesar de esta reducción instrumental de la *Metafísica*, Suárez, confirió a la *Metafísica* en cuanto ciencia, siguiendo la tesis aristotélica, la primacía del saber en el orden de la inmanencia. Existe una organización jerárquica de las ciencias, o lo que es lo mismo entre la *Metafísica* y el resto de las ciencias, media la siguiente relación de subordinación: éstas se comportan como un medio respecto a la Filosofía primera, puesto que el conocimiento posee un carácter teleológico en cuanto se ordena a un fin extrínseco a sí mismo, como es la "suprema contemplación", compendio de la felicidad humana<sup>717</sup>. Adoptando en este punto, el intelectualismo aristotélico, pudo Suárez resumir, en el fin, el papel unitario que cumple la *Metafísica* en relación con las ciencias particulares, al incluirlas como niveles necesarios en el proceso de ascensión intelectual que demanda la naturaleza del hombre: el conocimiento del primer principio de todas las cosas.

#### 3. 2. 5. 2. *La lectura suareciana y la crítica teológica.*

##### 3. 2. 5. 2. 1. *Dios como problema para una fundamentación de la *Metafísica*.*

Antes de introducirnos en la síntesis de las ideas expresadas por Suárez, entorno a la lectura del dios aristotélico, resulta necesario, hacer hincapié en la importancia que tuvo este encuentro exegético tanto para la morfología y dirección que presentan las *DM*.

Prestando atención a la primera parte de su obra, en la que Suárez, como hemos visto, se ocupó del ente real como el objeto adecuado de la disciplina, analizando su modo de conocimiento y sus propiedades, en líneas generales, podemos afirmar, que apenas se distanció, ni de los propios metafísicos, ni de la interpretación que de los mismos había realizado la Escolástica anterior. Las cuestiones adyacentes a la forma de acceso al ente (representación, formación de los conceptos universales, defensa de su objetividad y al tiempo, del conocimiento directo de los singulares) y a su modo de composición (negación

<sup>717</sup> *DMI*, 4, 6; p 268-9:

## **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

de la distinción real o lo que es lo mismo, la afirmación de la identidad entre la esencia y la existencia), si bien son índices de la huella de Suárez en la historia de la Filosofía, en lo que se refiere a su relación con la tradición hermenéutica aristotélica, la lectura suareciana, o bien podría pasar casi desapercibida –como de hecho ha ocurrido–, o agruparse bajo alguno de los rótulos de aquella tipología contemporánea –en el seno de las lecturas onto-teológicas, como hemos visto–.

Pero en la cuestión de la interpretación de lo divino en la *Metafísica*, Suárez toma la máxima distancia respecto del Filósofo, y ello debido al intento de conciliación practicado entre las reflexiones originarias y una explicación creacionista de la realidad.

Prestando atención a las estructuras que sustancian ambas metafísicas podemos comprobar, la diferencia radical que media, entre la cosmovisión aristotélica y la cristiana desde la que interpretó, Suárez, la *Metafísica*.

Esta cuestión, lejos de presentar alguna novedad, es en realidad, un problema consustancial que ha acompañado, no sólo a Suárez, sino a todos los sistemas de pensamiento religioso que incluyen el dogma de la creación, tanto orientales como occidentales, en el momento en el que han tratado de procurarse una fundamentación racional, (en el caso presente, acudiendo a la *Metafísica*), de las verdades constitutivas de sus respectivos credos.

Es por todos conocido, que el pensamiento helénico en su comprensión de la realidad, partió de la idea de la Eternidad. Aristóteles, también participó de esta imagen, que en términos generales viene a defender, la no existencia de un comienzo de las cosas, esto es, que no puede establecerse un punto cero en la realidad, sino que las cosas están ahí, desde siempre. Las cosas son en la medida en que pueden ser percibidas, y por tanto, ser una cosa, es ser una presencia. Desde este punto de vista, la pregunta por la existencia, no entró dentro del conjunto de preocupaciones del Filósofo, y por ello dirigió sus energías hacia la investigación de la naturaleza constitutiva de los entes, es decir, hacia su esencia: la substancia, como característica radical que define al ente.

Suárez, siguiendo los pasos de las escolásticas orientales y occidentales, parte de la creencia de que existe un principio común a todas las cosas, del cuál dependen, como de su razón propia. Y puesto que las cosas han tenido un origen, han de poseer, en consecuencia, un final o destino, que las incline hacia el principio creador. Por tanto, para Suárez, la pregunta por la existencia como sentido de la realidad, es decir, por qué este estado de cosas que conforma la realidad es así y no de otra manera, constituyó, el punto fuerte de su lectura de la *Metafísica*. La respuesta a la esencia de las cosas, Suárez, ya la tuvo resulta por la tradición: las cosas son seres creados o criaturas derivadas del primer principio creador.

Como puede apreciarse, situar al comienzo de la reflexión filosófica, el

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

concepto de eternidad (que en puridad, significa no poner nada más que la nada) o el concepto de creación, no es un asunto trivial, sino que da lugar a dos cosmovisiones completamente heterogéneas.

Podemos medir esta distancia, atendiendo, por ejemplo, a los conceptos de “mundo”, “hombre” e “historia” que se deducen de ambos sistemas de pensamiento.

Aristóteles, movilizó su reflexión, dentro de las coordenadas del pensamiento cíclico. El ciclo, es un movimiento infinito basado en los procesos naturales de la generación y la corrupción de las cosas. Y pensar, la realidad desde la evidencia empírica, forja un esquema mental dualista que se traslada a la investigación sobre lo permanente/lo cambiante, la vida/la muerte, etc. Es decir, diseña una dualidad metafísica, pero de una sola e idéntica totalidad ordenada, que es denominada Cosmos.

El movimiento dialéctico, de los principios opuestos (acto/potencia, sustancia/accidente, etc.), no sólo es necesario para el mantenimiento del orden cósmico, sino que constituyen el principio explicativo del sentido de la realidad. El principio vital y el material, se co-implican, siendo el segundo, la base de la generación y el primero, la razón del orden, es decir, quien mantiene, el ciclo en movimiento.

Por tanto, es necesario subrayar, que el dualismo, sólo atañe al ámbito de la representación pero no a la realidad misma. El mundo griego, se asemeja en realidad, a una elipse en movimiento; a una unidad auto-referente y dinámica, pero que es concebida, “como si” en la realidad tuviera dos dimensiones: el mundo espiritual (del ser, de lo eterno e intemporal) y el mundo de la materia (del no-ser, de lo contingente y temporal).

El principio de vida, desde estas coordenadas, es concebido como energía, como una fuerza que moviliza todo el cosmos, y que se objetiva en los individuos. Por lo tanto, estos individuos, son también, dualidades metafísicas unitarias o compuestos, de un principio vital o espiritual y de un principio material: el primero, es el signo de la eternidad; el segundo, el rastro de lo corruptible en el que se hallan inmersas las cosas. Casi de manera lógica, se forja la creencia en que la parte espiritual del individuo, -una vez que suceda la corrupción de su principio material-, permanecerá, re-integrándose en el movimiento continuo, en la energía cósmica. Puesto que en la realidad, lo vital o espiritual, se impone, sobre lo corruptible, lo inteligible -la idea-, es valorada, en detrimento de la materia.

El individuo “hombre”, es una unidad metafísica, pero que es concebida y estimada, partiendo del esquema de representación anterior, como una dualidad o compuesto espiritual y corpóreo. Y por ello, también, dualmente, ha de ser investigada su naturaleza: sus facultades (intelecto/sentidos), su modo de conocimiento (intelección/aprehensión-percepción), los objetos del conocimiento (conceptos o definiciones universales/ descripciones individuales) y finalmente, la forma que adquiere su conocimiento (episteme/doxa). La parte más excelsa que posee el individuo, es decir, lo divino, inmortal o próximo a la energía cósmica, es el intelecto, puesto que

mediante esta facultad exclusiva del hombre, puede representarse lo universal, es decir, lo espiritual, la energía, y hacer ciencia sobre ello. El denominado intelectualismo aristotélico, como vemos, es una consecuencia lógica de este modo de representar y valorar la realidad.

En la filosofía aristotélica, el individuo humano, como toda objetivación de la energía espiritual, connota negatividad: es una fase de transición que debe ser superada. Lo que importa no es la posibilidad de una individualidad permanente, sino la supresión del carácter individual; es decir, no importa el individuo como subjetividad, sino la toma de conciencia de las leyes universales de la esencia humana. La investigación, por ello, transcurre por el camino del género, no del individuo, y esto, designa, igualmente, los objetivos de las restantes ciencias: en la *Ética* o en la *Política*, no interesa las cuestiones particulares sino las generales; el humanismo y no el individualismo, es el problema a resolver para el Filósofo.

Una consecuencia de la preocupación por las respuestas generales, es la valoración de la historia manejada por el Filósofo. La historia comporta un signo negativo: no se busca conocer el decurso en el que ha de acontecer la autorrealización de los individuos y de la humanidad con un sentido determinado. La experiencia fenoménica lo que revela, por el contrario, es una sucesión continua de generaciones y corrupciones de pueblos, de civilizaciones, de hombres, que concebidos de manera general, conforman un estadio del movimiento eterno, del ciclo de la vida. Por tanto, desde un ámbito determinado por la necesidad, la búsqueda esperanzada de la redención individual, carece de sentido, y por tanto, la pregunta misma, huelga.

Hasta este nivel de la realidad, la investigación Física puede dar cuenta del movimiento energético y cíclico que hace girar al mundo y a los entes. El problema, surgió cuando, los diversos modos empleados por Aristóteles, para representarse la necesaria fuerza o causa del movimiento continuo o eterno, fue interpretado por el pensamiento religioso oriental y occidental en términos sustantivos o personales.

Dónde Platón, hablaba del “Uno” o “Bien” como Idea de las ideas, Aristóteles, como corolario a la investigación Física -que es el significado propio de la *Metafísica*-, sitúa al “motor inmóvil”, al “intelecto agente” o “lo divino”, para representar la energía que rige el movimiento continuo del cosmos. Pero “lo theion”, como claramente expone el Filósofo, no es ninguna personificación, no es Él Dios, (pues esto, es precisamente, una explicación propia del pensamiento mítico del que pretendió huir, desde el razonamiento lógico).

Enlazando con la cuestión de la historia marcada por la necesidad, lo divino en la *Metafísica* de Aristóteles, no debe ser interpretado como un principio de esperanza sino como un principio del ser. Es la razón última de toda la realidad no espiritual: es el ser universal, la idea interpretada como permanencia en la perenne mutación. Lo divino, es un principio inmanente al mundo, ya que expresa la misma eternidad del cosmos.

En conclusión, lo divino, aparece en el libro XII, como una consecuencia lógica

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

de un proceso reflexivo sobre la naturaleza de la realidad.

La tradición escolástica de la que participa Suárez, no habla de lo divino, sino de su personificación. Lo cual supone de entrada, situar a Dios en el principio de su cosmovisión, e interpretarlo como El hecho previo y absolutamente trascendente al mundo. Además, el Dios personal, es Dios viviente que mediante un acto libre crea el mundo a partir de la nada. Por lo tanto, toda la realidad, a partir de esa primera acción eficiente, ha de ser interpretada tomando a Dios como fundamento. Dios, en este esquema, deja de representar la eternidad del cosmos, para “ser”, El Eterno frente al cosmos.

Aristóteles caracterizaba al primer principio, a lo divino, como ser permanente, e inmutable; un principio de unidad, fijo y estático (inmóvil). Por el contrario, el Dios cristiano desde el cuál Suárez aborda la lectura de la *Metafísica*, es el Dios de las religiones reveladas: acto puro, tripersonal y viviente. Esta concepción, condiciona la dirección de la investigación metafísica, puesto que la realidad última, ya no puede ser descubierta desde la esencia y la substancia, sino desde el elemento personal, la relación de Dios con sus criaturas y la absoluta dependencia de éstas con Él.

Por ello, y si antes, del estatismo y de la unidad del esquema aristotélico, se deducía una desvalorización de la realidad, acontece una realidad, en el esquema suareciano, dinámica y plural, que es valorada como una instancia original, precisamente por el anclaje que posee en Dios, de la cuál es epifanía.

La dualidad helénica es superada, por la idea de la creación: el mundo entero, no sólo lo espiritual del mismo, es una creación buena de Dios, llamada a ser, por su libre omnipotencia a partir de la nada. De igual manera, aquellas formas menores o desechos de la unidad intrínseca, cuales eran, el devenir, la temporalidad o la individuación, aparecen como parte integrante de la realidad querida por Dios, y por ello, poseen un valor intrínseco.

El individuo, concebido como criatura, comporta positividad, y la realidad, un sentido, en orden a su origen y a su presumible final. Por tanto desde éste pensamiento vectorial, no sólo es posible, sino que se hace necesario, preguntar por el sentido que tienen los seres creados en ese intervalo de tiempo llamado existencia dentro del orden o del plan diseñado por Dios. Lo que las cosas son, para el pensamiento religioso está claro: son criaturas creadas por el primer principio. Por lo tanto la pregunta por la esencia, es una cuestión superada. Por ello, las diversas lecturas de la *Metafísica*, realizadas por pensadores cristianos, son en general, metafísicas de la existencia, no de la esencia.

El individuo humano del cristianismo no es una objetivación de la energía universal que adopta causalmente la forma de existente corpóreo, sino que constituye la forma más excelsa del ser: es espíritu encarnado o persona que está llamada a sostener un diálogo constante con el Dios eterno. El mundo de la contingencia y de la pluralidad es originario y posee un valor. De lo cual se deduce que el individuo es la realidad primaria o substancia primera, frente al

universal, que sólo es un concepto, una abstracción, y por ello, sustancia segunda.

Por otro lado, el tiempo de la existencia individual, es la forma específica en la que el hombre experimenta su experiencia de Dios. No es una entidad cuantitativa, sino cualitativa que pertenece a la categoría de la persona, a su experiencia interior que actúa y que padece en el tiempo.

Finalmente, cabe deducir, que la historia no es una etapa más dentro del ciclo del eterno devenir, sino el lugar en el que el hombre se va realizando o definiendo de manera positiva como criatura hacia el destino final de la resurrección. La historia cristiana, es un relato de salvación, en la que se establece un diálogo entre el Creador y su creación.

Finalmente, es necesario apuntar, que la investigación metafísica que emprendió Suárez por el camino griego de la esencia, no creemos que deba ser concebido como una anomalía, si la contemplamos desde la idea del fin general perseguido por el pensamiento religioso: la investigación, aún trascurriendo por el camino de la esencia, persigue responder en último término, a la cuestión del sentido o de la existencia individual, tomando como punto de referencia el estudio de la relación que media entre los seres finitos y el Infinito. Por eso afirmábamos más arriba, que el momento en el que Suárez deja la ontología aristotélica y sigue el camino de la Teología cristiana, coincide con esa división fundamental de los seres que habitan la realidad, pero no de la realidad misma que forma una sola unidad, aunque el metafísico en su investigación pueda atender a sus dos dimensiones de manera independiente.

### 3. 2. 5. 2. 2. *La lectura suareciana del dios de la Metafísica.*

En el presente epígrafe no hacemos más que recoger las consecuencias que se desprenden de la elección suareciana del paradigma creacionista desde el que leyó los doce primeros libros de la *Metafísica*.

Es cierto, como señala Suárez, que Aristóteles partiendo de la disposición armónica de los seres reales, defendió la existencia de un primer principio explicativo del orden. Ahora bien, aquello que no se sigue de la lectura del libro XII de la *Metafísica*, es que dicho principio sea la causa creativa del universo, puesto que las cosas para Aristóteles, como hemos dicho, no tienen un comienzo sino que existen desde siempre, eternamente. Tanto la observación empírica como la reflexión metafísica, las únicas evidencias que ofrecen al entendimiento humano, según el Filósofo, es que el universo es contingente, es decir, que unas cosas surgen y otras perecen en una eterna sucesión. Igualmente se experimenta, que los fenómenos naturales se muestran con una sucesión rítmica y que las cosas se ordenan conformando una especie de totalidad. Todos los seres naturales parecen llevar impreso una dirección o sentido (telos) que les hacen ordenarse en una totalidad. Por lo tanto, es posible suponer la existencia de un primer motor inmóvil que movilice el ciclo de las sucesiones naturales, de la generación y de la corrupción, es decir, que sea principio del cambio-



### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

movimiento, y en vistas del orden al que se dispone la realidad, sea un principio final.

Esta explicación es clara, si prestamos atención al comentario que Suárez realizó en la diputación XXIX del pasaje del libro XII en el que el Filósofo justificaba la necesidad de la existencia del motor inmóvil, que de nuevo recuperamos. En opinión de Suárez lo que afirma Aristóteles en dicho lugar es que: “el motor inmóvil es uno solo, dependiendo de él las otras inteligencias, puesto que todas se deben al orden del universo, y todas, de esta suerte, están movidas por el primer motor, al menos como fin apetecible, mientras que él mismo es motor inmóvil”. En este párrafo, Suárez afirma la presencia de una ordenación en el universo, y la presencia de un principio dinámico, que es físico, estático, separado, imperecedero y eterno, y que moviliza a todas las cosas, como una causa final, hacia la configuración del universo u orden. No tendríamos nada que objetar a la lectura suareciana del pasaje, si no hubiera antepuesto un “razonamiento”, que en su opinión, “lo dejó entrever el Filósofo”, y que es el siguiente: ese motor inmóvil o inteligencia separada y eterna “mueve debido al fin pretendido por el autor del universo y que, en consecuencia, mueve por causa del autor del mismo, esto es, ya para obedecer su mandato, ya para servirle o cooperar con él en la consecución del fin pretendido”<sup>718</sup>. Como vemos, Suárez siguiendo la tradición escolástica, reduce o identifica el motor inmóvil con la primera inteligencia, y siguiendo la costumbre propia de las cosmovisiones islámicas y judeocristianas, anteponen a aquélla, la causa creadora del Uno o de Dios, que es El artífice del universo y la razón del mismo.

El principio dinámico aristotélico, es reducido a un efecto de la acción creadora de un Dios personal, y así mismo, el sentido o finalidad del universo es reconducido hacia la identificación de la obra con su Autor.

En la cuestión del presupuesto central de la creación, que es una especie de la causalidad eficiente, según Suárez, el Filósofo tuvo un “escaso conocimiento de la cuestión”<sup>719</sup>. Y es que nuestro autor, como afirmamos al explicar el sentido de su proyecto de restitución de la *Metafísica*, y como refleja su obra, siempre tuvo clara conciencia de dos aspectos: de estar leyendo los libros de un autor pagano y de que su lectura debía de servir a un propósito diverso al perseguido por Aristóteles.

La hermeneútica empleada por Suárez en su obra, no hace sino seguir las líneas interpretativas y los lugares comunes empleados por la tradición exegética religiosa, tanto oriental como occidental. Por otro lado, Suárez no excedió los límites del texto con su acto de lectura, y más que afirmar, siempre sugirió lecturas posibles o alternativas de los libros de Aristóteles. Y el hacerse cargo de la tradición, y tras su lectura, introducir el juicio personal, manteniendo la debida distancia, constituye, en nuestra opinión, la dinámica histórica del filosofar mismo.

<sup>718</sup> *DM* XXIX, 2, 35; pp. 304-5.

<sup>719</sup> *DM* XX, 1, 26; p. 472.

3. 2. 5. 2. 3. *La interpretación de la Metafísica como teología natural.*

Hemos analizado el modo de penetración de Dios en la Ciencia, siguiendo la lectura suareciana del libro XII de la *Metafísica*. En opinión de Suárez, Aristóteles defendió que Dios era uno de los contenidos que constituyen el objeto de la ciencia (el modo de expresión más excelso de la substancia, de hecho) y que por ello, debía de ser competencia del metafísico ocuparse de su estudio. Puesto que la Metafísica es una ciencia movilizada por la investigación sobre las raíces de la realidad, y en especial, de la Causa primera, cuando el metafísico reflexiona sobre ésta, desarrolla la Ciencia divina, también llamada Teología.

Suárez, como antes hiciera toda la tradición Escolástica (según sus propias palabras, siguiendo el “orden a las costumbres” y de la práctica<sup>720</sup>) aprovecha la ocasión que le ofrece el texto del filósofo, para sumir la ciencia de lo divino en la teología natural. En ocasiones, aprovechando este lugar común, se ha tendido ha equiparar la teología natural con la Teología religiosa en el sentido moderno del término. Pero de la reflexión suareciana no se sigue esa identificación, que supondría en última instancia, una reducción de la Metafísica a la Teología.

Esto es claro, partiendo del análisis de la distinción que establece Suárez en la primera disputación entre objeto principal y objeto adecuado de la Metafísica.

Sabemos ya, que para Suárez, el objeto adecuado de la disciplina era el ente real, y el objeto principal, Dios, pero comprendido como Ente infinito o Causa primera. La Metafísica, cuando se ocupa del Dios como objeto principal, es decir, considerado como Ente infinito, ha de ser denominada Teología natural.

De este razonamiento podemos deducir una serie de conclusiones.

En primer término, es posible afirmar, que cuando el metafísico se ocupa del estudio del ente real, no realiza un ejercicio de teología natural, sino uno estrictamente metafísico (u ontológico). Además esta razón puede justificarse no sólo desde el plano objeto, sino desde el punto de vista de la finalidad que persigue el metafísico con su análisis: contribuir a la reducción del carácter imperfecto del conocimiento humano. El conjunto del análisis desplegado con anterioridad dirigido hacia el descubrimiento de la naturaleza de aquella manifestación mínima, común y universal de la realidad que es el ente real, busca dotar al entendimiento humano de una explicación racional del ámbito en el que se emplaza, despliega sus acciones e interactúa.

Igualmente se colige, que cuando el entendimiento, empleando los instrumentos racionales anteriores, dirige la atención hacia el descubrimiento de “la causa y principio de todas las cosas” y hacia al estudio de su naturaleza o perfecciones divinas (Unidad -perfección-, Omnipotencia -excelencia-, Bondad, y Verdad -fruto de su auto-conocimiento consciente y perfecto-), realiza un ejercicio de Teología natural<sup>721</sup>.

---

<sup>720</sup> *DM* I, 1, 12; p. 217.

<sup>721</sup> *DM*, Índice I, 2, 20; p. 26.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Cómo puede observarse, la diferencia entre estas dos investigaciones, estriba en el fin perseguido, pero no en la diversidad en el empleo de las facultades intelectuales.

El metafísico persigue el conocimiento del ente real o de las perfecciones divinas aplicando la misma y única luz natural propia del individuo humano.

Una vez explicada la diferencia que media entre la *Metafísica* y la Teología sobrenatural, disponemos, igualmente, de los elementos necesarios para establecer la oposición existente entre la teología natural y la Teología.

Como es sabido, la Teología, ayer igual que hoy, se funda en los datos de la revelación y no en los de la experiencia. Emplea los mismos recursos racionales que la teología natural, pero requiere el auxilio de la iluminación divina. Mientras que la *Metafísica* y la teología natural pertenecen al ámbito epistemológico del conocimiento natural, la Teología, corresponde al de lo sobrenatural.

Interesa ahondar aún más en el concepto suareciano de teología natural. Afirmar que está fundada en el “conocimiento natural”, es lo mismo que decir, que emplea solamente las potencias intelectuales, con la pretensión de conocer la naturaleza divina, partiendo de las razones comunes de objeto propias de las criaturas y después intentar aplicárselas racionalmente a Dios. Fundándose en las criaturas en la medida en que son vestigios de la producción divina, es lícito tratar de establecer relaciones de semejanza entre aquéllas y Dios; y es que en opinión de Suárez, en la realidad, la conveniencia entre Dios y las criaturas es mayor que la que media entre dos criaturas cualesquiera. Pero ha de quedar claro, que dicha coincidencia sólo se da en algunas razones comunes pero ni en todas, y mucho menos, en las fundamentales: en el punto de vista de la esencia y de la entidad.

Por otro lado, el conocimiento que el metafísico alcanzará siguiendo la senda de la teología natural, será siempre insatisfactorio, conociendo las limitaciones connaturales al conocimiento humano. Pero con todo, la pretensión humana de alcanzar algún indicio de Dios por la vía natural o racional, no sólo es una pretensión legítima, sino que es una nota característica de la naturaleza humana. Y precisamente, en este sentido, es en el que Suárez afirma, que el metafísico “Tiende hacia Él, inmediatamente y esencia y primariamente según su propia razón”<sup>722</sup>. Y esto es lo mismo que afirmar que la *Metafísica* comporta una indefectible naturaleza teológica, en la medida en que, el metafísico es un hombre, y en su naturaleza aparece inscrita esa tendencia a Dios.

Precisamente cuando el metafísico dirige su investigación hacia el descubrimiento del primer principio de la realidad, y una vez racionalizada su existencia y verdad, progresa hacia el estudio de su naturaleza y propiedades, hay que afirmar, siguiendo la lectura suareciana del libro XII, que “absolutamente entra Dios en el objeto” de la *Metafísica*, según Suárez<sup>723</sup>. Es decir, que si bien es cierto, que no existe una adecuación entre el sujeto cognoscente y Dios considerado como objeto, el mismo se impone a la razón

<sup>722</sup> *DM I*, 1, 12; p. 217.

<sup>723</sup> *DM I*, 1, 19; pp. 224-5.

humana por evidencia propia, hasta el punto que no puede dejar de considerarlo.

Si bien es cierto que en alguna expresión del texto aristotélico puede encontrarse alguna razón para defender la tesis de la intencionalidad religiosa del espíritu humano, dicha tendencia ha de ser inscrita dentro del discurso intelectualista sobre la sabiduría y no conducirla por los cauces de la experiencia religiosa cristiana, tal y como Suárez interpretó la satisfacción (o felicidad) intelectual que procura la *Metafísica*. Ni en el libro XII, ni en parte alguna de la obra, puede localizarse algún pasaje que pueda dar pie a identificar el ideal del sabio con la experiencia del anonadamiento o del éxtasis individual ante la inmensidad del Creador. Esta interpretación, si puede localizarse en cambio, en los comentarios neoplatonizantes a la *Metafísica* realizados de los filósofos islámicos, en particular en el de Avicena, para fundamentar tanto la posibilidad del conocimiento profético, como la vía iluminativa del regreso intelectual al Uno, como para demostrar la creación emanatista<sup>724</sup>.

Finalmente, y al identificar esta tendencia primera con la sabiduría aristotélica, de manera indirecta, podemos concluir, que Suárez propende en su lectura de la *Metafísica* a privilegiar la investigación teológica (natural) sobre la ontológica, en vistas a la elevación del fin.

Por último, aprovechamos esta ocasión para tratar de disolver otro de los prejuicios compartidos por la lectura aporética, que como se recordará, en ocasiones ha interpretado el proyecto metafísico suareciano como el momento final y definitivo, del proceso iniciado por su compañero de orden Benito Pereira hacia la atomización de las ciencias. Comparando la reflexión suareciana entorno a las funciones de la *Metafísica* y el discurso de Pereira en torno a las relaciones científicas, puede observarse la distancia que media entre una lectura y otra.

En primer lugar, Suárez defendió la existencia de una continuidad lógica entre la *Metafísica* y la Teología, mediada por la teología natural. Pereira por el contrario, señaló que las funciones de la *Metafísica*, están limitadas al estudio de los rasgos comunes a las cosas existentes y posibles: la división general de los entes, los diez predicamentos y el estudio del ente en cuanto ente y de sus propiedades<sup>725</sup>. Además, subrayó expresamente que la ciencia universal o *Metafísica* no se identifica con aquella otra que busca la inteligencia pura, y que debe ser llamada: teología, sabiduría o ciencia divina.

La diferencia radical entre estos dos diversos modos de interpretar la relación

---

<sup>724</sup> Véase: Avicena, *Metafísica*. Tratado X, secciones segunda y primera, respectivamente. Ed. Cit.; pp. 998-1047. Expresamente afirma Suárez la posibilidad de deducir un argumento a favor de la producción emanativa en la *Metafísica*: “Aristóteles no conoció la creación con novedad del ser (la cristiana), pero sí conoció la creación por modo de dimanación natural y eterna a partir del primer ente (la islámica)”. *DM XX*, 1, 26; p. 472.

<sup>725</sup> Pererii, B. (SJ) *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Venetiis, apud Andream Muschium, 1591; “Praefatio”, p. 15.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

entre la Metafísica y la Teología, reside en nuestra opinión en el enfoque que prima en cada uno de estos pensadores: en Pereira el empírico y en Suárez el intelectualista y teológico.

El interés que persiguió el primero, como indica el título de su obra es localizar los principios y los factores que influyen, en general, en todas las cosas naturales. Y esta investigación es Física, no Metafísica. Puesto que el objetivo perseguido por Pereira es el propio de un físico, no resulta extraño que tanto la Metafísica como la Teología, en la medida en que poseían, en aquéllos días tesis comunes a la Física, en especial la teoría aristotélica de la substancia, ambas fueran interpretadas como incómodas intromisiones para el quehacer empírico. Quizás el movimiento pereriano pueda ser considerado como un antecedente hacia la escisión moderna de las ciencias, pero este no es un asunto que nos compete resolver a nosotros. Si que nos incumbe y de un modo directo, por el contrario, conocer el concepto de la relación de las ciencias que mantuvo Suárez.

En este punto, siguió escrupulosamente la descripción del objeto de la Metafísica ofrecida por el Filósofo. Como se recordará la división de la ciencia en Física y Metafísica, estaba determinada por los dos tipos de sustancias existentes: la material y la inmaterial. Como es sabido, Aristóteles dedicó un estudio independiente a ambas sustancias, titulado, *Física* y *Metafísica*, respectivamente. Ambas sustancias están ordenadas según el grado de dignidad ontológica que poseen. Y el criterio que emplea Aristóteles para determinar que substancia ha de ser la primera, es el grado de dificultad del entendimiento humano experimenta para acceder a estas sustancias. Puesto que la substancia inmaterial no tiene existencia más que en el plano mental, y sólo puede ser conocida por el complejo procedimiento de la abstracción material, es la primera. Y en la medida en que la Metafísica se ocupa del estudio de la substancia inmaterial se denomina ciencia primera, respecto a la Física.

Como hemos dicho, Suarez mantuvo esta división y en las *DM*, teniendo en cuenta la aludida inclusión de la Física en la obra y la justificación que ofreció de la misma, están presentes las dos ciencias, y apuntada la tercera, aunque bien delimitados sus espacios. Es físico el estudio de las causas extrínsecas del ente y en particular de la causa material que lleva a cabo en la *DM* XIII, y también la descripción de la naturaleza substancial del ser finito y de sus accidentes que ofrece intercaladamente entre la *DM* XXXII y la XLIII.

Pertenece a la ocupación primera de la Metafísica, el estudio de la naturaleza de su objeto adecuado, que es el ente real, junto con sus propiedades y sus causas, que conforma el primer tomo de las *DM* y que contiene las veintisiete primeras disputaciones.

La teología natural, por su parte, aparece en aquellos momentos en las que reflexión sobre el ente real demanda una respuesta sobre su origen y su destino. Estas reflexiones vienen a colmar la tendencia natural que posee el hombre a preguntarse por sus causas y por el sentido de su existencia en la realidad. Aristóteles denominó Filosofía primera o Teología a esta búsqueda metafísica, y a su satisfacción sabiduría; como hemos dicho, Suárez, siguiendo la tradición, denominó a la expresión científica de esta tendencia metafísica, teología natural,

y consideró su satisfacción, un deber para el creyente y un modo para ganar la predilección divina.

Con todo, este tipo de satisfacción, es diverso del fin que alcanza el teólogo sobrenatural en el desarrollo de su investigación, que es la felicidad teológica por excelencia, reservada sólo a unos pocos espíritus señalados<sup>726</sup>.

Finalmente hemos de recordar que la Teología sobrenatural, no se alcanza sólo mediante la investigación metafísica, sino que requiere además, del concurso de la iluminación divina. Ahora bien, no es menos cierto, y es éste, el sentido propio del proyecto metafísico suareciano, que un buen conocimiento de la Metafísica y de la teología natural, ofrece una mayor disposición al teólogo para alcanzar la Verdad teológica.

Además, hay que tener presente, que el universo que estudia la *Metafísica* aún cuando puede ser reducido a una unidad de significado, fuera del concepto mental, es siempre, un conjunto formado por entidades reales e individuales y organizadas entorno a un Primer principio. Precisamente por eso, en última instancia, ha de competir a la Teología cerrar el sistema, pues, la Metafísica, aunque pueda estudiar al Principio radical desde la razón natural, es insuficiente para dar una explicación adecuada.

De la misma manera que la verdad, no es un efecto del sentido, sino de la referencia (los entes reales conmensuran al entendimiento), la Verdad absoluta, tampoco será un efecto de los entes reales, sino del mismo Primer principio, como entidad externa y autorreferencial. Los datos revelados en los que se funda la Teología, en la medida en que proceden de un principio indubitable, poseen más grado de certeza que los datos racionales, limitados como están a la referencia fenoménica. Hemos de concluir por tanto, que la Teología, en último término, y no la Metafísica, está llamada a coronar, en opinión de Suárez, el árbol de las ciencias. Desde esta altura quizás se entienda la postura filosófica que adoptó Suárez al interpretar la Metafísica en su obra, y que se puede contener en la declaración ya citada: “De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina”<sup>727</sup>.

A pesar de esta consecuencia, no es menos cierto, que el proyecto metafísico suareciano, no debe ser interpretado, como decimos, como una reducción de la Metafísica a la Teología sobrenatural, aunque es cierto, que existe, tanto en Suárez como en Aristóteles, una propensión a privilegiar la teología natural (teología en Aristóteles) sobre la específica investigación metafísica, es decir, a valorar el objeto principal en detrimento del adecuado, en razón del fin.

---

<sup>726</sup> *DM*, Índice I, 2, 19; p. 25.

<sup>727</sup> *DM* “Motivo y Plan de toda la obra. Al lector”; I, p. 17.

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

#### *3. 2. 5. 2. 4. La reconducción suareciana de la Metafísica hacia una explicación teológica de la realidad.*

Las acciones del motor inmóvil sobre la realidad, están limitadas, según Aristóteles a procurar la razón del movimiento en el proceso cíclico de la vida y a ejercer como principio de conmensuración de las partes hacia una configuración armónica o totalidad universal. Desde el punto de vista de las cosas, la relación que mantienen estas con el principio, se resume en padecer las afecciones, y tratar de integrar sus movimientos o acciones particulares en la regularidad universal, tratando de imitar en lo posible su perfección.

El primer principio, interpretado como inteligencia auto-consciente, expresa la suficiencia o autonomía del sabio, una imagen del ideal que debe perseguir el filósofo y no una personificación de la deidad. Como sabemos, Aristóteles rechazó esta deducción, por considerarla propia del pensamiento mítico o arcaico del que trató de desmarcarse con su reflexión.

Suárez en su lectura, tiene conciencia de la dirección cosmológica que posee la reflexión aristotélica sobre lo divino, y el movimiento necesitarista que lo domina; es por ello que al introducir la explicación sobre las dos restantes acciones de Dios sobre la realidad, afirmó que: “Aristóteles en este asunto no opinó rectamente de Dios y que le atribuyó necesidad natural en el obrar y en el querer”<sup>728</sup>. El obrar de Dios no es libre en Aristóteles, simplemente porque no es el Dios buscado por Suárez. Pero nuestro autor, esto lo asocia a una falta de conocimiento de la naturaleza libre de Dios por parte del Filósofo, y lo expresa en estos términos: “no podemos disculpar a Aristóteles de haber ignorado el modo operar propio de Dios y de que se valió de un argumento para demostrar la eternidad del mundo y de no haber sido suficientemente constante en sus argumentos y opiniones”<sup>729</sup>.

Como hemos visto en la última parte de la tercera sección, al entender nuestro autor que el Filósofo realizó en el asunto de las acciones divinas “pocas consideraciones”, busca los argumentos en las reflexiones de los teólogos sobrenaturales, que “tratan esta cuestión prolijamente”.

Según Suárez, en el comentario al último capítulo del libro XII, Aristóteles dijo: “que hay un solo soberano y rector del universo” que actúa a modo de fin extrínseco y último, del cual precede y al cuál tiene el bien de toda la realidad<sup>730</sup>. El hecho de ocuparse Aristóteles de Dios, le resultó a Suárez un índice inequívoco de un “gran filósofo”, aunque estuvo muy alejado de ofrecer una explicación correcta y completa del Dios cristiano, por su condición de filósofo pagano.

<sup>728</sup> *DM* XXX, 14, 52; p. 681.

<sup>729</sup> *DM* XXX, 14, 56; pp. 685-6.

<sup>730</sup> *DM*, Índice, XII; p. 178.

Como vemos, en última instancia, Suárez, para ofrecer su cosmovisión y ajustarla a la católica, se alejó deliberadamente de las tesis de la *Metafísica*, aunque la conduzca por el discurso filosófico de las causas, para abrazar en último término los dogmas teológicos, y en particular, los defendidos en el Concilio de Trento.

En el estudio de la relación de los constitutivos del compuesto individual, es decir, de las causas intrínsecas del ente individual, y en particular en el desarrollo de su explicación de la existencia, como hemos visto, no siguió las implicaciones que se siguen del hilemorfismo aristotélico sino el correlato teológico del dogma de la creación que es la participación de la naturaleza individual en el Ser primero.

Finalmente, en los últimos apartados de la sección, hemos mostrado que a pesar del prejuicio voluntarista que acompaña a la metafísica suareciana, puede comprobarse que Suárez logró mitigar la determinación de la voluntad divina sobre las criaturas, actualizando el argumento tomista de la educación y de la concreción o cooperación de la causa segunda con la acción primera y creadora de Dios. Creemos que Suárez, aunque ajustándose a los límites que le imponía su época, realiza una defensa de la autonomía del individuo respecto del creador, en lo que atañe a la intencionalidad de sus acciones, a la creatividad de las mismas, y a la responsabilidad de sus efectos. Pero en última instancia, también hemos constatado como el punto de vista de la finalidad, interpretado como la única forma legítima de imprimir un sentido a las acciones humanas, destruye la posibilidad de interpretar la libertad individual como autonomía.

Respecto al cierre teológico de la *Metafísica*, este se asienta en general, sobre una lectura antropomórfica y religiosa del primer principio que se extiende analógicamente a toda la realidad, actuando al tiempo como una vía de acceso servida al hombre para aproximarse al plano de lo trascendente. Qué dicha interpretación, fuera llevada a cabo por un teólogo católico como lo fue Suárez, ni es censurable, ni debe provocar sorpresa, pues lo específico de la Filosofía Cristiana, en la que ha de incluirse el espíritu de su lectura de la *Metafísica*, reside, precisamente, en el ofrecimiento teórico de los argumentos racionales necesarios, a través de los cuáles intentar comprender y preservar el dogma religioso o la cuestión no-racional que está en su base.

La *Metafísica* de Aristóteles, en conclusión, significó para Suárez, el punto de partida para la transformación de la disciplina en un conjunto ordenado y sistemático de doctrina, más eficiente y susceptible para ser utilizado por parte de los teólogos, tanto a nivel intelectual como práctico.



---

### **III. Aplicación de la interpretación onto-teo-lógica de la *Metafísica* a las *DM*.**

Y con respecto a las interpretaciones contemporáneas, su lectura de la *Metafísica*, que nos ofrece en sus *DM*, aparece como un camino intermedio entre las dos posturas dominantes.

Apreciamos un intento sincrético de unir la ontología y la teología, desarrollando una investigación a través del razonamiento discursivo (lógica), que busca la causa o sentido del Ser (teo), pero partiendo de las cosas mismas (onto).



## **IV. Conclusión General.**



#### IV. Conclusión General.

Hemos partido del análisis suareciano de los recursos del saber, como respuesta a uno de los problemas de su tiempo: la puesta en cuestión de la necesidad de la Metafísica para el desarrollo de la Teología.

Para Suárez el modo de ofrecer una formación integral de la Teología ha de estar sustentado en la filosofía primera en cuanto ciencia de los fundamentos de la realidad. Estos principios están contenidos en los doce libros de la *Metafísica* y han sido heredados por toda la filosofía y teología escolástica.

El mantenimiento de la armonía entre estas dos ciencias, que responde al nombre de filosofía cristiana a lo largo de la historia del pensamiento occidental resultó en muchas ocasiones difícil. Para Suárez, en el momento en que escribe las *DM*, el equilibrio está roto y ahora ambas ciencias: “se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discusiones teológicas”, que si alguien intentara prescindir de uno de los polos, el otro, se vendría abajo<sup>731</sup>.

La empresa suareciana no pasó por practicar una escisión entre las dos ciencias, pues ello supondría desconectar el plano natural del sobrenatural, o lo que es lo mismo al hombre -con su fuente de sentido. Esto es algo impensable para un teólogo cristiano que busca con su obra honrar a Dios y servir a la Iglesia<sup>732</sup>.

Lo que había que hacer, en busca de un progreso del objeto principal de la relación -que es la Teología- era clarificar su instrumento doctrinal, -que es la Metafísica-, aplicando un “método expositivo” capaz de reorganizar las doctrinas metafísicas y además, de manera ágil<sup>733</sup>.

El camino que tomó Suárez, determinado siempre por aquella finalidad pedagógica que busca el lustre de la Teología, fue el siguiente: división de la *Metafísica*, pero reduciendo la disposición tradicional de 12 libros, a 54 disputaciones, que recogen “todas las cuestiones que son propias de esta doctrina o que pertenezcan a su objeto desde el punto de vista aquí adoptado”<sup>734</sup>. Suárez, alude expresamente al método de las cuestiones que va aplicar a los libros de Aristóteles, y además, anticipa la doble dirección que la filosofía cristiana, ha asignado a la *Metafísica*: el estudio del ente real y del Ente Primero. En atención a los objetos de estudio, se observa, que la obra de Suárez, está situada en un terreno intermedio -entre la ciencia humana y la sobrenatural-.

<sup>731</sup> Ídem.

<sup>732</sup> “Ojala que ambas y las demás obras que proyectamos redunden en mayor gloria de Dios Óptimo Máximo y utilidad de la Iglesia Católica”. *DM*, “Motivo y Plan de toda la obra”; I, p. 19.

<sup>733</sup> “Determine escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese mas conveniente para su comprensión y brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría divina”. *DM* II, “Proemio”; I, p. 204.

<sup>734</sup> Ídem.

El estudio que hemos desarrollado pone de manifiesto que el motivo principal que persiguió Suárez, en su lectura de los metafísicos de Aristóteles y que expresan sus *DM*, fue subrayar la potencialidad que poseía la *Metafísica* para la fundamentación filosófica de la Teología. De esta manera, Suárez, se posicionaba frente a aquéllos detractores que veían en ella un peligro de ocultamiento: las verdades de la fe sistematizadas por la Teología podían perder su potencia persuasiva bajo el peso de los conceptos metafísicos sustantivos.

Suárez, una vez subrayada la necesidad de la *Metafísica*, para la elaboración de un discurso teológico bien fundado, capaz de ofrecer al hombre una visión coherente de la realidad, es decir, ajustada a la cosmovisión cristiana, observó en su época, dos usos hacían peligrar la potencialidad fundamentadora de la disciplina: por un lado, el auge de la interpretación naturalista y por el otro, la lectura lógica.

En relación al avance de la lectura naturalista de la *Metafísica*, que se estaba produciendo en el Quinientos como resultado del avance de las ciencias experimentales y del libre pensamiento en general (nuevo averroísmo, alejandrismo, la lectura pereriana en el interior de la Compañía, etc.), su germen, hay que localizarlo en los propios libros de la *Metafísica*. En efecto, como en la hermenéutica contemporánea, también en el Siglo XVI, Aristóteles pudo ser leído en una clave, estrictamente científica. La obra pudo ser reducida a una explicación racional de la realidad, desde el estudio de la substancia, o desde el análisis de las causas explicativas de los fenómenos. La *Metafísica*, gradualmente fue perdiendo su “más allá”, para centrarse en la fundamentación racional de los principios sustantivos de la Física. Precisamente, el estudio de la *Metafísica* en esos términos, puso de relieve la insuficiencia del modelo Físico aristotélico, y su aplicación a la astronomía ptolemaica, certificando en aquellos días la defunción de dicha cosmovisión y postulando la explicación heliocéntrica de la realidad. En opinión de Suárez, el empirismo pagano de Aristóteles, le impidió dar el paso definitivo desde la inmanencia del ente hacia la trascendencia del Ser primero. Con todo, el Filósofo, trazó las sendas necesarias para transitar cómodamente desde la ontología hasta la Teología. Estos lugares, son los que intentó recuperar Suárez, para acometer el tránsito desde el estudio del ente finito al del Ente Infinito.

Quien realice una lectura superficial de alguna de las 54 disputaciones no dejará de llamarle poderosamente la atención, la constante pugna que mantuvo Suárez con la concepción dialéctica o lógica de la *Metafísica*. Recuérdese que la refutación de la misma línea seguida tomada por diversas escuelas filosóficas, tanto anteriores (presocráticos) como contemporáneas (sofistas y académicos), supuso para Aristóteles un modo con el cuál movilizar su pensamiento. Aún cuando Suárez a lo largo y ancho de su obra, mantenga, en general, una concepción negativa de la dialéctica, es consciente, al igual que Aristóteles, de la necesidad de poseer una adecuada concepción tanto de los límites, como de la función que cumple el lenguaje en el análisis de la realidad.

Si pensamos además, que uno de los problemas centrales que había logrado enquistar el progreso de la filosofía aristotélica, fue el logicismo exacerbado en la que había caído de la mano de los escolásticos, la cuestión del lenguaje, se tornó central en el proyecto de restitución de la Metafísica que intentó acometer Suárez en sus *DM*.

El problema de la Metafísica, pasaba indefectiblemente para Suárez, por resolver la cuestión de los límites del lenguaje. De qué manera o cómo representa el lenguaje la realidad, valiéndose de signos o símbolos, es una cuestión dialéctica cuya resolución remite siempre Suárez a dicha disciplina. Ahora bien, cuestión diversa, supone preguntarse: qué es lo que es representado por el lenguaje, lo significado por él, lo que representa. Ni para Aristóteles ni para Suárez, el concepto es un duplicado del ser que ha de ser verdadero para ser tal concepto, y tampoco su significado depende de algún tipo de convención o consenso.

El problema de la dialéctica, Suárez intentó resolverlo buscando las respuestas en la propia *Metafísica* aristotélica. La determinación del objeto de la disciplina primero, y el estudio de las propiedades del sujeto después, sirvieron a Suárez, los medios necesarios para subrayar el estatuto científico de la disciplina, es decir, su idoneidad, y de manera indirecta, la de su propia investigación metafísica.

Si ampliamos un poco el diafragma y situamos la lectura metafísica de Suárez en el decurso filosófico, podemos afirmar que comenzó a presentir la sombra de la sospecha, que persigue al filosofar mismo desde su origen. En términos menos poéticos, puede decirse que Suárez, ajustándose a la altura de su tiempo, pensó ya la realidad, en los términos problemáticos propios del racionalismo moderno. Su invectiva a la dialéctica, esconde en realidad una crítica al uso del lenguaje, y más en concreto, a la idea de semejanza. Lo que la ontología del lenguaje suareciana pone en cuestión son las relaciones de igualdad que median entre las cosas.

El ataque más vigoroso, como se ha visto, lo dirigió al acto racional de la comparación, no para apartarlo de la filosofía, sino para intentar trazar sus límites y regular adecuadamente su empleo. El instrumento de la semejanza entraña el peligro de devolver a la mente, no las cosas reales sobre las que se aplica, sino ficciones espontáneas del espíritu: las quimeras, los ídolos, como los denominará Bacon, poco años después<sup>735</sup>. Además, la semejanza, trae consigo el defecto de la sinonimia, es decir, la aplicación de un mismo significado lingüístico a cosas que tienen una naturaleza distinta, desvirtuando el sentido originario de una entidad real, algo que denunciará, también la primera *Regulae* cartesiana<sup>736</sup>.

Suárez, intentó poner límites al conocimiento reflejo que, como vimos, aplica metáforas sobre la realidad, partiendo de las relaciones mentales, no reales (“segunda intención”) sobre una composición intelectual previa.

<sup>735</sup> Bacon, Francis. *Novum Organum, sive indicia vera de interpretatione nature et regno hominis*. I, 39-41. Biblioteca de Filosofía, Folio, Barcelona, 2002; pp. 31-33.

<sup>736</sup> Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza, Madrid, 2002; p. 21.

Sólo el conocimiento inmediato, que se apoya en los datos de la sensibilidad (aprehensión), seguido de su posterior enunciación o denominación extrínseca cuyo término es un ente real, conduce al descubrimiento de la esencia. El conocimiento científico, se desarrolla por medio de conceptos generales o universales, basados en relaciones de razón o segundas, pero el término de dicha relación es un ente individual, real. Por lo tanto, para Suárez, no sólo defendió el conocimiento intuitivo como acceso a la verdad, sino que subraya igualmente la necesidad de que el entendimiento humano, aún avanzando de un modo apriorístico, se apoye en los datos sensibles que de manera inmediata conducen al conocimiento de las cosas en su realidad.

Suárez, comenzó a presentir que la realidad posee más dimensiones, más allá de lo que revelan los datos de la experiencia. Además de la facticidad, existe lo posible: el mundo de lo que todavía no es, pero que puede llegar a ser, real. Como hemos visto, la categoría de lo real, la opuso Suárez, a la de la contingencia (existencia fáctica, subsistencia) y la existencia mental de una entidad. Lo real en Suárez, es el ámbito de lo posible. La potencialidad o posibilidad no es sinónimo de una ficción ni de pura existencia mental, sino de realidad no actual pero susceptible de ser actualizada. El ente real, es aquél que posee una esencia potencial y no puramente actual.

Por otro lado, ¿Cómo es posible asegurar la evidencia de los fenómenos y con ello la certeza del conocimiento, cuando la realidad parece querer desprenderse de los conceptos universales?. El universo suareciano, como se ha visto, es además, el mundo de lo diverso, poblado por entes individuales que poseen una naturaleza singular y única. ¿Cómo cabe relacionarlos, si no es posible establecer una semejanza entre lo diverso?, ¿Cómo reducir la multiplicidad a una unidad de sentido?. Pero en Suárez, la cuestión no se plantea en los términos de la duda o del escepticismo; pues aunque la lectura de los signos de la naturaleza resulte cada vez más problemática, todavía creyó en la posibilidad de salvar los fenómenos, dirigiendo la mirada al fin de la naturaleza. Es decir, que aunque pusiera en cuestión la relación de semejanza que media entre las cosas, y subrayara la diversidad de la realidad, no puso en duda, sin embargo, la existencia de un principio de orden o unidad, inmanente y trascendente a las cosas.

El camino de la formalidad, tanto en el orden de la enunciación (concepto formal), como en el de la realidad (unidad formal, causa formal substancia formal), indica, que existe un orden inmanente en toda esa diversidad de lo real, poblada por individuos. La esencia como principio intrínseco a los entes, postula un cosmos organizado. Y el mismo estudio de la esencia individual, remite a la existencia de un principio organizacional mayor, que fundamenta a todas las unidades esenciales e individuales: la unidad trascendente. Dios, es quien provoca la educción de la esencia individual, la que convierte la posibilidad intrínseca de la existencia individual, en un existente real. De nuevo como en Aristóteles, un "tercer factor", unifica la diversidad real, al conferirla un sentido: aquello a lo que está llamado a ser, el individuo por su naturaleza, obtiene su acabamiento.



#### **IV. Conclusión General**

Cuando la esencia del ente es puesta fuera del proceso causal, por el principio de la unidad (el Ser primero), toda la realidad aparece ordenada horizontal y verticalmente.

Suárez, fue un hombre del periodo Barroco, momento caracterizado en términos de episteme, por el anhelo de encontrar un principio racional capaz de ordenar el mundo científicamente, es decir, no de forma adecuada, sino cierta. La lectura suareciana de la *Metafísica*, le sirvió a Suárez para presentar un relato de la realidad, cuya trama y desarrollo, se funda en el método racional expuesto por el Filósofo, pero cuyo desenlace pertenece al ámbito de la creencia: la fe en que los conceptos de la *Metafísica*, están bien fundados, y otra todavía mayor, en las verdades últimas de la religión, que tratan de explicar la Teología.

De la explicación anterior, podemos deducir, las dos claves principales del proyecto suareciano en relación con la *Metafísica*. En primer lugar, garantizar la independencia de la realidad respecto de la representación. La potencia y extensión de la representación lingüística es tal, que entraña el riesgo de que el ente real y sus atributos queden sepultados bajo la palabra. Y puesto que el objeto de la *Metafísica*, ha sido identificado con el ente real, y además esta ciencia adquiere su razón de ser, del estudio de sus principios y propiedades, si la representación oculta al objeto, se anula la posibilidad misma de la *Metafísica*. Los movimientos que realiza Suárez en esta dirección, no han de interpretarse como signos de un empirismo velado, puesto que en último término, encauza todo el estudio de la realidad teleológicamente, hacia el plano de la trascendencia, como el lugar en el que se produce la fusión de los diversos horizontes del sentido del ente. Precisamente, ésta, es la segunda de las claves: la apertura de la *Metafísica*, hacia la dimensión trascendente de la realidad, tomando como referente el objeto.

La primera de las claves, es de carácter ontológica, y como puede verse, es el medio, dispuesto por Suárez, para contener el problema de la interpretación logicista; la segunda clave, es Teológica, e igualmente, es la respuesta a la cuestión de la naturalización de la *Metafísica*. El estudio analítico que hemos realizado en la última sección, refleja el contenido concreto de las estas claves.

En relación a la primera, el intento de salvaguardar la realidad del modo de expresión propio de la *Metafísica*, aparece en el contexto de la defensa suareciana del estatuto científico de la disciplina. Como se ha dicho, este motivo es secundario, respecto a la intención principal que persiguen las *DM*: subrayar la virtualidad de la *Metafísica* para ser empleada en la fundamentación teológica de la realidad. Y finalmente, la cuestión de la científicidad de la disciplina, no se aborda desde sí misma, sino a través del estudio del objeto, concebido como sujeto, del que caben demostrar sus propiedades y principios constitutivos. Nuestro estudio se ha concentrado, teniendo a la vista el planteamiento descrito, sobre la naturaleza del objeto, y sobre los medios de acceso y expresión de los que se vale el entendimiento humano para conocerlo.

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

El propio intento de conocer la naturaleza del objeto en todas sus dimensiones, nos ha conducido a descender a la unidad, como atributo principal y vía de acceso a la esencia del ente.

Finalmente, la cuestión de la apertura de la disciplina al plano de la trascendencia, o lo que es lo mismo, el intento suareciano de hacer converger la realidad descrita por la *Metafísica* con la cosmovisión cristiana de la misma, también ha discurrido por el camino del objeto. Suárez, vino a decir, que si bien Aristóteles ofreció en su *Metafísica* la posibilidad para realizar dicha apertura, no obstante, no apuró la misma, puesto que los intereses del Filósofo discurrieron por la vía de la ciencia natural, y no de la teología. Este movimiento “indebido”, es el que le cuesta a Aristóteles el apelativo de pagano que le aplica Suárez en sus *DM*. Hemos analizados los lugares aristotélicos del salto, y tomando el objeto, desde la división su fundamental (ente finito/ infinito) hemos llegado hasta la causa final, como punto del cierre de toda la lectura suareciana de la *Metafísica*.

Teniendo en cuenta la intención general expresada en las *DM*, como en la dirección impresa a su proyecto, adaptándolo al anacrónico hilo argumental que hemos seguido en la presente investigación, es posible integrar, en última instancia, la lectura suareciana en el marco de las lecturas onto-teológicas de la *Metafísica*. Suárez expresó una concepción solidaria de los dos caminos de investigación dispuestos por Aristóteles en sus libros: el estudio de la naturaleza y propiedades de la sustancia y la pregunta por su causa primera.

En lo que hace al modo de interpretar, las ideas del Filósofo respecto al principio primero de la realidad, Suárez, mantuvo, en cambio, una actitud aporética. Y es que un teólogo cristiano como él, en ningún momento de la historia de la Filosofía, pudo adoptar acriticamente el conjunto de la doctrina metafísica. Como en el orden de la realidad, las verdades reveladas actuaron, en la conformación del relato cristiano sobre el sentido del universo, a modo de causas explicativas primeras en relación con las tesis del Estagirita.

Por último, recordamos que desde el punto de vista metodológico, Suárez también tuvo que mantener una actitud problemática respecto a la forma en la que Aristóteles (o sus editores), fue presentando los argumentos metafísicos y ordenando la materia. El Índice suareciano ofrece al lector las claves para una lectura sistemática, y lo que era más importante para la época, efectiva, de los doce primeros libros.

Y como hemos expresado en diversos lugares del estudio, apoyándonos en la propia lectura que Suárez realizó de la *Metafísica* y que expresan las *DM*, el mismo texto repele la aplicación directa de las tesis nucleares de la hermeneútica ontológica y teológica contemporánea de la *Metafísica*, en el sentido explicado. El conocimiento claro del proyecto metafísico suareciano exige de nosotros, los historiadores de la Filosofía, la adopción de una postura receptiva y en lo posible, libre de prejuicios.

---

#### **IV. Conclusión General**

En nuestra opinión, cinco siglos después, está todavía por descubrir el genuino sentido de la propuesta metafísica de Suárez. Un pequeño paso en esta dirección hemos pretendido acometer en este estudio que concluimos, después de cuatro años de dedicación, en la ciudad de Salamanca, celebrándose la festividad de Santiago apóstol, patrón de España, del año 2008.



## **V. Bibliografía.**



## ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

### I. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA (Ordenación temática y cronológica –hasta el año 2005-).

#### A) FUENTES PRIMARIAS

##### I. Disputaciones Metafísicas.

I. 1. <i>Ediciones latinas</i> .....	350
I. 2. <i>Traducciones</i> .	
I. 2. 1. <i>Español</i> .	
I. 2. 2. <i>Inglés (siguiendo el orden de las DM)</i>	
I. 2. 3. <i>A otras lenguas modernas</i> .....	351
I. 3. <i>Traducciones del Index Locupletissimus</i> .	
I. 3. 1. <i>Español</i> .	
I. 3. 2. <i>Francés</i> .	
I. 3. 3. <i>Inglés</i> .	

II. <i>Otras fuentes primarias</i> .....	352
--	-----

#### B) FUENTES SECUNDARIAS

##### I. Estudios Contextuales.

I. 1. <i>Metafísica</i> .	
I. 1. 1. <i>Monografías</i> .	
I. 1. 2. <i>Artículos</i> .....	353
I. 2. <i>Relación Aristóteles-Suárez</i> .	
I. 2. 1. <i>Monografías</i> .	
I. 2. 2. <i>Artículos</i> .	
I. 3. <i>Contexto de producción de las DM</i> .	
I. 3. 1. <i>Monografías</i> .....	354
I. 3. 2. <i>Artículos</i> .	
I. 4. <i>Contexto de transmisión y recepción de las DM</i> .	
I. 4.1. <i>Monografías</i> .....	356
I. 4. 2. <i>Artículos</i> .....	357
I. 5. <i>Influencia de las DM en la Filosofía Occidental</i> .	
I. 5. 1. <i>Monografías</i> .....	358
I. 5. 2. <i>Artículos</i> .	
I. 6. <i>Influencia de Suárez en otros campos distintos a la Metafísica</i> .	
I. 6. 1. <i>Monografías</i> .....	360
I. 6. 2. <i>Artículos</i> .	

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

**II. Estudios Paralelos.**

II. 1. Suárez - <i>Santo Tomás de Aquino</i> .	
II. 1. 1. <i>Monografías</i> .	
II. 1. 2. <i>Artículos</i> .	
II. 1. 3. <i>En otras materias distintas a la Metafísica</i> .....	361
II. 2. <i>Descartes</i> .	
II. 2. 1. <i>Monografías</i> .	
II. 2. 2. <i>Artículos</i> .	
II. 3. <i>Leibniz</i> .	
II. 3. 1. <i>Monografías</i> .....	362
II. 3. 2. <i>Artículos</i> .	
II. 4. <i>Suárez- Otros autores</i> .	
II. 4. 1. <i>Monografías</i> .....	363
II. 4. 2. <i>Artículos</i> .....	364

**III. Estudios Biográficos.**

III. 1. <i>Biografías</i> .....	365
III. 2. <i>Encomios y Jaculatorios</i> .	
III. 3. <i>Semblanzas</i> .	
III. 3. 1. <i>El hombre Suárez</i> .....	366
III. 3. 2. <i>Suárez Teólogo</i> .	
III. 3. 3. <i>Suárez Jurista</i> .....	367
III. 3. 4. <i>Suárez Filósofo</i> .	

**IV. Noticias y Programas de Centenarios suarecianos.**

IV. 1. <i>El Tercer Centenario conmemorativo de la Muerte de Francisco Suárez (1917)</i> .....	368
IV. 2. <i>El Cuarto Centenario conmemorativo del Nacimiento de Francisco Suárez (1948)</i> .	

**V. Metafísica y Física.**

V. 1. 1. <i>Monografías (hasta 1945)</i> .....	369
V. 1. 2. <i>Artículos (hasta 1945)</i> .	
V. 2. 1. <i>Monografías (1945-1955)</i> .....	370
V. 2. 2. <i>Artículos (1945-1955)</i> .....	371
V. 3. 1. <i>Monografías (1955-1985)</i> .....	373
V. 3. 2. <i>Artículos (1955-1985)</i> .	
V. 4. 1. <i>Monografías (1985-2005)</i> .....	374
V. 4. 2. <i>Artículos (1985-2005)</i> .....	375



**VI. Teoría del conocimiento, Antropología y Dialéctica.**

VI. 1. 1. <i>Monografías (hasta 1945)</i> .....	377
VI. 1. 2. <i>Artículos (hasta 1945)</i> .	
VI. 2. 1. <i>Monografías (1945-1955)</i> .	
VI. 2. 2. <i>Artículos (1945-1955)</i> .....	378
VI. 3. 1. <i>Monografías (1955-1985)</i> .....	379
VI. 3. 2. <i>Artículos (1955-1985)</i> .	
VI. 4. 1. <i>Monografías (1985-2005)</i> .....	380
VI. 4. 2. <i>Artículos (1985-2005)</i> .	

**VIII. Teología.**

VIII. 1. 1. <i>Artículos</i> .....	381
------------------------------------	-----

**IX. Varia.**

IX. 1. <i>Información acerca de fuentes manuscritas suarecianas</i> .....	382
IX. 2. <i>Notas de prensa y reseñas</i> .	
IX. 3. <i>Repertorios Bibliográficos</i> .....	383
IX. 4. <i>Glosarios Suarecianos</i> .....	385
IX. 5. <i>Referencias en obras de consulta</i> .	
IX. 5. 1. <i>Manuales</i> .	
IX. 5. 2. <i>Diccionarios y enciclopedias</i> .....	386

**II. BIBLIOGRAFÍA CITADA EN EL ESTUDIO (Ordenación alfabética)****A) FUENTES PRIMARIAS DEL ESTUDIO.**

1. 1. <i>Aristóteles</i> .....	388
1. 2. <i>Comentarios</i> .	
1. 3. <i>Otras</i> .....	389

**B) FUENTES SECUNDARIAS.**

2. 1. <i>Aristóteles y aristotelismo</i> .	
2. 1. 1. <i>Monografías</i> .	
2. 1. 2. <i>Artículos</i> .....	390
2. 2. <i>Suárez</i> .	
2. 2. 1. <i>Monografías</i> .	
2. 2. 2. <i>Artículos</i> .....	391
2. 3. <i>Varia</i> .	
2. 3. 1. <i>Monografías</i> .....	393
2. 3. 2. <i>Artículos</i> .....	394
2. 3. 3. <i>Recursos digitales</i> .....	395

**I. Disputaciones Metafísicas.**I. 1. *Ediciones latinas.*

*Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, Tomus prior e Tomus posterior*, Salmanticae apud Joannem et Andream Renaut fratres, 1597 | *Francisci Suárez Opera Omnia*. Ed. Venetiis: apud Sebastianum Coleti, 1740-1751, 23 vols. (Las DM ocupan los volúmenes 22 y 23) | *Francisci Suarez Opera omnia*. Ed. Nova. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1856-1866, 26 vols. (Ed. nova a cargo de: André, A. D. M. -vol. 1 al 4- y Berton, C. -vol. 5 al 26-. Las DM ocupan los volúmenes 25 y 26). *Francisci Suarez opera omnia : Índices*. delineati cura et studio D. abbatis Caroli Berton Pris 1878, 2 vols. Reedición: Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963, 2 vols | *Disputationes Metaphysicae*. G. Olms, Hildesheim, 1956. Reproducción facsimilar de la edición parisina de 1856 (Vivès, Vols. 25-26) | Renemann, M.; Castellote, S. *Digitalisierungsprojekt – Francisco Suárez, Disputationes Metaphysicae* (<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>) (Proyecto de digitalización de las DM en su versión latina original.)

I. 2. *Traducciones.*I. 2. 1. *Lengua española.*

Francisco Suárez. *Disputaciones metafísicas: sobre el concepto del ente*. Traducción del latín por Zubiri, X. Revista de Occidente, Madrid, 1935. (Traducción de la DM II: “De ratione Essentiali seu conceptu entis”) | Suárez, Francisco (1548-1617). *Introducción a la metafísica: 1ª. de las "Disputationes Metaphysicae"*. Versión castellana por Adúriz, J.; introducción de Quiles. I. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943. Id.: Editorial Vision Net. 1ª ed. 2002. Archivo de Internet (380 Kb) (PDF), [www.visiondigital.info](http://www.visiondigital.info). (DM I: “De natura primae philosophiae seu metaphysicae”): <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01593074657815966322257/index.htm>) | Francisco Suárez. *De las propiedades del ente en general y de sus principios*. Traducción del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot. Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1961. (DM III: “De passionibus entis in communi et principiis eius”) | Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos, Madrid. Edición bilingüe -latín-español- en 7 vols. 1960 -1967).

I. 2. 2. *Lengua inglesa (siguiendo el orden de las DM)*

Suárez, Francisco. *Disputatio V: Individual Unity and its Principle*. Tr. Gracia, Jorge J. E. Marquette University Press, Milwaukee, 1982 | Suárez, Francisco. *On Formal and Universal Unity (Disputatio VI)*. Tr. Ross, James F. Marquette University Press, Milwaukee, 1964 | Suárez, Francisco. *On the various Kinds of Distinctions (Disputatio VII)*. Tr. Vollert, Cyril. Marquette University Press, Milwaukee, 1947 | Suárez, Francisco. *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXII and other Works*. Translation with Introduction, Notes and Glossary by Gracia, Jorge J. E; Douglas, Davis

Philosophia Verlag, München, 1989 | Suárez, Francisco. *On Efficient Casuality: Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*. Tr. Freddoso, Alfred J. Yale Library of Medieval Philosophy Seri. Yale University Press, New Haven, 1994 | Suárez, Francisco. *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*. Tr. Freddoso, Alfred, J. St. Augustine's Press, South Bend (Ind.), 2000 | Suárez, Francisco. *The Metaphysical Demostration of the Existence of God (Disputationes Metaphysicae 28 and 29)*. Tr. Doyle, John P. St. Augustine's Press, South Bend (Indiana), 2004 | Suárez, Francisco. *On the Esence of Finite Being as Such, on the Existence of that Essence and their Distinction (Disputatio XXXI)*. Tr. Wells, Norman J. Mediaeval Philosophical Texts in Translation. Marquette University Press, Milwaukee, 1983 | Suárez, Francisco. *On Beings of Reason (de Entibus Rationis) Disputation LIV*. Tr. Doyle, John P. Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

### I. 2. 3. *Otras lenguas.*

*Über die Individualität und das Individuationsprinzip. Fünfe metaphysische Disputation*. Tr. Specht, Rainer. F. Meiner, Hamburg, 1976 | Suárez *Disputazioni Metafisiche, I-III*. Tr. Esposito, Contantino. Rusconi, Milano, 1996 | Francis Suárez, *Disputes métaphysiques I, II, III*. Tr. Coujou, Jean-Paul. Vrin, Paris, 1998 | *La distinction de l'étant fini et de son être: dispute métaphysique XXXI de F. Suárez*. Tr. Coujou, Jean-Paul. Vrin, Paris, 1999.

### I. 3. *Traducciones del Index Locupletissimus.*

#### I. 3. 1. *Español.*

Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos, Madrid. Edición bilingüe -latín-español- en 7 vols. 1960 -1967). (Index en vol. 1, pp. 18-178).

#### I. 3. 2. *Francés.*

Cojou, Jean-Paul. *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Indel détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*. Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1999.

#### I. 3. 3. *Inglés.*

Doyle, John P. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*. Marquette University Press, Milwaukee, 2004, 430 p.

**II. OTRAS FUENTES PRIMARIAS.**

Afrodisia, A. *L'anima*. Trad.: Accattino, P. y Donini P. Laterza, Bari, 1996. Arriaga, R. *Cursus Philosophicus Auctore R. P. Roderico de Arriaga. Hispano Lucroniensi e Soc. Iesu Philosophia ac theologiae Doctore, eiusdemque in Caesarea Regiaq., Pragensi Universitate Proffessore*. Antuerpiae, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1669 | Averroes. *Aristoteles omnia quae Opera*. Tabulam vero M. A. Zimarae huic adiunximus operi. 12 Vols, Venetiis, 1562-1574 (reimpr. Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1962). Vol. VIII: *Commentarium in Aristotelis Metaphysicae libros XII*.

Fonseca, P. *Institutiones dialecticarum libri octo*.

Fonseca. *Isagoge philosophica*,

Mas, Diego. *Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus*, Actore R. P. F. Didaco Masio, O. P. Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1616 (Trad. castellana: *Disputación Metafísica sobre el Ente y sus Propiedades Trascendentales (1587)*. Parte I: Traducción castellana. Parte II: Original latino. Introducción: Gallegos Salvadores, Jordán. Traducción castellana: Banyeres, Hug. Revisión: Orrego, Santiago. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 47. Eunsa, Pamplona, 2003 | Pomponazzi, P. *Tractatus de immortalitate animae*. Ed. Morra, G. Nanni e Fiammenghi, Bologna 1954 | Revio, J. *Suarez Repugantus sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suarez, Societatis Iesu Theologi, Cum Notis Iacobi Revii S. S. Theol. D. Quibus quae ab auctore rectè tradita sunt, ubi opus est, illustrantur aut defenduntur, quae vero in Philosophiam, ac praecipue Theologiam peccavit, indicantur ac ac refelluntur*. Lugduni Batavorum, Apud Franciscum Hegerum, 1644 | Vázquez, G. *Patris Gabrielis Vazquez Societatis Iesu Disputationes Metaphysicae, desumptae ex variis locis suorum operum*. Matriti. Apud Ludouicum Sactium, Typographum regium, 1617 | Zúñiga, D. *Didaci a Stunica. Eremitae Augustiniani, Philosophia Prima Pars, qua perfecte & eleganter quator scientiae Methaphysica, Dialectica, Rhetorica, Physica declarantur*, Toleti, apud P. Rodríguez, 1597 (permiso de publicación en de Febrero de 1596) pp. 4 col. 1-5, col. 2

**B) FUENTES SECUNDARIAS****I. Estudios Contextuales.**

I. 1. *Metafísica*.

I. 1. 1. *Monografías*.

Petersen, S. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921 (repr.: Stuttgart, 1964) | Steenberghen, F. van. *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*. Louvain, 1946 | Madkour, I. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1969 | Doig, J. C. *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*. La Haye, 1972 | Kretzman, N; Kenny, A.; Pinborg, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge University Press, NY., 1982, 1035 p. | Schmitt, Ch. B. *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge-Londres, 1983. | Olivieri, L. (ed.) *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. 2 vols. Padua, 1983 | Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafísica di Aristotele*. Vita e pensiero, Milano, 1984

| Trendelenburg, A. *La dottrina delle categorie in Aristotele*. Trad. italiana: Cicero, V. Vita e Pensiero, Milano, 1994 | Des Chene, Dennis. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Cornell University Press, Ithaca/London, 1996. | Des Chene, Dennis. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Cornell University Press, Ithaca/London, 1996 | Oñate y Zubía, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dickinson, Madrid, 2001 | Movia, G. *Alessandro di Afrodisia e la 'Metafisica' di Aristotele*. Vita e pensiero, Milano, 2003.

### I. 1. 2. Artículos.

Düring, I. “Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien des Aristotelismus”. *Antike und Abendland*, 4 (1954) | Alverny d’M. Th. “Les traductions latines d’Aristote et de ses commentateurs”. *Revue de Synthèse*, 89, (1968) | Lohr, Charles H. “Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics”. *Paradosis. -Studies in the Memory of Edwin A. Quain, S.J.-* (New York 1976), pp. 203-220 | Martins, António Manuel. *Aristotelismo, Antiaristotelismo. Ensino de Filosofia. A recepção da Metafísica de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI*. Editora Ágora de Ilha. (Separata sin localización y año de publicación). |

### I. 2. Relación Aristóteles-Suárez.

#### I. 2. 1. Monografías.

Ludwig, G. *Metaphysische Grundfragen der Erziehungswissenschaft. Der Satz des Aristoteles: Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen in der Interpretation des Francisco Suárez*. Henn, Wuppertal, 1970 | Virt, Günter. *Epikie, verantwortlicher Umgang mit Normen: Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*. (Tübinger theologische Studien) Matthias-Grünewald-Verlag, Tübingen, 1983, 299 p. | Darge, Rolf. *Suarez' transzendente Seisauslegung und die Metaphysik-tradition*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 80. Brill, Leiden-Boston, 2004. 440 p. |

#### I. 2. 2. Artículos.

Fleckenstein, J. Otto. “Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des Leibniz”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía, II, pp. 317-325 (Tr. española: *Revista de Filosofía*, 7 (1948) pp. 747-754) | Vos, A.F. de. “L'aristotélisme de Suárez, et sa théorie de l'individuation”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía, III, 1949, pp. 505-514. | Robleda, O. (1951), “Aequitas' en Aristóteles, Santo Tomás y Suárez. Estudio comparativo”, *Miscelánea Comillas* 15, 241-279 | Pita, Enrique B. (S. J.). “Aristóteles, Santo Tomás y Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 195-209 | Aubenque, Pierre. “Suarez et l'

avènement du concept d'être". Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 11-20 | Schnepf, Robert. "Zum kausalen Vokabular am Vorabend der 'wissenschaftlichen Revolution' des 17. Jahrhunderts: Der Ursachenbegriff bei Galilei und die 'aristotelische' causa efficiens im System der Ursachen bei Suárez". Hüttemann, Andreas. *Kausalität und Naturgesetz in der Frühen Neuzeit*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, (2001); pp. 8-38.

### I. 3. Contexto de producción de las DM.

#### I. 3. 1. Monografías.

Xavier, Adro. *Francisco Suárez en la España de su Época*. Ediciones y publicaciones Españolas, S. A., Madrid, 1950 | Ambrosetti, Giovanni. *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1951 | Giacon, C. *Guglielmo di Ockam*. Milán, 1941. (Estudio del infljo nominalista en Suárez y en otros autores) | Schmitt, Charles, B. Skinner, Q. *The cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press. Great Britain, 1988. (especialmente: Cap. 16. "Metaphysics", Lohr, Ch; pp. 538-634). Wallace, William A. *Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle*. Variorum, Hampshire, Great Britain, 1991

#### I. 3. 2. Artículos.

Franck, Adolphe. "Les Publicistes du XVII siècle. L'école de la résistance. I. Suárez". *Revue Contemporaine*, tomo XLIX, (1860) pp. 730-758. París. Id en: *Réformateurs et publicistes de l'Europe au XVII siècle*. Calmann Levy. París, 1981 | Garcia Ribero de Vasconcellos, Antonio. "Suárez em Coimbra". *Boletín de la R. A. de la Historia XXIV* (Madrid, 1894) pp. 33-41 | Kneller, C. A. (S. J.) "Alcalá und Suárez". *Zeitschrift für Katholische Theologie*, vol. 42, (1918) pp. 199-201 | Aldama, J. A. "Suárez ante la Ciencia Media en su profesorado Romano". *Estudios Eclesiásticos*, 13 (1930) pp. 491-495. | Llorca, B. (S. J.). "El P. Suárez y la Inquisición en 1594. Memorial del mismo sobre la cuestión 'De Auxiliis divinae gratiae'". *Gregorianum*, 17 (1936) pp. 3-52 | Rodrigues, Francisco. "O Doutor Eximio na Universidade de Coimbra". *Brotéria*, 24 (1937), pp. 437-451 | Azevedo, Luis Gonzaga de. "O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suárez". *Brotéria Lisboa*, 24 (1937) pp. 293-303, 481-498 | Bernand, H. "La Théorie du Protectorat Civil des Misions en Pays Indigène d'après Suárez". *Nouvelle Rev. Théol.*, 64 (1937) pp. 261-283. París | Llorca, B. "La inquisición española y el libro póstumo del P. F. Suárez 'De vera intelligentia'". *Arch. Hist. S.J.*, 7 (1938) pp. 240-256. | Llorca, B. "Suárez y la Inquisición española en 1594". *Gregorianum*, 17 (1936) pp. 3-52 | Asensio, Félix (S. J.). "El Recuerdo de Melquisedec en Suárez". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, 1948), pp. 407-417 | Mendía, Benito (O. F. M.). "Influencia de los Maestros Franciscanos en la Psicología del Conocimiento Intelectual de Suárez". *Verdad y Vida*, 24, 6 (1948) pp. 421-453 | Fernández Almuzara, E. "El P. F. Suárez en Coimbra". *Miscelánea Comillas*, 9 (1948) pp. 247-259 | Careceda, Feliciano (S. J.). "Un Profesor Desconocido de Suárez". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 583-

591 | Cereceda, Feliciano. “Realidad del doctorado suareciano en la Teología católica”. *Cristiandad*, 107 (1948) pp. 385-387 | Carreras Artáu, Joaquín. “Antecedentes de la doctrina jurídico-internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XV. *Revista de Filosofía Oct-Dic* (1948) 737-745 | Ceñal Llorente, Ramón (S. J.) “Alejandro de Alejandria. Su influjo en la metafísica de Suárez”. *Pensamiento* 4, (Madrid, 1948), pp. 91-122 | Trabajo editorial. “Cronología de la Vida de Suárez”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 12-15. (Reproducción de la tabla elaborada por Raúl de Scorraile y recogida en el volumen primero de su biografía *Francisco Suárez*) | Carvalho de, Joaquim. “Pedro de Fonseca, Precursor de Suárez na renovação da metafísica”. Guerrero, Juan Luís (Secretario de Actas del Congreso). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. 3 vols. Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1949. Vol. III, pp. 1927-1930 | Elorduy, Eleuterio. “Influjo de Fonseca en Suárez”. *Revista portuguesa de filosofía*, 11 (1955) pp. 507-519 | Cuesta, S. “El valor humano de la metafísica según los grandes filósofos”. *Pensamiento* 10, (1954) pp. 147-216. (Sobre Suárez: “Appetitus metaphysicae”, pp. 155-157 | Specht, Rainer (1959. “Zur Kontroverse von Suárez und Vazquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts”. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45, (1959) pp. 235-255. | Öry, N. (1959), “Suárez in Rom. Seine römische Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung”. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 81 (1959) pp. 133-147 | Riesco Terrero, José. “Nicolas Bonet Escribe una Metafísica Sistemática dos Siglos y Medio antes que Suárez”. *Salmanticensis*, 9 (Salamanca, 1961), pp. 1-19 | Rábade Romeo, Salvador. “Influencia de Durando en la Metafísica de Suárez”. *Estudios*, vol. XVII, nº. 53 (Madrid, 1961), pp. 249-263 | Roig Gironella, Juan (S. J.). “Para la Historia del Nominalismo y de la Reacción Antinominalista de Suárez”. *Pensamiento*, XVII, 61 (Madrid, 1961), pp. 279-310 | Roig Gironella, Juan (S. J.). “La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez”. *Espíritu*, 10 (Barcelona, 1961), pp. 189-200. Id.: *Die Metaphysik im Mittelalter* - Thomas Institut Univ. Köln 2-, Berlin (1963) pp. 667-678. | Barale, P. “Critica del Rosmini alla definizione suareziiana del concreto”. *Atti del XII Congr. Intern. di Fil.* (Venezia 1958). Id.: *XII, Storia della fil. moderna e contemp.*, Firenze, Sansoni 1961, pp. 9-16 | Hoeres, Walter. “Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on Univocatio Entis”. *John Duns Scotus (1265-1965)*. Edd. J.K. Ryan, B.M. Bonansea, Catholic U University of America, Washington, D.C. (1965); pp. 263-294 | Semeria, G.B. “Francesco Suárez. In margine alla storia della filosofia”. *Saggi... clandestini (storico-filosofici)*, Alba 1967. Vol. I, pp. 161-202 | López Gay, Jesús (S. J.). “Censuras de Pedro de la Crus S. J., Teólogo del Japón, a las Doctrinas de Francisco Suárez, año 1590”. *Archivo Teológico Granadino*, 30 (Madrid, 1967); pp. 214-244. | Elorduy, Eleuterio. “Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam”. *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. IV, Scotismus decursu saeculorum, Rome, 1968, pp. 307-337 | Baciero, Carlos. “Contexto filosófico del axioma 'actiones sunt suppositorum' en Suárez, Vázquez y Lugo”. *Miscelánea Comillas*, 50 (1968) pp. 21-36 | Gallego Salvadores, Jordán (O. P.). “El maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. La primera metafísica sistemática”. *Analecta sacra tarraconensia*, 43 (1973) | Gallego Salvadores, Jordán (O. P.). “La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Más (1587), Francisco Suárez y Diego de Zuñiga (1597)”. *Escritos del Vedat*, 3 (1973) pp. 391-162 | Gallego Salvadores, Jordan (O. P.). “La Enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* III (Salamanca, 1976); pp. 211- 236 | Hernández, Ramón. “El famoso parecer de Domingo Báñez sobre la enseñanza de la Metafísica en

Salamanca”. *Estudios Filosóficos* 68 (Pamplona, 1976) pp. 3-16 | Molina Meliá, Antonio. *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*. Secretariado de Publicaciones Universidad de Valencia, 1977 | Rodríguez, Félix (S. J.). “La Docencia Romana de Suárez (1580-1585)”. *Simposio “Francisco Suárez”*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 295-313 | Cabral, Roque. “Cristovao Gil Substituto de Suarez em Coimbra”. *Simposio “Francisco Suárez”*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 315-320 | Noreña, Carlos G. “Suárez and the Jesuits”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 12 (Salamanca, 1985), pp. 267-286 | Martínez Gómez, L. “Suárez y las Raíces Espirituales del Barroco Español”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 16 (Salamanca, 1989), pp. 157-183 | Noreña, Carlos P. “Suárez and the Jesuits”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991) pp. 267-286 | Muñoz, J. “Errores atribuidos a F. Suárez”. *Filosofía oggi*, 14 (1991) pp. 624-625 | Beuchot, Mauricio. “La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales. La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado”. *Doctor Communis* XLV, 2, (1992) pp.153-161 | Guerrero, Rafael Ramón. “Estudios y referencias árabes en profesores complutenses: Suárez y Avicena”. *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*. Ed. Luis Jiménez Moreno, Editorial Complutense, Madrid (1996); pp. 207-225 | Wells, Norman J. “Suárez and a Salamancan Thomist: A tale of a text”. White, K. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., (1997); pp. 201-225 | Gracia, Jorge E. “Suárez and later scholasticism”. Marenbon, John. *Medieval Philosophy*. The Routledge History of Philosophy. G.H.R. Parkinson and S.G. Shanker (eds.), 1998, 570 p. Cap. 19, pp. 452-486 | Cardoso, Adelino. “A Viragem Glissoniana do Pensamento de Francisco Suárez”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 207-222 | García Cuadrado, José A. “La renovación de la metafísica en el siglo de Oro: Suárez y Báñez” (En el cuarto centenario de las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez), *Analogía Filosófica* 13 (1999) pp. 59-78 | Enes, José. “Suárez e o Regresso ao Momento Ontológico de Parménides no dealbar de modernidade”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 21-36.

#### I. 4. Contexto de transmisión y recepción de las DM.

##### I. 4.1. Monografías.

Weber, Emil. *Die Philosophische Scholastik des Deutschen Protestantismus Im Zetalter der Orthodoxie*. Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1907 | Wundt, Max. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jarhhunderts*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1939 | Day S. J. *Intuitive Cognition, A key to the significance of later scholastics*. New York, 1947 | Carreras, Joaquín; Tusquets, Terrats. *Apports Hispaniques a la Philosophie Chrétienne de L’Occident*. Éditions Béatrice-nauwelaerts, Lovain, 1962. | Di Vona, Piero. *Studi Sulla Scolastica Della Controriforma. L’Esistenza e la sua Distinzione Metafisica Dall’Essenza*. La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968. | Sparr, W. *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologie Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1976. | Leinsle, U. G. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen Metaphysik*. Maro Verlag, Augsburg, 1985 | Gracia, Jorge J.E. *Individuation in Scholasticism. The Later Middle*



*Ages and the Counter Reformation 1150-1650*. S.U.N.Y. Press, NY., 1994 | Spruit, Leen. *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 2, *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden-New York-Köln, Brill, 1995 | Ramelow, Tilman. *Gott, Freiheit und Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Pérez und Leibniz*. Brill, Leiden-Boston-Köln, 1997 | Knebel, Sven K. *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000 | Secada, Jorge. *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, England, 2000 | Schmutz, Jacob. *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*. Tesis doctoral mecanografiada, Ecole Pratique des Hautes Etudes / Université Libre de Bruxelles, 2004.

#### I. 4. 2. Artículos.

Siebeck, H. “Zur Psychologie der Scholastik”. *Arch. f. Gesch. d. Psychologie*(1888-1889) | Glossner, M. “Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die moderne Philosophie”. *Jahrb. f. Phil. u. speck. Theol.*, 3 (1889) pp. 486-493. | Krebs, E. *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. BGPhThMA*, XI, 374, (1912). | Grabmann, Martin. Grabmann. Martin. “Die ‘Disputationes Metaphysicae’ des Franz Suarez in ihrer metodischen Eigenart und Fortwirkung”. Publicado en *P. Franz Suarez, S. I., -Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck, 1917*, pp. 29-73. Id.: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560. | Eschweiler, Karl. “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”. *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft* I, (Aschendorff, -Münster-, 1928) pp. 251-325. | Eschweiler, K. “Zur Geschichte der Barokscholastik”. *Theol. Revue* 27-28 (1928-9) pp. 337-430. | Dalbiez, R. “Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l’être objectif”. *Revue d’histoire de la philosophie*, (1929) | Lewalter, Ernest. “Spanisch-jesuitische und deutschlutherische Metaphysik de 17 Jahrhunderts”. *IberoAmerikanische Studien*, 4 (1935) | Bernhard, Jansen. “Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts”. *Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 51 (1938) pp. 173-176 | Robbers, M. “Die spaans-scholastieke wijsbegeerte op de noordnederlandsche universiteiten in der eerste helft der 17e eeuw”. *Bijdragen*, 17 (1956) pp. 26-55. | Specht, Rainer. “Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik”, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 21 (1977) pp.86-113 | Nuchelmans, G. *Late Scholastic and Humanist Theories of the proposition*. Amsterdam, 1980 | Gracia, Jorge J.E. *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*. S.U.N.Y. Press, NY., 1994 | Schmutz, Jacob. “Un Dieu indifférent. La crise de la science divine dans la scolastique moderne”. *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme aux Temps modernes*, ed. Olivier Boulnois / Jacob Schmutz / Jean-Luc Solère. Vrin, Paris, 2000, pp. 185-221 | Solère, Jean-Luc. “The Question of Intensive Magnitudes According to Some Jesuits in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. *The Monist*, Vol. 84, 2001 | Darge, Rolf. “Eines oder Vieles. Zu einem Grundproblem der scholastischen Theorien über das Eine”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57 (2003), pp. 27-52 |

I. 5. *Influencia de las DM en la Filosofía Occidental.*I. 5. 1. *Monografías.*

Werner, Karl. *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg, 1861-1864. 2 vol. Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2. Bde., Druck u. Verlag G. J. Manz, Regensburg 1861. Id.: Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV. 2: Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium, 1887. Id.: Brut Franklin, New York 1971. | Horn, E. *Die Disputationes und Promotionem an den deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert*. Leipzig, 1893 | Müller, H. J. *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suárez*. Diss. Münster, 1968. | Rompe, E. M. *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablöseproß und seine Motivierung bei Benedictus Pereirus und anderen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts*. Disertación, Bonn, 1968 | Honnefelder, Ludger. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Pierce)*. Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

I. 5. 2. *Artículos.*

Grabmann, Martin. Grabmann. Martin. “Die ‘Disputationes Metaphysicae’ des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung”. Publicado en *P. Franz Suarez, S. I., -Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck, 1917*, pp. 29-73. Id.: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560 | Hart, Charles A. “The Significance of Suárez for a Revival”. *Aspects of the new Scholastik Philosophy*, Benzinger, New York, 1932 | Jansen, B. *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez*. Scholastik, 15 (1940) pp. 161-185 (ofrece abundante bibliografía al respecto, en las páginas 161 y 162) | Cruz Hernández, Miguel. “Suárez y el Tránsito de la Escolástica a la Filosofía Moderna”. *Boletín de la Universidad de Granada*, 19 (Granada, 1947), pp. 263-291. | Guthrie, Hunter (S. J.). “La Significación Histórica de Francisco Suárez”. *Estudios*, 70 (Buenos Aires, 1947) pp. 401-425. | Marías, Julián. “Suárez en la Perspectiva de la Razón Histórica”. *Finisterre*, II (Madrid, 1948), pp. 139-159. Id.: *Ensayos de teoría*, Barcelona, 1955. | Elías de Tejada, Francisco. “Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo”. *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento. Acta salmanticensis*. Derecho, I/2 (1948), pp. 27-43. | Iriarte, Joaquín (S. J.). “La Proyección sobre Europa de una Gran Metafísica. Suárez en la Filosofía de los días del Barroco”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948). Razón y Fe*, 138 (Madrid, 1948), pp. 229-263. Id.: *Pensadores e historiadores*, I (Madrid, 1960), pp. 482-520 | Scimé, Salvatore. “Valore storico del pensiero di Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía*, III, pp. 473-489. | Sassen, F. L. R. “La influencia de Suárez en las universidades protestantes de los Países Bajos en los siglos XVII y XVIII”. Resumen de la comunicación. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Madrid, Instituto “Luis*

Vives" de Filosofía, III, pp. 469-471 | Burdo, Christian. Suárez. Modernité traditionnelle de sa philosophie. *Archives Philosophie* 18, cahier 1, (Paris, 1949) 176p. | Beneyto, Juan. "Suárez como Etapa". *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 181-186. | Bergadá, Mercedes M<sup>a</sup>. "El Aporte de Suárez a la Filosofía Moderna". Guerrero, Juan Luís (Secretario de Actas del Congreso). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. 3 vols. Universidad de Cuyo, III Mendoza (Argentina) 1949, pp. 1921-1926. | Ferrater Mora, José. "Suárez y la filosofía moderna". *Notas y estudios de filosofía*, 2 (Tucumán, Argentina) pp. 269-294. Trad. Inglesa: "Suárez and Modern Philosophy". *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 528-543 [http://www.ferratermora.org/essa\\_suarez-modern.html](http://www.ferratermora.org/essa_suarez-modern.html) | Albendea, Manuel. "Presencia de Suárez en la filosofía de Rosmini". *Crisis: Revista española de filosofía*, 2 (Madrid, 1955), 149-254. | Nuño, J. A. "La raíz psicologista de la analogía del ser en Suárez como antecedente del idealismo cartesiano". *Cultura Universitaria*, 64 (Caracas, 1958), pp. 67-73. | Dell'Oro Maini, Atilio. "Actualidad de Suárez en la Filosofía". *Presencia y Sugestión del Filósofo F. Suárez*. Ed. Guell. Buenos Aires, 1959, pp. 113-124. | Castellote Cubells, Salvador. "La posición de Suárez en la Historia". *Anales del Seminario de Valencia*, 2 (Valencia, 1962) pp. 5-120. | Wells, Norman J. "Objective Being: Descartes and His Sources". *The Modern Schoolman* 45, (1967) pp. 49-61. | Seigfried, Hans. "Kant's Thesis about Being Anticipated by Suárez?". *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel, 1970 (pp. 510-520). | Martínez Gómez, Luís. "Para una Evaluación Histórica de Francisco Suárez Filósofo". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 3-25. | Guy, Alain. "Suárez y Nosotros". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 321-336. | Brufau Prats, Jaime. "Influencia de Suárez en la Ilustración". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 65-79. | Baciero, Carlos. "Presencia Suareciana en la Metafísica de X. Zubiri". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 235-246. | Robinet, A. "Suarez dans l'oeuvre de Leibniz". *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 269-284. | Seigfried, Hans. "Kant's Spanish Bank Account: Realität und Wirklichkeit". Gram. M. *Interpreting Kant*. University of Iowa Press, 1982 (pp. 115-132). | Robinet, A. "Suarez im werk von Leibniz". *Studia Leibnitiana*, XIII (1981), pp. 76-96. | Rábade Romeo, Sergio. "Influencia de Suárez en la filosofía moderna". *Cuadernos de pensamiento*, 6 (1991) pp. 73-83. | Specht, Rainer. "Aspects 'cartésiens' de la théorie suarezienne de la matière". *Lire Descartes aujourd'hui*, ed. Olivier Depré, Danielle Lories, Louvain-la-Neuve/Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1997 (pp. 21-45). | Armogathe, J-R. *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, Giulia Belgioioso, Napoli (1996) pp. 203-229. | Doyle, John P. "Between transcendental and transcendental: the missing link?. Kant's philosophy and scholasticism". *The Review of Metaphysics*, v. 50, 4 (1997) pp. 783-816. | Bauer, Emmanuel J. "Francisco Suárez. Scholastik nach dem Humanismus". *Philosophen der Renaissance*. ed. Paul Richard Blum, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999 (pp. 206-221). | Karofsky, Amy. "Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths". *Medieval Philosophy and Theology* 10, (2001) pp. 241-262.

## **Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

### I. 6. *Influencia de Suárez en otros campos distintos a la Metafísica.*

#### I. 6. 1. *Monografías.*

Barcía Trelles, C. *Francisco Suárez. Les Théologiens espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle et l'école Moderne du Droit International*. París, 1933 | Gisbert Agullo, Pascual. *Vitoria and Suarez on the law of nations*. (Indian Institute for Educational and Cultural Cooperation. Bulletin). Sadbhakti Prakash Print. Press, 1949, 25 p. |

#### I. 6. 2. *Artículos.*

Larequi, J. "Influencia Suareciana en la Filosofía de Grocio". *Razón y Fe*, 88 (Madrid, 1929) pp. 226-242 | Dell'Oro Maini, Atilio. "Influencia de Suárez en América y su actualidad en el derecho internacional". *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 187-194 | Mirete Navarro, José Luís. "La Filosofía de los Siglos XVI y XVII y el Proceso emancipador Hispanoamericano: La figura de Francisco Suárez". *Anales de Derecho de la Universidad de Murcia*, 7 (Murcia, 1985), pp. 131-143 | Forteza, Bartomeu. "La Influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes". *Convivium*, 11 (1998), pp. 40-79. | Vosters, Simon A. "Francisco Suárez, faro teológico de Europa". *Historia* 16, 22 (1998) pp. 118-124. | Termes, Rafael. "Francisco Suárez y the fundamental Orders of Conneticut". *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 23 (1999, Pamplona) pp. 161-168.

## **II. Estudios Paralelos.**

### II. 1. *Suárez - Tomás de Aquino.*

#### II. 1. 1. *Monografías.*

Martín, Alberto. "Suárez Théologien et la doctrine de Saint Thomas". *Le Mystère de la Saite Trinité*. Arras, 1899. 21 pgs. | Prado del, Norberto. "Metaphysica D. Thomas et Disputationes Metaphysicae Suarezii". *De Veritati Fundamentali. Philosophiae Christianae*. Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, Friburgi Helvetiorum, 1911 | Werner, W. F. J. *Die Ablehnung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der "materia signata" als Individuationsprinzip durch Franz Suárez*. Mainz 1952. (Tesis doctoral).

#### II. 1. 2. *Artículos.*

Martin, Alberto. "Suárez metaphysicien commentateur de Saint Thomas". *La Science Catholique*, 12 (1898) pp. 29-59; 686-702; 819-837. | Agusti, A. "Suárez y Santo Tomás de Aquino". *Ilustración y Clero*, II (1917) pp. 302-304. | Monaco, N. "La metafísica di Suárez e la metafísica di Tomas d'Aquino". Gemelli, A (ed). "Scritti Vari Publicati in Occasione del terzo cenenario della morte di Suárez". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 10 (1918) pp. 37-65. | Hocedez, Edgar. "Suárez d'Après un Thomiste". *Novelle Revue Theologique*, 49 (1922) pp. 85-112. | Picard, G. "L'intelligibile intranspecifico d'après Saint Thomas et Suárez". *Archives de Philosophie*, 1 (1923) pp. 63-80. | Marchal, Robert. "L'Action transitive et la Connaissance sensible d'après saint

Thomas et Suárez”. En: *Revue Philosophique*, 39 (1923) pp. 445-483. | Descoqs, P. “Thomisme et suarezisme”. *Archives de Philosophie*, 4 (1925) pp. 82-192. | Marxuach, F. “El anti-tomismo del P. Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*, 6 (1927) pp. 429-432 | Descoqs, P. “Thomisme et suarezisme”. *Archives de Philosophie* 4, vol. I, (1929) pp. 82-192. | Teixidor, L. “Suárez y Santo Tomás”. *Estudios Eclesiásticos*, 12 (1933) pp. 75-99 y 199-227; 13 (1934) pp. 262-286; 15 (1936) pp. 67-82. | Fuetscher, L. “Akt und Potenz”. *Philosophie und Grenzwissenschaften*, 4 (1932-1933) pp. 296-642. | Morabito, Giuseppe (O. M. I.). “L’Essere e la casualita in Suárez ed in Tomaso”. *Revista di Filosofia Neo-Scolastica*, 89 (1939) pp. 18-45. | Morabito, G. “L’idea dell’essere e la trascendenza divina in Suárez e in S. Tomasso d’Aquino”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 32 (1940) pp. 367-415. | Fabro, Cornelio (C. P. S.). “Neotomismo e Neosuarézismo: una Bataglia di Principi”. *Divus Thomas*, 44 (Piacenza, 1941) pp. 167-215 y 420-498. | Fabro, C. “Una fonte Antitomista della Metafísica Suareziana”. *Divus Thomas*, 50 (Piacenza, 1947) pp. 57-68. | García Martínez, Fidel. (Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Calahorra). “Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional”. *Pensamiento* 4 (1948) pp. 11-30 | Hellín, José (S. J.). “Existencia Tomista y Subsistencia Suareziana”. Guerrero, Juan Luis (Secretario de Actas del Congreso). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. 3 vols. Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1949. Vol. II, pp. 798-804. Id: Actas del I Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, 1950. Vol. II, pp. 798-804 | Picard, G. “Le thomisme de Suárez”. *Archives de philosophie* 18 (1949) pp. 108-128. | Pita, Enrique B. (S. J.). “Aristóteles, Santo Tomás y Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 195-209 | Tavares, Severiano (S. J.) “Na Materia da extensão Suárez è tomista ou Suareziano?”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 361- 371 | Romiti, G. “L’imperium nell’atto umano completo secondo Tomasso d’Aquino e Francesco Suárez”. *Humanitas* 4 (Brescia 1949) pp. 1152-1155. | Drouin, P.-E. “L’entitatif et l’intentionnel. Etude comparée de la doctrine thomiste et de l’enseignement suarezien”. *Laval théologique et philosophique* 2, (1950) pp. 293-311. | Fiorito, M. A. “El pensamiento filosófico del suarismo y del tomismo”. *Presencia y sugestión del filósofo F. Suárez*. Ed. Guell. Buenos Aires, 1959, pp. 27-50. | Basabe, Fernando (S. J.). “Teoría Tomista de la Causa Instrumental y la Crítica Suareziana”. *Pensamiento*, 61 (Madrid, 1960) pp. 5-40. | Heydte, F.A. von der. “Seinsbegriff und Naturrecht bei Thomas von Aquin und F. Suárez”. *Festschrift für J. Messner*, II. Innsbruck (1961) pp. 254-259. | Kainz, Howard P. “The Suarezian Position on Being and the Real Distinction. An Analytical and Comparative Study”. *The Thomist*, 34 (1970) pp. 289-305. | Cabada Castro, Manuel “Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins”. *Theologie und Philosophie*, 49 (1974) pp. 324-342. | Peccorini, F.L. “Knowledge of the singular: Aquinas, Suárez and recents interprets”. *The Thomist*, 38 (1974) pp. 605-655. | Pereira, José. “The Achievement of Suárez and the Suarezianization ot Thomism”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 133-156. | Mas Herrera, Óscar. “La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez”. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37 (1999) pp.115-122. | Kronen, J. D.; Menssen, S.; Sullivan, Th. D. “The Problem of the Continuant: Aquinas and Suarez on Prime Matter and Substantial Generation”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, 4, (2000) pp. 863-886 | Brachtendorf, Johannes. “Die Finalität der Handlung nach F. Suárez. Eine

spätscholastische Kritik an Thomas von Aquins Lehre vom Letztziel des Menschen". *Theologie und Philosophie*, 76 (2001) pp. 530-550. | Darge, Rolf. "Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der analogia veri". M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin-New York, 2003. |

## II. 1. 3. *En otras materias distintas a la Metafísica.*

Breuer, A. *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez*. Fribourg (Suiza) 1929. id. En: *Divus Thomas*, 10 (Freiburg, 1932) pp.105-108. | Farrel, Walter. *The Natural Moral Law According to St. Thomas and Suarez*. St. Dominic's Press, Ditchling, 1930, 154 p.

## II. 2. *Descartes.*

### II. 2. 1. *Monografías.*

Cronin, Timothy (S. J.) *Objective Being in Descartes and in Suarez. (The Philosophy of Descartes)*. Gregorian University Press, Roma, 1966. Id.: Taylor & Francis, 1987, 276 p. | Goudriaan, Aza. *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes: Im Zusammenhang Mit Der Niederlandischen Reformierten Theologie Und Philosophie Des 17. Jahrhunderts*. Brill Academic Publishers, 1999, 332 p.

### II. 2. 2. *Artículos.*

Dalbiez, Roland. "Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du Descartes de M. Gilson". *Revue d'histoire de la philosophie*, 3 (1929) pp. 464-472. | Cronin, Timothy. "Eternal truths in the thought of Suárez and Descartes". *The Modern Schoolman*, 38 (1961) pp. 269-288; 39 (1962) pp. 23-38. | Cronin, Timothy. "Objective Reality of ideas in Human Thought: Descartes and Suárez". *Wisdom in Depth. Essays in Honor of H. Bernard, J.* (Milwaukee, 1966), pp. 68-79. | Doig, James C. "Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas". *The New Scholasticism*, 51 (1977) pp. 350-371. | Zubimendi Martínez, Julián. "La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes". *Pensamiento*, 40 (1984) pp. 179-202. | Wells, Norman J. "Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez". *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), pp. 25-50. Id.: *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondents*, ed. Elmar J. Kremer, The University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, 1994, pp. 138-183 | Wells, Norman J. "Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez", *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1990), pp. 33-61. | Dutton, Blake D. "Suarezian Foundations of Descartes' ontological argument". *The Modern Schoolman*, 70 (St. Louis, 1993) pp. 245-258 | Marion, J.-L. "Entre analogie et principe de raison: la causa sui". Edds. J.-M. Beyssade & J. -L. Marion. *Descartes. Objecter et répondre*. P. U. F., Paris, 1994 (pp. 305-334) | Olivo, Gilles. "L'efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité". *Descartes et le Moyen Age*, edd. Joël Biard, Roshdi Rashed. Vrin, Paris, 1997 (pp. 91-105) | Ong-Van-Cung, Kim-Sang. "Substance et distinctions chez Descartes, Suárez et leurs prédecesseurs médiévaux". *Descartes et le Moyen-Age*, edd. Joël Biard, Roshdi Rashed. Vrin, Paris, 1997 (pp. 215-229). | Wells, Norman J. "Descartes and Suarez on Secondary Qualities: A Tale of Two Readings". *Review of Metaphysics*, vol.51, 3,

(1998), pp. 565-604 | García, Claudia Lorena. “Descartes y Suárez: Sobre la Falsedad non Judicativa”. *Analogía Filosófica*, 12 (1998), pp. 125-150. Id.: Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617)*. Edições Colibri. Lisboa, 1999 (pp. 187-206) | Burlando, B. Giannina. “Autoconocimiento Intelectual en el De Anima de Francisco Suárez y las Meditaciones sobre la Filosofía Primera de Descartes”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999 (pp. 169-186). | Olivo, Gilles. “L'homme en personne. Descartes, Suarez, et la question de l'ens per se”. *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, ed. Theo Verbeek. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993, pp. 69-91 |

### II. 3. Leibniz.

#### II. 3. 1. Monografías.

Gaetano Lombardo, Mario. *La Forma che dà L'essere alle Cose. Enti di Ragione e Bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*. Instituto Propaganda Libraria, Milano, 1995 | Carraud, Vicent. *Cause Sive Ratio. La Raison de la Cause de Suárez à Leibniz*. P. U. F. París, 2002.

#### II. 3. 2. Artículos.

Nostiz-Rieneck, R. V. “Leibniz und die Scholastik”. *Philosophical Jahrbuch*, 7 (1894) p. 54 ss. | Rintelen, F. “Leibnizens Beziehungen zur Scholastik”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 16 (1903) pp. 157 ss. | Jugnet, L. “Essai sur les Rapports entre la Philosophie Suarézienne de la Matière et la Pensée de Leibniz”. *Revue D'Histoire Philosophie et D'Histoire Gen. De la Civilisation*, 3 (1935) pp. 126-136. | Mesnard, Pierre (S. J.). “Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez”. *Archives de Philosophie*, 18 (1949) pp. 7-32. | Fleckenstein, J. Otto (1949), “Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des Leibniz”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, II, 317-325 (Trad. española, en: *Revista de Filosofía*, 7 (1948) 747-754). | Robinet, Andre. “Suárez dans l'oeuvre de Leibniz”. Simposio “Francisco Suárez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 191-209.

### II. 4. Suárez- Otros autores.

#### II. 4. 1. Monografías.

Merêa, Paulo. *Suarez, Grocio, Hobbes. Lições de historia das doutrinas politicas feitas na Universidade de Coimbra*. Editor Arménio Amado, Coimbra, 1941 | Corsano A. *Le origini della filosofia analitica. Suárez, Leibniz, Kant, Herbart, Frege*. Adriatica, Bari, 1960 | Pink, Th.; Stone, M. W. F. *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*. Routledge, NY., 2003, 224 p. (Ver C. 6: “Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory”, pp. 127-154)

II. 4. 1. *Artículos.*

Minges, Parthenius. “Suárez und Duns Skotus”. *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 32 (1919) pp. 334-340 | Manser, G. M. “Die Analogielehre des Franz Suárez und P. Santeler, S. I.”. *Divus Thomas*, 9 (1931) pp. 223-231. Friburgo | Gianturco, Elio. “Suárez and Vico”. *The Harvard Theological Review*. vol. 27, n.º. Ja-Oct, (New York, 1934) pp. 207-210. | Iturrioz, Joaquín (S. J.) “En torno al Ockamismo de Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*, 19 (Salamanca, 1945), pp. 61-130. | González Rivas, Severino (S. J.). “Domingo de Soto y Francisco Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*, 22 (1948) pp. 375-392. | Alejandro, José María. (S. J.). “La Filosofía del conocimiento en Suárez y Kant”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 211-234. | Ferro Couselo, Manuel. “Los juicios sintéticos 'a priori' en Suárez y Kant”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, I, (1949) 363-377. | Muñoz, Jesús. “El origen de las ideas en Suárez y Balmes. Paralelo”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1949. Vol. III, 417-432. Id: *Pensamiento* 19, (Madrid, 1949), pp. 297-317. | Degl’Innocenti, V. “Suárez pro Capreolo in Quaestione de Persona”. *Euntes Docete*, 6 (Roma, 1953) pp. 391-393. | Gironella Roig, Juan (S. J.). “La Intuición del Ser en Rosmini, frente a la Abstracción del Concepto de Ser en Suárez”. *Pensamiento*, XI, 44 (Madrid, 1955), pp. 433-451. | Elorduy, Eleuterio. “San Agustín y Suárez”. *Augustinus* 13, (1968) pp. 167-212. | Elorduy, Eleuterio. “Filosofía cristiana de San Agustín y Suárez”. *Augustinus*, 14 (1969) pp. 3-42. | Elorduy, Eleuterio. “San Agustín y Suárez. Nuevas perspectivas”. *Augustinus*, 16 (1971) pp. 113-122. | Muñoz Delgado, Vicente. “La Filosofía de Suárez en la Crítica de Ángel Amor Rubial”. Simposio “Francisco Suárez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 211-234 | Noreña, Carlos P. “Ockham and Suárez on the Ontological Status of the Universal Concepts”. *The New Scholasticism*, vol. 45, n. 3, (1981), pp. 348-362. | Noreña, Carlos G. “Suárez and Spinoza: The Metaphysics of Modal Being”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 12 (Salamanca, 1985) pp. 163-182. | Kronen, J.D. “Essentialism Old and New: Suárez and Brody”. *The Modern Schoolman*, 68 (St. Louis, 1991), pp. 123-151 | Gracia, Jorge J. E. “The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant”. Edd. Jan A. Aertsen, Andreas Speer, Walter de Gruyter. *Was ist philosophie im Mittelalter?. -Miscellanea Medievalia*, 26-, Berlin (1998); pp. 213-225. | Daniel, Stephen H. “Berkeley, Suárez, and the Esse-Existere Distinction”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, (2000) pp. 621-636



### III. Estudios Biográficos.

#### III. 1. *Biografías.*

Scorraille, Raúl (S. J.) *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos.* Traducción de Pablo Hernández (S. J.). 2 vols. E. Subirana, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917. pp. 21-25 | Galdós, R. *Suárez vulgarizado. Protobiografía del P. Suárez, escrita en 1618.* Bilbao 1917. | Cordeiro, V. A. O Padre Suárez, Doctor Eximio, Esboço da sua vida e obras. Oporto, 1918, 62 p. | Fichter, Joseph H. (S. J.). *Man of Spain. A Biography of Francisco Suárez.* The Macmillan Company, New York, 1940, 349 p. Id: *Eccl. Review* 113 (1940) pp. 490 ss.; *Rev. d'Hist. Eccl.* 37 (1941) pp. 138ss.; *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (1941) pp. 279ss.; *Arch. Hist. S. J* 10 (1941) pp. 364 ss. | Giacon, Carlo. *Suárez.* Colección: Gli Uomini e la Civiltà. La Scuola Editrice, Brescia, 1945 | Gessner, J. *Suárez.* Brescia, 1945. | Gómez Arboleya, Enrique. *Francisco Suárez (1548-1617). Situación espiritual, vida y obras, metafísica.* Publicaciones de la Cátedra F. Suárez, Universidad de Granada. Granada, 1946. 2 vol. 471 p.

#### III. 2. *Encomios.*

Andrés Marcos, Teodoro. “Semblanza de Suárez”. Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S. J. en el IV centenario de su nacimiento. *Acta salmanticensia.* Derecho, I/2 (1948) pp. 12-21. | A. C. “Suárez en Pensamiento”. *Finisterre*, III (Madrid, 1948) pp. 78-79. | Carreras Artáu, Tomás. “Discurso Inaugural”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, I (1949) pp. 4-137. | Eguino y Trecu, José. “Prolusión del Excmo. Sr. Obispo de Santander en la sesión de apertura de la Semana Suareciana de Comillas”. *Miscelánea Comillas* (1948) pp. 25-33. | Eijo Garay, Leopoldo (Patriarca de las I. O. Obispo de Madrid-Alcalá. Presidente del Instituto Francisco Suárez de Investigaciones Científicas). “Presentación”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento.* Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 147-150. | Fernández Cuesta, Raimundo. *Francisco Suárez, Jurista.* Discurso inaugural pronunciado por el Excmo. Sr. Ministro de Justicia, D. Raimundo Fernández Cuesta, en el Paraninfo de la Universidad de Granada, el 15 de Octubre de 1948, 21 p. Separata publicada por la Dirección general de Propaganda. Id. *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez 1548-1948*, Vol. I, pp. 1-21 | García Martínez, Fidel. (Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Calahorra) “El sentido de la realidad metafísica suareciana”. Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento. *Acta salmanticensia.* Derecho, I/2 (1948) 133-146. *Miscelánea Comillas* núm. Extra. (1948) 309-322- Cf. ID. *Acta Salmanticensia*, t. I, núm. 2 (1948) 133-146. | Gallego Burín, Antonio. “Discurso de saludo a los congresistas”. *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez.* Dirección General de Propaganda. Imprenta Aldecoa, Burgos. I (1949) pp.23-27. | Gómez Caffarena, José (S. J.). “Suárez Filósofo”. Reproducción de la disertación leída en el acto académico conmemorativo del IV Centenario de Suárez, celebrado en la Facultad de Filosofía de Chamartín (Madrid) el 6 de Mayo de 1948. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948).* Número especial de la revista *Razón y Fe*, 138 (Madrid, 1948), pp. 137-156. | *Discurso del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo*

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

de Granada Balbino Santos y Oliveira, *Balbino en la Catedral de Granada*, 17 de Octubre de 1948. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949) pp. 27-34. | Ciocagnani, Gaetano. “Grandeza del P. Suárez como pensador y como religioso”. *Discurso del Excmo. y Rvmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en la clausura de la Semana Suareciana celebrada en la Universidad Pontificia de Comillas del 4 al 11 de Abril de 1948*. Miscelánea Comillas Núm. Extra. (1948) 7-22. | Ibáñez Martín, José. “Suárez, El Filósofo Peninsular”. Ministro de Educación Nacional. Acto de Clausura de las fiestas centenarias en la Universidad de Coimbra. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp. 87-102. | Ibáñez Martín, José. “Presentación” – A cargo del Excmo. Sr. Ministro de Educación de los Actos del IV Centenario y de las labores de su edición impresa -. *Pensamiento* 4 (Madrid, 1948) pp. 7-9. | Ibáñez Martín, José. “Discurso”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes* (Instituto "Luís Vives" de Filosofía, Madrid, 1949) Vol. I, pp.29-49. | Martínez Gómez, L. “Suárez”. *Literatura filosófica española e hispanoamericana. Pensamiento* 6 (1950) pp. 274-279; 7 (1951) pp. 426-428. | Labrousse, R. “En torno a F. Suárez”. *Notas y Estudios de Filosofía*, 3 (Tucumán, Argentina, 1952), pp. 381-386.

III. 3. *Semblanzas.*III. 3. 1. *El hombre Suárez.*

Elorduy, Eleuterio (S. J.). “Padre F. Suárez S. J. Su vida y su obra (1548-1617)”. *Revista Nacional de Educación* 3, (1943) pp. 7-28. | Dueñas, José de (S. J.). “Los Suárez de Toledo”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948) pp. 91-110. | Veiga, M. da. “Relación de la vida y costumbres del P. Francisco Suárez”. *Miscelánea Comillas*, 14 (Madrid, 1951) pp. 201-263.

III. 3. 2. *Suárez Teólogo.*

Colunga, A. “Suárez Escriturario”. *La Ciencia Tomista*, 16 (1917) pp. 321-345. | Aldama, J. M. (S. J.) “El Perfil Teológico de Suárez y la Primera Generación Científica de la Compañía de Jesús”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 265-283. | Alonso Bárcena, Felipe (S. J.). “El Perfil Espiritual de Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, 11 extra. (Granada, 1948) pp. 7-28. | Dalmáu, José M<sup>a</sup> (S. J.). “Valores Permanentes de la Teología Suareciana de la Gracia”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II; pp. 29-38. | Dalmáu, José M<sup>a</sup>. (S. J.). “Suárez Teólogo”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 157-186. | Aldama, José M (S. J.). “El Sentido moderno de la mariología de Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950.

Vol. II; 55-73. | Dueñas, José de (S. J.) “Suárez, Teólogo Eximio y Piadoso”. *Cristiandad*, 107 (Madrid, 1948), pp.182-384. | Elorduy, Eleuterio (S. J.). “El Concepto Suareciano de Imputación”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II; pp. 75- 128. | Iriarte, Mauricio de (S. J.). “Suárez comentador de los Ejercicios de San Ignacio”. *Archivo Teológico Granadino*, 11 (Granada, 1948), pp. 91-115. | Salaverri de la Torre, Joaquín (S. J.). “La Eclesiología de Francisco Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II; pp. 39- 54. | Solana, Marcial. “Suárez, maestro de Metafísica para teólogos”. *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S. J. en el IV centenario de su nacimiento*. Acta salmanticensia. Derecho, I/2 (1948) pp. 45-76. | Abellán, Pedro M<sup>a</sup>. (S. J.). “Semblanza del P. Suárez como Teólogo-Moralista”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II (1950), pp. 5-28.

### III. 3. 3. Suárez Jurista.

Canónista: Olis Robleda (S. J.) “Doctrina de Suárez sobre las leyes irritantes”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)* 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II;129-153 | Civilista: Jardon, A. Francisco Suárez, Francisco de Vitoria. *Anales de la Universidad de Oviedo*. Oviedo, 1910. | Conde y Luque, Rafael. *Francisco Suárez, S. I. (Doctor Eximius). Discurso de recepción en la Academia de las Ciencias Morales y Políticas*. Imprenta Clásica Española, Madrid, 1914. 134 p. Id: VV. AA. *Primer Centenario de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Antología de los discursos de Ingreso (1858-1958)*. 2 Vol. Madrid, 1958; p. 512 ss. | Alonso Bárcena, F. “El Padre Suárez profundo pensador, teólogo eximio, maestro de la filosofía del derecho”. *El Debate* (número extraordinario, Feb. 1934). | López, Ulpiano (S. J.). “Suárez Moralista. Las Bases de una Deontología Política según Suárez”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, 1948) pp. 213-228. | Internacionalista: Gómez Arboleya, Enrique (S. J.). “Francisco Suárez: 1548-1948”. *Revista de Estudios Políticos*, 37-38 (1948) 146-156. | Legaz, Lacambra. “Vitoria, Suárez y nosotros”. *Finisterre*, 6 (1948).

### III. 3. 4. Suárez Filósofo.

Bullón y Fernández, Eloy. *Francisco Suárez, 1902*. | Jansen, Bernhard. “Franz Suárez als Metaphysiker”. *Stimmen der Zeit*, 95 (1918) pp. 509-514. | Zaragüeta y Bengoechea, Juan. *La Filosofía de la Suárez y el Pensamiento Actual*. Imprenta H<sup>o</sup> de Paulino Ventura, Granada, 1941. | Gómez Arboleya, Enrique (S. J.). “Suárez y el mundo moderno”. *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) pp. 167-194. | Alonso Fueyo, S. “Francisco Suárez o la armonía de una doctrina y de un sistema”. *Saitabi*, 6 (1948). | Alejandro, José María (S. J.) “La personalidad científica del Doctor Eximio”. *Miscelánea Comillas* 9 (1948) pp. 191-210. | Alejandro, José María (S. J.). “Francisco Suárez filósofo”. *Cristiandad* 5 (1948) pp. 425-448. | Lima de Carvalho, A. “Francisco Suárez. Sua posição no tempo”. *Estudios*, 27 (Coimbra 1949) pp. 1-7.

**IV. Noticias y Programas de Centenarios suarecianos.**IV. 1. *El Tercer Centenario conmemorativo de la Muerte de Francisco Suárez (1917)*

AA. VV. “El Centenario del eximio Doctor P. Francisco Suárez, S. I.” y “El Congreso Internacional de Granada y el Centenario del P. Suárez. *Estudios de Deusto*, 9 (1917) pp. 35-36 y pp. 257-264. | AA. VV. Martí y Miralles, Carbó, Abadal, Ribó, Isla, Parpal, (...). *Conmemoración del Tercer Centenario del Eximio Doctor Español Francisco Suárez, S. I. (1617-1917)*, Barcelona, 1923. | Cantera, E. “Homenaje al P. Francisco Suárez en Granada”. *Ciudad de Dios*, 3 (1917) pp. 120-137. | Dudon, P. *Le Congrès de Grenade et le troisième centenaire de la mort de Suárez (1617-1917)*. *Études*, 153 (1917) pp. 409-432. | Garnelo, B. “El centenario de Suárez”. *La Ciudad de Dios*, 110 (1917) pp. 201-211. | Gemelli, A. “Il Centenario di Fr. Suárez”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 9 (1917) pp. 347-356. | Gemelli, A. “Dissensi e consensi a proposito del Centenario di F. Suárez”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 8 (1917) pp. 347 ss. | Monaco, N. “Il Terzo Centenario di F. Suárez”. *La Scuola Cattolica*, 13 (1917) pp. 408-426. | Pérez Goyena, A. “Tercer Centenario de la Muerte del Gran Teólogo Francisco Suárez”. *Razón y Fe*, 47 (Madrid, 1917) pp.11-25. | Santamaría Peña, F. *En el tercer centenario de F. Suárez S. I. Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas*. Madrid 1917. | Villada, P. “En Defensa del Centenario de Suárez y de su Doctrina”. *Razón y Fe*, 48 (Madrid, 1917) pp.313-318.

IV. 2. *El Cuarto Centenario conmemorativo del Nacimiento de Francisco Suárez (1948)*

“Em Torno às Disputationes Metaphysicae”. -Discurso del Excmo. Profesor Joaquim Carvalho en la Sala grande dos Actos de la Universidad de Coimbra, 31 de Octubre de 1948-. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. 1, 1949, pp. 65-72 (p. 68). | Aldama, J. A. “El IV Centenario del nacimiento del P. F. Suárez”. *Archivo Teológico Granadino* 12 (1949) pp. 332-361. | Ambrosetti, Giovanni. “Schemi Convenzionali e schemi interni nell’interpretazione degli Autori (A proposito della recente celebrazione di Francesco Suarez)”. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Anno XXIX-serie III (Roma, 1952) pp. 456-473. | Baeza, Francisco Javier. “Significación de nuestro homenaje al Padre Suárez”. *Miscelánea Comillas* 9 (1948) pp. 35-49. | García Arias, Luís. “La Conmemoración del IV Centenario del nacimiento del Padre Francisco Suárez, S. J. *Revista del Instituto Francisco de Vitoria del C. S. I. C.* Madrid (1948) pp. 503-535. | Guerrero, Eustaquio (S. J.). “En el IV Centenario natalicio de Suárez (1548-1948). *Estrella del Mar*, Ene.-Feb. (1948) pp.13-14. | Herguedas, Rufino (S. J.). “A propósito de un centenario: El concepto de la metafísica en Suárez”. *La Gaceta Regional*, 28 de Marzo (Salamanca, 1948) p. 3. | Herguedas, Rufino (S. J.). “Suárez y su Metafísica”. *La Gaceta Regional*, 24 de Marzo (Salamanca, 1948) p. 4. | Guerrero, Eustaquio (S. J.). *Programa Oficial de los actos conmemorativos del nacimiento del P. Francisco Suárez. IV Centenario*. Dirección general de propaganda, Madrid (1948) 20 p. | Nota Editorial. “España y Portugal Conmemoran el IV Centenario de Francisco Suárez”. *Revista Nacional de Educación*, 82 (Madrid, 1948), pp. 53-58. | Nota “Editorial”. *Revista de Filosofia Portuguesa (Número especial dedicado a Suárez y a Balmes)*. Octubre-Diciembre, T. IV, Fasc. 4 (Braga, 1948), pp. 339-340. | Nota de los editores. “Guión”. *Al Doctor*

*Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-October de 1948), pp. 7-11. Rocamora, Pedro. “Presentación de los Actos Conmemorativos”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949), pp.12-22. | Pita, Enrique B. (S. J.) “Conmemoración de Francisco Suárez”. Guerrero, Juan Luis (Secretario de Actas del Congreso). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. 3 vols. Mendoza, Argentina, 1949. Vol. I, pp. 567-574. | VV. AA. “Crónica Suareziiana en el Cuarto Centenario de su Nacimiento”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948) pp. 673-685. | VV. AA. “Crónica Internacional”. *Revista Portuguesa de Filosofia (Número especial dedicado a Suárez y a Balmes)*. Octubre-Diciembre, T. IV, Fasc. 4 (Braga, 1948) p. 415. | VV. AA. *Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, T. I, Madrid, 1949, pp. 103-120. | VV. AA. “Apéndices”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II (1950) pp. 411 y ss.

## V. Metafísica y Física.

### V. 1. 1. Monografías (hasta 1945).

Carvalho, Joaquín de. *A Teoría da Verdade e do Erro nas Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*. Coimbra, 1917. | Cantera, E. *El inmanentismo en la filosofía suarista*. 1919, 55 pgs. | Mahieu, Léon. *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris, 1921 | Classen. *Die Metaphysik des F Suárez und ihr Aufbau*. Disertación. Munich, 1923. | Conze, Eberhard. *Der Begriff der Metaphysik bei Suarez. Gegenstand und Primat der Metaphysik*. Félix Meiner, Leipzig, 1928, 72 p. | Seiler, Julius. *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez*. Felizian Rauch, Innsbruck, 1936. | Junk, Nikolaus. *Die Bewegungslehre des Franz Suárez*. Philosophie und Grenzwissenschaften, Vol. VI, 5. F. Rauch, Innsbruck-Leipzig, 1938. (Estudio de la teoría del movimiento en las DM) | Klascheier, Wilhelm. *Die Transzendentalienlehre des F. Suárez* (Diss.) Würzburg, 1939 | Brink, B. H. (O. P.) *Francisci Suarezii: Doctrina de Causa Materiali et de Materia Prima*. Conventu S. Thomas Aquinatis Zwollis, Roma, 1943 |.

### V. 1. 2. Artículos (hasta 1945).

Baumann, J.J. “Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie”. *Suárez, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Newton*, Vol. I. Berlin, 1869, pp. 14-31. | Aicardo, J. M. “Compendium Mataphysicae eximii Dotoris Francisci Suárez S. I., a P. Gregorio Iturria eiusdem Societatis confectum. Juzgado por (...)”. *Razón y Fe*, II (1896) pp. 98-100 | Lanusse, Eugène. “A propos d'une critique sur l'opinion de Suárez 'de effectu formali quantitatis'”. *Rev. Neo-Scol.* (1904) pp. 176-183. | Madrid, Mariano. “La Metafísica de Suárez”. *Página literaria de El Correo Catalán*. Barcelona, 1917 | Grabmann, Martin. “Die 'Disputationes Metaphysicae' des F. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung”, Innsbruck 1917. Id: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 1 Hueber,

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

(München, 1926); p 525-560. | VV. AA. *P. Franz Suárez Gedenkblätter zu Seinem Dreihunderjährigen Todestag. Die Disputationes Metaphysice des Franz Suárez*. Tyrolia, Innsbruck, 1917 | Jordan de Urries, J. “El P. Suárez y la Estética Metafísica”. *Commemoración del tercer centenario de Suárez*. Barcelona, 1917, pp. 95-108. | Inaven, A. “Suárez' Widerlegung des scotistischen Körperlichkeitsform”. *P. Franz Suárez Gedenkblätter zu seinem 300Jährigen Todestag*. Innsbruck, 1917 | Assenmacher, J. “Das Individuationsprinzip nach Franz Suárez”. *Die Geschichte des Individuationsprinzip in der Scholastik*. Leipzig, 1917, pp. 81-95 | Hellín, J. “La ubicación en el Doctor Eximio. Notas a unas notas”. *Estudios Eclesiásticos*, 5 (1926) pp. 272-283 y 390-405. | Dalmaú, J. M<sup>a</sup>. “El Principio de Identidad Comparada según Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*, 5 (1926) pp. 91-98 | Chianale, J. “Notae in questionem quam vocant ‘de actione en distans’”. *Gregorianum*, 7 (1926) pp. 44-72 | Siegmund, G. “Die Lehre Individuationsprinzip bei Suarez”. *Philosophisches Jahrbuch*, 41 (Fulda, 1928); pp. 50-70 y 172-198 | Caballería, H. “¿Admite Suárez cantidad sin extensión actual?”. *Estudios Eclesiásticos*, 13 (1934) pp. 447-458 | Rast, Max (S. J.). “Die Possibilenlehre des Franz Suárez”. *Scholastik*, 10 (1935) pp. 340-368 | Jansen, Bernhard (S. J.). “Die Wesensart der Metaphysik des Suárez”. *Scholastik* vol. XV, n<sup>o</sup>. 2, (1940), pp. 161-185. | Jansen, Bernhard (S. J.). “Der Konservatismus in den *Disputationes Metaphysicae* des Suárez”. *Gregorianum*, 21 (1941) pp. 452-481. | Quiles, Ismael (S. J.). “La Intuición Fundamental de la Metafísica de Suárez”. *Fascículos de la Biblioteca*, vol. II, n<sup>o</sup>. 9 (1941) pp. 59-96 | Leiwesmeir, Josef. “Unsere Erkenntnis Gottes und Die Analogía entis nach der Lehre des Franz Suárez”. *Theologische Quartalschrift*, 122 (1941) pp. 73-90 y 191-200 | Guthrie, Hunter (S. J.). “The Metaphysics of Francis Suárez”. *Thought*, 16 (New York, 1941) pp. 297-311 | Yela Utrilla, Juan Francisco. “La metafísica de Francisco Suarez”. *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) | Iturroiz, Jesús (S. J.) “La noción de subsistencia y supositio en Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*, 17 (1943) pp. 33-74 | Hellín, José (S. J.). “Necesidad de la analogía del ser según Suárez”. *Pensamiento*, 1 (1945) pp. 447-470 | Guerrero, E. “La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez”. *Razón y Fe*, 136 (1945) pp. 365-369 |

V. 2. 1. *Monografías (1945-1955)*.

Masi, Roberto. *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez. La particolare teoria suareziana del movimento e della presenza nel luoco*. Lateranum. Roma, 1947, 150 p. | Hellín, José. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Editora Nacional. Madrid, 1947. 446 pgs. | Fuetscher. Lorenz (S. J.) *Acto y Potencia*. Trad. Ruiz-Garrido, Constantino. Razón y Fe, S. A. Madrid 1948, 308 p. | Alcorta, José Ignacio. *La teoría de los modos en Suárez*. CSIC-Instituto Luis Vives, Madrid, 1949; 356 p. | Iturroiz, Jesús. (S. J.). *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.* Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Burgos). Estudios Onienses, Serie III, Vol. I. Imprenta Aldecoa (Burgos). Madrid, 1949, 404 p. | Wells, Norman J. *The distinction of Essence et Existence in the Philosophy of Francis Suárez*. Diss. Toronto, 1955.

## V. 2. 2. Artículos (1945-1955).

Hellín, José (S. J.). “De la Analogía del Ser según Suárez”. *Pensamiento* 7, (Madrid, 1946) pp. 267-294. | Hellín, J. “Sobre la Ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico”. *Revista Española de Teología*, 7 (1947) pp. 275-288 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. (S. J.) “Gnoseología de lo singular según Suárez (I y II)”. *Pensamiento*, 3 (1947) 403-425; 4 (1948) 131-152. | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Cosmología de lo singular según Suárez”, in *Pensamiento*, 3 (1947) pp. 211-246. | Iriarte, Joaquín. “Francisco Suárez: una Metafísica que ilumina el Escorial”. *Razón y Fe*, 136 (1947) pp. 176-190. Id.: *Pensares y pensadores*. Ed. Razón y Fe, 1958, Madrid, pp. 357-372. | Yela Utrilla, J. F. “El ente de razón en Suárez”, *Pensamiento*, 4 (1948) pp. 371-303 | Yela Utrilla, Juan Francisco (1948b), “La verdad en la metafísica de Suárez”. *Revista de filosofía* (1948) pp. 659-692. | Solana, Marcial. “Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico”. *Pensamiento*, 4 (1948) pp.245-270 | Roig Gironella, J. “La síntesis metafísica de Suárez” *Pensamiento* 4, 169-213. | Pires, Celestino. “Acto da esência ou esência em acto?”. *Revista portuguesa de filosofía*, 4 (1948) pp. 412-414 | Martínez Gómez, L. “Lo existencial en la analogía de Suárez”. *Pensamiento*, 4 (1948) pp. 215-243 | Iturrioz, Jesús (S. J.). “Fuentes de la Metafísica de Suárez”. *Pensamiento* 4 (Madrid, 1948) pp. 31-89 | Iturrioz, Jesús (S. J.). “Conceptos dinámicos en la metafísica de Suárez”. *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento Acta salmanticensis. Derecho*, I/2 (Salamanca, 1948) pp. 77-100. | Hellín, J. “Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez”. *Pensamiento*, 4 (1948) pp. 122-168 | Hellín, José (S. J.). “Sobre la unidad del ser en Suárez”. *Giornale de Metafisica*, 3 (1948) pp. 455-486 | Hellín, J. “Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica”. *Pensamiento*, 4 (1948) pp. 433-450 | Hellín, J. “La esencia del acto místico y las disposiciones para él en Suárez”. *Archivo Teológico Granadino* 11 (1948) pp. 29-75 | Hellín, J. “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 138 (Madrid, 1948) pp. 353-405 | Cuesta, Salvador. “La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, del P. J. Hellín, S. J.”. *Pensamiento* vol. IV (1948) 203-215 | Carvalho, Joaquim. “Em torno às Disputationes Metaphysicae”. *Actas del IV Centenario del nacimiento de Suárez, 1548-1948, vol. I* (Madrid) (1948) pp. 65-72 | Alcorta, J. I. “Problemática del tema de la creación en Suárez”. *Pensamiento* (4 Extra.) (1948) pp. 305-334 | Abranches, Casiano. “As verdades eternas e os Possíveis na Metafísica de Suárez”. *Revista Portuguesa de filosofía (Número especial dedicado a Suárez y a Balmes)*. Octubre-Diciembre, T. IV, Fasc. 4, (Braga, 1948) pp. 364-380 | Echarri, Jaime. “Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, II, 45-93 | Dalmau, José M<sup>a</sup> (S. J.). “Metafísica y Teología en Suárez”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 549-559 | Iberigo, M. “Suárez y la metafísica”. *Boletín del Instituto Peruano de Cultura Hispana*, 2 (1948) pp. 27-45 | Yela Utrilla, J. F. “Suárez y la unidad de la filosofía”, in *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 Octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, I, 1948, pp. 157-196 | Yela Utrilla, J. F. “Espacio y tiempo en Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luis Vives2 de

Filosofía, II, 1949, pp. 145-181 | Yela Utrilla, J. F. “Modo y límite en Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía, III, 1949, pp. 533-546. | Zafaroni, J.C. “La materia prima en Suárez”. *Actas del IV Cent. del nacimiento de F. Suárez*, I, Madrid, 1949, pp. 291-306 | Sepich, Juan R. “Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Francisco Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía, III, 1949, pp. 491-554. | Jolivet, R. “Suárez et le problème du Vinculum Substantiale”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I, pp. 235-250. | Gómez Arboleya, Enrique. “Dios y la creación en la metafísica de F. Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía II, 1949, pp. 479-515 | Hellín, J. “Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado (Desde un punto de vista suareciano)”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, II, 1949, pp. 517-561 | Burdo, Christian. “Simple note historique sur Durée et Temps chez Suárez”. *Archives Philophie*, 18 (Paris, 1949) pp. 33-36 | Alcorta, José Ignacio. “Problemática de la existencia en Suárez”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luís Vives” de Filosofía, II, 1949, pp. 599-619 | Santos, Delfín. “Objecto da Metafísica em Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I, 1949, pp. 327-337 | Miranda Barbosa, A. “A Individuação nas Disputas Metafísicas de Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I, 1949, pp. 339-360 | Elourduy, Eleuterio (S. J.) “In Metaphysicam”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I 1949, pp. 373-413 | Zaffaroni, Juan Carlos (S. J.). “La Materia Prima en Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I, 1949, pp. 291-306 | Hellín, J. “El Principio de Identidad Comparada, según Suárez”. *Pensamiento*, 6 (Madrid, 1950) pp. 435-463 | Hellín, José. “La teoría de los modos en Suárez”. *Pensamiento*, 6 (Madrid, 1950) pp. 216-226 | Massi, R. “Intorno ad una critica alla presenza assoluta di F. Suárez”. *Divus Thomas*, 54 (Piacenza, 1951) pp. 385-400 | Hellín, J. “Nociones de la potencia y el acto y sus mutuas relaciones según Suárez”. *Las Ciencias*, 17 (1952) pp. 91-118 | Yela Utrilla, J. F. “La metafísica de F. Suárez”. *Rev. Nac. Educ.* 3 (1953) pp. 29-62 | Hellín, J. “¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas?”, *Pensamiento*, 6 (1953) pp. 490-499 | Hellín, J. “El Principio de Razón Suficiente y la Libertad”. *Pensamiento*, 46 (Madrid, 1955) pp. 303-320 |



V. 3. 1. *Monografías (1955-1985).*

González Torres, J. *El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez*. Extracto de la Tesis doctoral presentada en Facultad de Filosofía San Gregorio, Universidad Católica del Ecuador. Quito, 1957 | Case, E. M. *A Critique of the Formative Thought Underlying Francis Suarez's Concept of Being*. The Catholic University of America Press, Washington, 1959 | Doyle, John P. *The Metaphysical Nature of the Proof for God's Existence according to Francis Suarez, S. J.* Tesis doctoral (no publicada), University of Toronto, 1966 | Neidl, Walter M. *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae*. Max Hueber, München, 1966 | Seigfried, Hans. *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*. Diss., Bonn, 1967 | Gnemmi, Angelo. *Il Fondamento Metafisico. Analisi di Struttura Sulle "Disputationes Metaphysicae" di F. Suarez*. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Coure, Milano, 1969.

V. 3. 2. *Artículos (1955-1985)*

Hellín, J. "Sistema Hilemórfico y Ciencias Modernas". *Pensamiento*, 12 (Madrid, 1956) pp. 53-64 | Owens, Joseph (C. Ss. R.) "The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being". *The Modern Schoolman*, 34 (1956-1957) pp. 147-191 | Hellín, J. "Esencia de la relación predicamental según Suárez". *Las Ciencias*, 23 (1958) pp. 648-696 | Gómez Caffarena, José (S. J.). "Sentido de la Composición de Ser y Esencia de Suárez". *Pensamiento*, XV, 49 (Madrid, 1959) pp. 135-154 | Del Cura, Alejandro (O. P.). "Las Disputaciones Metafísicas de Suárez". *Estudios Filosóficos* 20 (Santander, 1960) pp. 351-358 | Basabe, Fernando (S. J.). "Exposición Suareciana de la Causa Instrumental". *Pensamiento*, XII, 62 (Madrid, 1960), pp. 189-224 | Knight, D. M. "Suárez' Approach to Substantial Form". *The Modern Schoolman*, 39 (1961-62) pp. 219-239 | Juncosa Carbonell, Arturo (S. J.). "Los Conceptos de Espacio y Tiempo de la Teoría de la Relatividad Contrastados con la Filosofía de Francisco Suárez". *Convivium*, 11-12 (Barcelona, 1961) pp. 3-43. Id.: Universidad de Barcelona, Imprenta monástica Poblet, Barcelona, 1962 | Hellín, J. "Obtención del Concepto del Ente, Objeto de la Metafísica". *Pensamiento*, XVII, 66 (Madrid, 1961) pp. 135-164 | Hellín, J. "El ente real y los posibles en Suárez". *Espíritu*, 10 (1961), pp. 146-163 | Wells, Norman J. "Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being". *The New Scholasticism*, 36 (1962) pp. 419-444 | Hoeres, Walter. "Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez". *Scholastik*, 36 (1961) pp. 192-206 | Schneider, Marius (O. F. M.) "Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez". *Wissenschaft und Weisheit*, 24 (1961), pp. 217-264 | Tusquets-Terrats, J. "François Suárez. Sa metaphysique et sa criteriologie". *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Louvain-París, 1962, pp. 73-116 | Hoeres, Walter. "Wesenheit und Individuum bei Suárez". *Scholastik*, 37 (1962), pp. 181-210 | Roig Gironella, J. "Investigación sobre la noción de substancia". En: *Pensamiento* 19 (1963) 23-51. (Sobre Suárez, pp. 34-36; 45-48) | Rábade Romeo, Salvador. "La Metafísica de Suárez y la Acusación Nominalista". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 3 (Granada, 1963) pp. 73-86 | Selvaggi, F. "Praesentia per modum substantiae' apud S. Thomam et apud Suárez". *Doctor Communis*, 17 (1964) pp. 20-43. | Burns, J. Patout. "Action in Suarez". *The New Scholasticism* 38, (Spring Hill College, 1964), pp. 453-472 | Borzyszkowski, M. "Koncepcja Bytu w metafizyce Suáreza". *Studia Warmińskie*, 1 (1964) pp. 393-407 | Doyle, John P. "Suárez on the Reality of the Possibles". *The Modern Schoolman*, 46 (1967) pp. 29-40 | Doyle, John P. "Suárez on the

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

Analogy of Being". *The Modern Schoolman*, 46 (1969) pp. 219-249; 323-341 | García López, J. (1969), "La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas", *Anuario Filosófico* 2, 137-167 | Doyle, John P. "Suarez on the Analogy of Being", *The Modern Schoolman*, 46 (1969) pp. 219-249 y 323-341 | Munkacsy, G. "Suárez és az ontologia elötörténete". *Vilagossag* 12, (1971) pp.202-211 | Baciero, Carlos. "Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo", *Miscelánea Comillas*, 57 (1972) pp. 205-243. | Gnemmi, A. "Postille a proposito di fondamento metafisico di F. Suárez". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 65 (1973) pp. 410-417 | Hellín, J. "Relaciones Divinas y Principio de Identidad comparada". *Espíritu* 24 (Madrid, 1975) pp. 132-142. | Hellín, J. "Esencia de la Relación Predicamental según Suárez". *Espíritu* 24 (Madrid, 1975) pp. 75-78 | Mastilla Martínez, M. (1976), "Formulas escolásticas en las Disputaciones metafísicas de F. Suárez: su funcionalismo sintactico" 4, (1976) pp. 66-71 | Guy, Alain. "L'analogie de l'être selon Suárez". *Archives de philosophie*, 42 (1979), pp. 275-294 | Courtine, Jean-François. "Le projet suarezien de la métaphysique". *Archives de philosophie*, 42 (1979) pp. 235-274 | Moreau, François Pierre. "Difficultés Relatives à L'Etude de la Pensee de Suárez conque Comme Système". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 179-189 | Hellín, J. "El Ente y la Existencia en Suárez". *Espíritu*, XXVIII, 81 (Madrid, 1980) pp. 45-54. | Courtine, Jean-François. "Le Statut Ontologique du Possible selon Suarez". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 247-267 | De Sousa Alves, Vitorio. "A Cosmología Suareziana". *Simposio "Francisco Suárez". Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 285-294 | Gracia, Jorge J. E. "What the Individual Adds to the Common Nature According to Suarez" *The New Scholasticism*, vol. 45, n. 3 (1981); pp. 221-233. | Gracia, Jorge J. E. "Suárez y la Individualidad". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (Salamanca, 1983), pp. 157-183 | Sainz, Howard P. "The Suarezian Position on Being and the Real distinction: An Analytic and Comparative Study". *Marquette University* (Milwaukee, 1982), pp. 289-306. | Noreña, Carlos G. "Suárez on the Externality and Internality of Relations". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (Salamanca, 1983), pp. 183-197 | Courtine, Jean-François. "Ontologie ou métaphysique?". *Giornale di metafisica*, 7 (Génova, 1985) pp. 3-24 |

V. 4. 1. *Monografías (1985-2005)*

Fernández Burillo, Santiago. *La Génesis de la Metafísica de Francisco Suárez*. Ediciones TAT (Los Ojos del Búho), Granada, 1988. | Fernández Burillo, Santiago, A. *El Concepto de libertad en la génesis de la metafísica de Francisco Suárez*. Universidad de Barcelona. Servicio de Información y Publicaciones. Tesis doctorals microfíxades, Barcelona, 1989 (Título de la Tesis doctoral recogido en Teseo: Fernández Burillo, Santiago Ángel. *El Concepto de libertad en la génesis de la metafísica de Francisco Suárez*. Universidad de Barcelona, Fac. de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1986. | Quiles, Ismael (S. J.). *Francisco Suárez, S. J.: Su metafísica*. Ediciones Depalma, 1989, 168 p. | Sanz, Victor. *La Teoría de la Posibilidad en Francisco Suárez*. Colección filosófica. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona, 1989. 262 p. | Gamarra, D. O. *Esencia y Objeto*. P. Lang, Berne-Frankfurt a.M.-NY-Paris, 1990. (Capítulo tercero "Metafísica y objetividad. La Filosofía de F. Suárez", pp. 134 ss.). | Courtine, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. P.U.F., Paris, 1990; 560 p. | Ortiz Ibarz, José M<sup>a</sup>. *La Participación como Razón Constitutiva del Mundo. El Constitutivo Formal del Ente Finito según F. Suárez*. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991.

## V. 4. 2. Artículos (1985-2005).

Specht, Rainer. “Del corpuscularismo de Suárez”. *Historia y pensamiento. Homenaje a D.L. del Corral*, ed. M.C. Iglesias, vol. II. Madrid, 1987, pp. 457-476 | Roig Gironella, Juan (S. J.). “La analogía del ser en Suárez”. *Espíritu*, 36/95 (Barcelona, 1987), pp. 5-47 | Doyle, John P. “Suárez on Beings of Reason and Truth (I)”. *Vivarium*, 25 (1987) pp. 47-76 | Doyle, John P. “Suárez on Beings of Reason and Truth (II)”. *Vivarium*, 26 (1988), pp. 51-72 | Specht, Rainer. “Über den Stil der Disputationes metaphysicae von Franciscus Suárez”. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 13/3 (1988) pp. 23-35 | Courtine, Jean-François. “Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarezien”. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 2 (1989) | Casula, M. “Die historische Entwicklung der Frage: ob die Materie denken kann? Von F. Suárez bis B.J.G. Cabanis. Ein Beitrag zur Einführung in die philosophische Problematik der künstlichen Intelligenz”. *Filosofia Oggi*, 12 (1989) pp. 407-462 | Doyle, John P. “Suárez on the Unity of a Scientific Habit”. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 15 (1991) pp. 309-331 | Schöndorf, H. “Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geis des Ignatius”. *Stimmen der Zeit*, 209 (1991) pp.109-122. | Gracia, Jorge J. E. “Suarez's Conception of Metaphysics”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), pp. 287-309. | Fernández Burillo, Santiago. “Suárez y el Ontologismo”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20 (Salamanca, 1993); pp. 213-243. | Volpi, Franco. “Suárez et le problème de la métaphysique”. *Revue de métaphysique et de morale*, 98 (1993) pp. 395-411 | Fernández Burillo, Santiago. “Francisco Suárez: Teólogo y Filósofo del Humanismo renacentista. Una Metafísica del ser como acción”. *Espíritu*, 42 (Madrid, 1993) pp. 45-54 | Uscatescu Barron, J. “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio”. *Pensamiento*, 51 (1995) pp. 215-236 | Cardoso, Adelino. “A Identidade Real como Categoria Dinâmica no Pensamento de F. Suárez”. *Análise*, 18 (Lisboa, 1995) pp. 35-49 | Ashworth, E. J. “Suárez on the Analogy of Being: Some historical Background”. *Vivarium*, 33 (1995) pp. 50-75 | Grosso, Giuseppe. “Sulla Distinzione di Essenza ed Esistenza in Suárez”. Lamacchia, Ada (Coord.). *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*. Levante Editori, Bari, 1995, pp. 415-427 | Marion, Jean-Luc (1996), “Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* dans les *Principia* I, § 51-54”. *Questions cartésiennes*, II. PUF, Paris, pp. 91-99. Trad. Italiana: WSostanza e sussistenza. Suárez e il trattato della *substantia* nei *Principia* I, 51-54”. *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, edd. Jean-Robert Armogathe, Giulia Belgioioso, Napoli, 203-229 | Menn, Stephen. “Suárez, Nominalism, and Modes”. Ed. K. White. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. The Catholic University of America Press, Washington, (1997); pp. 226-256 | Doyle, John P. “Between transcendental and transcendental: the missing link”. *The Review of Metaphysics*, 50 (1997) | Pérez San Martín, Héctor. “Cuestiones Previas al Estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24 (Salamanca, 1997) pp. 25-49 | Fernández Burillo, Santiago. “Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S. J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997), pp. 65-86. | Baciero, Carlos. “Suárez y sus Disputationes metaphysicae. Importancia y significado histórico”. *Arbor*, 159 (1998) pp. 451-471 | Fernández Burillo, Santiago. “Metafísica de la Creación en Francisco Suárez. Aspectos del Principio de Causalidad en las Disputaciones Metaphysicae”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25 (Salamanca, 1998), pp. 5-55 | Álvarez Gómez, Mariano. “Sobre el Concepto de individuo en F. Suárez”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco*

*Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 45-64 | Braz Teixeira, António. “Suárez e Objeto e a Naturaza da Metafísica”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 37-44 | Cerqueira Gonçalves, Joaquim. “Francisco Suárez e a Modernidade Filosófica a Distinção Essência-Existência”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 121-131 | Hurtado, Guillermo. “Entes e Modos en las Disputaciones Metafísicas”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 99-117 | Pérez San Martín, Héctor. “Determinación del Objeto de Estudio de la Metafísica, sus Límites y su Correlato con el nombre de esta Ciencia según el Pensamiento del P. Francisco Suárez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 26 (Salamanca, 1999); pp. 5-39. Tesis doctoral y resumen de la misma pueden encontrarse en “Teseo”: Pérez San Martín, Hector Alfonso. *El Problema del concepto de Analogía del Ser en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez*, S. J. Universidad de Deusto, Fac. de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1994 | Santiago de Carvalho, Mario. “Suárez: Tempo e Duração”. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Actas del Seminário Internacional “A obra de Francisco Suárez”, Lisboa, 5 y 6 de Marzo de 1998. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 65-80 | Darge, Rolf. “Ens in quantum ens. Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suarez”. *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 66/2 (1999), pp. 335-361 | Darge, Rolf. “Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez”, *Philosophisches Jahrbuch* 106/2 (1999), pp. 312-333 | López Molina, Antonio M. “Teoría del ente finito en Suárez”. Méndez, L. *Ética y sociología*. Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 645-666 | Darge, Rolf. “Ens intime transcendit omnia: Suarez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 47 (2000) pp.150-172. | Darge, Rolf. “Suarez' Analyse der Transzendentalien 'Ding' und 'Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition”. *Theologie und Philosophie*, 75 (2000) pp. 339-358. | Darge, Rolf. “Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften des Seienden bei F. Suarez”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), pp. 339-358 | Álvarez Gómez, Mariano E. “La Omnipotencia de Dios y el Principio de contradicción en Francisco Suárez”. Cansan, G; Granada, M. A.; Zarka, Y. Ch (Eds.). *Potentia Dei. L'onnipotenza Divina nel Pensiero dei Secoli XVI e XVII*. Università degli Stidi di Milano, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 173-194 | Pérez San Martín, Héctor. “Las Disputaciones Metafísicas Suarecianas en el Marco del pensamiento Escolástico”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27 (Salamanca, 2000); pp. 35-73 | Schnepf, Robert. “Zum kausalen Vokabular am Vorabend der 'wissenschaftlichen Revolution' des 17. Jahrhunderts : Der Ursachenbegriff bei Galilei und die 'aristotelische' causa efficiens im System der Ursachen bei Suárez”. *Kausalität und Naturgesetz in der Frühen Neuzeit*, ed. Andreas Hüttemann. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2001, pp. 8-38. | Darge, Rolf. “Suarez' Begriff der transzendentalen Einheit”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 43 (2001) pp. 37-57. | Darge, Rolf. “Eines oder Vieles. Zu einem Grundproblem der scholastischen Theorien über das Eine”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57 (2003) pp. 27-52 | Esposito, Constantino. “The Concept of Time in the Metaphysics of Suárez”. Porro, Pasquale (Ed.). *The Medieval Concept of*

*Time. The Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*. Brill, Leiden-Boston-Köln, (2001); pp. 383-398.

## VI. Teoría del conocimiento, Antropología y Dialéctica.

### VI. 1. 1. Monografías (hasta 1945)

Bonet, Alberto. *Doctrina de Suárez sobre la Libertad*. Imprenta de Eugenio Subirana, Editor Pontificio, Barcelona, 1927 | Ludwig, J. *Das akausale Zusammenwirken (Sympathie) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*. Munich, 1928 | Schnet, G. “Das Verhältnis von Vernunftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suárez. Marendorff, 1929

### VI. 1. 2. Artículos (hasta 1945)

Matignon, Ambroise. “Les doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté. Le droit natrel d’après Suárez”. *Études*, 10 (1866) pp. 289-315; 11 (1866) pp. 1-24. | Lechner, M. “Die Erkenntnislehre des Suárez”. *Philosophisches Jahrbuch*, 25 (Fulda, 1911) pp. 124-150. | Lechner, Matthias. “Die Erkenntnislehre des Suarez. Druck der Földer Actiendruckerei”. *Philosophisches Jahrbuch*, 25 (Fulda, 1911) pp. 124-150 | Teixidor, Aloisius. “De universalibus iuxta Doctorem Eximium Franciscum Suárez”. *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912) pp. 445-461 | Laero, J. M. “Suárez psicólogo”. *Razón y Fe*, 47 (1917) pp. 141-153 y 297-305; 48 (1917) pp. 34-46 y 413-425 | Ibero, José M<sup>a</sup>. “Suárez psicólogo”. *Razón y Fe*, 47 (Madrid, 1917) pp. 141-153. *Razón y Fe*, 48 (1917) pp. 34-46 y 413-425. (I: El Vitalismo de Suárez. II: Suárez Martillo del Transformismo Humano) | Tragella, G. “La psicología del P. Suárez”. Gemelli, A (ed). “Scritti Vari Publicati in Occasione del terzo cenenario della morte di Suárez. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 10 (1918) pp.127-140 | Rösseler, Heinrich. “Die Entstehung der Sinnlichen Wahrnehmung”. *Philosophisches Jahrbuch*, 35 (1922) pp. 185-198 | Parpal y Marqués, C. “La psicología del Padre Suárez”. *Commemoración del III Cent. de Suárez en Barcelona* (Barcelona .1923), pp. 149-177 | Kempf. “Die natürliche Glückseligkeit der Menschen nach Franz Suárez”. *Phil. Jahrb.*, 43 (Insbruck, 1930) pp. 488-498 | Fossati, L. “Conoscenza e volontà nel Suárez”. *Rivista di Filosofia*, vol. 21, 1 (Torino, 1930) pp. 29-57 | Mohovaid, G.H. “Suárez, 'De Anima'”. *New Scholastik* (1932) pp. 108-121 | Maquart, X. “Le caractère expérimental de la sensation”. *Revue Thomiste*, vol. XLV, 3 (1939) pp. 618-636 | Clarke, William N. “The Notion of Human Liberty in Suárez”. *The Modern Schoolman*, 19 (1942) pp. 32-35 | Gómez Arboleya, E. “La Antropología de F. Suárez y su Filosofía Jurídica”. *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VI, (Madrid, 1934) pp. 29-95.

### VI. 2. 1. Monografías (1945-1955)

Alejandro, José María (S. J.). *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Tesis doctoral, Comillas, 1948, 382 p. Cfr.: *Miscelánea Comillas*, 9 (1948), pp. 211-247; *Razón y Fe*, 139 (1949), pp. 508-510 | Mullaney, Thomas U. *De fundamentis doctrinae Suarezianae de libertate humana*. (Dissertatio ad lauream in Fac. S. Theo. apud Pont. Inst. "Angelicum" de Urbe). Washington D. C., 1950 | Mullaney, Thomas U. *Suárez on Human Freedom*. Carroll Press, Baltimore, 1950, 200 p. | Fernández, Clemente. *Metafísica del Conocimiento en Suárez*. *Estudios Onienses* III, 4, Madrid, 1954 |

VI. 2. 2. *Artículos (1945-1955)*

Alejandro, José María (S. J.). “Gnoseología de lo Singular según Suárez (I)”. *Pensamiento*, 3 (Madrid, 1947) pp. 403-425 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Gnoseología de lo Singular según Suárez (II)”. *Pensamiento*, 4 (1948) pp. 131-152 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista”. *Pensamiento*, 4 (Madrid, 1948), pp. 425-448 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Evidencia y Fe según el Doctor Eximio”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948) pp. 167-193 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Esencia y valor del conocimiento según el Doctor Eximio”. *Miscelánea Comillas* 9 (1948) 211-246; Id.: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, I, pp. 275-304 | Elorduy, Eleuterio (S. J.). “El Humanismo Suareciano”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 35-64 | Elorduy, E. “El concepto objetivo en Suárez”. *Pensamiento*, 4 (Madrid, 1948) pp. 335-423 | Cruz Hernández, Miguel. “La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez”. *Revista de Filosofía*, 7 (Madrid, 1948) pp. 767-791. Id.: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, I, 1949, pp. 315-337. | González Rivas, Severino (S. J.). “Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al Problema de la Libertad Humana”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948) pp. 375-398 | Solana, Marcial. “Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración según la doctrina del P. Suárez de la Compañía de Jesús”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 Octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, I, 1949, pp. 97-243 | De Vries, Jacob. “Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus”. *Scholastik* 3, (1949), pp. 321-344 | Alejandro, J. M<sup>a</sup>. “Esencia y valores del conocimiento humano según Francisco Suárez”, in *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, I, 277-304 | Abellán, Pedro María. “Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable”. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, III, 1949, pp. 39-59 | Whitw, Kevin. “The Problem of God’s Freeknowledge and Human”. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, pp. 181-198, Catholic University of America Press, Washington | Mullaney, Thomas U. “The basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom”. *The Thomist*, 11 (Washington, D. C., 1948) pp. 1-17, 330-369, 448-502; 12, (1949) pp. 48-94 y 155-206 | Hellín, José (S. J.). “La gnoseología del Doctor Eximio”. *Revista Española de Teología*, 10 (1950) pp. 565-574 |

VI. 3. 1. *Monografías (1955-1985)*

Castellote Cubells, Salvador (S. J.). *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur Spanischen Anthropologie des XVI und XVII Jahrhunderts*. Karl Alber, Freiburg (München), 1982. Traducción castellana: Castellote Cubells, Salvador. “La Antropología de Suárez”. *Anales Seminario Metropolitano*, vol. 6 (Valencia, 1983), pp. 125-346. |

VI. 3. 2. *Artículos (1955-1985)*

Hellín, José (S. J.). “Existencialismo Escolástico Suareciano (I)”. *Pensamiento*, 12 (Madrid, 1956) pp. 157-178 | Hellín, J. “Existencialismo Escolástico Suareciano (y II)”. *Pensamiento*, 13 (Madrid, 1957) pp. 21-38. | McGann, Th. “Suárez y el personalismo”. *Pensamiento*, 14 (1958) pp. 487-502. | Roig Gironella, Juan (S. J.) “Carácter absoluto del conocimiento en Suárez”. *Pensamiento*, 59 (Madrid, 1959) pp. 401-438 | Aléu Benítez, José (S. J.). “Juicio y Objetivación en Suárez”. *Pensamiento*, 104 (Madrid, 1961) pp. 397-417 | Hellin, José (S. J.). “El concepto formal en Suárez”. *Pensamiento*, 72 (Madrid, 1962) pp. 407-432. | Ross, J. F. “Suárez on Universal”. *The Journal Philosophical*, 59 (New York, 1962) pp. 736-748 | Elorduy, Eleuterio (S. J.). “La acción de resultancia en Suárez”. *Anales de la Cátedra “F. Suárez”*, 3 (Granada, 1963) pp. 45-71 | Gil Colomer, Rafael (S. J.). “El Tratado De Anima de Francisco Suárez. Observaciones Histórico-Críticas”. *Convivium*, 17-18 (Barcelona, 1964) pp. 127-143 | Elorduy, E. “Las leyes de la palabra y sus aplicaciones exegéticas según Suárez”. *Miscelánea Comillas*, 41 (1964) pp. 259-292 | Borzyszkowski, M. “Z Problematyki suarezjanskiej teorii przyczynowosci”. *Studia Warmińskie*, 3 (1966) pp. 317-364 | Araud, Régis (S. J.). “Le Traité de la Conscience chez Suárez: Analyse de la Conscience”. *Science et Esprit*, XX (Montreal, 1968) pp. 59-75 y 269-289 | Fernández Castañeda, J. “Right Reason in Francisco Suárez”. *The Modern Schoolman*, 45 (1968) | Huerga, A. “F. Suárez, doctoris eximii, de ordine praedicatorum indole iudicium”. *Angelicum*, 46 (Roma 1969) pp. 247-365. | Aleu Benítez, José. “Juicio y objetivación en Suárez”. *Pensamiento*, 26 (1970) 397-417 | Castellote Cubells, Salvador. “El Hombre como Persona, Según Francisco Suárez”. *Anales Valentinus*, año II, núm. 3 (Valencia, 1976) pp. 179-208 | Riva, Franco. “La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche”, *Rivista de filosofia neo-scolastica*, 71 (1979) pp. 686-699. (La identificación suareciana del concepto objetivo, esto es, la sustancial posibilidad de conversión del ens y de la res, se aproxima a los conceptos de kantianos de “realidad” (Realität) y “casualidad”(Sachheit) | Roubinet, Pierre. “Immaterialite de L’intellect et Immortalite de l’ame Humaine selon Francisco Suarez”. *Simposio “Francisco Suárez”*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 269-283 | Castellote, Salvador. “Las Relaciones Humanas en Suárez”. *Simposio “Francisco Suárez”*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980) pp. 159-169 | Castellote, Salvador. “Estudio Metafísico-Jurídico de las Relaciones transcendentales según Francisco Suárez”. *Anales Levantinos*, 13 (Valencia, 1981), pp. 85-134 | Hellín, J. “Más sobre el existencialismo escolástico suareciano”. *Espiritu*. 30 (1981) pp. 161-169 | Doyle, John P. “Suárez on Thruth and Mind-Dependent Beings: Implication for a Unified Semiotic”. Ed. J. Evans & J. Deely. *Semiotics*, 1983 | Doyle, John P. “Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez, S. J.”. *Vivarium*, 22 (1984) pp. 121-160 | Castellote, S. “La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas sobre la libertad. Estudio comparativo”. *Anales Valentinus*, 21 (Valencia, 1981) pp. 31-60.

VI. 4. 1. *Monografías (1985-2005)*

Rinaldi, Teresa. *Francisco Suárez. Cognitio Singularis Materialis: De Anima*. Levante Editore, Bari, 1998; 311p. | Sevilla Valdivia, Rafael. *La Doctrina del Entendimiento agente en la Gnoseología de Francisco Suárez*. (Tesis Doctoral). Universidad de Navarra, Fac. Eclesiástica de Teología. 2001 (Resumen disponible en *Teseo*).

VI. 4. 2. *Artículos (1985-2005)*

Castellote, S.. “Posibilidad de la antropología como ciencia, según Francisco Suárez”. *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Valencia, Facultad de Teología, 1989, pp. 167-188 | Specht, Rainer. “Über die Körperlehre in Suarez' Disputationes metaphysicae”. *Mathesis rationis. Festschrift für H. Schepers*, ed. A. Heinekamp, W. Lenzen, M. Schneider, Münster, 1990, pp. 207-222. | Doyle, John P. “Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion”. *The Modern Schoolman*, 68 (1990) pp. 57-80 | Gracia, Jorge J. E. “Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991) pp. 287-309 | Gracia, Jorge J. E. “Suárez and the Doctrine of Transcendentals”. *Topoi*, 11 (1992) pp. 121-133 | Fernández Burillo. “Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez”. *Pensamiento*, 48 (1992) p. 211-230 | Wells, Norman J. “*Esse cognitum* and Suárez Revisited”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993) pp. 339-348 | Gracia, Jorge J. E. “Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993) pp. 349-354 | Castellote, S. “La recepción suareciana del concepto de 'separabilidad' del alma humana”. *Verdad, Percepción, Inmortalidad-Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit*. Facultad de Teología, Valencia, 1993, pp. 137-149 | Doyle, John P. “Another God, chimerae, goat-stags, and man-lions: a seventeenth-century debate about impossible objects”. *The Review of Metaphysics*, vol. 48, 4 (1995), pp. 771-809 | Rinaldi, Teresa. “Il Problema delle “Species” Conoscitive nel De Anima di Suárez”. Lamacchia, Ada (Coord.). *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*. Levante Editori, Bari, 1995, pp. 429-464 | Menn, Stephen. “Suárez, Nominalism and Modes”. K. White (éd.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1997, pp. 201-225 | Wells, Norman J. “Suarez on Material Falsity”. Brown, S. F. *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Turnhout, Brepols -Rencontres de philosophie médiévale, 7 (1998) pp. 1-26. | Pereira, José. “O integralismo existencial de Suárez: Calumniatorem Doctoris Eximii”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 14 (1998), pp. 295-312 | Burlando B., Giannina. “Configuración psicológica de la libertad humana en F. Suárez”. *Teología y vida*, 40 (1999) pp. 31-48 | South, James B. “Suárez on Imagination”. *Vivarium*, 39 (2001) pp. 119-158 | South, James B. “Suárez and the Problem of External Sensation”, *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001) pp. 217-240 | South, James B. “Singular and Universal in Suarez's Account of Cognition (Francisco Suárez)”. *Review of Metaphysics*, vol. 55, 4 (2002) pp. 785-823 | Grau, Andrés. “El Entendimiento agente en Francisco Suárez”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (Barcelona, 2002) pp. 185-203



## VIII. Teología.

## VIII. 1. 1. Artículos

Alonso Bárcena, Felipe. "El P. Francisco Suárez y su obra teológica". En: *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) pp. 63-81 | Dalmau, José María. "Suárez y las grandes controversias sobre la gracia". *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) pp. 97-116 | Elorduy, E. "Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana". *Archivo teológico Granadino*, 7 (1944) pp. 187-219 | Hellín, José (S. J.). "Sobre la Inmensidad de Dios en Suárez". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 227-263 | Sagües, José (S. J.). "Suárez ante la Ciencia Media". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 265-310 | Dalmau, José María (S. J.). "San Agustín en la Teología de la Gracia del P. Francisco Suárez". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 339-374 | Dalmau, J. M<sup>a</sup>. "Metafísica y teología en Suárez". *Estudios eclesiásticos*, 22 (1948) pp. 549-569 | Elorduy, E. "Suárez en las controversias sobre la gracia", *Archivo Teológico Granadino*, 11 (1948) pp. 117-192 | Elorduy, E. "Fama de Santidad de Suárez" *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 65-90 | Salaverri, Joaquín (S. J.). "Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano". *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 205-226 | Bartra, Enrique T. (S. J.). "Suárez y Santo Tomás en la prueba Cinesiologica de la existencia de Dios". *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I, 1949, pp. 307- 326 | Elorduy, E. "Datos para el proceso de beatificación del P. F. Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, 33 (1970) pp. 5-78 | Wells, Norman J. "Suárez on the Eternal Truths, I and II". *The Modern Schoolman*, 58 (St. Louis, 1980-1981), pp. 73-104; 159-174 | Doyle, John P. "The Suarezian Proof for God's Existence". *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*. Ed. Linus J. Thro, Washington, D.C., 1982, pp. 105-117 | Gracia, Jorge J.E. "Evil and the Transcendentality of Goodness: Suárez's Solution to the Problem of Positive Evils". McDonald, S. *Being and Goodness: the Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca (1991); pp. 151-178 | Seidl, Horst. "La libertad Humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez". *Espíritu*, 47 (Roma, 1998), pp. 31-35 | Beltrán, Miquel. "El Dios de Suárez y los Espacios Imaginarios". Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 93-98 | Fastiggi, Robert. "The Prof. for the Existence of God in Suarez". Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. (Coord.) *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Edições Colibri. Lisboa, 1999, pp. 81-92 | Cantens, Bernardo J. "The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suarez". *The Modern Schoolman*, 77 (2000) pp. 127-143.

**IX. Varia.**IX. 1. *Información de fuentes manuscritas suarecianas.*

García Ribeiro de Vaconcelos, Antonio. *Francisco Suárez (Doctor Eximus), Coleção de Documentos*. Universidade Coimbra, 1897; pp. 63-79. | R. de Scorraille, S. J. “Les écrits inédits de Suárez” *Études*, LXIV (1895), 151-176 | Rivièrre, Ernest-Marie y Scorraille, “Suárez et son Ouvre. A l’occasion du Troisième Centenaire de sa mort”. nn. 506, 508, 518, 521 (1917) | Scorraille, R. (S. J.). *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Traducción de Hernández Pablo Hernández (S. J.). Subirana, Barcelona, 1917 | Stegmüller, Friedrich. “Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI Jahrhundert”. *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft* 3, (1920) p. 385 | Barbosa Machado, Diogo. *Biblioteca Lusitania*. Lisboa, 1933 | LLorca, (S. J.) “Suárez y la Inquisición Española en 1594”. *Gregorianum*, 17 (1936) pp. 3-52 | Lopetegui, L., (S. J.) “La secretaria de Estado de Paulo V y la composición del “Defensio Fidei” de Suárez”, *Gregorianum*, 27 (1946), pp. 584-596 | Lopes D’Almeida. *Catálogo de Manuscritos. Apostillas de teología*. Universidade Coimbra, 1946 | Elorduy, E. (S. J.) “El MS. Inédito suareciano de “De predestinatione, secundum Sanctus Thomas et de Beatitudine”. *Archivo teológico granadino*, 10 (1947), pp. 20-21 | Martins, Diamantino. “Um Manuscrito Bracarense do Doutor Exímio”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. IV (Braga, 1948); pp.395-407 | Solano, Jesús (S. J.) “Un MS. Inédito sobre la predestinación”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948) 2 Vol.* Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. II; pp. 77-196. | Stegmüller, Friedrich. *Filosofía e Teología nas Universidades De Coimbra e Évora no Século XVI*. Trad. Morujao, A. Universidad de Coimbra, Facultad de letras. Publicações do Instituto de Estudos Filosóficos. Coimbra. 1959. (Estudios sobre este proceso de recuperación pueden encontrarse en: Gaydou, F. “Notes et recherches dém bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez”. *Etudes*, 3 (1861) pp. 333-345 ) | Zulueta. Adrián. “Manuscritos de Francisco Suárez em Portugal”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. III (Braga, 1947); pp. 390-399 | Elorduy. El Epistolario suareciano. Discurso del R. P. Eleuterio Elourdy, S. J. en la Universidad de Coimbra, 31 de Octubre de 1948. 73-86. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948), 2 Vol.* Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950 | Castellote Cubells, Salvador. “Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften”. *Philosophisches Jahrbuch* 87, (1980) pp.134-142 | Castellote Cubells, Salvador. “La ‘inteligencia sentiente’ en Francisco Suárez. Edición inédita de una cuestión del Manuscrito de Pavia”. *Homenaje a D. Antonio Rodilla Zanón*. Valencia, Facultad de Teología, (1986) pp.197-206 | Castellote Cubells, Salvador. “Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito *De Anima*” *Anales Valencinos*, 28 (1988) pp. 251-274 |

IX. 2. *Notas de prensa y reseñas.*

Coleridge, E. J. “Francis Suárez”. *The Month*, 2 (Londres 1865) pp. 53-67 y 172-185. | Carbonero y Sol L. “Errores gravísimos cometidos en la última edición de las obras del Rvdo. Francisco Suárez hecha por Luis Vivés, Paris 1856-1870”. *La Cruz*, 1 (1886) pp. 158-173 | Bullón, Eloy. “Crítica filosófica. El doctor Exímio”. *Revista Contemporánea*, Abril (Madrid 1898) pp. 151-163. | Celi, G. “Francesco Suárez secondo

il suo Recente Storico P. R. de Scorraile”. *Civiltà Cattolica*, 66 (1915) vol. III, pp. 445-455 y vol. IV, pp. 65-80. *Civiltà Cattolica*, 67 (1916) vol. I, pp. 52-64 y vol. II, pp. 54-72. | Masnovo, A. “Un problema e la sua importanza presso F. Suárez”. *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, 10 (1918) pp. 66-71. | Girerd, F. “Discussions espagnoles autour de Suárez”. *Revue du Clergé*, 94 (1918) pp. 71-74 | Donat. “Comentario a Franz Suárez. Gedenkblätter”. *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 42 (1918) pp. 423-427 | Descoqs, P. “Le Suarézisme”. *Archives de Philosophie*, 2 (1924); pp. 123-154. (Refutación de la obra de Mahieu sobre Suárez) | Guerrero, E. “L’idée de l’être chez Saint Thomas et dans scholastique postérieure, por André Marc”. *Estudios Eclesiásticos*, 12 (1933) pp. 515-540 | Maquart, X. “Reflexions sur la Critique Suazerienne du (...)”. *Revue Thomiste* vol. 43, 3 (1937) pp. 413-436 | Brodrick, J. (1938), “Suárez”. *Tablet*, 16 de Julio de 1938 | Iriarte, M. de “Estudios sobre la filosofía española”. V. II: Menéndez y Pelayo y la filosofía española, c. 10. *El tricentenario de Suárez*, Madrid 1947 | González Álvarez, Ángel. “Dos libros sobre Suárez”. *Árbol*, 8 (Madrid, 1947), pp. 267-273 | Courtney, F. “Francis Suárez”. *Clergy review*, 30 (1948) 361-371. | Cereceda, Feliciano. “Francisco Suárez, S. J.”. *Arriba*, 4 Enero (1948). | Ceñal Llorente, Ramón (S. J.), “Francisco Suárez”. *Informaciones*, 22 Enero (1948), p. 8. | Calvo, L. “Francisco Suárez”. *ABC*, 6 Enero. (Madrid, 1948). | Llorca, B. “Biografía de F. Suárez, obra del P. Raoul de Scorraile”. *Estudios Eclesiásticos*, 22 (1948) pp. 593-600 | Guerrero, Eustaquio (S. J.). “El François Suárez de Leon Mahieu”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948) pp. 229-263. Repr.: *Pensadores e historiadores*, I (Madrid, 1960), pp. 314-351. | Llorca, Bernardino (S. J.). “Biografía de Francisco Suárez, Obra del P. Raúl de Scorraile, S. I.”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948) pp. 593-600 | Carreras Artau, Joaquín. “Notas sobre el Texto del Tratado “De Anima” de Francisco Suárez”. *Pensamiento*, XV, 59 (Madrid, 1959); pp.293-308 | Iturrioz, Jesús. “Siewerth o la grandeza histórica de Suárez”. *Razón y Fe*, 162 (1960) pp. 113-115 | Rodrigues, F. “Problemas de edición de un texto de Suárez recientemente publicado. *Estudios Eclesiásticos*, 38 (1963) pp. 93-98. (Sobre la edición de S. Giers, *De iustitia et iure*, Freiburg 1958) | Dalledone, A. “A Proposito di Postille”. *Divus Thomas*, 76 (Piacenza, 1973) pp. 393-400 | Teske, Roland J. Suárez, Francisco, S.J. *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God: Metaphysical Disputations 28-29*. *The Review of Metaphysics*, vol. 58, 4 (2005), pp.922-924.

### IX. 3. Repertorios Bibliográficos.

Ribadeneira, P (S. J.) y Alegambe, F. *I'llustrium Scriptorum Religionis Societatis Jesus Catalogus* (Anversa, 1608). Biblioteca Societatis Jesus (...) nunc ad annum 1642 concinnata. ( según los datos dados por Sommervogel, C. (S. J.) en: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles-Paris 1896. t. VII, col. 1681-1687; t. IX, col. 867; t. X, col. 1828. | Gaydou, F. “Suárez. Ses ouvrages Philosophiques”. *L'Univers*, nn. 5, 13, 22. París, 1856. | Gaydou, F. “Notes et recherches d'un bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez”. *Etudes*, 3 (1861), pp. 333-345. | Rivière, Ernest Marie (S. J.) y Scorraile, Raoul de (S. J.) *Suárez et son Oeuvre á l'Ocassion du Troisième Centenaire de sa Mort*. I: La Bibliographie des ouvrages Imprimés et Inédites par Ernest Marie Rivière (S. J.). II: La Doctrine”. Riviere-Subirana, Toulouse-Barcelona, 1917. Id. *Razón y Fe*, 47 (1917) pp. 442ss. | Pérez Goyena, A. “Fuentes para el estudio

de Suárez”. *Razón y Fe*, 47 (1917). Pp. 442-457. | Ritter, S. (1918), “Bibliographia suareziana”. Gemelli, A (ed). “Scritti Vari Publicati in Occasione del terzo cenenario della morte di Suárez. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 10 (1918), pp. 141-143. | Conze, E. *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez*, Lipsia, 1928. McCormik, J. F. “A Suarezian Bibliography” en: *The Jesuit Educat. Assoc. Proceed. Of the themt ann. Conv.* (Chicago, 1931) pp. 112-214. | Masterson. P. V. *Suarez and his times*. The Catholic University of America. Wasington D.C., 1933. | Riedl, C. “A Suárez Bibliography”. *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, Smith, G. ed. Marquette University (Milwaukee, 1939), pp. 227-238. | Fichter, J. (S. J.). *Man of Spain. A Bibliography of Francis Suárez*. New York, 1940, 349 p. | Giacon, C. *Guide Bibliografiche*, II, *Filosofía* 3. Milano, 1943, p. 221 y ss. | Elourduy, S. (S. J.) “Bibliografía Suareciana”. *Revista Nacional de Educación*, nº extra. (1943); pp. 16-28. | VV. AA. “Bibliografía Suareciana (Desde 1917 a 1947)”. *Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento*. Número especial de la revista *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (Salamanca, Abril-Septiembre de 1948), pp. 603-671 | Iturrioz, Jesús (S. J.) “Bibliografía Suareciana”. *Al Doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez en el Cuarto Centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. Número especial de la revista *Razón y Fe*, 606 (Madrid, Julio-Octubre de 1948), pp. 479-497. Id.: *Pensamiento*, 4 (Madrid, 1948) 603-638. | Martínez Gómez, L. Suarez. “Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1948-1950)”. *Pensamiento*, 8 (1950), pp. 2-32. | Múgica, Placido (S. J.). *Bibliografía suareciana con una Introducción sobre el “Estado actual de los estudios suarecianos por Eleuterio Elorduy (S. J.)*. Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, Universidad de Granada, 1948, pp. 41-103. Lamalle, E. “Suarez F., 1548-1617”. *Bibliographia de Historia SJ*. Archivium Historicum Societate Iesu, 17-20 (1948-1951). | J. A. de Aldana, “El IV centenario del nacimiento del P. F.Suarez. Bibliografía”. *Archivo Teológico Granadino* (1949) pp. 333-361. | Sola, Francisco de P. *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliografica, con ocasion del IV Centenario de su nacimiento 1548-1948*, Barcelona, Editorial Atlantida, 1949. Cf. ID. *Manresa*, 21 (1949) pp. 168-174. | Rocamora, P. “Publicaciones del IV Centenario”. *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez*. Dirección General de Propaganda. Imprenta Aldecoa, Burgos. II (1950), pp. 411-423 | Capitão, M.A. Ramos da Motta. “Bibliografía portuguesa de Suárez”, *Revista portuguesa de filosofia*, 4 (Lisboa, 1953) pp. 56-61 | Polgar, L. “Suarez F., 1548-1617”. *Bibliographia de Historia SJ*. Archivium historicum Societate Jesu (1952-1979) pp. 21-48. | Wilenius, R. *Bibliografía suareciana*. Granada 1963. | Santos-Escudero, Ceferino. “Bibliografía Suareciana de 1948 a 1980”. *Simposio “Francisco Suárez”*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (Salamanca, 1980), pp. 337-375. | Gracia, Jorge, J. E. *Suarez on Individuation: A Select Bibliography of Recent Discussion on Suarez's Metaphysics*. Milwaukee 1982. | Pozo, C. “Teología española postridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio”. *Archivo Teológico Granadino*, 29 (1966), pp. 87-121. (Suárez, pp. 104-108). | Schumtz, Jacob. “Francisco Suárez, (1548-1617), Bibliographie Generale”. *Scholasticon: Ressources en ligne pour l'étude de la scolastique* <http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/bibsuarez.htm>. | *Kirchenlexikon*: versión digital disponible en: [http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/suarez\\_f.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/suarez_f.shtml)).

IX. 4. *Glosarios Suarecianos.*

Gracia, Jorge E. Francisco Suárez. *Disputatio V: Individual Unity and its Principle*. Marquette University Press, Milwaukee, 1982, 229 p. (Incluye un glosario de 104 páginas que es una guía técnica de la Terminología escolástica en general. Con alguna variación también en: Gracia, Jorge E. “Suárez and later scholasticism”. Marenbon, John. *Medieval Philosophy*. The Routledge History of Philosophy. G.H.R. Parkinson and S.G. Shanker (eds.), 1998, 570 p. Cap. 19, pp. 452-486. (Le sigue un Glosario con la terminología escolástica: pp. 475-486 –desde “absolute/connotative terms”, hasta “transcendentals”) | Gracia, Jorge J. E; Douglas, Davis. *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and other Works*. Philosophia Verlag, München, 1989. (Contiene un glosario terminológico: pp. 217-265) | Esposito, Contantino. *Suárez Disputazioni Metafisiche, I-III*. Rusconi, Milano, 1996. Incluye un anexo con la terminología suareciana (“parole chiave”, pp. 567-581) | Coujou, Jean-Paul. *Le Vocabulaire de Suárez*. Ellipses Édition Marketing, París, 2001.

IX. 5. *Referencias en obras de consulta.*IX. 5. 1. *Manuales.*

Dilthey, W. *Historia de la Filosofía*. Trad. Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951 | Dilthey, W. *Obras de Dilthey*. T. II: “Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII”. Versión y Prólogo por Eugenio Imaz. F. C. E., México, 1947 (Vid.: “Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica”; pp. 3-8); T. I: “Introducción a las ciencias del espíritu”; pp. 147 ss.) | Abbagnano, N. *Historia de la Filosofía. Vol II: Filosofía Moderna-fin del siglo XVIII*, parte I. Montaner y Simón (eds), Barcelona 1955-1956. (Las DM son un manual sistemático de la metafísica escolástica que, a pesar de alguna variación que introduce, en general, no presenta interés alguno) | Chevalier, J. *Historie de la pensée, 2. La pensée Chrétienne des origines à la fin du XVI siècle*. Paris 1956. (Las DM son una síntesis ontológica no igualada hasta el momento) | Copleston, Frederick (S. J.). *A History of Philosophy. Vol. III: Ockham to Suarez*. Newman Press, Westmisnter, 1953. (Garden City, New York 1963). (Contiene un excelente tratamiento de la metafísica de Suárez al tiempo que defiende con templanza a Suárez de la acusación esencialista proferida por Gilson en las obras: *El ser y la Esencia*, y el *Ser y otros Filósofos*) | De Ruggiero, G. *Storia della Filosofia. Vol. II, parte III “Rinascimento, Riforma e Controriforma”*, Bari, 1950. (Las DM no contienen más que mohosas teorías) | De Wulf, M. *Historie de la philosophie médiévale. Vol. II De Thomas d’Aquin juqu’à la fin du Moyen Age*. Lovaina, 1925. (Presenta a Suárez cómo al más ecléctico de los escolásticos españoles) | González, Z. *Historia de la Filosofía*, IV vols. Madrid, 1879. (En la metafísica y en la teodicea, Suárez sigue sin fuertes discordancias el pensamiento del de Aquino) | Lamanna, P. *Storia della filosofia, vol. II. Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 1967. (Destaca que la obra que por su importancia merece ser estudiada por la posterioridad es el *De legibus* únicamente) | Lubac, Henri de. *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, 1946 (Sobre Suárez, pp. 101-127) | Menéndez y Pelayo, Marcelino. *La filosofía española*, Madrid 1955. (Sobre Suárez pp. 283 ss.) | Maréchal, J. *Précis d’histoire de la philosophie moderne. I, De la Renaissance à Kant*, Lovaina 1933. (Estudio de la influencia de las DM en el pensamiento moderno) | Romeyer, B. *La philosophie chrétienne jusqu’a*

**Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y Λ**

---

*Descartes. III, Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne*, París, 1937. (En ontología es muy importante la teoría suareciana de la participación del ser contingente y del ser necesario) | Sertillanges, R. P. *Le Christianisme et les philosophies modernes*. Les temps modernes, París, 1941. (Califica de eclecticismo el pensamiento de Suárez comprometiéndolo con ello al tomismo anterior, e influyendo en Wolff y en su introducción del abstraccionismo propio del subjetivismo de los tiempos modernos. Las DM inauguran la decadencia de la Metafísica) | Solana, M. *Historia de la Filosofía Española. T. III: Época del Renacimiento*. Madrid, 1941 (Subraya el carácter unitario y sintético de las DM) | VV. AA. *Storia della filosofia*, (Coord. Fabro, C.), Roma 1954. Parte II, “La Seconda Scolastica”, Giacon, C. (Las DM son un simple documento histórico de la escolástica que contrastan con la valía del De legibus) Müller, Max; Halder, Alois. *Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1958 (Suárez: pp. 170-171) | Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy - Vol. 2: Renaissance, Enlightenment, and Modern*. Harper Torchbook, 1958, 742 p. (Suárez es presentado, siguiendo en ello el diagnóstico de Werner, como el más promiente de los filósofos del círculo universitario español de la escolástica tardía. Suárez es considerado como un renovador del tomismo y por ello debe ser incluido en la memoria de la filosofía. Con todo y puesto que no presenta Suárez una dimensión prospectiva sino retrospectiva, puede obviarse su mención o bien explicarlo desde los sucesos posteriores) | Bourke, Vernon J. *A History of Ethics*. New York, 1968 (Sobre Suárez 121-124) | Truyol y Serra, Antonio. *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado, T.: II, Del Renacimiento a Kant*. Alianza, Madrid, 1975 (Cap. 4) | Larrainzar, Carlos. *Una introducción a Francisco Suárez*. Colección caónica. Publicaciones de la Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1977. | Guy, Alain. *Historia de la filosofía española*. Anthropos, Barcelona, 1985. | Higgins, K. M.; Solomon, R. C. *A Short History of Philosophy*. Oxford University Press., NY., 1996, 336p (Suárez: p. 160) | Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, vol. II, The Age of Reformation*. Cambridge, 1979 (Sobre Suárez, 148-184) | Falckenberg, Richard A. *History of Modern Philosophy from Nicolas of Cusa to the Present Time*. Trad. Armstrong, A. C. Jr., H. Holt and Company, NY., 1893, 655p. (Suárez: pp. 118, 653). | Cook, Thomas I. *History of Political Philosophy from Plato to Burke*. Prentice-Hall, NY., 1936, 734 p. (Suárez: p. 409). | Henderson Burns, H., Goldie, M. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991. (Lloyd, Howell A., “Constitutionalism”, pp. 254-297. Salmon, J. H. M. “Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580-1620”, pp. 219-253) | Copenhaver, Brian P.; Schmitt Ch. B. *A History of Western Philosophy, vol. 3: Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1992 (Interesa especialmente el Cap. 6: “Renaissance Philosophy and Modern Memory”, pp. 329-358) | Popkin, Richard H. *The Columbia History of Western Philosophy*. Columbia University Press., New York, 1999, 836p. (Suárez: pp. 282, 284, 337, 797).

IX. 5. 2. *Diccionarios y enciclopedias.*

Baldwin, James Mark. *Dictionary of Philosophy and Psychology: Including Many of the Principal Conceptions of Ethics, Logic, Aesthetics, Philosophy of Religion, Mental Pathology, Anthropology, Biology, Neurology, Physiology, Economics, Political and Social Philosophy, Philology, Physical Science, and Education and Giving a Terminology in English, French, German and Italian*. The Macmillan company, NY., 1901, 892 p. (Suárez: p. 606) | Eisler, Rudolf. “Suárez”. *Philosophen-Lexikon*. Berlín,

1912 | Cayré, F. “François Suárez”. *Patrologie et Historie de la Theologie*, Vol II, 1955. (Suárez: pp. 773-784) | Koch, L. Jesuitenlexikon. Paderborn. 1935. (Suárez: columnas: 1716-1718) | Dumont, P. ; Monnot, P.; Brouillard, R. *Dictionnaire Théologique Catholique*. Paris, 1941, Vol. XIV, Théologie Dogmatique. (Suárez columnas: 2638-2728) | Runes, Dagobert, D. *The Dictionary of Philosophy*. Philosophical Library, NY., 1942, 346 p. (“Suarezianism”: pp. 283-302) | Ferm, Vergilius. *An Encyclopedia of Religion*. Philosophical Library, NY., 1945, 846 p. (Suárez: pp. 369, 741) | Benet, William Rose. *The Reader's Encyclopedia: An Encyclopedia of World Literature and the Arts*. T. Y. Crowell, NY., 1948, 1252p (Suárez: p. 1080). | Dalmau, J.M. *Enc. Catt.* Vol. XI, Città del Vaticano, 1953 (Suárez: pp. 1.452-1.458) | Cayré. F. *Patrologie et Historie de la Theologie*. Vol. II, Paris, 1955 (Suárez: pp. 773-784) | Elorduy, Eleuterio. *Lexikon für Theologie und Kirche*. vol. IX, Freiburg, 1964 (Suárez: col. 1.129-1.132) | Wuellner, Bernard J. *A Dictionary of scholastic philosophy*. Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1966 | Giacon, Carlo. *Enciclopedia filosofica*. Vol. VI, Florencia, 1967 (Suárez: col. 248-250) | Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Oxford University Press, Oxford, 1980 ( pp. 42-46) | MacGregor, Geddes. *Dictionary of Religion and Philosophy*. Paragon House, NY.; 1989, 706 p. (Suárez: pp. 590, 592) | Canto-Sperber, M. *Dictionnaire d'éthique et de Philosophie Morale*. PUF, Paris, 1990 (Vincent, A. “Suárez”; pp. 1472-1476) | Garrard Burnett, V.; Freeman, S.; Koestler, F.; Olson, J. S.; Slick, S. L. *Historical Dictionary of the Spanish Empire, 1402-1975*. Greenwood Press, New York, 1992. (Suárez: pp. 68, 78, 403, 580, 699) | Honderich, Ten. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 1020 p. (Suárez: pp. 768, 856) | McLean, Lain. *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford University Press, Oxford, 1996, 599p. (Suárez: pp. 482) | Patrick W. Carey, Patrick W.; Lienhard, Joseph T. (Eds.). *Biographical Dictionary of Christian Theologians*. Greenwood Press Westport, Connecticut- London, 1996, 589 p. (“Suarez, Francis”, p. 483) | Wells, Dinal A. *An Encyclopedia of War and Ethics*. Greenwood Press. Place of Greenwood Press, Westport, CT, 1996. (Suárez: pp. 53, 169, 173, 238, 441, 442, 473, 475, 511, 523, 525, 529) | Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press., Oxford, 1996, 422 p. (Suárez: p. 365) | Gracia, Jorge J.E. “Suarez”. Gracia, Jorge, E. *Concepciones de la metafísica*. Madrid, Editorial Trotta-CSIC [Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía, vol. 17], Madrid, (1998); pp. 101-124 | Marenbon, Jonhn. *Medieval Philosophy*. Routledge, London, 1998. (Suárez: pp. 457, 473, 474, 498). | Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (edited by Edward Craig) Routledge, London & NY., 1998 (Doyle, John Patrick. “Suarez, Francisco -1548-1617-“. Vol IX pp. 189-196) | Ritter, J. & Karlfried, G. *The Historische Wörterbuch der Philosophie*. Forschungsprojekt der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Schwabe AG. Verlag, Basel, 1999. (Doyle, John P. “Supertranszendent” vol. X cols. 643-649) | Carey, P. W; Lienhard, J. T. *Biographical Dictionary of Christian Theologians*. Greenwood Press, Westport, CT, 2000. (Suárez: pp. 208 288 483 578 588). | Finch, George, A. *The Sources of Modern International Law*. William S. Hein, Buffalo, NY., 2000, 124p. (Suárez: pp. 24, 113, 123) | Bernstein, S. D.; Bromberg, S. J.; Cassuto, D. N. *Encyclopedia of Literature and Science*. Greenwood Press, Westport, CT., 2002, 575p. (Suárez: p. 186).

**II. BIBLIOGRAFÍA CITADA EN EL ESTUDIO (Ordenación alfabética)****A) FUENTES PRIMARIAS DEL ESTUDIO.**1. 1. *Aristóteles*.

Aristóteles. *Acerca del Alma*. Trad. Calvo Martínez, T. Gredos, Madrid, 1994 | Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Pallí Bonet, J. Gredos, Madrid, 1998 | Aristóteles. *Física*. Trad. G.R. Echandía, G. R. Gredos, Madrid, 1998. | Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. I. Trad. Candel Sanmartín, M. Gredos, Madrid, 1988 | Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. II. Trad. Candel Sanmartín, M. Gredos, Madrid, 1988 | *Metafísica de Aristóteles*. Ed. trilingüe a cargo de García Yebra, V. Gredos, Madrid, 1998.

1. 2. *Comentarios*.

Aquino, Tomás de. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. (ed.) M. R. Cathala, O. P. Marietti, Taurini, 1950 | Afrodisia, Alejandro de (pseudo-Alejandro). *In Metaphysica Commentaria*. ed. Michael Hayduck, CAG, Reimer, Berlin, 1891 | Andreas, Antonio (pseudo-Scoto). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. In *XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. En: Scoto, *Opera Omnia*, T. V. ed. Vivés, Paris, 1891-1895 | Argyropoulos, Juan. *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum*. Parisiis, apud Henricum Stephanum, 1515 | Avicena. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Trad. Italiana de: Lizzini, O. *Metafísica. La scienza delle cose divine*, Pompiani, Milano, 2002 | Cardenal Besarrion. *Averrois Commentaria et Introducciones in omnes libros Aristotelis cum eorum versione latina*. Venetiis, apud Junctas, 1562; 1573-1574 | Bonini, Alejandro (pseudo Alhejandro de Hales). *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros dilucidissima expositio*, Venetiis, 1572 | Fonseca, Pedro de. *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. I (Roma, 1577); II (Roma 1589); III (Évora, 1604); IV (Lyon, 1612). Ed. Facs.: Cologne, 1615-9 ; Reimpres.:G. Olms, Hildesheim, 1964 | Magno, Alberto. *Metaphysica*. ed. B. Geyer, Munster in Westphalia, 1960 y 1964 | Moerbeke, Guillermo de. *Metaphysica Libri I-XIV*. Recensio et Translatio Guillemi de Moerbeka. Edith Gudrun Vuillemin-Diem. En: Aristoteles Latinus, ed. G. Verbeke, vol. XXV, 3. 2. E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1995 | Pereira, B. *Benedicto Pererii Societatis Iesu, De Communibus omnium rerum naturalium principii & Affectionibus, Libri quindecim*. Parisiis, Apud Thomas Brumennium, in clauso Brunillo, sub signo Olivae, 1591 | Ruíz. *Francisco. Index Locupletissimus duobus tomis Digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera, quae extant, auctore R. Patre F. Francisco Ruizio Vallisoletano, S. Facundi ordinis S. Benedicti Abbatae*. Apud Inclytum sancoturm martyrum Facundi & Primitivi Coenobiu. M.D.XL | Syrianus. *In Metaphysica Commentaria*. Kroll, Reine, Berlin, 1902. | Duns Scoto, J. *Quaestiones. Metaphysicales*. I; *Opera Omnia*, VII, 11-37. Ed. Vives, París, 1891-1895. | Suárez, F. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristoteles De Anima*. T. I : Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978. T. II (d. 2, q. 7- d. 7, q. 16): Editorial Labor, Madrid, 1981. T. III (d. 8-d. 14): Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991 | Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía. 7



vols. Gredos, Madrid, 1960 -1967 | Toledo, Francisco de. *Commentaria in octo libros Aristotelis De physica auscultatione*. Venetiis, apud Juntas, 1600

### 1. 3. Otras.

Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. Regentes de estudios de las provincias dominicas de España. Madrid: B. A. C., 1989 | Lutero, Martín. *Obras de Martín Lutero*. Tomo VI y VII. Comisión Editora de las obras de Martín Lutero, integrada por profesores y pastores luteranos. Trad. Carlos Wittahus. Publicaciones el Escudo. Ediciones la Aurora, Buenos Aires, 1979 | Posevino, A. Antonii Possevini Societatis Jesu. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda, cum diplomate Clementis VIII Pont. Max. Romae*, ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593 | Vives, Juan Luís. *Obras Completas*. Primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico “Juan Luís Vives, valenciano” por Lorenzo Riber. Aguilar, Madrid, 1947-8, 2 Vols | Wolff, *Philosophia prima sive ontología*, 1730. *Gesammelte Werke*, 2. lateinische Schriften, Band 3. J. École, Olms, Hildesheim, 1962.

## B) FUENTES SECUNDARIAS.

### 2. 1. Aristotélés y aristotelismo.

#### 2. 1. 1. Monografías

Aubenque, P. *El Problema del ser en Aristóteles*; (Cap. 2º: Ser y Lenguaje), Trad.: Vidal Peña. Taurus, Madrid, 1974 | Berti, E. *Aristotele: Dalla dialettica a la filosofia prima*. Padova, Cedam, 1977 | Boehme, R. *Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Ueber das Sein und das Seinden"* M. Nijhoff, La Haya, 1965 | Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, 1862. Trad. Italiana: *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci, progettazione e impostazione editoriale di Giovanni Reale. Trad. Del testo tedesco e indici di Stefano Tognoli. Vita e Pensiero, Milano, 1995 | Garay, J. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1987 | Gómez Nogales, S. *El horizonte de la metafísica aristotélica*. Estudios onienses, Burgos, 1955 | Heidegger, M. *Aristóteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen un Wirklichkeit der Kraft. Metaphysik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981 | Jaeger, W. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. Traduc. española: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. F. C. E., México, 1983 | Lugarini, L. *Aristotele e L'Idea Della filosofia*. La nuova Italia, Friese, 1961 | Owens, J. *The doctrine of being in the aristotelian "Metaphysics"*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978 | Poppi, A. *Introduzione all'Aristotelismo padovano*. Antenore, Pádua, 1970; pp. 17-46. | Reale, G. *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 1992 | Tricot, J. *Aristote, la Metaphysique*. Vol. I. París, Vrin, 1986 | Tungendhat. *Ti katá tinos. Eine Untersuchung zu Sturkfur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Alber, Freiburg-München 1958

## Francisco Suárez, lector de *Metafísica* Γ y A

---

### 2. 1. 2. Artículos.

Berti, E. “Ontologia o Metafísica? Un punto di vista aristotelico”. En: Bianchi, Claudia; Bottani, Andrea (Coord.). *Significato e Ontologia*. FrancoAngeli, Milano, 2003; pp. 25-39 | Franco Volpi, F. “Aristotele e Heidegger”. En: *L’Aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Antonio Milán, Padova, 1976 | Franco Volpi, F. “Heidegger y Brentano”. En: *L’Aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Antonio Milán, Padova, 1976 | Geiger, L. B. “Saint Thomas et la Métaphysique d’Aristote”. En: *Aristote et S. Thomas d’Aquin*. Béatrice-Nauwerlarts, Louvain, 1957 | Lohr, Ch. “Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics”. En: *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*; New York, 1976 | Mansión, S. “The ontological composition of sensible substances”. En: *Articles on Aristotle*, (Vol. 3, Zubiri Metaphysics), London, 1979, pp. 800-877 | Mansion, S. “La critique de la théorie des Idées dans le Peri ideon d’Aristote”. *Revue Phil. Louvaine*, 47 (1949); pp. 169-202 | Natorp, P. “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, *Philosophia Monatsch.* 24, (1887), pp. 49-50 y 52-3 | Schmitt, C. B. “Platon et Aristote dans les universités et les collèges du XVI siècle”, En: Margolin, J.-C., Gandillac, M. de (eds.), *Platon et Aristote à la Renaissance*. XVI Colloque international de Tours, Paris, 1976; pp. 193-4. | Schmitt, C. B. “Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism”. *History of science*, 11 (1973); pp. 159-93 | Schmitt, C. B. “Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei”. en: *The aristotelian Tradition Renaissance Universities*. Various reprints, London, 1984, Cap. XI, pp. 3-21 | Verbeke, G. “L’objet de la Métaphysique d’Aristote”. *Revue de Phil. ancienne*, 1 (1983), pp. 7-55 | Zeller, E. “Bericht on Natorp’s Thema und Disposition der arist. Metaphysik”; *Arch. Gesch. Phil.* 2 (1889), pp. 264-271

### 2. 2. Suárez.

#### 2. 2. 1. Monografías

Boulnois, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999 | Castellote, S. *Francisco Suárez: “Der ist der Mann”*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004 | Coujou, J.-P. *Suárez et la Refondation de la Métaphysique comme Ontologie. Étude et traduction d’Index détaillé de la Métaphysique d’Aristote de F. Suárez*. Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie. Éditions Peeters, Louvain la Neuve -Paris, 1999 | Coujou, J.-P. *La distinction de l’étant fini et de son être: dispute métaphysique XXXI de F. Suárez*. Tr. Coujou, Jean-Paul. Vrin, Paris, 1999 | Courtine, Jean-François. *Il sistema Della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*. A cura di Constantino Esposito; Prefazione di Giovanni Reale. Vita e Pensiero, Milano, 1999 | Doyle, John P. *A Commentary on Aristotle’s Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*. Marquette University Press, Milwaukee, 2004 | Garrigou-Lagrange. *Essenza ed attualità del tomismo*. Brescia, 1947, p. 32 | Giacon, C. *Suárez*. La Scuola, Brescia, 1945 | Giacon, C. *La Seconda Scolastica*, 3 vols. Fabro, C (coord.). Storia della Filosofia. Milano, 1944, 1947, 1950 | Gnemmi, Angelo. *Il Fondamento Metafisico. Analisi di Struttura Sulle “Disputationes Metaphysicae” di F. Suarez*. Pubblicazioni dell’Università Cattolica del S. Coire, Milano, 1969 | Hellín, J. *La Analogía del ser y el Conocimiento de Dios en*

Suárez, Editora Nacional, Madrid 1947 | Honnefelder, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Paradeigmata 9. Felix Meiner, Hamburg, 1990 | Iturrioz, J. *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I. Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Burgos). Estudios Onienses, Serie III, Vol. I. Imprenta Aldecoa (Burgos). Madrid, 1949 | Mahieu, L. *François Suárez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris, 1921 | Manser, G. M. *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1933 | Müller, H. J. *Die Lehre von verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suárez*, Phil. Diss. Münster 1968 | Neidl, W. *Der Realitätsbegriff des Franz Suárez nach den Disputationes Metaphysicae*, Hueber, München, 1966 | Prado del, Norberto (O. P.). *Metaphysica D. Thomas et Disputationes Metaphysicae Suarezii. De Veritati Fundamentali. Philosophiae Christianae. Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, Friburgi (Helvetiorum)*, 1911

### 2. 2. 2. Artículos

Alcorta, José Ignacio. “Problemática de la existencia en Suárez”. *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 de Octubre de 1948*. Con Motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Instituto Luis Vives de Filosofía (Madrid), Tomo II; pp. 601-619 (p. 602) | Alonso Getino, L. G. “El Centenario de Suárez”. *La Ciencia Tomista*, 15 (1917) pp. 381-390 | *Acta Salmanticensia*, t. 1, n. 2, 1948, número en homenaje al Doctor Eximio P. Suárez, S. J., en el IV Centenario de su nacimiento, 1548-1948. | *Archivo Teológico Granadino*, vol. 11, número extraordinario dedicado al IV Centenario por la Facultad Teológica de Granada | *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 Octubre 1948*, con motivo de los Centenarios de Suárez y Balmes. Ministerio de Educación - Dirección General de Propaganda- | Alejandro, J. M., *La gnoseología del doctor Eximio y la acusación nominalista*, Publicaciones anejas a “Miscelanea Comillas”, Santander, 1948 | Benítez, J. A. “Juicio y objetivación en Suárez”. *Pensamiento*, 26 (1970), pp. 397-417 | Bonetti, I. (C. P. S.) “Il valore dell’esistenza nella metafisica di S. Tommaso”. *Div. Thom.*, 54 (1951), pp. 359-371 | Castellote, Salvador. “Las relaciones Humanas. Estudio metafísico-jurídico con especial consideración de la teoría de las relaciones trascendentales según Francisco Suárez”; p. 85. *Anales Valentinus*, 13 (Valencia 1981), pp. 85-134 | *Ciencia y Fe. San Miguel F. C. P. (Argentina)*, 1948 | Courtine, J. -F. “Le project suarézien de la métaphysique”. *Archives de Philosophie*, 42 (1979), pp. 235-274 | Cronin, T. J. *Objective Being in Descartes and Suárez*. Garland Publishing Inc., New York, 1987 –Cap. 3- | Curueña, L. “Con, de, en, por, sin”. *Rosas y Espinas*, (Junio, 1917) | *Cristiandad*, n. 107, 1 sept. 1948, número dedicado al IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez | Delfin. “Objecto da Metafisica em Suárez”. *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, 2 Vol. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949 y 1950. Vol. I (1949), pp. 327-337 | Doyle, J. P. “Prologomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Works of Francis Suarez, S. J.”, *Vivarium* 22 (1984), pp. 121-160 | Doyle, J. P. “Suárez on the Reality of the Possibles”. *The Modern Schoolman*, 45 (1967), pp. 29-48 | Doyle, J. P. “Suárez on the Analogy of Being”, *The Modern Schoolman* 46 (1968-69) pp. 219-249, 323-341 | Doyle, J. P. “Extrinsic Cognoscibility:

A Seventeenth Century Super-Transcendental Notion". *The Modern Schoolman*, 68 (1990), pp. 57-80. | Dubarle, R. P. D. "Intervention". *Archives de Philosophie*, 42 (1979), p. 274 | *Estudios Eclesiásticos*, vol. 22, Enero-Marzo (1948), número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez | Elorduy, Eleuterio (S. J.). "El Concepto Objetivo en Suárez". *Suárez en el Cuarto centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. *Pensamiento*. Número extraordinario, Vol. 4 (Madrid, 1948), pp. 335-423 | Fabro, C. "Una fonte antitomista della metafisica suareciana". *Divus Thomas*, 24 (1941) pp. 57-68 | Fabro, C. "Neotomismo e neosuarezismo: una battaglia di principi". *Divus Thomas*, XVIII (1941), pp. 167-215 y 420-489 | Forlivesi, M. "Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez". En: *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al prof. Salvador Castellote*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia, 2004; pp. 161-207 | Garay, E. "Presentación". *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (Salamanca-Madrid, 1948) pp. 147-150) | Geiger, L. B. "Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence"; pp. 783-797. (p. 783) *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4-10 de Octubre de 1948*. Con Motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Instituto Luis Vives de Filosofía (Madrid), Tomo II. | Grabmann, Martin. "Die 'Disputationes Metaphysicae' des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung". Publicado en *P. Franz Suarez, S. I., -Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck, 1917*, pp. 29-73. Id.: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, München, Hueber, 1926, pp. 525-560 | Gracia, J. J. E. "Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the direction of Mentalism?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), n. 3, pp. 287-309 | Gracia, J. J. E. "What the individual Adds to the Common Nature according to Suárez?", *The New Scholasticism* 53 (1979), pp. 221-233 | Gracia, J. J. E. "Suárez y la individualidad", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983), pp. 157-182) | Gracia, J. E. "Suárez", en: *Concepciones de la Metafísica*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 17 (CSIC). Trotta, Madrid, 1998. | Guy, A. "L'analogie de l'être selon Suárez", *Archive de Philosophie* 42 (1979), pp. 275-294 | Hoeres, W. "Wesenheit und Individuum bei Suárez", *Scholastik* 37 (1962), pp. 181-210 | Hoeres, W. "Bewußtsein uns Erkenntnisbild bei Suarez", *Scholastik* 36 (1961), pp. 192-216 | Iriarte de, Mauricio (S. J.). "El Hombre Suárez y el Hombre en Suárez". *Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948)*, II Vols. Madrid, Dirección General de Propaganda. Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1949-1950. Vol. I (1949) pp. 103-148 | Iriarte, M de. "Francisco Suárez, un Filósofo Humanísimo". *Vida y Carácter* (Madrid, 1955) pp. 141-207 | Iturrioz, J (S. I.). "Bibliografía Suareciana". *Razón y Fe*, 606-9, Julio-Octubre (1948); p. 479 | Lamacchia, A. "Introducción". VV. AA. *La Filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*. Coord. Lamacchia, Ada. Levante Editore, Bari 1995; p. 11. Id. Grosso, G. "Sulla distinzione di essenza ed esistenza in Suárez", pp. 415-427 | López Calera, Nicolás M<sup>a</sup>. "La Cátedra "Francisco Suárez" de la Universidad de Granada (1939-1985). *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 25 (1985); pp. 1-11 | Mahieu, Léon. "L'éclecticisme suarézien". *Revue Thomiste*, 8 (1925); pp. 250-285 | Marc. "L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure". *Archives de Philosophie*, vol. X, cuaderno I, (1933) | *Miscelánea Comillas* (1948), número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez | Martins, António Manuel. "Tópica Metafísica: De Fonseca a Suárez", en: *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Coord. Cardoso, A.; Martins A. M. y Ribeiro dos Santos, L. *Actas del Seminário Internacional "A obra de Francisco Suárez"*, Lisboa, 5 y 6 de Marzo de 1998 Centro de Filosofia da

Universidade de Lisboa. Edições Colibri. Lisboa, 1999; pp. 157-168 | *Pensamiento*, vol. IV, 1948, número extraordinario dedicado al IV centenario de Francisco Suárez | *Razón y Fe*, t. 138 (1948), número dedicado al IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez. Tirada aparte: Colaboradores de *Razón y Fe*. *Revista de Filosofía*, oct. Dic., 1948, dedicado a Suárez y Balmes | Roig Gironella, J. “La analogía del ser en Suárez”, *Espíritu* 36 (1987), pp. 5-48 | Roig Gironella, J., “Para la Historia del nominalismo y la reacción antinominalista de Suárez”, *Pensamiento* 17 (1961), pp. 279-310 | Schneider, M. “Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez”, *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), pp. 40-68 | VV. AA. “Crónica suareciana en el cuarto centenario de su nacimiento”. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (Salamanca, Madrid, 1948), pp. 668-669 | VV. AA. “Otros actos académicos en el centenario de Suárez”. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (1948, Salamanca, Madrid), pp. 683-684 | VV. AA. “Crónica suareciana en el cuarto centenario de su nacimiento”; pp. 673-685 y 835. *Estudios Eclesiásticos*. Francisco Suárez en el IV Centenario de su Nacimiento. Vol. 22, N.º 85-86, (1948, Salamanca, Madrid), p. 685 | Villada. “En Defensa de Suárez y de su Doctrina (Breve nota)”. *Razón y Fe*, 48 (1917) pp. 313-318 | Vries, J. de. “Die Erkenntnislehre des Franz Suarez un der Nominalismus”, *Scholastik* 20-24 (1949), pp. 321-344 | Yela Utrilla, Juan F. “El Ente de Razón en Suárez”. *Suárez en el Cuarto centenario de su Nacimiento (1548-1948)*. *Pensamiento*. Número extraordinario, Vol. 4. (Madrid, 1948), pp. 271-303.

### 2. 3. *Varia*.

#### 2. 3. 1. *Monografías*.

Atilio Dell’Oro Maini. (AA.VV) La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional: Estudios sobre las Ideas de Francisco de Vitoria. Fundación Vitoria y Suárez. Ed. Kraft, 1951 | Belda Plans, Juan. La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI. Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), Madrid, 2000 | Berti, E. *Questioni di storiografia filosofica*. Vol. I: Dai presocratici a Occam; “Introduzione bibliografica”. La Scuola, Brescia, 1975 | Biemel W., Saner, H. *Briefwechsel*. Martin Heidegger/Karl Jaspers, 1920-1963. Piper, München & Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992 | Braig, C. *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Die Grundzüge der Philosophie IV, Freiburg im Breg. 1896 | Copleston, Charles Frederick (1907-1994). *A History of Philosophy*. Vol. III: Late Medieval and Renaissance Philosophy. From Ockham to Suárez. The Newman Press, Westminster, 1953. Traducción española: *Historia de la Filosofía*. Vol. III: de Ockham a Suárez. Ariel, Barcelona, 1969 | Franco B., F. *Pensamiento Político de Franco*. Compilado por Rio Cisneros, A. Servicio informativo español, Madrid, 1964. | Gilson, E. *L’être et l’essence*. Vrin, Paris, 1948. Traduc. española: *El Ser y la Esencia*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951. | Gilson, E. *El Ser y los Filósofos*. Traducción de Fernández Burillo, S. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Pamplona, 1996 | Grabmann, M. *Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vol. Herder, Freiburg, 1909 y 1911 | Heidegger, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1993 | Heidegger, M. *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 | Heidegger, M. “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”. En: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990 | Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. Gaos, J. F. C. E-España, Madrid, 2000 | Heidegger, M. *Los*

*problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000. Heidegger, M. *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos, 2000. | Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-30). Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30: Die Grundbegriffe (Wintersemester 1929/30). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. Tr.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud – Soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007 | Iparaguirre, I. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición Manual. B. A. C., Madrid, 1952 | Jaeger, W. *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos, F. C. E., Madrid, 1977 | Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. *Los Filósofos Presocráticos*. Historia crítica con selección de textos. Gredos, Madrid, 1999 | Leidlmair, K. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Emmerich Coreth, Ed. tomo I, Graz/Wien/Köln, 1987 | Lukács, L. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu. edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit Ladislaus Lukács*. Vols. 5: Vol. I: años 1540-1556; Vol. II (1) : años 1557-1572 ; Vol. III (2) : años 1557-1572; Vol. IV : años 1573-1580; vol. V : Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1580, 1591, 1599). Monumenta Historica Societate Iesu, Romae, 1965 y ss. | Menéndez y Pelayo, Marcelino. “In dubiis libertas”, 1877. *La Ciencia Española*. Colección de Escritores Castellanos (críticos). I: Polémicas, Proyectos y Bibliografía. Prólogo de D. Gumersindo Laverde Ruíz. 4ª ed., Tip. De la “Rev. De Arch., Bibl. y Museos”, Madrid, 1915 | Muñoz Delgado, Vicente. *La lógica Nominalista en la Universidad de Salamanca (1510- 1530)*. Publicaciones del Monasterio de Poyo, Madrid, 1964 | Patrides, C. A. *The Cambridge platonists*. Harvard University Press, 1979 | Villoslada, Ricardo de. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*. Roma, Universidad Gregoriana, 1938 | Wulf de, Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval*. Tomo I: Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII. Trad. Jesús Toral Moreno. Editorial Jus, México, 1945 | Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Fundación Xavier Zubiri; Alianza editorial. Madrid, 1998.

### 2. 3. 2. Artículos.

Brockliss, Laurence. “Curricula”; Cap. 14; p. 565. En: Ridder-Symoens, Hilde de. *Historia de la Universidad en Europa*. Vol. 2. Las universidades en la Europa Moderna temprana (1500-1800). Universidad del País Vasco, Deusto, 1999 | Blanchette, Olivia. “Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology”. *Review of Metaphysics*, vol. 53, 1 (1999), pp. 3-19 | Becedas González, M. y Lilao Franca, O. “Noticias sobre la Biblioteca del Colegio Real de la Compañía de Jesús en Salamanca”. *Estudios Históricos Salmantinos*. Homenaje al P. Benigno Montes. Bonilla, J. A. y Barrientos, J. (Coords.). Universidad de Salamanca, 1999, pp. 511-538 | Crombie, A. C. “Mathematics and Platonism in the Sixteenth Century Italian Universities and Jesuit Educational Policy”, en: Maeyana, Y., Saltzer, W. G. (eds.) *Prismata. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien -Festschrift für Willy Hartmer*. Wiesbaden, 1977; pp. 63-94 | Doyle, John P. “Heidegger and Scholastic Metaphysics”. *The Modern Schoolman*, 49 (St. Louis, 1972) pp. 201-220. Friedrich Stegmüller, F. “Karl Braig (1853-1923)”, en: *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 54, 1953; pp. 120-128 | Esposito, C. “L'ente, l'essenza, il bene. Suárez e Heidegger”. *Annali chieresi*; 1998 pp. 61-76 | Esposito, C. “Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger”. *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift F.-W. von Herrmann*. Ed. P.-L. Coriando, Duncker & Humboldt, Berlin, 1999; pp. 341-356 | Esposito, C. “Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia” | Esposito, C.; Porro, P.

*Heidegger e i medievali*. Brepols -*Quaestio. Annuario di Storia della metafisica*, 1-, Turnhout-Bari, 2001; pp. 407-430 | Esposito, C. “Ens, Essentia, bonum en la metafísica de F. Suárez”. *Azafesa*, 4 (Salamanca, 2004), pp. 29-47 | Febrero Lorenzo, M. A. *La Pedagogía de los Colegios Mayores a través de su legislación en el Siglo de Oro*. C.S.I.C. Instituto “San José de Calazanz” de Pedagogía. Madrid, 1960 | Freedman, J. S. “Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era”. En: *History of Universitites*. Vol. 5, Oxford University Press, 1985; pp.124-5. Dibon, P. “*La Philosophie néerlandaise au siècle d’or*”. Vol. I: *L’Enseignement philosophique dans les universities à l’époque précartésienne 1575-1650*. París, 1954; pp. 1-70 | Molinuevo. J. L. y Hernández, D. “Papeles de Trabajo de José Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Ortegianos*, números 2 y 3. Madrid, 2001 | Müller, Rainer, A. “Educación estudiantil, vida estudiantil”. En: “La enseñanza de la filosofía y la teología desde el medievo hasta el fin del aristotelismo”. *Historia de la Universidad europea*. Vol. 2: Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800). Universidad del País Vasco, Deusto, 1999; Cap. 8; pp. 347-377 | Noreña, Carlos G. “Heidegger on Suárez: the 1927 Marburg Lectures”. *International Philosophical Quarterly*, vol. 23, 92 (1983) pp. 407-42 | Siewerth, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln, 1959. (Sobre Suárez: pp. 120-131)

### 2. 3. 3. Recursos digitales.

Neo-tomismo. León XIII. *Aeterni Patris Filius*. Carta encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana promulgada el 4 de Agosto de 1879; Apartado “Santo Tomás de Aquino”, Artículo 13, a) “Órdenes religiosas y Universidades” <http://multimedios.org/docs/d000024/p000001.htm>. | Pio X. *Lamentabili sine Exitu*: “Decreto sobre los errores del “Modernismo”. Promulgado el 3 de Julio de 1907. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org>. | Pio X. *Pascendi Dominici Gregis*: “sobre las doctrinas de los modernistas”. Promulgada el 8 de septiembre de 1907. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org> | Pio X. *Sacrorum Antistitum*. Motu Proprio: “Algunas normas para rechazar el peligro del Modernismo”. Promulgado el 1 de Septiembre de 1910. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org> | Pio X. Motu Prorio. *Doctoris Angelici*: Sobre el Estudio de la Doctrina de Santo Tomás. Promulgado el 29 de Junio de 1914. Versión digital disponible en: <http://www.mercaba.org> | *Código de Derecho Canónico*. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el día 25 de Enero de 1983. Canon 1366 párrafo segundo, Libro II, parte I, Título III, capítulo I: “de la formación de los clérigos”. Versión digital disponible en: <http://www.servidoras.org.ar/CGI-BIM/>. | Juan Pablo II. *Fides et Ratio*, Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998; punto nº 48. Versión digital disponible en: Biblioteca Electrónica Cristiana <http://www.multimedios.org/> | Card. Lorenzelli, Prefecto. *Doctrina de Santo Tomás*. Sagrada Congregación de Estudios. Dado en Roma el 24 de julio de 1914. Versión digital disponible en: <http://www.multimedios.org> | Forment, E. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Versión digital disponible en: <http://www.gratisdate.org/fr-textos.htm> | Canals Vidal, F. “Las veinticuatro tesis y la síntesis tomista”. Edición digital de la revista Cristiandad: <http://www.orlandis.org/doc/002.htm> |





**VI. Anexo: Traducción a la lengua inglesa de la introducción y de las conclusiones del presente estudio (*Mención “Doctor Europeo”*).**

**Francisco Suárez, reader of *Metaphysics*  $\Gamma$  y  $\Lambda$ . Possibility and limit in the application of the onto-theo-logical theory to the *Disputationes Metaphysicae*.**



## INDEX

**I. Introduction. Objective, direction and method followed in this present study.**

- 1. 1. Presentation of the purpose.....401
- 1. 2. Plan and Objective.
  - 1. 2. 1. Description of the first section.....404
  - 1. 2. 2. Description of the Second section.....406
  - 1. 2. 3. Description of the Third section.....407

**II. The presence of Aristotelianism in contemporary studies of Suárez.**

- 2. 1. Historyographical Conditioners of the investigation.....410
- 2. 2. Conclusion de of the First Section: Clasification of the historiography of Suárez in order of the onto-teo-logical thesis.....414

**III. The corporative influence of the concept of Aristotelianism as handled by Suárez in his DM: Determination and manner of presence.**

- 3. 1. Introduction: Plan and objective of the second section.....418
- 3. 2. Conclusion of the second section: The corporative concept of the Metaphysics in the DM.....420

**IV. Application of the onto-teo-logical interpretation of the *Metaphysics* to the DM. Analysis and appraisal of metaphysical Aristotelianism of Suárez.**

- 4. 1. Suárez's reading and the ontological criticism.....423
- 4. 2. The individual essence as a route towards the affirmation of the onto-Theo-logical nature of Suárez's reading of the Metaphysics.....425
  - 4. 3. 1. Suárez's reading and theological criticism.....428
    - 4. 3. 1. 1. Suárez's reading of the god of the Metaphysics.....429
    - 4. 3. 1. 2. The interpretation of the Metaphysics as natural theology.....430
    - 4. 3. 1. 3. Suárez's redirection of Metaphysics towards a theological explanation reality.....435

**V. General Conclusion.....437**



**Francisco Suárez, reader of *Metaphysics*  $\Gamma$  y  $\Lambda$ . Possibility and limit in the application of the onto-theo-logical theory to the *Disputationes Metaphysicae*.**

**I. Introduction. Objective, direction and method followed in this present study.**

*1. 1. Presentation of the purpose.*

The “interior debate of Aristotelianism itself (...) illuminates the history begotten by it”, declared Gilson in one of his most well-known works. If we add to the temporal axis the centrality which the metaphysical books occupy in the elaboration of Aristotelian philosophy, we have to affirm that that “interior” which receivers of the Aristotelian Corpus have disputed throughout the centuries, in good measure, is found in the level of the principals, that is, in the metaphysical. The progressive elevation of the *Metaphysics* itself to problem, every time that the thematic unity of the work was questioned, a consequence of the previous question about the unity of its aim, caused in the West the temptation to divide or dilute that in a collection independent of questions. The problematic reading of the *Metaphysics*, which is connatural to Aristotelianism itself, already since this times of Teofrasto, was in sum determining the direction and the destiny of Western metaphysics. In this secular succession of reading encounters with the work of Aristotle is located the reading of the same which the Jesuit theologian Francisco Suárez undertook at the end of the 16<sup>th</sup> century in his work: *Disputationes Metaphysicae*.

The central question which we attempt to elucidate in this investigation and around which all of the others are arranged, lies in achieving a general approximation of the sense of the reading attained by Suárez of the *Metaphysics*, in his work.

With the aim of introducing the investigation via a less generous track, we have taken as the driving line a series of onto-theo-logical interpretations of the *Metaphysics* easily recognised by the contemporariness which they bring and by the sedimentation which they have reached, constituted in the common places of the historical interpretation of the Philosophy.

The theory which underlies this note, and which acts as the explanatory reason for the non historic link “Aristotele-Suárez” selected, and at the same time, as methodological axis of this present investigation is the following: the prejudices aroused by the study of the *Metaphysics*, have generally been transferred to the reading of the *DM*, - as Suárez’s historiography reflects-, whether it be directly or found via the mediation of some known interpreter of Aristotle.

We can find the first example set in the study concerning the essence of the Metaphysical which Heidegger undertook in various writings; the second, in the Thomistic interpretation of the metaphysicists defended by Gilson. We will have the opportunity to confirm, at a later point, how the concept of the *Metaphysics* as handled by both authors conditions their reading of the *DM*.

## VI. Anexo

---

With the intention of classifying the vast and heterogeneous contemporary historiography which is accommodated under the ontological and theological readings of the *Metaphysics*, we propose in addition to this division, a general reduction in order to its minimum and common denominator: they all share a problematic understanding of the work. As we were saying, said issue has its roots in the questions of the object/subject of the *Metaphysics* and by extension of the scientific unit; and both questions put in crisis the last term, the statute or entity of the *Metaphysics* as knowledge.

We continue on, one more step. To apply the onto-theo-logical thesis to the *DM*, and check if it resists the criticism, or which is the same, to question the systematization of Suárez's metaphysics, turning for this to the analysis of the liminar argument which supports the criticism: the unity of the object of *Metaphysics*. The supposition which urges us to realize said application is the future itself of the contemporary investigations, tending in their majority to pronounce themselves setting to the originality which the *DM* presents, advancing via the formal or fundamental adoption of one of those dictum.

We have to apply a series of limits to the two works which serve as primary material in our study. In the following section we will justify such a reduction and we will enunciate the mode in which it will be undertaken. It is enough to say at this moment, as can be deduced from the title of the investigation, that we do not apply the contemporary, predicted readings, either to the 14 books of Aristotle or to the 54 Suárez' metaphysical Disputations but rather only to some well determined parts.

In spite of what has been said until now, the fundamental reason which has urged us to realize this investigation in the form and direction in which it now appears has not yet been stated.

In this introductory approach we are taking as obvious something which is far from being so: we refer firstly to the presence of Aristotelianism, and secondly to that of the *Metaphysics*, in the work of Suárez.

With respect to the first question, it is possible to affirm without caution that the Aristotelian Corpus constituted the fundamental rational axis of the philosophical-theological paradigm prevailing in the medieval and modern West, named Scholastic. In this sense we include Suárez's *DM* in the sphere of Scholastic Aristotelianism.

Now, as we will have the opportunity to prove, the same problematic component which appears to substantiate *Metaphysics*, made possible a great variety of uses, according to the necessities aroused in that extensive period. If the rigors of time forced different uses of the work, in consequence, it is possible to track the existence of diverse manifestations of Aristotelianism and specifically of *Metaphysics* in the same Scholastic movement. On occasion some or other of those readers gained such credit or authority that they managed to eclipse the original source. The paradigmatic case, as is known, is the concept of the *Metaphysics* and of Aristotelianism in general handled by

Thomas Aquinas and its elevation as the official Aristotelianism adopted by the Catholic Church.

As we will have the opportunity to see in the state of the question prepared for the purpose, the officiality of the Thomistic Aristotelianism has been one of the principal factors which explains the slow development of the investigations in the *DM* setting, considered as singularity or intellectual expression of one specific individual called Francisco Suárez. Such was the determination to draw the metaphysics of Suárez close to the interpretation of the “Doctor Angelicus”, and to bring the “Eximius” close to the Scholastic tradition, and specifically to the post-tridentine theological apology that lamentably, the primordial source (none other than the metaphysical books of Aristotle) on which the *DM* is built was lost from sight. It’s sufficient to have a look at Suárez’s bibliography, to confirm what is said: the scarcity of studies which undertake the study of the *DM* with genetic projection, or which is the same, using the *Metaphysics* as its base of origin. We have tried to take one step in this direction, as always partial and insufficient, with this present investigation.

The intention of the author expressed, and always having localized the type of employment that Suárez adopts and expresses in his work about the *Metaphysics* (or, which is the same; previous development of an historical inquiry) we will have the way concluded in order to concentrate on two diverse questions which are: the concept and the position which occupy the metaphysical books in the essential structure of their own system, if the *DM* can be so named.

Arriving at this level, we have accepted the methodological advantage which Suárez himself served to the readers of his work: the Aristotelian “Index locupletissimus”. In said index, found at the end of the first of the two volumes in which the *DM* was originally editorially presented, Suárez presented a reading guide to the twelve first books of the *Metaphysics*. The most relevant for us is that, besides this, he also presents there a method relating those with the places of the *DM* in which he applies the Aristotelian theories and concepts to the development of his metaphysics or at least he expresses his opinion on the content of said books.

Firstly and situated on a formal plane, it is possible, from a reading of the Index and of the prologues which go before the first disputations to capture the general concept of the *Metaphysics* which Suárez handled in his *DM*. From the beginning Suárez’s opinion with respect to the method of Aristotelian composition is revealed: the editorial division proposed, the position which each one of the books occupies in the collection of the *Metaphysics* and the importance of each one. In the same way we can capture Suárez’s opinion on the object of science, and arriving here, pour on said judgement the contemporary criticisms. In this way we will verify whether the concept of Suárez announces in some way or shares the fundamentals of the contemporary readings, or if, on the contrary it distances itself from them.

Afterwards, and taking the unit as the common foundation of the contemporary readings of the *Metaphysics*, we will deal with the question of the

## VI. Anexo

---

position which metaphysics occupies in Suárez's work, establishing an analysis of the real entity, as basis of the unit, and of its attributes, paying attention to the transcendental unit.

Finally, we can confirm whether those contemporary prejudices in relation to the Metaphysics are applied coherently to the *DM* by the current historiography or if on the contrary, it will be necessary to create new categories for their judgment.

### 1. 2. *Plan and Objective.*

#### 1. 2. 1. *Descripcion of the first section.*

In the state of the question, we stop to analyze firstly one of the errors, which in our judgment we have found in the line hermeneutics Scholastic-religious and lay indiscriminately of the studies of Suárez generally undertaken in Spain during the first half of the twentieth century.

That line, in general, defended the exclusive and on occasion, clannish link between the *DM* and the metaphysical developments set out by the Thomistic school. From this sphere they tended to present the *DM* as an extended edition of Thomas Aquinas' *De ente et essentia*. The Scholastic current, assuming such a reduction in what relates strictly to our study, defended an interpretation of Suárez's work disconnected from its source, which as we defend it is none other than Aristotle's *Metaphysics*. In the first part we underline therefore the need to reorientate the study of the *DM*, via the reading which Suárez himself undertook of the *Metaphysics* in diverse areas of his work.

Having explained the question, we pause to analyse the contemporary readings of the *Metaphysics* and of the *DM*. It has been precisely the aim previously explained first, and the height of the time that followed - which have oriented our investigation on this line.

We will move progressively closer to the question of the presumed proximity the work of Suárez appears to have with those ideas which are found scattered in the pages of the *Metaphysics*: the successive comprehension of the discipline as a natural or rational Ontology and Theology.

The former reduces the *Metaphysics* to a study of the entity and its categories, taken as concepts. The following observes that, in spite of the many and incomplete analyses undertaken concerning the substance, the reality acquires its unique and real sense in the action of the divine, of the First Cause, concerning the entities.

Applying the criteria of the *DM*, it can be said that Suárez's fall into ontology, was produced, according to the majority of opinion, by the reduction which it undertook of the Aristotelian substance to its essence alone or by the identification between the being and the essence, which the author understood as a new return to the parmenidium philosophy, and which drove him, in the



last instant to understand the aim of metaphysics as “*aptitudo ad existendum*”. In this way, the Spanish Jesuit eliminated the existential dimension of the being, undertaking in the *DM* a formal and abstruse study relating to a concept, the real entity, from which, according to this opinion, it is not possible to advance towards a comprehension of the being in all its dimensions.

With respect to the motive for the theological reduction of the *Metaphysics*, this places itself in general in the anthropomorphic and religious reading of the first principal which extends itself analogically to all reality, acting on time as an access route given to mankind to approach the transcendent plane. That such an interpretation were undertaken by a Catholic theologian just as Suárez was, is neither reprehensible nor should it provoke surprise, since the specifics of the Christian Philosophy in which the spirit of his work must be included, comes precisely from the theoretical offering of the necessary rational arguments through which to try to understand and preserve the religious dogma, or the non-rational question which is in its roots. That which we can and must question is the rightness of said movement, traveling in the opposite direction to the established terms of inference between revealed truth and the rational or philosophical argument on which it is founded. This transition, as one will be able to see, will be undertaken in the third section.

The foundations articulated in the theses of the hermeneutics currents with reference to the *Metaphysics* are well known, we will see how they are applied in the contemporary exegesis of the *DM*. In a synthetic way, we will pause on the problematic readings which Heidegger and Gilson respectively pour on both metaphysics, in some of their most popular writings. From this hermeneutics hermeneútica link, we can formulate the following general question: If the *Metaphysics* can be reduced “only” to a science of the being or the substance, or exclusively a science of the divine, as those currents seem to support, then did the the *DM*, which is unfolded on the subject of the reading of the *Metaphysics*, anticipate in all or in part the contemporary readings of the metaphysical books, as some historians have expressly declared? If it is so, we will have to confirm the onto-theo-logical reading of Suárez; if not, we must show the precise concept of the *Metaphysics* as handled by Francisco Suárez.

In the last section, we will analyze said concept, together with the position which the *Metaphysics* occupies in the work of Suárez, passing via the question of the object and its statutes, to arrive at last at the question of the unit of the discipline and of his work.

Finally, we will present other studies of Suárez not directly linked either to the announced reading polemic or to the Aristotelian studies, but whose investigations have stocked a good part of the necessary materials, both at historical and methodological levels, for the development of our study. We emphasise for its importance; Grabmann’s essay on the method employed by Suárez in the writing of his metaphysics, thus the studies destined to clarify the nature of the Aristotelian Index which the author attached to his work.

## VI. Anexo

---

### 1. 2. 2. *Descripcion of the Second section.*

The move from the contemporary readings of both metaphysics to Suárez's analysis comes about the middle of a second section of historical character.

The study regarding Lohr's "Jesuit Aristotelianism" has served as a source of inspiration and has determined the direction of the section. In its place we will signal the distance which exists between that essay and the investigation which we have laid out: now that the legitimation of our study was not found in that essay, but rather, it has come via the direction that Suárez himself wanted to confer on his metaphysical work.

Specifically, he declared in the Proemium of the *DM*, that with his work he was not trying to offer a vision of the *Metaphysics*, but a metaphysics "duly elaborated". This affirmation points to historical questions which require to be unraveled with the aim of discovering with which type of Aristotelianism we should place the *DM* via the morphology, the direction Suárez conferred on his work.

Even when capturing the *DM*'s own meaning, which may well be a central question to which historiography has dedicated a considerable number of writings, it results for ours a secondary issue which we understand to be linked to a previous question: to explain the function which the *Metaphysics* fulfills in the development, firstly in the direction, after in the *DM*.

In relation to the first of the themes, we have reduced the second section to an historic and corporate study of the concept of the *Metaphysics* as handled by the religious order in which Francisco Suárez was educated and served, paying attention to the form and the disposition in which the *Metaphysics* was taught in the Roman college of the Society of Jesus during the second half of the sixteenth century. The second aspect, that of the meaning which Suárez's reading of the *Metaphysics* acquires, will be dealt with at the end of the study.

The analysis of the determination which the Jesuit Aristotelianism, elevated to a pedagogical model, exercised in the colleges of the Society will highlight that the project for the restitution of the *Metaphysics* which Suárez proposed in his *DM* is not directly integrated in the tradition of the conventional commentaries on the work of Aristotle, elaborated throughout the history of philosophy, but rather that they belong to another type of genre.

The historyographical line of Suárez, arriving here, has tended to understand the *DM* as an independent or personal treatise of metaphysics, defending on occasions its systematic character. Some small pieces of evidence serve to give credit to these readings. All in all we have dispensed with entering in the valuation of the grade of systematic nature of Suárez's work in order to link the genesis of Suárez's work with the general pedagogical project of the Society of Jesus. With this, as is known, an attempt was made to achieve a comprehensive and Catholic education, in the first instance of the future members of the Society and in second place of the European elite or, which amounts to the same, to educate men from diverse spheres who were able to undertake, this last attempt to reestablish religious unity in the West, under the symbol of Catholicism.

We will have the opportunity in this section to meet the concept of Aristotelianism and in particular the concept of the *Metaphysics* as handled by the Society and to approach the spiritual conditions which motivated the writing of the *DM*, and the general sense in which Suárez took it, from which and in a way it is possible to predict the distance that passes between both metaphysics.

### 1. 2. 3. *Description of the Third section.*

Whenever a reform is undertaken this is done on something which already exists. The venture Suárez carried out in his *DM*, was intended to be fundamental and said beginning work passed via the dignifying of Metaphysics to become a science. However, that does not mean to say that to enter into the collection of Suárez's intellectual intentions is to glorify the collection of books attributed to Aristotle and gathered together, some with more better fortune than others, under the editorial title of *Metaphysics*; but neither does it suppose the expression of a break with the work of the "Philosopher".

The autonomous nature both of the reading and of the metaphysical project which Suárez undertakes in his work with respect to the Metaphysics, is clearly shown in the general prologue which is found before the second disputation.

In this place, in producing a brief description of the two parts into which his work is divided (from the *DM* I to the XXXVIII, and from this to the LIV), the precedent, justifies via instrumental reasons the primate, and, at the same time, the condemnation which exists between the *Metafísica* and his project: "To be able to proceed with better concisión and brevity, and to be able to handle the things with the appropriate method, we will abstain from protracted explanations of the Aristotelian text and we will consider that the same things with which this knowledge busies itself with the doctrinal method and expositive which accommodates them best".

Our third and last part is the place where we find precisely that tension, which makes us wonder regarding the function carried out by the *Metaphysics* in the construction of the project of Suárez. From there, it is possible to respond to the principal objective of this present investigation, which is, as we have said, to capture the concept of the *Metaphysics* as handled by Suárez in his *DM*.

We will begin in the analytical section (third) with that which is supposed from the beginning of the *DM*, and which is none other than the question of the Metaphysics itself: the object, nature and statute which Suárez confers on the discipline in the knowledges as a whole and particularly the manner of relating with theology from the point of view of the integration of the object in the Metaphysics. As can be appreciated, the question of the Metaphysics, coincides with the problematic nucleus which has mobilized contemporary reading of Suárez's metaphysics, and in particular the ontological and theological interpretations which we will follow in order to orientate our analysis in the direction of the present historiography of Suárez as we have reiterated.

## VI. Anexo

---

Following the methodological indications which the author himself offers, it is possible to undertake our investigation without forcing the general sense of the *DM*. One criteria which Suárez himself introduces, makes it possible to establish a compared and legitimate reading of the *Metaphysics* and of the *DM*. Said indicator is the “*Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*” which Suárez includes at the end of the *DM*, in order to orientate any reader who might be interested in carrying out a joint tour of both works.

However, though the Index might be an indispensable tool, we do not consider it sufficient object on which to put the entire weight of this investigation. In the Index, following the inherited custom, Suárez reduces the first twelve books of the *Metaphysics* to a collection of questions or problems, very seldom does he accompany them with his opinion.

What Suárez undertakes there is a reference, always approximate, to the article of one of his disputes, in which the Aristotelian material is either partially displayed or used to develop an exterior argument, the majority of the time in the mind of Aristotle. If we follow each one of the references to which the Index directs us, we would have to confront irrefutably an undertaking, which because of its magnitude would always result in an unsatisfactory outcome: a detailed analysis of the first twelve books of the *Metaphysics* and of the fifty-four of the *DM*.

Given that we understand that the aim of all investigation is directed towards the administration of new elements for criticism, capable of setting a new turn to the wheel of knowledge, we have seen ourselves driven to carry out a theoretical reduction in both objectives diverse times.

Firstly, we focus on the hermeneutics direction of the study, in the Suárez-Aristotle sense, the purpose which pursues the study: an explanation of the concept of the *Metaphysics* as handled by Suárez in the *DM*, before a digression on the subject of *Metaphysics* as a science, or an exhibition of Aristotle's metaphysical doctrine expressed in those fourteen books. However it is true that Suárez offers a more or less independent vision of *Metaphysics*, the explanation of the metaphysical project of Suárez remains in the second plane of our study, as has already been stated.

With respect to the second, provided that the sense of the investigation has required it, and with the aim of clarifying, we have dedicated an independent space to the commentary of the two books of the Aristotelian *Metaphysics*, specifically the Γ and Λ. The analysis of the metaphysical books which serve as a prologue to the last section, in which Aristotle explains, among others, the theory of the entity understood as a substance, thus like that of the first cause, classic places, where contemporary historians have gone in order to base their particular ontological and theological interpretations of the *Metaphysics*.

As we have stated, in the first part we will show that the reduction of the *DM* to an exercise of problematic logizism, these interpretative lines opened at the beginning of the twentieth century by Heidegger and by Gilson, are founded by sliding in an interpretation of the *Metaphysics* in the same terms. It is because of that, by turning, firstly, to those metaphysical books and afterwards, guided by the Index - in particular by the order of the questions proponed by Suárez for

those books and in the reference to the diverse disputations indicated by the author – it is possible to locate the commentaries undertaken by the author without getting trapped in the baroque structure of the *DM*. Every time that the opinion of the theologian is analyzed in this respect, it will be possible to evaluate whether the contemporary readings coexist or not with the concept which Suárez expresses in those places, and on said subjects in the *Metaphysics*.

Hence, it would seem possible to deduce that the validity of this present investigation depends exceedingly on the belief that the *Metaphysics* and the *DM* can be reduced to two books and a couple of disputes. But this corollary does not follow the assumption, rather the following, which now notes the title of the investigation: that we locate the fundamental nucleus of the ontological and theological interpretations of both works in specific places in the same and not in their whole.

From the guided reading which Suárez provides the reader of the *DM*, we will manage to observe that in the relation language-reality or, which is the same, in the analysis of the ontology of the Aristotelian language which establishes in book IV and in the explanation of Suárez of the same, there resides one of the key moments of his comprehension of the *Metaphysics*. Focused on the analysis of the real entity as the object of the discipline, its mode of representation and the difference that passes between the subject of the representation and the object represented, it will be possible to question the principal thesis of the ontological interpretation of the *DM*, as a logical-categorial analysis of the concept of the entity.

In a second moment and advancing from the study of the unity of entity, we will move towards the question of the unit of science. As we will be able to see, the understanding of the transcendental unit as managed by Suárez in his work, has little or nothing to do with the formation of an ontology in the modern sense of the term, and if with the consolidation of the unit of the entity, as regards object based on reality. We will have to analyze and that is the nuclear question, if this founding reality is objective – physical-or only an intentional product of the subject of the representation – mental-..

In final position and following the contemporary hermeneutics onto-theological direction, we will analyze the method and grade of the penetration of God as regards object of the *Metaphysic*. As we will see, God enters now in the *Metaphysics* in book IV, when Aristotle asks himself the question of the existence of a motive being or first motor, and which developed by extension in book XII. We will consider the characteristics of the religious reading undertaken by Suárez in diverse places in the *DM* of the Aristotelian God.

But, before we enter into the analysis of the onto-theo-logical question, we will offer a brief description of the frame of items from which we will organize the materials of the analytical work, which are: the Index to the books of the *Metaphysics* which Suárez introduces as an appendix to his *DM*, and books IV and XII of the *Metaphysics* themselves, as previously stated.

## VI. Anexo

---

### II. The presence of Aristotelianism in contemporary studies of Suárez.

#### 2. 1. *Historyographical Conditioners of the investigation.*

Not much time has passed since one of the most conspicuous Spanish studies of Suárez's thinking, Castellote, reminded the reader of the necessity of "approaching the work of Suárez via the work itself without prejudice and objectively, leaving us to question the words and reasoning themselves". Regarding the convenience and necessity of taking this axiom on board, there are few investigators who oppose some reserve. However the executive movement which should accompany the principal in consequence is still far from being applied..

Such an impossibility is not explained via the nature of the object, which at this point few doubts oppose its recognition, but rather via historical factors which have covered it.

It can be said that the prejudices which have penetrated the object from the first moment of its apparition have contaminated it right to its roots. The infection has become so serious, reinforced throughout the centuries, that nowadays the agent itself either confuses it with the body, or it occupies an absolute place in the explanation which hides it. The journey via the rich bibliographical wealth highlights this fact. The secular polemic of the ecclesiastic schools, run aground on their own particular take on the position in the heart of the Catholic institutions, is present in a good part of the bibliography of Suárez.

In these studies, characterized by their polemic tone, the context occupied its own place in the text. In them, the metaphysical statements pass to second place to make room for the nominal din. The comparison of the powers between the authorities in each party and their measure dominates the nucleus of the problem. The general polemic is settled in dialectic battles in which judgment is made beginning with the existence, grade of independence and originality of Suarezianism with respect to the doctrine of its great man. Far from remaining closed within the walls of convents or seminaries as would have been desirable, the dispute determined the orientation of Suárez's studies definitively of the first half of the twentieth century.

On the other hand, focusing in particular on the Iberian historiography of the first half of the last century-, it is possible to note that the pressure exercised by the traditional institutions of power: the Church and the State on the studies of Suárez largely determined the direction and sense of the official reading of the thought of Suárez.

Together with the aforementioned observations with reference to scientific neutrality, we add another, which in spite of its obvious nature is far from being clear. In the introduction of his essay on philosophical accounting, as unrewarding as it is indispensable, Iturrioz recalled that: "The first source to study the conception of Suárez in the *Metaphysics* in depth is the *DM*". In his opinion, only in confrontation with the fifty-four Disputation can Suárez's



whole and complete doctrine on the material be found, in the sense set out by him. For that reason, he continues to say: “whoever does not penetrate in the visceral of Suárez’s metaphysics will know nothing of the true Francisco Suárez in spite of the disputes that he cites, the sections that he tells, the numbers that he copies and the references he compares”. However, a revision of the sources reveals precisely the scarcity of studies undertaken with genetic progress, while on the contrary the overabundance of fragmented and sterile studies.

Gnemmi, tried to explain this fragmentation phenomenon, resorting to psychological reasons. In his opinion, the biased handling which characterizes historiography of Suárez of the end of the nineteenth century and the first half of the following, is the result of incapacity shown by the investigators themselves at the moment of confronting the study of a work as complex as the *DM*. Engrossed in the monumental character of the more, the scholars decide only to scratch the surface of the same and so bequeath some studies centered on “the exclusive search for the extrinsic, inessential unilateral and mistaken motives” “corrupted” in addition to “non-source concerns” or at least, concerns which were not considered fundamental by the author. The characteristic morphology of such studies is defined precisely by the partial, biased and incoherent handling of some subjects.

It is true that partiality and interest in clarifying secondary questions, and not interest in a comprehensive understanding of the *DM*, largely dominates the historiography of Suárez of the first half of the twentieth century (separate mention is merited by the biographies, the works of recovery of unprinted or untranslated primary sources which we will include in the biography).

In our opinion, it is possible and desirable to explain the phenomenon of the historiographical atomization, without questioning the capacity of the scholars who preceded us in this arduous task, gauging, in this, the historical-ecclesiastic climate which accompanied the studies at least until the end of the Second World War.

The interests which guided the main body of the investigations undertaken in such times were far from the mere erudite satisfaction or the progress of human knowledge. Bring to mind the long process of intellectual protectionism of de conservative tincture lead by the roman Church from the last quarter of the nineteenth century. This was erected, in general, on two pillars: the recovery of Thomas of Aquinas as authority on official Catholic thought, and in second place on the corollary of the establishment of an open opposition to all things new not having the same direction as the theories of the Angelicus. Between these contradictory elements are found some metaphysical theses of Francisco Suárez. Awareness of the ecclesiastic polemic is important, in order to measure how far this conditioned the appraisal of Suárez the philosopher, determining both the morphology of the investigation and the content managed in the same. In this way, for example, said influence paralyzed the necessary impulse which the investigation of Suárez might have experienced if it had been conveniently promoted on the celebration of the tercentenary of his death (1917) and not had to be delayed until the year 1948.

## VI. Anexo

---

After these general notes, we now add the last observation, which is also that which exercises the most pressure in this present investigation, and which is expressly linked to the genesis of the metaphysics of Suárez.

Said precision was included by Menéndez Pelayo in one of his writings which fuelled the known turn of the century debate on “Ciencia Española”. In an attempt to highlight the singularity of Suárez’s doctrine, establishing the classic counterpoint with Thomism, with the aim of gaining recognition in favour of the proclamation of the existence of suarezianismus, Mr. Marcelino exclaimed: that if previously a great distance between these two positions had been observed in the field of theology, “in the field of philosophy the division is just as deep. Neither can we say that Suárez shows himself as a speaker for Saint Thomas, as what he exhibits directly is Aristotle’s *Metaphysics*”.

This circumstance can be verified, for example by paying attention to the very few occasions in which the investigators are accustomed to name the complete title of the *Disputationes Metaphysicae*; they either conceal the title via the initials ready for this use, -DM, as we do- or they state the scientific name: “Disputationes Metaphysicae”. The use of either of these denominations does not require justification and is legitimate, provided that one is conscious of the name which is found compressed beneath this indication: *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, Tomus prior e Tomus posterior, Salamantica, 1597*. This reminder does not respond to a purely nominal obsession but rather it alludes to the most serious loss of contact with the original meaning which underlies the title.

The interpretation of the *DM* is traditionally dealt with via the reading and authority exercised by the *Suma Teológica* frequently breaking them up in Thomistic work, with the consequent loss of the original reference which is none other than Aristotle’s *Metafísica* as Don Marcelino indicated.

From the line of Thomistic interpretation, those comparative and problematic surveys, generally, proceed with the *DM*. They tend to present Suárez’s metaphysical project as a deviation from the Thomistic ontology, which is that which they study, being complete, in their act and their potency, in their essence and existence. With Suárez’s negation of the real distinction of the components of the entity, that is to say, of the existential component of the being in the Thomistic sense of the “*actus essendi*”, he retakes the way of the ontological univocism adopting the eidetic’s intuicionism of Parmenides and Plato about the reality, which leads to converting the *Metaphysics* into a logical investigation of the abstract concept, empty of any real content of being. On the other hand, on not adopting Suárez, the instrument of the analogy to connect the ontico plane and the ontological of the reality, the unity of the metaphysical broke into two individual and unconnected sciences and in this way pushed Western metaphysics towards transcendental study of the being and its definitive conversion in general ontology.

To interpret Suárez’s metaphysics as the most important episode to have occurred in the famous story of the “*die Seinsvergessenheit*”, in favour of the being is dependent furthermore on a particular understanding of Aristotelian



metaphysics, which we will analyse in the following section.

In our opinion, and this is the basis of our study, the full comprehension of the work of Suárez passes inevitably via the previous perception of the idea of the *Metaphysics* which the author used, as this and none other is the *prima facie* foundation on which the *Disputationes Metaphysicae* is built.

We can still mention the words of another thinker, completely outside both the controversy surrounding the setting of the “Ciencia Española”, and the Thomistic hermeneutics line.

Heidegger, who happens to coincide in the question both of the origin and of the originality of the *DM*, with the Pelayo’s interpretation, and with our motivation. In the lessons imparted in the University of Friburgo during the winter term 1929 -1930, he showed firstly that what Suárez achieved in his *DM*, - although without doubt he started “from completely determined theological intentions”-, was not to follow the idea of Aristotle as maintained by Saint Thomas in his commentary, but rather that he “set himself the task of reinterpreting the Aristotelian metaphysics”.

Just as for us, for Heidegger the subtitle is an indicator of the author’s intention as present in the *DM*. From there he deduced that the work possessed “a double proposition: first to deal with all natural theology, that is to say, all of that which goes before the revelation, in its internal construction and at the same time to adequately clarify all of the questions which correspond to the twelve books of Aristotelian *Metaphysics*”.

In the pilgrim topic of the comparison of powers, he affirms of Suárez that “the significance of this theologian and philosopher has not been appraised at all in the measure which he this thinker merits, whom in mental sharpness and independance in questioning it is necessary to place him still higher above Thomas”.

The significance of the interpretation of Aristotle which Suárez undertook in his *DM*, not only possesses a level of importance “formal, in the sense of which the discipline of metaphysics shapes itself in a determined form under this influence, but rather that its coining of the problems of content is of equal importance, just as in their turn they will awaken later in modern philosophy”. Precisely because of that interpretation the *DM* exercised an “immediate influence” on the “development and the configuration of modern metaphysics”.

In a posterior epigraph, destined to make clear the concept of both metaphysics maintained by the German philosopher, we will retake these ideas, but for now it is enough with stated endorsement of authority.

Finally, further evidence of an exogenous character motivated the choice of theme: the practical absence of studies which put clearly the concept of the *Metafísica* as expressed by Suárez in his *DM*. The fruitless search in the available bibliografic catalogue of studies illustrates this point, this justifies the necessity of this present investigation. With everything for the purpose of methodology and orientation, we have been guided by some of the available studies.

## VI. Anexo

---

Those which have influenced, whether in the general direction which the investigation has taken or in the elaboration of this historical study or finally, in the formal characterisation of the *DM*, are included in the following section.

### 2. 2. Conclusion de of the First Section: Clasification of the historiography of Suárez in order of the onto-theo-logical thesis.

Let us draw from what we have seen until now some conclusions which are precisely what determine, as we have said, the general direction of our study concerning the *DM* of Francisco Suárez.

We have started with the contemporary readings regarding the *Metaphysics*, observing that in general there are four hermeneutics lines within historiography. After the presentation of the general features of each one we have localized the nucleus of the problem, regarding the contemporary interpretation of the *DM*, on the onto-theo-logical direction and the questions which it provokes.

Said lines, as can be observed without much difficulty, begin with no great difference to the assumption of the kantian speech about the independence of the sciences as a premise, and secondly of the appropriation of his diagnosis of the impossibility of the classic metaphysics, and its necessary reduction to a science of categories, understood as criteria and limits of human knowledge. And, it is possible, a categorial science, for the previous formalization to which the object of metaphysics has subjected itself, to the entity, applying a process of moulding of its existential content. Finally, the introduction of a rational Theology in the *Metaphysics*, or it is strange element which does not enter in the field of the problems concerned with the discipline and therefore must be eliminated, or at least, its inclusion and importance must be diminished and considered as a traditional residue, belonging to the pre-scientific period.

Later we have shown, taking some of the better known investigations of Heidegger and Gilson, that some of the prejudices poured on the *Metaphysics* from the end of the nineteenth century and up until the present day, pass through, in a similar sense, the historiography of Suárez.

As can be deduced, without entering in the consideration of other interests which operate in each on of the approaches, the appraisal of the *DM* carried out by Heidegger and by Gilson, find themselves determined in good measure, by the same assumption of the Kantian's Criticism of the *Metaphysics* and of the individual speech.

These interpretative lines of the *Metaphysics*, and by association, of Suárez, move forward from the analysis of the object of the *Metaphysics* trying to clarify its nature and the function it fulfills inside the system. The attention paid to the entity in its splitting in two: first and universal entity, will have to be coherent: the starting point of the previous analytical investigation.

Although the elucidation of the object the *Metaphysics* of Aristotle, does not, strictly speaking, fall within our study it did not happen as such with the

reading which Suárez himself undertook in the *DM*. In our opinion, this point is the one which is practically absent from the historiography of Suárez. The Kantian's thesis and the conclusions contributed by Heidegger and Gilson in the analysis of the *DM*, have been assumed in not critical form with no previous questions asked, both in the concept of the object, and in the *Metaphysics* in general as handled by Suárez.

On the other hand, and in particular with respect to the theological interpretation, we will have the opportunity to observe the inclusion in book XII of the *Metaphysics* of the first entity, as it is in *DM* XXVIII, this should not be read as an interference, but more as a question of systematic harmony in each of these works.

Both the Heidegger's and Gilson's readings of Suárez, above all the assessments that we might be able to undertake regarding their ownership or aptitude, conditioned without a doubt by the pragmatic character of the reading, established a new form of investigation. This was distinguished by the depth of study undertaken on each one of the disputes of Suárez, searching in the reference of the work itself the criteria to verify the hypotheses to the detriment of any type of contextual or external reference.

In recognition of the singularity of Suárez's metaphysical project together with the affirmation of the existence of a plurality of diverse orientations within Scholasticism whose validity must be verified in its effectiveness, they are unequivocal signs of the scientific course of action of every investigation. This analytical, critical, receptive and open procedure would manage to impose itself on the Suárez's studies with many years of delay – at least in that which refers to the hispanic scope, in comparison with the advanced state in which the investigation of other scholastic authors is found.

With the focus of the investigation centred on the problem of the object and of the *Metafísica* according to Suárez, the schema set out by Forlivesi in one of his essays has been illuminating for us, at the moment of organising the extensive and varied contemporary historiography of Suárez, in the measure of its classification, it adapts to the questioning lines which we follow in our study. The teacher of Padua follows, although perhaps in an unconscious way, the organisation schema that his fellow countyman Berti, proposed in order to organise the Aristotelian historiography and which we have adopted.

In Forlivesi's opinion, there are two dominant lines of interpretations in the *DM* in our contemporariness: one of an ontological character and the other onto-theological.

In their general features, the two tendencies share the notes that we have seen represented in the analysis of the Aristotelian historiography, and in a special way, in the application of these theses in the analysis of the of the metaphysics of Suárez undertaken by Heidegger and Gilson.

The ontological reading in the first place, includes two concomitant tendencies: the noetic key and the transcendental.

## VI. Anexo

---

The first, inaugurated by Gilson and continued by Courtine among others, considers that the Suárez's *DM* deals with the study of the entity as a concept disconnected from any relation with existence. Suárez deduced from the entity as a mental object, an entire series of logically consistent propositions, which would come to form its own metaphysics. From the logical consideration of metaphysics the modern separation follows between the science of the entity as being (natural theology) and the science of the entity as entity (First Philosophy).

The second reading follows the approach of Heidegger in the fundamental, and is represented, among others, by Honnefelder, Gracia and Esposito. They consider by a majority that the entity is understood by Suárez, as a concept, and that the *DM* is in reality a transcendental science which does not directly deal with the entity, but rather the periphery of the entity, that is to say, the study of the properties, principals and of the category relations in which the entity is divided. According to this reading, Suárez would not take the entity at the prescientific level, belonging to spontaneous knowledge (of something) but rather in the Avicenian's sense previously explained of second intention. The object of the *DM* is in the end the entity, stripped of all references outside its conceptual immanentism and the conditions of thought.

Here we arrive at the same conclusion, though via a different route than the previous tendency. The *DM* is in reality a story of a failure, that which in its attempt to maintain the study on the entity in general and the first entity, founders in the waters of transcendental science, producing the resulting split in the general and individual Metaphysics.

Secondly, from the onto-theological interpretation offered by Heidegger of the *Metaphysics* in the main way, and its application to the *DM* of Suárez, the presence is noted of such an extrinsic and improper handling of the entity which is considered successively by Suárez as a first entity and as a universal entity. Following the first route we would arrive at the study of the divine entity, an object belonging to rational theology; via the second, we arrive at ontology and the study of the entity in its generality. But for Heidegger, Suárez and with him everything scholastic, and by extension Western metaphysics until the reception of his approach, fall into the ingenuous dream of reconciling two forms of thinking which are irreconcilable: the philosophical and the theological, in which he manages to impose the latter on the former, reducing the *Metaphysics* to an instrument available to fulfill the theoretical necessities of the arguments of faith of the Catholic religion.

It is possible to collect the diagnosis of Heidegger and apply it to the *DM*, either in the negative sense or the contrary. From the start the *DM* is conceived for example by Honnefelder as onto-teo-logy, in the sense of a successive handling of the universal entity and the first being the latter the main part of the *Metaphysics*. The metaphysical investigation has as its aim the study of this first entity and for that takes as its parting point the universal entity which is

reduced to its representational content (something, aliquid) for this carrying out a total abstraction of its existential component. On the other hand, for others, the *DM* is a valid route in order to embark on an anthropological study, taking as a reference the measured relation between the created entity and the uncreated.

Finally, it is possible to distinguish in Suárez's studies another tendency which, starting from a positive appraisal of the *Metaphysics* as theology, understanding the first, by extension as a universal science. In that way, for Boulnois, Suárez's metaphysics, is a universal science in the measure that in first term it is a theology, that is to say, given that the divine science determines and makes possible a science of the entity in that it studies precisely the causes of this.

## VI. Anexo

---

### III. The corporative influence of the concept of Aristotelianism as handled by Suárez in his DM: Determination and manner of presence.

#### 3. 1. Introduction: Plan and objective of the second section.

The hypothesis from which we part in this section is the following: the adoption by the Society of Jesus of the pedagogical university model set down in the Aristotelian Corpus, exercised a determining influence both of the idea of the *Metaphysics* as handled by Suárez and which he expresses in his *DM*, and in the form and direction of the work itself.

In what refers to *Metaphysics*, it determined firstly a specific type of Aristotelianism, which we name, "Jesuitic". This is characterised by the method employed (reducing to questions), the selection of theories (theological efficiency) and by the reading criteria applied (the apologetical dispute) to interpret the *Metaphysics*. It is not difficult to imagine, like this hermeneutic model, can manage to form the idea of the *Metaphysics* which Suárez exhibits in his *DM*. We maintain that it was at the stage of his education firstly as philosopher, and then afterwards as theologian, a period which he largely passed in colleges of the order, when our author acquired the concept.

In addition to the corporative concept, it is also precise to allude to the influence which other factors of the time exercised on the metaphysics of Suárez. Although, it is necessary to underline that these historical determinants penetrate the work of Suárez, likewise in his period of education in school and the same in college. Such is the case, for example in the choice of Alexander of Afrodisia as principal commentator of the *Metaphysics*, of the abundant presence of physical questions in his work or of the respect he professes for Plato in his *DM*.

Said presence can be explained via the entrance of a new Aristotelianism, developed in Italy (averroism and alexandrisim) in the colleges of the order which assumed: the launch of the empirical investigation as an alternative to the Aristotelian cosmovision, a recovery of the taste from Plato and for the neoplatonic readings of the *Metaphysics*, and finally it assumed the advance, one step further in the long journey towards the secularisation of Philosophy.

As we will say, the movements, both modernising and reductionist, regarding Aristotelianism, form part of the intrinsic history of the Italian colleges of the fifteenth Century Order and of the concept which the resulting intellectual products demonstrate.

We cannot forget either, even though its handling does not form part of our study, the religious apologetical conflict which the Christian West of fifteenth Century experienced. In the posttridentine period, the search for doctrinal unity in the metaphysical foundation of the theological truths, will be felt as a necessity. this, at the end of the sixteenth century will be channeled regarding the security which offered the Thomistic interpretation. The adhesion of the

catholic schools to the doctrine of **Angelicus**, evidently assumed, contracting a starting compromise, both in the exposition of the school readings and in the writing of personal works; this supposed, in sum, developing the individual philosophical speculation within stated limit. That does not mean to say that reflection was cut down, but rather that it acquired, in the time in which composed his work, a characteristic form.

No less was the ascendancy exercised by humanism, and in particular its accusation of abuse, largely by the teachers of the universities in the faculties of Arts and Theology, of a logical interpretation of the *Metaphysics*. This controversy, which we will develop later, also left its mark on the Suárez's work, in its attempt to achieve a balance between the universal point of view and the nominalist, both in its epistemology and in its theory of language, which finally determined his interpretation of the object of the *Metafísica* and reality itself.

In conclusion, we will show in this section that the *Disputationes Metaphysicae* are in good measure, an expression of the central ideas defended by the Jesuit pedagogic programme.

We will study the form of the named "Jesuit Aristotelianism", dealing especially with the evolution of philosophy within the most important Jesuit pedagogic institutions, paying special attention to the Jesuit School of Roma, institutional model and focus of the long suffered Aristotelian movements during the second half of the fifteenth Century of which Suárez, and not in a casual manner, was the master.

In the last part of the study, and after confirming how the concept of "Jesuit Aristotelianism" functions in the Society's philosophers of contemporary to Suárez, considered as direct predecessors to his work, we will state the operative presence of the idea, analyzing some of the introductory texts of Suárez' metaphysics.

For the development of the sections, we have followed the direction of the work laid down by Lohr, with the aim of observing the evolution of the concept of Aristotelianism as handled by the Society of Jesus, and which in its last instance, determined the work of Suárez.

We will support that the Aristotelianism of Suárez is the result of the application of a collection of uses and resources inherited from the Scholastic or academic philosophy, but updated in order to offer an answer to the historical circumstances, eminently religious and apologetical, in which he live



## VI. Anexo

---

### 3. 2. Conclusion of the second section: The corporative concept of the *Metaphysics* in the DM.

From this superficial level, it is possible to predict in which sense the principal thesis which we defend here will have to be resolved. From the beginning we can confirm that the contemporary application of the theological reading, in its negative version, cannot be applied in any way to the Suárez's metaphysics, because this maintained a theological purpose.

Suárez, in no way considered that the Aristotelian rhetoric regarding about "the Divine" was an exterior element in his thinking and that it should be rejected for that reason. Completely the contrary, our author would think. However, this does not mean to say that Suárez, as the theological interpretation of the *Metaphysics* intends, should consider that the rhetoric regarding the divine should constitute the principal part of the Aristotelian work.

The restoration of the dignity of the *Metafísica*, did not correspond, for Suárez, to a mere intellectual interest, but rather to a series of situations of a pedagogical and spiritual nature which he was possibly able to witness throughout his life, first as a student of philosophy and theology in the schools of the Society of Jesus, and later as a teacher of the same disciplines in those classrooms. The school experience lead him to state the pedagogical deficit, whose causes have already been considered and which is included in the well known assertion which is offered in the same place: "it is impossible that anyone manages to be a good theologian without having first established the solid foundations of metaphysics."

Suárez maintained and cultivated the belief, forged both in the aforementioned educative tasks and in the strained intellectual environment of the counter-reformation which he lived, of the necessity to educate gifted theologians for the apologetical battle. For that reason, one of the best provisions which he was able to undertake was the metaphysical revetment of the future theologians via the general understanding of reality, nature and man, set on reason, which that discipline provided: a vision of the real, flexible and which would make possible an opening on the transcendent, just as had been experienced by medieval thinkers, both in the East and in the West, which came to constitute in the thirteenth century, a theory unified by the two dimensions of the reality and the human.

The transcendence places itself and is based on a rationalisation of the contingency, or which is the same, the elevation to the spiritual plane is achieved via the dialectic process of the definition, in the movement from the similar to the dissimilar via analogy or comparison. The *Metaphysics* was considered before all as a way of rational access to the distinguished, a method able to provide the means of necessary knowledge to the imperfect entity which was man.

The study of the History of Philosophy reveals how progressively the Christian concept of metaphysics moved its focus of interest from the original



reflection regarding reality to -analysis of its fundamental elements and properties-, towards the access route, to center itself exclusively on the methodical questions, ending in a logicism, in which the concepts stopped representing the real to remain immersed in their nominal outward appearance.

Throughout the work Suárez signals surreptitiously the principal cause which provoked the discrediting of the *Metaphysics*: the logical and dialectical abuses, committed throughout time by the Scholastic teachers. In this point, Suárez is doing no more than joining the common feeling of an entire époque of renaissance thinkers, as we have stated above, in explaining the pedagogic project of Luis Vives. All of those offered in their writing a description of the consequences caused by the traditional cultural-educational model of the time. The question concerning the adequate use of language both in style and content - so called barbarism-, the reflection concerning the methods of investigation employed by the different sciences, including the statute of each one, they too found their place in the *DM*. Suárez would try to offer an answer to the question of nature and reality and not of the dialectics dilemmas set out around it. It required a recovery of the fundamental reflection, centered on purpose of the *Metaphysics* and on the principles which mobilised the First Science, beginning with the study of the entity as a unit of measure in order to progress via the study of its properties.

As has been seen, the *Metaphysics* concept as regards philosophical discipline, was a synonym in the European cultural setting of the books of the *Metaphysics* written by Aristotle, and transmitted via various routes to the West. The formal study of the work in Christianity was on the reading of the text of the Stagirite, generally measured via the commentaries made throughout the centuries by philosophers and theologians of diverse creeds. Such readings, proposed with few methodical differences as we have seen, were those imparted by the teachers in the Faculties of Arts and Philosophy of all the European Universities, practically from the apparition itself of the institution. First science, for its part, was within the university curricula, one more subject within those which composed philosophy, which itself was integrated in turn in the general frame of studies, planned via the collection of disciplines contained in the Aristotelian Corpus, which formed the backbone of all academic and Scholastic knowledge of the period.

The progressive incorporation both of the study of philosophy and of the *Metaphysics* in the study plans for Theology in diverse religious orders, both the presence of these in the university institutions together with the progressive use of philosophy as the base for theological writings, brought about a propedeutic and ancillary concept of philosophy with regards to theology which is included in the well known proverb: "philosophian ancillae teologicam".

The theological uses of the *Metafísica* experienced a notable increase during the second half of the sixteenth century, for reasons external to the

## VI. Anexo

---

philosophical discipline. Specifically, it was the spiritual crisis which provoked the fragmentation of the Catholic confession, dividing Europe, which indirectly pushed the reactivation of metaphysical thought, conceived as an effective method for theoretical defence of the respective concepts in the struggle.

Suárez, affected and accepting this collection of evidence, did not think twice about interrupting his writing of the diverse commentaries of the *Summa Theologica*, to offer the “Christian reader”, the science of the Metaphysics, understood as “natural and human” theology.

We can summarize this approximation of the objective of the metaphysical project of Suárez, by affirming that, in general terms it is the result of a reactivist movement which bets on the radical nature, in the philosophical sense of the term, as opposed to the traditional or rigid interpretation of the *Metaphysics* and the dialectical excesses committed by some contemporary Scholastic intellectuals.

In this way, the *DM* represents an attempt to offer an answer to the spiritual necessities of his time, which required of the participants of the apologetic struggle a solid theological education; a theological confidence which could only be satisfied via an iron training in the fundamental material of the *Metaphysics*.

**IV. Application of the onto-theo-logical interpretation of the *Metaphysics* to the *DM*. Analysis and appraisal of metaphysical Aristotelianism of Suárez.** (Conclusions to the second third: Possibility and limits of an application of the contemporary hermeneutics onto-theo-logy to Suárez's reading of the *Metaphysics*).

#### 4. 1. Suárez's reading and the ontological criticism.

The first step which Suárez undertook in his reading of the *Metaphysics*, as we have seen, was the determination of the object of the discipline. In order to do this he applied two possible points of view to the consideration of the object: taking as reference reality or the human manner of conceiving or representing it. This dual consideration of the object, determined the route which Suárez followed, both in his reading of the *Metaphysics* and in his restaurative project.

This focus shows that the object of the *Metaphysics*, considered in reality itself if the First entity or the Being by essence, that is to say, the source of the sense of the cosmovision which follows, and of the legitimacy of the *Metaphysics* investigation, in the opinion of the author. This perspective is that which is located in his reading towards the theological interpretation of the metaphysicsts, taking as the starting point the reason of the cause, and specifically of the First Cause. The results of this analysis will be included later.

Now we concentrate on the object, but dealing with the human way of considering it: the real entity which is the object which shows itself to the understanding.

There is no doubt, having seen the analysis which we have redeveloped in the first part of the section, that the manner in which Suárez considered the object of the discipline and its attributes, and develop his investigation, has a certain air of familiarity with the contemporary ontological investigations of the *Metaphysics*.

However, in our opinions, such community can only be maintained on the formal level, but not on the plan of the contents, and even less still in that of its intention. It is precisely the point of view regarding the purpose which follows Suárez's reading of the *Metaphysics*, theological as we know, the argument which annuls the possibility of applying an ontological reading to the *DM*, in the terms proposed by the contemporary historiography.

The ontological understanding of the *Metaphysics*, as will be remembered, tended to expand the object, incurring in a dialectic naturalism, consistent in confusing the operation of the understanding of reality, with reality itself. By association, it immediately imposed the belief that the object understood, the representation of reality, was in the end the true object of the *Metaphysics*. Via this route, metaphysics is overturned on the representation of the representational resources, in particular that of language, conceived as an inexhaustible source of reality. In this way the meaning of reality escapes human knowledge, and it affirms that everything in the measure in which it is intelligible must be considered an entity.

## VI. Anexo

---

And, given that an entity is a concept, and that first philosophy studies the diverse forms of enunciating, in reality the *Metaphysics* is no more than a logical analysis of language.

At this position the met physicist would arrive to defend an empty apriorism as an absolute form of knowledge which rejects the information offered by experience. In the case of the interpretation of Suárez they add that the idealism of the essence brought Suárez to loose contact with existence itself.

In our opinion and in general terms, a deficient understanding of metaphysical knowledge, and in particular of the theory of language employed by Suárez in his reading, is found at the root of this line of criticism. And in the case of the criticism of Suárez, they have avoided the distinction of levels, profusely defended by Suárez, and from which he mobilized his reading.

We think, as in the judgment which we announced earlier concerning the selected books of the *Metaphysics*, that neither can Suárez's reading in any chapter be judged as a logical study of the entity, developed in a purely aprioristic manner. And this is fundamentally owing to the position that it is not the mind which founds reality, but rather reality which founds the mind. It is necessary to interpret Suárez's idea of the *Metaphysics* in the direction of the defence of the independence of reality with respect to its representation, and not by the opposite road.

The study of the statute of the First Philosophy, taking as reference the relation reality and language, reality consisting in the real entity, and language in its representation, determined the concept of the object of the science, its nature and the form of relation with reality, as handled by Suárez, starting from the reading of the *Metaphysics* which he will undertake in his *DM*, from the schema proposed in the Aristotelian Index.

As we have seen, once the object is located in the real entity, he set out on a double investigation starting with the same: the consideration of the entity as object and as subject.

The object plans the subject matter, the limit and the condition of the possibility of the metaphysical doing. The entity as subject, the necessary aptitude for the development of the investigation. The *Metaphysics* as a science which tries to know, in the last term, the sense of reality, does not only specify the reduction of this objective to a general concept, given that reality does not show itself in a linear way, but rather as a prism. It is also required that the object possess the necessary versatility to embark on a universal consideration, descending through all levels of the entity: its properties and elements.

4. 2. *The individual essence as a route towards the affirmation of the onto-theo-logical nature of Suárez's reading of the Metaphysics.*

As we have seen, Suárez following Aristotle, defended the position that in order to acquire a comprehensive knowledge of the object, it is necessary to investigate which are its causes and which its properties. Via the study of the causes, and in particular going back to the very first, the *Metaphysics* can offer, after much consideration, a comprehensible image of the of the order of reality. To undertake the study of the attributes offers on its part the opportunity of achieving the definition of essence, which compares itself with the entity as the abstract to the definite. The essence is the reason or cause of the entity and its unity, and also is the "most invariable, sure and certain" which exists in reality.

The metaphysicist rarely attempts to reach the definition of essence, considering it in itself, turning to direct experience, that is to say, verifying it, in its determination in a specific individual. This procedure belongs more to the physicist, who attempts to define the regularity of a law, observing artificially a specific phenomenon.

Better put, the metaphysicist attempts to know the essence just as this notion presents itself to his understanding. In this way, the essence of "man", defines it via the common concept of "humanity".

This is the form in which we represent "metaphysically" the real essence for us to make it present, and it is allowed, especially taking into account that the conceptual representation es the only route which we possess, as long as we don not loss from sight that in reality, the essence of man is not something universal, but rather purely singular, as it is the entity itself of a thing.

Given the certainty and the stability which the essence offers to the metaphysicist, the same can be used, and this is what Suárez defended, as a discerning criteria between two entities, since there, where it might be possible to speak of the presence of two really diverse essences, we will have to think that we find ourselves between two really distinct entities.

The essence is that which defines that an entity be a certain way and not another, and that which determines and specifies the entity in its ultimate difference. That means to say, that every entity has one, and only on essence which makes it a unique and individual being.

The study of the unit and its species and the manner in which it relates, drove Suárez to propose, as has been seen, the following apory: if, as the Philosopher said, *Metaphysics* pours on the universal and not the individual, but it has been affirmed, constantly the ontological primacy of the individual, then to what does *Metaphysics* really apply, the concepts or the individuals? or, which is the same, will *Metaphysics* really, as a logical study of reality as the "modern dialective" defended it, and therefore the restitutive project of Suárez, be lacking in meaning?,

For Suárez, this question is only an apparent problem. It is true that the *Metaphysics* deals with the universal and not with the specific, but only from the point of view of the representation and not in an absolute manner. As has

## VI. Anexo

---

already been said, in the individual rests the unity of the universal from which the understanding to elaborate generic or specific definitions and concepts via abstract concepts takes its foundation. This finds its support in the understanding of the rational distinction which it practices over the individual, of the essential resemblance which they really possess.

In the last term, the foundation of the representation rests on the individual entity and for that Metaphysics, which takes up the analysis of its properties, it does not touch common names, but rather common objective concepts., which is not distinguished in reality from the individuals, but which the understanding to progress on the investigation distinguishes. The metaphysical analysis does descend to the specific, but only in the measure to which it permits the grade of abstraction which it must maintain by its nature and with respect to the empirical and individual sciences. The evidence for this is that from the twenty-eighth Disputation, in which the principal part of his project begins, according to Suárez, and once the preceding dispute have been studied, the common concept of the entity and its properties destines all of the posterior up to the end of the work, to the study of the specific essence of the entities. But this study does not develop this in the terms of Physics, but rather employing the metaphysical method, or which is the same: "as far as the object formal and the abstraction itself of this science permit".

From the same reasoning it follows that, though Suárez highlighted the aprioristic knowledge as the specific way of Metaphysics, that does not mean that his reading has to be classified within the sphere of mentalism, as has been affirmed contemporarily.

For Suárez, the immediate information of the conscience do not in themselves form a foundation for science, nor do the concepts though they may well be extensive. On the contrary, the competition of the information of the experiments which serve is necessary, together with the material, the collection of accidents which support and whose synthesis conforms to an individual and real entity. The application of the dialectic instruments on the entities progressively forges the universal concept with which science operates. But it is necessary to remember that the foundation of the reality of the things, even via abstraction, remains outside metaphysical investigation, constitutes the nature of the entity and the frame of reference for its conceptual representation.

The question which the individual himself urges to propose is of another nature: if the specific individual is absolutely, in the order of being, the foundation of reality. To respond to this question Suárez had to abandon the ontology of Aristotle in order to embrace Creation Metaphysics of the Scholastic tradition.

The transition towards the theological explanation of the Cause of the entity has been gradual, and as we have seen, advances from the analysis of the object, of its objectivity and in the last term, of the aptitude of Metaphysics to undertake the study of the real entity, all questions seem to refer in the last term to the resolution of this question.

As we have said, it is possible to locate the moment in which his interpretation of the *Metaphysics* separated from the Aristotelian idea, in the fundamental division which was proposed between the finite/infinite entity. With this division Suárez affirmed “we reduce the whole setting of the entity to the two said members”, that is to say, in God and the creatures.

Given that the concept of God is so simple that it cannot be apprehended by natural reason, the previous ontological study in the counterpoint necessary to advance the theological explanation of reality. Given that the Aristotelian study of the entity in common, has highlighted the first term, that “in what is advisable in itself for all things created or creatables”, this community can now be refused of “most excellent entity which keeps respect of the others the maximum distance, and has respect for those the minimum advisable”. For that not only reality, but also *Metaphysics* is reduced.

Suárez’s interpretation of the *Metaphysics*, does not make up an ontology as some contemporary historians have supposed, but rather a preamble towards a creationist and theological explanation of reality. As we have noted at the start of the investigation, the concept of Suárez of the *Metaphysics* comes close to the contemporary readings via the integration route and not via the rupture of via the elongation of one of the levels even in the *Metaphysics* -ontology or theology-. His interpretation of the work of the Philosopher, apart from the temporal abyss, is not too far from the dominant contemporary reading, which as we have said is the onto-theological.

The possibility of elevating oneself from the plane of immanence to that of transcendence, was not executed by Suárez in a sudden manner, but rather it appears as a requirement demanded by the nature itself of the object of science, considered in its maximum grade of abstraction. In effect, taking this point of view as a frame, which is distinct of the *Metaphysics*, and following the human way of representing it, the object is conceived by the understanding as an entity as a real entity. But, if we consider the object, not in the mental image, but rather just as it is in reality, therefore the object is the First Entity or Being by essence. Therefore Suárez underlined in his interpretation that to capture a complete concept of the object it is necessary to discover its nature, travelling all possible roads, the aprioristic and the empirical.

Suárez likewise defended that the same relation between the cognoscent subject and the object of the knowledge involves an onto-theological essence, and therefore the *Metaphysics* and Theology find themselves bound, not only from the perspective of the end, as happens in book XII of the Philosopher, but rather from the depth itself of the object.

The reading of the *Metaphysics*, served Suárez, among other things, so that once reality had been peeled off of the shell of the denomination, a stunning of the individual could take place before the phenomenic plurality and in this way the necessity could arise to propose the question via its radical principal. The singular, after the analysis of the real entity has fulfilled its function: to justify the necessity of a principal of order extrinsic to its nature.

## VI. Anexo

---

The question of the sense of this frame is proposed in immediate form, if this is to deal with maintaining the currentness of this microscopic unit which is reality, and not that of multiplicity. It is necessary that these are not self-referencing but rather that they refer to an external end so that reality is not constituted by an addition of individual entities, by a disordered multitude, but rather a collection of significant units. Only in connection with the macroscopic explanation and specifically with the transcendent Unit can the individuals achieve their meaning.

In spite of this instrumental reduction of *Metaphysics*, Suárez conferred on Metaphysics as a science, following the Aristotelian thesis, the primacy of knowledge in the order of immanence. A hierarchical organization of the sciences exists, or which is the same between Metaphysics and the rest of the sciences, the following subordinating relation is measured: these behave like a means with respect to the first Philosophy, given that knowledge possesses a theological character as it organises an extrinsic end to itself., as is the “supreme contemplation”, summary of human happiness. Adopting this point, Suárez was able to summarize the Aristotelian intellectualism, in the end, the Unitarian role which the Metaphysics fulfills in relation to the individual sciences, by including them as necessary levels in the process of intellectual ascent, which nature demands of man: the knowledge of the first principal of all things.

### 4. 3. 1. Suárez's reading and theological criticism.

Paying attention to the first part of the work in which Suárez, as we have seen, handled the real entity as the appropriate object of the discipline, analysing its mode of knowing and its properties, in general lines, we can affirm that, he hardly distanced himself either from the metaphysicist themselves or from the interpretation which they themselves had undertaken of the previous Scholasticism.

The questions adjacent to the form of access to the entity (representation, formation of the universal concepts, defence of their objectivity and at the time, of the direct knowledge of the singulars.) and to its manner of composition (negation of real existence, or which is the same, the affirmation of the entity between essence and existence), although they are indications of the mark of de Suárez on the history of Philosophy, in that which refers to its relation with the Aristotelian hermeneutics tradition, Suárez's reading, or it would be to pass almost unnoticed, as has happened, or to be grouped under one of the titles of that contemporary typology, in the sense of the onto-theo-logical readings, as we have seen.

But the question of the interpretation of “The Divine” in the *Metaphysics*, Suárez took the maximum distance with respect to Philosophy, owing to the attempt made at conciliation between original reflections and a creationist explanation of reality.



Paying attention to the structures which substantiate both metaphysics we can confirm the radical difference measured between the Aristotelian and the Christian cosmovision from which Suárez interpreted the *Metaphysics*.

#### 4. 3. 1. 1. *Suárez's reading of the god of the Metaphysics.*

It is true, as Suárez signalled, that Aristotle starting with the harmonic disposition of real beings, defended the existence of a explanatory first principal of the order. However that which is not followed in the reading of book of the *Metaphysics*, is that said principal might be the creative cause of the universe, given that things for Aristotle, as we have said, do not have a beginning but rather they exist since always, eternally. Both the empirical observation and the metaphysical reflection, the only evidence which they offer to human understanding, according the Philosopher, is that the universe is contingent, that is to say, that some things happen and others perish in an eternal succession. Likewise it is shown that the natural phenomena exhibit themselves with a rhythmic succession and that the things order themselves conforming with a type of whole. All natural beings seem to have marked a direction or sense (*telos*) which makes them order themselves in a whole. In this way it is possible to suppose the existence of an immobile first motor which moves the cycle of natural succession, of generation and corruption, that is to say, that it might be the principal of the change-movement, and considering the order which reality has, might be a final principal.

The explanation is clear if we pay attention to the comments made by Suárez in the XXIX Disputation of the passage in book XII in which the Philosopher justified the necessity of the existence of the imobile motor, which we recover here again. In the opinion of Suárez, Aristotle affirmed there that: "the immobile motor is only one, the other intelligencies depend on it, given that all have a duty to the order of the universe, and all, in this chance are moved by the first motor, at least as an appetizing end, while that itself is the immobile motor". In this paragraph, Suárez affirms the presence of an ordering in the universe, and the presence of a dynamic principal, which is physical, static, separated, undying and eternal, and which mobilizes all things, as a final cause towards the formation of the universe or order. We would not have any objections to Suárez's reading of the passage, if he had not placed a "reasoning" before it, which in his opinion, "the Philosopher let him glimpse", and which is the following: this immobile motor or separate and eternal intelligence "moves owing to the end expected by the author of the universe and which in consequence moves, owing to the author of the same, this is in order to obey its mandate, to serve or cooperate which it in the obtaining of the expected end" .

As we have seen, Suárez, following the Scholastic tradition, reduces or identifies the immobile motor with the primary intelligence, and following the custom belonging to the islamic and Jewish-Christian cosmovisions, put before that the creating cause of the One or of God who is The creator of the universe

## VI. Anexo

---

and the reason of the same.

The Aristotelian dynamic principle is reduced to an effect of the creative action of a personal God, and at the same time, the sense or finality of the universe is extended towards the identification of the work with its Author.

In the question of the central premise of creation, which is a sort of efficient coincidence, according to Suárez, the Philosopher had “scarce knowledge of the matter”. And it is that our author, as we affirm in explaining the sense of his project of restoration of the *Metaphysics*, and as his works reflects, he was always clearly conscious of two aspects: that he was reading the books of a pagan author, and that his reading should serve a different aim from that of Aristotle.

The hermeneutics used by Suárez in his work, does nothing but follow the interpretative lines and the common places employed by religious exegetic tradition, both Eastern and Western. On the contrary, Suárez did not exceed the limits of the text with his action of reading, and more than affirm, he always suggested possible or alternative readings of the books of Aristotle. And the taking responsibility of the tradition, and after its reading, introduce personal judgment, while maintaining the required distance, constitutes in our opinion the historical dynamic of the philosophizing itself.

### 4. 3. 1. 2. *The interpretation of the Metaphysics as natural theology.*

In the opinion of Suárez, Aristotle defended that God was one of the contents which constitute the object of science (the mode of expression most exalted of the substance, in fact) and for that, it must be competent of the metaphysicist to take on its study. Given that *Metaphysics* is a science mobilized by the investigation of the roots of reality, and especially of the first Cause, when *metaphysics* reflects on this, it develops the divine Science, also called Theology.

Suárez, as the whole Scholastic tradition did before him (in his own words following “the order of the customs” (and of the practice) takes advantage of the occasion which the text of the philosopher offers in order to sink the divine science in natural theology.

On occasion, taking advantage of this common place, there is a tendency to put natural theology on a level with religious Theology in the modern sense of the term. But from Suárez’s reflection this identification does not follow, which would suppose in the last instance, a reduction of *Metaphysics* to Theology.

This is clear, starting with the analysis of the distinction which Suárez establishes in the first Disputation between the principal object and the suitable object of *Metaphysics*.

We now know that for Suárez, the suitable object of the discipline was the real entity, and the principal object, God, but understood as infinite Entity or first Cause. *Metaphysics*, when it deals with God as principal object, that is to say, considered as infinite Entity, has to be denominated natural Theology.

From this reasoning we can deduce a series of conclusions. In the first conclusion, it is possible to affirm that when metaphysics deals with the study of the real entity it does not undertake an exercise in natural theology, but rather strictly metaphysical (or ontological). In addition, this reason can be justified not only from the object plane, but from the point of view of the finality which pursues the metaphysicist with its analysis: to contribute to the reduction of the imperfect character of human knowledge. The collection of previously unfolded analyses directed towards the discovery of the nature of that minimum manifestation, common and universal of the reality which is the real entity, looks to provide human understanding with a rational explanation of the setting in which its actions are located, unfold and interact.

Likewise, it is deduced that when the understanding, employing the previous rational instruments, directs the attention towards the discovery of "the cause and start of all things" and towards the study of their nature or divine perfections (Unity, perfection, Omnipotence, excellence, Goodness and Truth; fruit of his conscious and perfect self-knowledge) undertakes an exercise in natural Theology.

As can be observed, the difference between these two investigations rests on the end pursued, but not on the diversity in the employment of the intellectual faculties. The metaphysicist pursues the knowledge of the real entity or of the divine perfections applying the same and only natural light belonging to the human individual.

Once the difference has been explained in the measure between Metaphysics and supernatural Theology, we have, likewise, the necessary elements to establish the existing opposition between natural theology and Theology.

As is known, Theology, the same yesterday as today, is based on the information of revelation and not of experience. It uses the same rational resources as natural theology, but it requires the aid of divine illumination. While Metaphysics and natural theology belong to the epistemological setting of natural knowledge, Theology corresponds to that of the supernatural.

It is of interest to study even more thoroughly the concept of Suárez of natural theology. natural. To confirm that is founded in "natural knowledge", is the same as saying that it employs only the intellectual powers, with the intention of knowing the divine nature, starting from common reasons of object belonging to creatures and after to try to apply them rationally to God. Founding itself on the creatures in the measure in which they are traces of a divine production, it is justifiable to try to establish relations of similarity between them and God; and in Suárez's opinion, in reality, the convenience between God and creatures is greater than which exists between any two creatures. But it has to remain clear that said coincidence only occurs in some common reasons but not in all and much less in the fundamental things: in the point of view of essence and of entity.

On the other hand, the knowledge which metaphysics achieves following the return natural theology will always be unsatisfactory, knowing the innate limitations to human knowledge. But with all, the human aspiration of reaching

## VI. Anexo

---

some indication of God by the natural or rational route, not only is it a rightful aspiration but it is also a characteristic note of human nature. And precisely, it is in this sense that Suárez affirms that the metaphysicist “Tends towards Him, immediately and essence and primarily following his own reason”. And this is the same as affirming that Metaphysics entails an unfailing theological nature, in the measure that, the metaphysicist is a man and in his nature there is written this tendency towards God.

It is precisely when the metaphysicist conducts his investigation towards the discovery of the first principal of reality, and once rationalised its existence and truth, progress towards the study of its nature and properties, it is necessary to affirm, following Suárez’s reading of book XII, that “absolutely God enters in the object” of Metaphysics, according to Suárez . That is to say, although it is true, that there is no adaptation in existence between the cognoscent subject and God, considered as object, the same imposes itself on human reason by its own evidence to the point that one cannot stop considering it. Although it is true that in some expression of the Aristotelian text reason can be found to defend the thesis of the religious intentionality of the human spirit, said tendency must be written in the intellectual discussion on wisdom and not take it via the courser of Christian religious experience, just as Suárez interpreted the intellectual satisfaction (or happiness) which Metaphysics obtains.

Neither in book XII, nor in any other part of the work can we find any passage which might allow us to identify the ideal of the wise man with the experience of astonishment or individual ecstasy before the immensity of the Creator. This interpretation, on the other hand, can be found in the neoplatonist commentaries of Metaphysics undertaken by Islamic philosophers, in particular in that of Avicena, to found both the possibility of prophetic knowledge and the illuminating way of intellectual regression to the One, and to demonstrate the emanating creation.

Finally, and in identifying this first tendency with the Aristotelian wisdom, in an indirect manner, we can conclude that Suárez in his reading of the *Metaphysics* tends to favour the (natural) theological investigation over the ontological, concerning the elevation of the end.

Lastly, we take advantage of this occasion to try to break up another prejudice shared by the aporetic reading, which as will be remembered, on occasions has interpreted the metaphysical project of Suárez as the final and definitive moment of the process initiated by his companion in the order Benito Pereira towards the atomization of the sciences. Comparing Suárez’s reflection concerning the functions of Metaphysics and the essay of Pereira regarding the scientific relations, it is possible to observe the distance between one reading and the other.

Firstly, Suárez defended the existence of logical continuity between Metaphysics and Theology, mediated by natural theology. Pereira on the other hand, signalled that the functions of Metaphysics are limited to the study of the common traits of existing and possible things: the general division between entities, the ten predicaments and the study of the being as being and of its

properties. Also, he expressly highlighted that the universal science or Metaphysics did not identify itself with that other which seeks pure intelligence, and which should be named: theology, wisdom or divine science.

The radical difference between these diverse modes of interpreting the relation between Metaphysics and Theology, resides in our opinion in the focus which has authority for each one of these thinkers: for Pereira the empirical and for Suárez the intellectualist and theological.

The interest which pursued the first, as the title of his work indicates, is to localize the principals and the factors which influence in general. And this investigation is physics, not metaphysics. Given that the object pursued by Pereira is that which belongs to a physicist, it is not strange that both Metaphysics and Theology, in the measure which they possessed theses common with Physics, particularly the Aristotelian thesis of substance, were both interpreted as awkward interference for the empirical work. Perhaps the pererian movement can be considered as a forerunner to the modern split of the sciences, but this is not an issue which is our duty to resolve. On the contrary, that which is incumbent upon us, in a direct way is to know the concept of the relation of the sciences which Suárez maintained.

In this point he scrupulously followed the description of the object of Metaphysics offered by the Philosopher. As will be remembered, the division of science in Physics and Metaphysics was determined by the two types of substances existing: the material and the immaterial. As is known, Aristotle dedicated an independent study to both substances, entitled, *Physics* and *Metaphysics* respectively. Both substances are ordered according to the grade of ontological dignity which they possess. And the criteria which Aristotle employs to determine which substance should be the first is the grade of difficulty of the human understanding experienced to gain access to these substances. Given that the immaterial substance only exists on the mental plane and can only be known via a complex process of material abstraction, it is the first. And in the measure in which Metaphysics handles the study of immaterial substance is denominated first science, with respect to Physics.

As we have said, Suarez maintained this division in the *DM*, taking into account the aforementioned inclusion of Physics in the work and the justification which he offered for the same, the two sciences are present and a third is noted although their spaces are well defined. The study of the extrinsic causes of the entity is physics and in particular the material cause which he undertook in the *DM* XIII, and also the description of the substantial nature of the finite being and of its accidents which he alternately offers between the *DM* XXXII y la XLIII.

Belonging to the first occupation of Metaphysics, the study of the nature of its appropriate object, which is the real entity, together with its properties and its causes, which shapes the first volume of the *DM* and which contains the twenty-seven first disputations.

## VI. Anexo

---

Natural theology, on its part, appears in those moments in which the reflection on the real entity demands an answer concerning its origin and its destiny. These reflections fulfill the natural tendency which man possesses to wonder at the causes and sense of his existence in reality. Aristotle named this metaphysical search and its wisdom satisfaction, primary Philosophy or Theology; as we have said, Suárez, following the tradition, named the scientific expression of this metaphysical tendency, natural theology, and considered its satisfaction an obligation for the believer and a manner in which to win the divine predilection. However, this type of satisfaction is different from the end that the supernatural theologian achieves in the development of his investigation, which is theological happiness par excellence, reserved for some few marked spirits.

Finally, we have to remember that supernatural Theology is not achieved only via metaphysical investigation, but rather that it also requires the competition of divine illumination. Now then, it is no less certain, and this is the sense which belongs to the metaphysical project of Suárez, that a good knowledge of Metaphysics and of natural theology, offers a better disposition to the theologian in order to attain the theological Truth.

Also, it is necessary to bear in mind that the universe which Metaphysics studies, even when it can be reduced to a unity of sense, outside the mental concept it is always a collection composed of real, individual and organised entities in the setting of a First principal.

In the same way as the truth, it is not an effect of sense but rather a reference (the real entities commensurate the understanding), neither will the absolute Truth, be an effect of the real entities, but rather of the same First principal as an external and self-referencing entity. The information revealed in those on which Theology is founded, in the measure in which they come from an undoubted principal, possess a higher grade of certainty than the rational information, limited as they are to phenomenic reference. We have to include therefore, that Theology, in the last term and not Metaphysics are called to rown, in the opinion of Suárez, the tree of science. From this point, perhaps the philosophical posture which Suárez adopted in interpreting Metaphysics in his work is understood, and which can me contained in the declaration already quoted "In such a way I undertake in this work the role of philosopher, that I never lose from sight that our philospfy has to be Christian and serf tot he divine Theology".

In spite of this consequence it is no less true that the metaphysical project of Suárez should not be interpreted as we have said, as a reduction of Metaphysics to supernatural Theology, although it is true that both for Suárez and in Aristotle there exists a predisposition to favour natural theology (theology for Aristotle) concerning the specific metaphysical investigation, that is to say, to value the principal object to the detriment of the appropriate, with the reason of the end.

#### 4. 3. 1. 3. *Suárez's redirection of Metaphysics towards a theological explanation reality.*

The actions of the immobile motor on reality are limited, according to Aristotle, to securing the reason of the movement in the cyclical process of life, and to exercising as a principal of commensuration of the parts towards a harmonic universal configuration or summed up in enduring the trouble, and trying to integrate their movements or particular actions in the universal regularity, attempting to imitate as far as possible, its perfection.

In the first principle, interpreted as self-conscious intelligence, it expresses the competency or autonomy of the wise man, an image of the ideal which must pursue the philosopher and not a personification of the deity. As we know, Aristotle rejected this inference, considering it as belonging to mythic or archaic thinking, from which he attempted to distance himself with his reflection.

In his reading Suárez is conscious of the cosmological direction which the Aristotelian reflection possesses concerning the divine, and the necessarism movement which dominates it; it is for that reason that, on introducing the explanation on the two remaining actions of God on reality, he affirmed that: "On this subject Aristotle does not correctly express his opinion of God and that he attributes to him the natural necessity in work and in want". The work of God is not free for Aristotle, simply because it is not the God sought by Suárez. But our author associates this with a lack of knowledge concerning the free nature of God on behalf of the Philosopher and he expresses it in these terms: "we cannot excuse Aristotle for not knowing God's way of working and whose influence he used in an argument to demonstrate the eternity of the world and of not having been sufficiently constant in his arguments and opinions".

As we have seen in the last part of the third section, on understanding our author that the Philosopher undertook in this matter of divine action "few considerations", he searches the arguments in the reflections of the supernatural theologians who "handle this issue tediously".

According to Suárez, in the commentary of the last chapter of book XII, Aristotele said: "that there is only one sovereign and rector of the universe" who acts in a manner of extrinsic and final end, from which comes and to which it has the good of the whole of reality. The fact that Aristotle dealt with God, for Suárez was an unequivocal indicator of a "great philosopher", although he was far from offering an correct and complete explanation of the Christian God, due to his condition as a pagan philosopher.

As we see, in the last instance, Suárez, in order to offer his cosmovision and adjust it of the Catholic vision, deliberately distanced himself from the thesis of the *Metaphysics*, although it might lead via the philosophical essay of the causes to embrace in the last term the theological dogmas and in particular, those defended in the Council of Trent.

## VI. Anexo

---

In the study of the relation of the compound individual constituents, that is to say, of the intrinsic causes of the individual entity and in particular the development of its explanation of existence, as we have seen, did not follow the implications which are followed in Aristotelian hilemorfism but rather the theological added of the dogma of creation which is the participation of the individual nature in the first Being.

Finally, in the last part of the section we have shown that in spite of the arbitrary prejudice which accompanies Suárez's metaphysics, it can be confirmed that Suárez managed to mitigate the determination of human will over creatures, updating the Thomistic argument of education and the cooperation of the second cause with the primary and creating action of God.

We believe that Suárez, although he adjusted himself to the limits of his time, undertook a defence of the individual with respect to the creator, in what concerns the intentionality of his actions, to the creativity of the same and to the responsibility of their effects. But in the last instance we have noted how the point of view of the purpose, the only legitimate form of giving a sense to human actions, destroys the possibility of interpreting individual liberty as autonomy.

With respect to the theological close of the *Metafísica*, this establishes itself in general on an antropomorfic and religious reading of the first principal which is extended analogically to all reality, acting on time as an access route given to man to approach the transcendent plane. That such an interpretation should be undertaken by a Catholic Theologian is neither reprehensible nor should it provoke surprise as the specifics of the Christian Philosophy, in which has to be included the spirit of his reading of the *Metafísica*, resides precisely in the theoretical offering of the necessary rational arguments, via which to try to understand and preserve the religious dogma of the non-rational issue which is at its base.

Aristotle's *Metaphysics*, in conclusion, meant for Suárez, the starting point for the transformation of the discipline in a ordered and systematic collection of doctrine, more efficient and susceptible to be used by theologians, both at an intellectual and practical level.

And with respect to the contemporary interpretations, his reading of the *Metaphysics*, which he offers us in his *DM*, appears as an intermediate road between the two dominant positions. We appreciate a sincretic attempt to unite ontology and theology, developing an investigation via discursive reasoning (logic) which searches for the cause or the sense of the Being (theo), but starting from the things themselves (onto).



## V. General Conclusion.

We have started from the analysis of Suárez of the resources of knowledge, as an answer to one of the problems of his time: the questioning of the necessity of the *Metaphysics* for the development of Theology.

For Suárez the mode of offering a complete education of Theology has to be maintained in the first philosophy as science of the foundations of reality. These principles are contained in the twelve books of the *Metaphysics* and have been inherited by the whole of Scholastic philosophy and theology.

The maintaining of harmony between these two sciences, which responds to the name of Christian philosophy, throughout history and Western thought on many occasions was difficult. For Suárez, in the moment in which he writes the *DM*, the balance is broken and now both sciences: “the truths and metaphysical principals find themselves worked in such a way with theological conclusions and discussions”, that is someone tried to do away with one of the poles the other would collapse.

Suárez’s venture did not go via the route of splitting the two sciences, as this would entail disconnecting the natural plane from the supernatural, or what is the same, man -with his source of sense. This is something unthinkable for a Christian theologian who aims to honour God with his work and serve the Church.

What is was necessary to do in searching for progress of the principal object of the relation-which is Theology- was to clarify the doctrinal instrument, -which is Metaphysics-, applying an “expositivo method” capable of reorganizing the metaphysical doctrines and furthermore, in an agile manner.

The route which Suárez took, determined always by that pedagogical purpose which looks for the glory of Theology, was the following: division of the *Metaphysics*, but reducing the traditional disposition of 12 books, to 54 Disputations, which include “all of the issues which belong to this doctrine or which belong to its object from the point of view adopted here”. Suárez, expressly mentions the method of the questions which he is going to apply to the books of Aristotle, and furthermore, he anticipates the double direction which Christian philosophy has assigned to the *Metaphysics*: the study of the real entity and the First Entity. Regarding the objects of the study, it is observed that the work of Suárez is placed in the intermediate terrain -between human and supernatural science.

The study which we have developed exhibits that the principal motive which Suárez pursued in his reading of Aristotle’s metaphysics and which his *DM* expresses was to underline the potentiality which the *Metaphysics* possesses for the philosophical fundamentation of Theology. In this way Suárez positioned himself opposite those detractors who saw in it a danger of concealment: the truths of the faith systemized by Theology could lose their persuasive power under the weight of the fundamental metaphysical concepts.

## VI. Anexo

---

Suárez, once he had highlighted the necessity of the *Metaphysics* in the elaboration of a well founded theological essay, able to offer man a coherent vision of reality, that is to say, adjusted to the Christian cosmivision, observed in his time, two uses which put the founding potential of the discipline in danger: on one side the peak of the naturalist interpretation and on the other the logical reading.

In relation to the advance of the naturalist reading of the *Metaphysics*, which was happening in the fifteenth as a result of the advance of the experimental sciences and of free thinking in general (new averroism, alexandrist, the pererian reading in the Society of Jesus, etc.), its germ has to be localized in the books of the *Metaphysics* themselves. In effect, just as in the contemporary hermeneutics, also in the sixteenth century, Aristotle could be read in a strictly scientific key. The work could be reduced to a rational explanation of reality, from the study of the substance or from the analysis of the explanatory causes of the phenomena. The *Metaphysics* was gradually losing its "out there", to focus on the rational foundation of the substantiating principles of Physics. Precisely the study of *Metaphysics* in these terms highlighted the insufficiencies of the Aristotelian physics model, and its application to the ptolemaic astronomy, certified in those days the death of said cosmivision and postulating the heliocentric explanation of reality. In the opinion of Suárez the pagan empiricism of Aristotle impeded his definitive step from the immanence of the entity towards the transcendence of the first Being. However, the Philosopher traced the routes necessary to travel comfortably from ontology to Theology. These places are those which Suárez tried to recover in order to undertake the journey from the study of the finite entity to the Infinite Entity.

Whoever undertakes a superficial reading of any of the 54 Disputations will most definitely notice the constant battle which Suárez maintains with the dialectic or logical concept of *Metaphysics*. Remember that the refutation of the same line taken by diverse philosophical schools, both before (pre-socratic) and contemporary (sophistic and academics), was for Aristotle a manner in which to move his thought. Even when Suárez throughout the length and breadth of this work might maintain in general a negative conception of dialectics, he is conscious, just as Aristotle was, of the necessity of possessing an adequate concept both of the limits and of the function which language fulfills in the analysis of reality.

Furthermore, if we think that one of the central problems which had managed to enclose the progress of Aristotelian philosophy, was the logicism exacerbated by what had fallen from the hand of the Scholastics, the issue of language, became central to the project of restitution of *Metaphysics* which Suárez tried to achieve in his *DM*.

The problem of *Metaphysics* passed unflinchingly to Suárez to resolve the question of the limits of language. In what way, or how language represents reality, making use of signs or symbols, is a dialectic question whose resolution always points Suárez to said discipline.

However, diverse issue, it has to be asked: what is it that is represented by language, what is signified by it. Neither for Aristotle nor for Suárez, the concept is a duplicate of the being which has to be true to be such a concept, and its meaning is not dependent on some type of convention of consensus.

Suárez tried to resolve the problem of dialectics by searching for the answers in the Aristotelian *Metaphysics* itself. The determination of the object of the first discipline and the study of the properties of the subject afterwards, served Suárez the necessary means to highlight the scientific statute of the discipline, that is to say, its aptitude and in an indirect manner, that of the metaphysical investigation itself.

If we extend a little the diaphragm and we situate the metaphysical reading of Suárez in philosophy, we can affirm that is started to be aware of the shadow of suspicion with pursued the philosopher himself from its origin. In less poetic terms, it can be said that Suárez, adjusting himself for his times, already thought about reality in the problematic terms belonging to modern rationalism. His invective towards dialectics hides in reality a criticism of the use of language, and more specifically, of the idea of the of its resemblance. What Suárez's ontology of language questions is the relations of equality which exist between things.

The most vigorous attack, as has been seen, he directed at the rational act of comparison, not to separate it from philosophy, but rather to try to trace its limits and adequately regulate its employment. The instrument of the resemblance misses the danger of returning to the mind, not the real things to which it is applied, but rather spontaneous fictions of the spirit: chimeras, idols, as Bacon calls them, a few years later. Furthermore, the resemblance brings with it the defect of synonymy, that is to say, the application of one same linguistic sense to things which have a different nature, spoiled the original sense of a real entity, something which would be denounced also in the first Cartesian *Regulae*.

Suárez attempted to put limits on reflected knowledge, as we see, he applied metaphors to reality, starting from mental not real ("second intention") to a previous intellectual composition. Only immediate knowledge, which is supported by sensitivity information (apprehension), followed by its posterior extrinsic enunciation or denomination whose conclusion is a real entity, leads to the discovery of the essence. The scientific knowledge is developed by means of general or universal concepts, based on relations of reason or seconds, but the conclusion of said relation is a real, individual entity. However Suárez did not only defend intuitive knowledge as a way of accessing the truth, but also highlighted likewise the necessity of the human understanding, still advanced in an aprioristic mode, to support the sensitive information so that they lead immediately to the knowledge of the things in their reality.

Suárez, began to have a premonition that reality possesses more dimensions, beyond that which the information of experience reveals. Furthermore, more than facticity, there exists the possible: a world of that which has yet to be, but which can come to be real.

## VI. Anexo

---

As we have seen, Suárez opposed the category of real to that of contingency (existence, subsistence) and mental existence of an entity.

Real, for Suárez is the setting of the possible. The potentiality or possibility is not synonymous with fiction nor with pure mental existence, but rather with reality not current but susceptible to be current. The real entity is that which possesses a potential essence and not purely current.

On the other hand; how is it possible to assure the evidence of phenomena and with that the certainty of knowledge, when reality seems to want to get rid of the universal concepts? The universe of Suárez, as has been seen, is furthermore the world of the diverse, populated by individual entities which possess a singular and unique nature. How is it possible to relate them, if it is not possible to establish a resemblance between the diverse? How to reduce the multiplicity on a unit of sense? But for Suárez, the question is not presented in terms of doubt or scepticism; even though the reading of the signs of nature is progressively more problematic, he still believed in the possibility of saving phenomena, directing his attention towards the end of nature. That is to say, that although he might question the relation of resemblance between things, and underling the diversity of reality, he did not call into doubt nevertheless the existence of a principal of immanent and transcendent order or unity of things.

The route of formality, both in the order of enunciation (formal concept) and in that of reality (formal unit, formal cause, formal substance), indicates that an immanent order exists in all of this diversity of the real, populated by individuals.

The essence as an intrinsic principal of entities, postulates an organized cosmos. And the same study of the individual essence returns to the existence of a greater organizational principal, which founds all essential and individual units: the transcendent unit. God is whom provokes the education of the individual essence, that which converts the intrinsic possibility in the individual who exists. Again, as in Aristotle, a "third factor", unifies the real diversity by conferring a sense: that which is called being, the individual by its nature, obtains its completion. When the essence of the entity is put outside the causal process, by the principal of the unit (the first Being), all reality appears organized horizontally and vertically.

Suárez, was a man of the Baroque period, a moment characterised in terms of episteme, caused by the desire to find a rational principal capable of organizing the world scientifically, that is to say, not in an appropriate form, but true.

Suárez's reading of *Metaphysics* served Suárez the means by which to present an account of reality, whose plot and development are founded in the rational method shown by the Philosopher, but whose outcome belongs to the setting of belief: faith in the concepts of the *Metaphysics* are well founded and another even better, in the last truths of religion which the Theologian tries to explain.

From the previous explanation, we can deduce the two principal keys of the project of Suárez in relation to the *Metaphysics*. In the first place, to guarantee the independence of reality with respect to the representation. The potential and extension of the linguistic representation is such that it involves the risk that the real entity and its attributes remain buried under the word. And given that the object of Metaphysics has been identified with the real entity and furthermore this science acquires its *raison d'être* then the possibility itself of Metaphysics is annulled.

The movements that Suárez made in this direction should not be interpreted as signs of a veiled empiricism, given that lastly, it channels teleological all of the study of reality, towards the transcendental plane, as the place where the fusion of the diverse horizons of the sense of the entity is produced. This is precisely the second of the keys: the opening of Metaphysics towards the transcendental dimension of reality, taking the object as reference.

The first of the keys is of an ontological character, and as can be seen, is the means available to Suárez to check the problem of the logical interpretation: the second key is Theology and likewise, it is the answer to the question of the naturalization of Metaphysics. The analytical study which we have undertaken in the last section reflects the specific content of these keys.

In relation to the first, the attempt to safeguard the reality of the mode of expression belonging to Metaphysics appears in the context of Suárez's defense of the scientific statute of the discipline. As has been said, this motive is secondary with respect to the principal intention which the *DM* pursues: to underling the virtuality of the *Metaphysics* to be employed in the theological fundamentation of reality. And finally, the issue of the scientific character of the discipline, this is not dealt with itself but rather via the study of the object, understood as subject where it is possible to show its properties and constituent principals. Our study has concentrated on the nature of the object, and on the means of access and expression of those who use the human understanding to know it having in mind the proposal described. The attempt itself to know the nature of the object in all its dimensions has leaded us to descend to the unit as principal attribute and access route to the essence of the entity.

Finally the issue of the opening of the discipline to the transcendental plane, or which is the same, the attempt of Suárez to make the reality described by the Metaphysics converge with the Christian cosmovision of the same, has also wandered on the road of the object. Suárez came to say that although Aristotle offered in his *Metaphysics* the possibility to undertake said opening, nevertheless it did not study minutely the same, given that the interests of the Philosopher wandered via the route of natural science and not that of theology. This "improper" movement is that which is difficult to name Aristotle pagan, as Suárez does in his *DM*.

## VI. Anexo

---

We have briefly analyzed the Aristotelian places, and taking the object, from the division its fundamental (infinite entity) we have arrived at the final cause, as a point of closing all of Suárez's reading of the *Metaphysics*.

Taking into account the general intention expressed in the *DM* and the direction taken in its project, adapting it to the anachronistic argumental thread which we have followed in this present investigation, it is possible to integrate in the last instance Suárez's reading in the frame of onto-theological readings of the *Metaphysics*.

Suárez expressed a supportive understanding of the two roads of investigation proposed by Aristotle in his books: the study of the nature and properties of the substance and the question of its first cause.

In what he does in the manner of interpretation of the ideas of the Philosopher concerning the first principal of reality, Suárez maintained on the contrary an aporetic attitude. And no Christian theologian like him had ever been able in the history of Philosophy to adopt without criticism the collection of metaphysical doctrine. As in the order of reality, the revealed truths acted in the structure of the Christian story concerning the sense of the universe via explanatory first explanations in relation to the thesis of Stagirite.

Lastly, we remember that from the methodological point of view, Suárez also had to maintain a problematic attitude with respect to the form in which Aristotle (or his editors) presented the metaphysical arguments and ordering the material. The Index of Suárez offers the reader the keys for a reading which is systematic, and that which was most important in that era, effective of the twelve first books.

As we have expressed in diverse places on this study, basing ourselves on the reading itself of the *Metaphysics* which Suárez undertook and which the *DM* expresses: the same text repels the direct application of the nuclear theses of the contemporary hermeneútica ontology and theology of the *Metafísica* in the sense explained.

The clear knowledge of the metaphysical project of Suárez requires of us that we, the historians of Philosophy adopt a receptive posture and as far as possible, free of prejudice.

In our opinion, five centuries later, the genuine sense of the metaphysical proposal of Suárez is still to be discovered. One small step in this direction has been attempted in this study which we conclude, after four years of dedication, in the city of Salamanca, celebrating the festival of Santiago the apostle, patron of Spain, in the year 2008.

