

«Motivo y plan de toda la obra» y «Proemio» de las «*Disputaciones Metafísicas*, en las que se recoge de manera ordenada la Teología natural en su conjunto y se disputan cuidadosamente todas las cuestiones concernientes a los doce libros de Aristóteles» [*Metaphysicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*] (ed. Renaut, Salamanca, 1597).

i) *Metafísica y Teología*. Antes de emprender trabajo alguno en el campo de la Teología, deben disponerse los sólidos fundamentos de la Metafísica [*firma metaphysicae fundamenta*] y restituirle —más que proporcionarle por primera vez— su lugar y sede. Suárez confiesa actuar como filósofo sin otro fin que el beneficio de la Teología divina. La Filosofía primera [*Prima Philosophia*] es, entre todas las ciencias naturales, la que más ayuda a avanzar en el camino del saber hasta la Teología divina. De la trabazón que se aprecia entre las verdades y principios metafísicos y las conclusiones y discursos teológicos se deduce que un imperfecto conocimiento de los primeros redundará en perjuicio del conocimiento de los segundos.

ii) *El lugar del método*. La intelección y penetración de las cosas depende estrechamente del «método oportuno de investigación y enjuiciamiento» [*convenienti methodo inquirendis et indicandis*] (*Motivo...*, p. 18), voluntad que señala la distancia tomada con respecto al texto de Aristóteles: el Filósofo parece haber tratado las cuestiones a vuela pluma, sin orden ni concierto. Frente a este modo desordenado de proceder, Suárez pretende mantener el orden de la doctrina [*servato doctrinae ordine*] y ocuparse del objeto total de esta sabiduría [*de toto huius sapientiae objecto*], con el propósito de acogerse al método expositivo más conveniente «para la comprensión de las cosas mismas y para la brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada» (*Proemio*, p. 204). Por otra parte, el método permite dejar de «entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales» [*divinis et supernaturalibus rebus inferiores cuestiones admiscere*].

iii) *División de la obra*. El primer tomo recoge el estudio de la razón de mayor extensión y más universal [*amplissima et universalissima ratio*] del objeto de esta ciencia —esto es, la razón de ente real—, junto con sus propiedades y causas (*DM*, I-XXVII), mientras que en el segundo el análisis prosigue con el análisis de las razones inferiores [*inferiores rationes*] de ese mismo objeto, a partir de la división entre ente creado y ente creador y descendiendo a partir de ella hasta «todos los géneros y los grados de ser contenidos desde de las fronteras o límites de esta ciencia» [*ad usque genera omnia et gradus entis, qui intra huius scientiae terminos seu limites continentur*].

iv) *Justificación del Índice de los libros de la «Metafísica» de Aristóteles*. El índice de los libros, elaborado por Suárez, permitirá al lector cotejar la doctrina expuesta en las *DM* con las partes correspondientes de la obra de Aristóteles.

v) *La unidad de la Metafísica*. La distribución de la obra en dos tomos no debe ensombrecer su carácter unitario, pues la razón de ente real conviene a todos los entes, con excepción de los accidentes puros y de los entes de razón, al haber tomado la perspectiva adecuada para comprenderlos en su totalidad.

## ***DM*, I «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica»**

Secc. i-ii: Objeto y contenido de la Metafísica.

Secc. iii-iv: La Metafísica es ciencia.

Secc. v-vi: Características de la Metafísica como ciencia.

## Preámbulo. La Metafísica se dice de muchas maneras.

Examen y justificación teórica y textual<sup>1</sup> de la denominación de la Metafísica como:

*Sabiduría* (*Met.*, I 2, 982 a6), también se alude a este saber como *prudencia* en 982 b24s.: «[Y] es que un conocimiento tal [*he toiaúte phronesis érxato zeteísthai; talis prudentia inquiri coepit* (G. de Moerbeke)] comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien».

*Filosofía* y *Filosofía primera* (*Met.*, IV 2, 1004 a4-5): «Y cuantas clases de sustancias hay, tantas partes tiene la Filosofía. Con que, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda» y 1004 b18ss.: «La Sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y *lo que es* constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la Filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad, y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la Filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es»; *Met.*, VI 1, 1026 a23ss. «Cabe plantearse la aporía de si la Filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza».

*Teología natural* (*Met.*, VI 1, 1026 a19 y XI 6, 1064 b1-5), «ya que estudia a Dios y a las cosas divinas en cuanto es posible con la luz natural».

*Metafísica*: título acuñado por los intérpretes de Aristóteles, «tomándolo del título que el mismo Aristóteles antepuso a sus libros de Metafísica, a saber, *tón metà tà phusiká*, es decir, todas aquellas cosas que vienen a continuación de las ciencias o cosas naturales». Suárez desconoce que el orden y título de los libros es obra del bibliotecario Andrónico de Rodas, contemporáneo de Cicerón.

*Ciencia príncipe y señora* (*Met.*, VI 1, 1026 a10ss. y XI 7, 1064 b1ss.; *Met.*, I 2, 982 b5).

### Secc. I -Cuál es el objeto de la Metafísica.

En esta sección se expone razonadamente el cambio de eje que debe experimentar la ciencia buscada del texto aristotélico: la polarización entre el ente universal (físico) y el Ente sumo (divino) debe sustituirse por un único centro de gravedad: el concepto de *ente real*, que es el «objeto adecuado» de esta ciencia llamada Metafísica<sup>2</sup>. Podría parecer que con este

---

<sup>1</sup> Las enigmáticas referencias de F. Suárez a la *Metafísica* en las que aparece la indicación «texto», en lugar de la correspondiente al capítulo, parecen seguir —*vd.* ed. de C. Esposito de las *DM*, I-III en Bompiani— la partición de los libros de Aristóteles de la edición Juntina (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Juntas, 1562, traducida hace algunos años por G. Reale en *Vita e pensiero*).

<sup>2</sup> Es sumamente útil con respecto a este cambio de eje el texto siguiente de P. Aubenque: «Es sabido que el término «ontología» no forma parte del vocabulario de Aristóteles ni de sus comentadores griegos. Éstos no tenían necesidad del término, puesto que para ellos lo que Aristóteles denomina la ciencia del ente en tanto que ente no es otra cosa que la filosofía primera, es decir, la teología: ya sea que, a favor de un contrasentido puro y simple, asimilen el ente en tanto que ente al ente «separado» y divino, ya sea que, de manera más sutil, consideren que, como toda ciencia, la ciencia del ente en tanto que ente es la ciencia de las causas y principios de aquello de lo que es ciencia y que, por tanto, tratándose aquí de la Causa necesariamente primera del ente en su totalidad, esta ciencia no puede ser más que ciencia de esta Causa, es decir, de lo divino.

Siendo esta última concepción retomada en sus grandes líneas por las diferentes síntesis medievales, Suárez, a finales del siglo XVI, será el primero en redescubrir la ambigüedad encubierta por esta asimilación

cambio de eje se produce una suerte de «neutralización» de las diferencias irreconciliables que, desde Aristóteles, se habían respetado entre el ser físico y el ser divino, pero esta impresión cambia cuando, tras la decisión suareciana de ir en busca del concepto *adecuado* de esta ciencia, se aprecia la voluntad de dar con el criterio auténtico —la *razón*— de la voz de “ente”. Suárez no elimina las esquirlas que durante siglos se habían depositado, a veces transfigurándola, sobre la Metafísica aristotélica ni disminuye el desajuste entre universalidad y primacía por mero afán de simplificación, sino por el deseo de averiguar en qué estamos *pensando* —hacia dónde se desplaza nuestro entendimiento— cuando *hablamos* de ‘ente’. De esta manera, desemboca en el *esse obiectivum*, que lejos de ser un armazón privado de contenido, es un producto noético destinado a contar con un rendimiento específico en nuestra consideración de lo que es sin más.

Examen de seis opiniones erróneas sobre cuál es el objeto de la Metafísica:

*La discusión acerca de lo central y lo accesorio.*

n. 2. *Primera opinión.* El objeto adecuado [*obiectum adaequatum*] de esta ciencia es «el ente tomado en su máxima abstracción [*ens abstractissime sumptum*], de forma que comprenda bajo su extensión no sólo a todos los entes reales [*universia entia realia*], tanto a los entes *per se* como a los *per accidens*, sino también a los entes de razón [*rationis entia*].

n. 4. *Segunda opinión.* El objeto de esta ciencia es «el ser real en toda su extensión» [*ens reale in tota sua latitudine*], de manera que subsume a los entes *per se* y *per accidens*, pero no a los entes de razón.

n.5-7. *Refutación de los dos primeras opiniones.* Con respecto a la inclusión de los entes de razón, debe distinguirse la *unidad de la voz* ‘ente’ de la que le corresponde como objeto de una ciencia —la *unidad del objeto*. Los entes de razón lo son más de nombre que por sí mismos y en realidad, si lo son, ello responde a una cierta analogía de proporcionalidad imperfecta. En relación con los entes accidentales (*vd. Met.*, VI 2), debe señalarse que se trata de la «agregación de muchos», por lo que difícilmente pueden ser objeto de una sola ciencia. La refutación de ambas opiniones se basa en que la *privaciones* y *negaciones* de la entidad (ceguera, tinieblas, vacío; el *nihil privativum* de la kantiana «tabla de la nada») se conocen por relación a la verdadera razón de ente (*vd. p.* 212).

---

prematura de la ciencia del universal y de la ciencia de lo primero. La metafísica es para él de manera apriorica conocimiento de la *abstractissima ratio entis*. En tanto que tal, es decir, en tanto que ontología (la palabra será forjada un poco más tarde, y no azarosamente, en la escuela de Suárez), la metafísica no mantiene una relación necesaria y constitutiva con la teología. En una afirmación que ha debido parecer provocadora desde la perspectiva de la metafísica cristianizada, el conocimiento de Dios es presentado abiertamente por Suárez como un conocimiento subordinado: «Dios no puede ser comprendido sin el conocimiento preliminar de las razones comunes del ser» (*Disp. Met.*, I, 5, 15). Lo divino es una manifestación particular del ente en general. Ahora bien, el conocimiento de las propiedades trascendentales del ser es la condición de posibilidad del conocimiento de todo ente particular, aunque éste sea el ente más eminente. Ciertamente, Dios, en tanto que es este ente más eminente, es el objeto *principal* de la metafísica, pero no es el objeto *adecuado*, que es el ente en tanto que ente, es decir, el ente como trascendental.

Esta distinción entre dos objetos de la metafísica, el objeto adecuado y el objeto principal, dará nacimiento, por un lado, a la invención del término ya necesario de *ontología*, que designa el aspecto de la metafísica por el que es la más universalmente adecuada a su objeto, por otra parte, a la división escolar de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, división que sobrevivirá en la economía de la crítica kantiana» (P. Aubenque, «La cuestión de la ontoteología en Aristóteles y Hegel», in: Th. de Koninck/G. Planty-Bonjour, *La cuestión de Dios según Aristóteles y Hegel*, París, PUF, 1991, pp. 265-266; cfr. J. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Herder, pp. 172ss.).

*La elección del criterio: lo primero o lo adecuado.*

n. 8. *Tercera opinión.* Tras la vía maximizadora, llega el momento de la restrictiva en exceso. Dios, como supremo ente real [*supremum ens reale*], sería el objeto adecuado de esta ciencia.

n. 9. *La objeción del tipo “el objeto primero es el más universal, por tanto, adecuado”.* Dios es el objeto principal [*praecipuum obiectum*], pero no su objeto adecuado [*adaequatum obiectum*]. La ciencia que trata a Dios como su objeto adecuado alcanza a conocerlo más inmediatamente y de manera más esencial que la que lo toma como su objeto más noble, pero al precio de perder de vista su relación con el resto de los entes:

«Ni basta con decir que Dios es el objeto principal de esta ciencia, y que esto basta ya para conferirle tal dignidad y denominación, aunque no sea precisamente su objeto adecuado, pues a esto se opondría el argumento aducido. Primero, porque es más noble y excelente tener a Dios por objeto adecuado que sólo por objeto principal, y al ser esta ciencia la más noble de cuantas pueden adquirirse con la luz natural del entendimiento, ha de ser Dios su objeto adecuado. Se prueba el primer antecedente según su propia razón, porque Dios es algo más noble de lo que pueda ser cualquier razón común a Dios y a la criatura [*quaelibet ratio communis Deo et creaturis*], como consta evidentemente, ya que Dios es un ser infinitamente perfecto, según su propia razón, y cualquier otra razón más abstracta ni dice de sí ni requiere tampoco la infinita perfección. Ahora bien: aquella ciencia que tiene a Dios por objeto adecuado tiende hacia Él inmediatamente y esencial y primariamente según su propia razón, y, en cambio, la ciencia que sólo considera a Dios como su objeto principal, puede versar, a lo sumo, esencial y primariamente, sobre alguna razón entitativa común a Dios y a las criaturas [*circa aliquam rationem entis communem Deo et creaturis*]. Luego, aquella primera ciencia será mucho más noble, puesto que la nobleza de una ciencia se toma de aquel objeto al cual tiende esencial y primariamente» (p. 214-215).

n. 11-12. *La refutación de esta opinión.* Varios son los fundamentos para refutar esta posición. Por un lado, Aristóteles y otras autoridades filosóficas, junto con la experiencia y la doctrina que ofrece esta ciencia. Pero más interesante es la razón *a priori* de la refutación, que advierte de lo siguiente: la Metafísica se sirve de un discurso natural, por lo que «no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas», pues tal conocimiento «supera las fuerzas naturales del ingenio humano» (p. 217); luego, se trata del objeto primero y principal [*primum et praecipuum obiectum*], pero no del adecuado.

n. 13. *¿Puede convenir Dios con la criatura en la razón de objeto?* Dado que se parte de los límites del conocimiento de que es capaz nuestro entendimiento, Dios conviene con las criaturas en alguna razón de objeto, que es el objeto adecuado de la Metafísica, pues «teniendo presente lo que puede conocerse acerca 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» (p. 218). Así, pues, habrá «algunos conceptos que, según la razón, sean anteriores a Dios en la universalidad de la predicación», pero nunca anteriores a él *por naturaleza* o *por causalidad*.

DM, I, iii «Si la Metafísica es una sola ciencia», n.10, p. 263: «[T]odas las cosas que se tratan en esta ciencia están tan entrelazadas entre sí, que no pueden distribuirse cómodamente entre varias ciencias, principalmente porque debido a su misma abstracción, todas coinciden en una misma razón de cognoscible. Así, pues, aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales. [...] [L]a misma ciencia que trata de estos objetos especiales, estudia al mismo tiempo todos los

predicados que son comunes a las otras cosas; ahora bien: éste es todo el contenido de la Metafísica; luego, es una sola ciencia».

DM, I, v «Si la Metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría», 15, p. 301: «[T]al conocimiento de Dios, exacto y demostrativo, no puede obtenerse a través de la Teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos [cfr. T. de Aquino, *STb.*, I, qu. 2, a. 2 y 3] y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la Metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero».

Ante las objeciones que apuntan a la pérdida del estatuto de sabiduría de una Metafísica que tome como eje de constitución el concepto de ente en general —se pierde la ‘sabrosura’ de una ciencia que es *sapida* precisamente por dirigirse eminentemente a Dios, por ocuparse de los principios eternos de las cosas eternas—, debe responderse que un conocimiento exacto y demostrativo de Dios requiere conocer primero suficientemente las razones comunes de ente, sustancia, causa, etc. Otra manera de proceder repercutirá negativamente en el desarrollo de la Teología.

n.14. *Cuarta opinión.* El objeto adecuado de esta ciencia es la sustancia o ente inmaterial.

Las bases textuales de esta opinión (*Met.*, IV 2, 1004 a2ss. y VI 1, 1026 a27ss.).

n. 15. Esta opinión, como la anterior, procede con excesiva estrechez de miras [*diminute procediit*].

n. 17. El objeto de la Metafísica no incluye materia alguna, ni sensible ni inteligible, condición que permite descender desde esa razón común a los entes inmunes a la materia.

n. 18. *Quinta opinión.* El objeto adecuado de esta ciencia es el ente dividido en diez predicamentos. Esta reducción del objeto de la Metafísica al ente finito puede proceder de dos maneras: a) el ser predicamental subsume a las sustancias inmatriciales finitas y sus accidentes, sólo excluye a Dios; b) el ser predicamental excluye también a la sustancia inmaterial. Esta última opinión cercena en exceso, en sus dos expresiones, la perspectiva final teológica de la ciencia del ente real, toda vez que recorta la mirada ontológica al ser de lo finito, pasando por alto la idéntica matriz ontológica de la que proceden el ser infinito y el ser finito.

n. 19. Esta ciencia se ocupa de Dios como su objeto primero y principal, llegando a Él desde el conocimiento de lo que es común a todos los entes:

«pues Dios es un objeto de algún modo naturalmente cognoscible (y lo mismo se ha de entender siempre dicho de las restantes inteligencias); luego, puede entrar en el ámbito de una ciencia natural, no como principio extrínseco, sino también como objeto principal; luego, tal dignidad pertenece a esta ciencia. Se prueba esta consecuencia no sólo porque es la primera y más digna de todas las ciencias naturales, dignidad de la que no se la puede privar sin causa, sino también porque no se puede investigar acerca de Dios por un camino y modo más elevado que el que esta ciencia emplea. Con lo que se afirma 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 esa razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural, como consta en el libro XII de la *Metafísica*; luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia [*ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae*].»

n. 20. *Dos argumentos de autoridad.* T. de Aquino considera que Dios es objeto principal de la Metafísica (aunque se silencia la distancia ontológica abierta entre el principio del ser de las cosas y todo lo creado) y Aristóteles establece que el estudio de lo divino corresponde al estudio de la sustancia, como se aprecia en el libro XII de la *Metafísica*.

n. 21. *Sexta opinión.* El objeto adecuado de esta ciencia es la sustancia en cuanto sustancia. El testimonio de Aristóteles (*Met.*, VII 1, 1028 b6-7 y XII 1, 1069 a18-20).

n. 23. Esta opinión es quizás la más verosímil y probable [*verisimilitudinis et apparentiae habet*] de las presentadas hasta el momento, especialmente porque, si se niega de antemano la existencia del concepto objetivo de ente [*conceptum obiectivum entis*], común a la sustancia y al accidente, el máximo nivel de abstracción lo detenta la sustancia. Pero es simplemente más verdadera [*simpliciter verius*] la última tesis.

«Por consiguiente, la razón de sustancia como tal no puede ser la razón adecuada de esta ciencia, pues no contiene en sí a la razón del ente como tal, antes al contrario, queda contenida en aquélla. Y como dicha razón es conceptual y objetivamente diversa de la razón de sustancia y más extensa que ella, tiene correspondientemente atributos y principios más universales y abstractos; y, por tanto, no puede fácilmente reducirse a ella en cuanto objeto cognoscible, pues aunque es análoga, es con todo una y común, no sólo con unidad de nombre, sino también con la de su concepto objetivo y abstracción» (p. 228).

n. 26. *El objeto adecuado de la Metafísica es el ente en cuanto ente real [ens reale] o ente a secas [ens ut sic]* (p. 230), sentencia que coincide con la de Aristóteles, *Met.*, IV 1. Con la elección del ente real como objeto adecuado se comprende que esta ciencia debe comprender a Dios y las sustancias inmateriales, a las sustancias materiales y sus accidentes reales, quedando excluidos solamente los entes de razón y los que son puramente accidentales.

n. 28. El ente cuenta con propiedades que se distinguen de él conceptualmente: la *unidad*, la *verdad* y la *bondad* (las propiedades trascendentales de *DM*, III).

n. 29. *La Metafísica se sirve de principios complejos.* El ente es un objeto cognoscible a la luz de su *razón formal* y cuenta con principios suficientes para demostrar sus propiedades, que son *unidad*, *verdad* y *bondad*.

n. 30. *La perfección de la razón adecuada.* El concepto de ente real parece sumamente abstracto y menos perfecto por ello que los grados inferiores de ente que comprende, que añaden algún contenido, pero considera todas las perfecciones que el ente puede tener en la realidad, aunque no se refiera nunca inmediata y primeramente a la materia sensible.

### ***Textos de interés para la lectura de DM, I extraídos del Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles.***

*La cuestión del objeto de la Metafísica.* Libro IV, cap. I, cuest. 10. Suárez lee el texto de Aristóteles alejándose de la práctica común de los comentaristas —excesiva fidelidad al orden del texto—, con la intención de manifestar su *lógica interna*: en el cap. I de este libro se dice que hay una ciencia que se ocupa del «ser en cuanto ser», de manera que este será el *objeto* de esta ciencia, cuyos principios y primeras causas habrá que estudiar. Más adelante se menciona en el mismo texto que esta investigación se refiere a «alguna naturaleza», de manera que el objeto mencionado será «alguna esencia [*aliquam naturam*] o alguna razón

común a modo de una sola esencia [*aliquam rationem communem per modum unius naturae*], cuestión tratada en *DM*, II 2.

*La cuestión de la analogía del ser*. Libro IV, cap. II, cuest. 1-2. El ejemplo proporcionado por Aristóteles para ilustrar la homonimia no accidental que caracteriza al verbo ‘ser’ puede ser legítima para Suárez, siempre que se la entienda convenientemente. Hay dos respuestas aceptables al desajuste manifiesto entre ambos casos de analogía:

a) Aristóteles consideró apropiado comparar la homonimia que afecta a todo lo que se llama ‘sano’ —lo que conserva la salud, lo que la produce, lo que es signo de ella o lo que la tiene— con la peculiar de lo que calificamos como ‘ente’ —lo que es sustancia, lo que es afección de la sustancia, los procesos hacia la sustancia, las corrupciones o privaciones de ésta o sus negaciones— *atendiendo a la semejanza [similitudo]* entre los dos casos, *no a su igualdad [aequalitas]*. En efecto, en el caso de lo ‘sano’, sólo el «objeto adecuado y directo de la medicina» es su significado principal, de manera que las otras cosas llamadas sanas reciben ese nombre indirecta y extrínsecamente, por referencia a ese primer significado. Sin embargo, debido a su carácter primero y trascendental, el término ‘ser’ tiene que convenir intrínsecamente a todos los objetos de los que se predica. El razonamiento de Suárez parece presuponer que no debe introducirse injusticia allí donde la luz natural de la mente ya ha encontrado el camino hacia la unidad de lo que parecía heterogéneo:

*Met.*, IV 2, Cuest. 2. «[E]l ser es objeto adecuado, que comprende directamente las que son como partes subjetivas suyas, según se demostró en las disputaciones citadas en el capítulo anterior. La conclusión es que el ente, según su adecuada significación [*secundum adaequatam significationem*], puede ser el término de una demostración, en que se demuestren sus propiedades co-extensas; sano, por el contrario, no, a no ser únicamente en virtud de su significación primaria».

b) Aristóteles ha tomado al ente con distinto significado al comienzo del libro IV de la *Metafísica*. En el cap. I lo entiende como el *objeto estricto de una ciencia* —el ser en cuanto ser— bajo cuya razón la comparación entre el modo en que conviene intrínsecamente a todos los seres reales, a los que trasciende y abarca al mismo tiempo, y la homonimia de lo sano sólo puede realizarse en aras de la semejanza. Pero en el cap. II se enfoca otro significado del ente, a saber, aquel que extiende su validez a muchos entes que en realidad no lo son intrínsecamente. Puesto que, bajo este significado amplio, los entes absolutamente *per accidens* y los entes de razón se dicen por analogía extrínseca con el concepto de ente real, esta profundidad de enfoque propicia la comparación con la analogía extrínseca que reúne a las cosas de las que se dice que son algo sano.

A juicio de Suárez, A. se ha propuesto en el cap. I del libro IV de la *Metafísica* «definir el objeto adecuado» de esta ciencia, considerando al ente según su propio concepto objetivo, mientras que en el cap. II sale a la luz el autor de los *Tópicos*, la *Poética* y la *Retórica*, que considera también necesario «[referirse] al significado de la palabra ser en toda su amplitud [*de tota amplitudine significationis nominis entis*]». De ahí los ejemplos aducidos, entre los que se encuentran privaciones y negaciones.

***DM*, XXVIII «División del ente en infinito y finito», iii «La analogía entre Dios y las criaturas» (vol. IV, ed. Gredos).**

n. 15. No debe plantearse la relación entre Dios y la criatura como una analogía de atribución extrínseca. Si ese fuera el caso, en propiedad sólo habría razón de ente en Dios y sólo por referencia a Dios —por traslación del significado— esta razón se encontraría también en las cosas creadas. Sin embargo, el punto de partida de Suárez comporta indicar

que la criatura se llama entidad en virtud de su ser propio e intrínseco, de manera que no se llamará ente por metáfora, sino verdadera y propiamente.

Es claro, asimismo, que, si la criatura se llamara ente por tener alguna relación [*habitud*] con Dios, como, por ejemplo, la participación del ser divino, «en ese caso ya no se define la criatura en cuanto es ente [*ut ens*], sino en cuanto es tal ente [*ut tale ens*], a saber, creado», con lo que todo el trabajo de las primeras disputaciones habría sido en balde: el concepto de ente garantiza que su referente «existe fuera de la nada [*est extra nihil*]», de manera que, digamos, no le debe su ser más que a la *praevisio* o delimitación operada por su concepto.

Por último, la disputación II ya demostró que un solo *concepto objetivo*, el de ente real, se predica de todo lo contenido bajo él, de manera que quizás sea la razón de ente encontrada en las criaturas el hilo conductor para encontrar una razón semejante en el creador, aunque su manifestación en éste sea más perfecta y elevada.

n. 16. La analogía entre lo creado y el Creador estará basada en la *analogía de atribución intrínseca*, de suerte que lo creado mantenga una relación o dependencia esencial con Dios, sin que ello sea óbice para que ambos tipos de ente convengan en una razón común.

Esto exige demostrar dos cosas, a saber: **a)** retomando el planteamiento tomista del *ser por participación*, toda criatura tiene una relación [*habitud*] con Dios, pero esta relación no coincide con la concepción del ente a partir de la «razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal», sino que encuentra su expresión más ajustada en una división ulterior: la que distingue entre lo que es *por sí* [*per se*] y lo que es *por otro* [*ab alio*].

Aquí se advierte un claro giro del planteamiento tomista de la relación entre Dios y las criaturas.

**T. de Aquino, *Sobre las criaturas espirituales*, a. 1 «Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma»; «Respuesta»:**

«[E]s claro que el ente primero, que es Dios, es un acto infinito, por cuanto tiene en sí toda la plenitud del ser sin contraerla a ninguna naturaleza de género o especie. Por eso es necesario que su ser no esté como inserto en otra naturaleza que no sea su propio ser, porque se limitaría con esa naturaleza. Por eso decimos que Dios es su mismo ser. Pero esto no puede decirse de ningún otro ente, igual que no podemos entender que haya varias blancuras separadas, porque, si la blancura estuviera separada de cualquier sujeto y de cualquier receptor, habría solamente una; de igual modo es imposible que haya más de un ser subsistente. En consecuencia, todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae [esta contracción, a diferencia de la suareciana, que es una operación del entendimiento, es real, señala la composición de esencia y ser en las criaturas; N.S.M.]; y así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado».

n. 17. Por lo que hace a la demostración de lo segundo: **b)** la relación que mantienen las criaturas con Dios dentro del concepto de ente real *no* manifiesta una *univocidad*, sino más bien la *gradación de ser* que permite la analogía intrínseca:

«Se explica, finalmente, por la razón, puesto que el ente mismo, por más que se lo conciba de una manera abstracta y confusa, exige [*postulat*] por su propia virtud esta ordenación, de suerte que esencial y primariamente, y de un modo cuasi total le compete a Dios, descendiendo mediante dicho orden a los restantes seres, en los que no se encuentra si no es con tal relación o dependencia de Dios, por consiguiente, en esto está su diferencia de la razón de univocidad, ya que el unívoco tiene de por sí tal indiferencia que desciende hasta los inferiores por igual y sin ninguna subordinación o relación de uno respecto a otro; luego el ente respecto de Dios y de las criaturas se cuenta con toda razón entre los conceptos análogos [subrayado nuestro]» (p. 235).



El concepto de ente parece ser un concepto unívoco, en la medida en que evidencia que un solo concepto puede referirse tanto a Dios como a la criatura. Incluso Aristóteles raya en la univocidad cuando, a propósito de qué sea la verdad, sostiene que «una cosa es sobre las demás máximamente tal, en cuanto las otras guardan univocación con ella/aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (tr. de T. Calvo)/tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (trad. de García Yebra)/aquello que lo causado es en máximo grado en cuanto ello mismo (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor ) (versión de Volkmann-Schluck) [*καθ'ἑὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνόνιμον (ἡὸν τὸ πῦρ θερμώτατον. καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)*]]» (*Met.*, II 1, 993 b23-24; *cfr.* con la «segunda navegación» del *Fedón*). La univocidad o sinonimia de la que habla A. en este texto pertenece a la pregunta por la verdad, esto es, a la pregunta por las causas verdaderas de algo. Así como Sócrates aceptaba llamar caliente en sentido propio al fuego, por ser éste la causa del calor presente en las cosas, en Suárez todos los entes coinciden en la denominación ‘ente real’, cuya *razón* es la causa verdadera de la presencia de ser en todo lo demás. Ahora bien, la univocidad no es total, por ello debe optarse por una determinada analogía, que debe entenderse bajo el decisivo matiz del *modo*: el modo de la razón de ente no es el mismo en Dios y en las demás cosas o, lo que es lo mismo, el ser no se expresa con la misma intensidad en lo que es por sí y lo que es por otro.

n. 21. La *analogía de atribución intrínseca* es un término medio entre la *equivocidad* —no hay relación posible entre el ente infinito y los entes finitos— y la *univocidad* —sólo hay un modo de entender el concepto de ente—, que permite el despliegue de todo un catálogo de entes, cuyos nexos de dependencia (de las criaturas con respecto de Dios) e inherencia (de los accidentes con respecto al sujeto) *no incrementan* en realidad *el* contenido del *concepto* de ente real, sino que *expresan* determinaciones contenidas en él:

« Así pues, la tercera respuesta consiste en negar que la razón de ente sea completamente idéntica en el ente finito y en el infinito, ya que éste es ente porque existe por sí mismo, mientras que aquél es ente porque existe en virtud de otro. Y si se objeta que con estas palabras no se explica un concepto que se adecue con el ente en cuanto tal, sino los conceptos propios de este y aquel ente concreto, se responde en primer lugar que la razón de ente es trascendental y que está íntimamente incluida en todas las razones propias y determinadas de los entes y en los mismos modos determinantes del ente mismo, y que, por tanto, aunque la razón común en cuanto abstracta tenga unidad en sí misma, sin embargo, las razones constitutivas de cada uno de los entes son diversas, quedando cada uno constituido absolutamente en el ser de ente mediante ellas en cuanto tales. Además, cosa que interesa mucho para este problema, la misma razón común exige de por sí tal determinación con subordinación y relación a uno [*cum ordine et habitudine ad unum*] y, en consecuencia, aunque según la razón en confuso sea idéntica, igual que es una, con todo, no tiene identidad absoluta, porque no es absolutamente uniforme de por sí, uniformidad e identidad que exigen los términos unívocos en su concepto» (p. 239) [subrayado nuestro].

La analogía de atribución intrínseca es el medio adecuado para salvar a las cosas de la caída en la nada, caída garantizada en caso de pensarlas separadas del Ente primero o Dios tal y como procede T. de Aquino. La Metafísica anclada en el *ens commune* sólo admite que un solo ente sea por sí mismo y no por participación. El descubrimiento de la razón de ente real o naturaleza común a todas las cosas, una para todas ellas con independencia de la posición que ocupen en el orden ontológico con arreglo a su mayor perfección o imperfección, permite afirmar que todo lo que merece el nombre ‘ente’ es por sí mismo o, mejor dicho, que sería una blasfemia metafísica afirmar que las criaturas por sí mismas no son nada<sup>3</sup>. A partir de Suárez ya no será posible que el filósofo se acerque a los seres más

<sup>3</sup> Negatividad esencial a todo lo creado que T. de Aquino no titubea en sostener. *Vd. De aet. Mundi*, XLIII: «Sin embargo, la criatura abandonada a sí misma [*sibi relicta*], no es nada [*nihil est*]: de lo que se sigue que por

humildes de la creación para espetarles: recordad que no sois nada por vosotros mismos y que el grado que ocupáis en la escala de los seres se lo debéis a otro —*memento mori, quia pulvis es et in pulverem reverteris*. Más bien, todo aquello que merece el estatuto de lo real ha quedado salvado ya de la nada por el acto del entendimiento que lo capta como ente<sup>4</sup>, de manera que nada debe temer en relación con su ser por su colocación en el orden de los entes (la distinción jerárquica entre el ser infinito y el finito ha pasado a ser secundaria, pues la división fundamental es la de «el ser y la nada» y todo lo pensado como apto para ser es *de suo* real). Suárez no deja de distinguir entre el ser infinito y el ser finito, esto es, el ser *a se* y *ab alio*, el ser necesario y el contingente, el ser por esencia y por participación, el ser increado y creado y el ser en acto puro y en potencial, pero ninguna de estas distinciones, que confluyen en la primera, menoscaban lo más mínimo el ser que ya hay en el pobre guijarro que pisamos o en la basura o suciedad que despreciamos. Allí donde todos los entes que convienen con la razón de *realidad* tienen garantizado el paso a la existencia, por muy replegado que se encuentre este estado en la naturaleza de cada uno de ellos, seguirá habiendo naturalmente *diferencias* entre unos entes y otros, pero debemos referirnos a esas diferencias como *expresiones* distintas del mismo ser, sin temor a ninguna solución de continuidad en la noción una de ser.

J.-F. Courtine ha subrayado la importancia de este diferendo radical en punto a la pertenencia del ser a las cosas que atraviesa la concepción de la Metafísica tomista y suareciana:

«Todos los entes distintos del ser mismo —el ser por excelencia o el ser puro y simple—, si son, son porque han recibido el ser, porque participan de diversos modos de la ‘ratio entis’ o de la ‘natura entitatis’, pero tomados en sí mismos no son nada: no son más que ‘defecto’, falta de ser, inclinándose continuamente hacia la nada, de manera tal que, para mantenerse en el ser requieren constantemente ser creados, es decir, conservados por Dios: ser en acto –acto de ser» (*Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990, pp. 57-58).

Por ello, en la *DM*, II, Suárez llega a decir que, en caso de tener que decidir —hipotéticamente— entre unidad del concepto de ser y analogía del ser, sin lugar a dudas habría que salvar lo primero, pues de la unidad de ese concepto depende el establecimiento de la Metafísica como ciencia unitaria y la derivación de todas sus divisiones específicas:

*DM*, II, ii, 36. «[A]hora me basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser [*de unitate conceptus entis*] parecen mucho más claras y ciertas [*clariora et certiora*] que el que el ente sea análogo [*quam quod ens sit analogum*], de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría que negarse antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse por principios ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno 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, como explanaremos más ampliamente en el lugar indicado» (p. 400).

## **Secc. II. Si la Metafísica trata de todas las cosas según las causas propias de éstas.**

---

naturaleza es para ella primero la nada que el ser. Y no debe entenderse que por esto sea simultáneamente ser y nada, sino que se afirma que su naturaleza es tal que sería nada en caso de ser abandonada a sí misma» y *STb*, Ia-IIae, qu. 109, a. 2, ad 2: «Una cosa creada singular, toda vez que no tiene ser a no ser recibido de otro, y, considerada en sí misma, no es nada, es menester que sea conservada por otro en la bondad que conviene a su naturaleza».

<sup>4</sup> *Cfr.* el vínculo establecido por Suárez entre *realitas* y actividad del entendimiento con la consideración del ente en Descartes a la luz del *orden* que el entendimiento impone a lo que conoce. *Vd. Regla VIII*, AT 395: «Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, no a la inversa».

n. 12. La Metafísica realiza una precisión o delimitación [*praecisio*] del ente real y común con respecto a los entes particulares y concretos, pero «no se detiene en la razón precisa y actuar del ente como tal, sino que desciende a la consideración de algunos inferiores según sus propias razones». Por ello, debe diferenciarse entre una *abstracción precisiva*, que salvaguarda únicamente lo que la abstracción incluye actualmente, y una *abstracción total*, donde el concepto objetivo abstraído incluye a sus inferiores en potencia:

«[C]uando se dice que la Metafísica trata del ente como tal, no hay que pensar que se toma el ente total y formalmente preciso, de forma que queden excluidos por completo los inferiores, según sus razones propias, puesto que esta ciencia no se detiene [*sistit*] en la sola consideración de aquella razón formal actual; hay que concebir, por tanto, a dicha razón en cuanto incluyendo de algún modo a sus inferiores» (p. 242).

n. 25-26. La Metafísica es la primera de las ciencias en virtud de la abstracción y universalidad de su objeto. En caso de que la razón formal de su objeto no le diera a esta ciencia su límite [*terminus*], descendería a los objetos de las restantes ciencias según las razones propias de estos objetos, y no según las razones de la Metafísica, lo que introduciría confusión en el campo científico. Sin embargo este no es el caso:

«[L]a Metafísica, desde ningún punto de vista, puede traspasar [*transilire*] propiamente los límites de la razón formal de su objeto; ni puede ocuparse de las cosas materiales, sino sólo de las que convienen en su propio grado de abstracción [*nisi concerniendo aliquo modo abstractionem suam*]; ni que, finalmente, es universal o sirve a las demás ciencias, sino bajo la razón única en la que agota perfectamente su propio objeto [*sub ea ratione, qua perfecte exhaurit obiectum suum*]» (p. 254).

Así pues, el punto de partida que constituye para la Metafísica la determinación de su objeto, debe decirse que a) alcanza la razón de sustancia material cuando es imprescindible distinguir los modos en que la razón común de ente puede contraerse [*modos quibus contrahi potest*], con vistas a completar el conocimiento del ente de la mano de la sustancia material; b) considera razones trascendentales que están como embebidas [*imbibantur*] en las razones propias de los entes y c) al tener prohibido trascender la razón formal y abstracta de su objeto, no considera cada ente en particular, lo que, por otra parte, se compadece con la negación aristotélica de estatuto científico al individuo.

\*\*\*\*\*

La lectura de esta primera disputación pone de manifiesto un cierto desajuste entre lo que aportan a la naturaleza de la Metafísica la sección primera y las restantes. Mientras que la primera inaugura, sin proponérselo quizás, una nueva época en la historia de la ciencia del ser, las otras constituyen un cierto ejercicio de contemporización con una tradición que ha dejado de ser fecunda para lo que se proponen las *DM*.

Suárez no es Descartes, no critica directamente la noción de «hábito»<sup>5</sup> [*hécis*]. En la *DM*, XLIV se ocupa de examinar precisamente el *habitus* en tanto que uno de los accidentes

---

<sup>5</sup> *Vd. Reglas para la dirección...*, «Regla I», AT 359-360: «Es costumbre de los hombres el que, cuantas veces reconocen alguna semejanza entre dos cosas, atribuyan a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que descubrieron ser verdad de una de ellas. Así, comparando equivocadamente las ciencias, que en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, sino que aquel artista que ejerce solamente una, llega a ser más fácilmente el mejor, puesto que las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo de los campos y tocar la cítara, o a varios trabajos del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a uno solo de ellos, creyeron también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes

de la sustancia finita, de cuya existencia no cabe duda alguna, pues basta reparar en la facilidad con que realizamos ciertas operaciones en virtud del uso y la costumbre para advertir que los hábitos son determinantes, tanto en el orden teórico como práctico, para el ente natural que es el hombre (vd. *DM*, XLIV, secc. I *Existencia, esencia y sujeto del hábito*, n.2). Suárez se declara partidario de la doctrina escolástica del hábito —pretende ser más radical que Tomás de Aquino a propósito del enlace de este accidente con las operaciones del entendimiento—, al que considera una suerte de andadera del entendimiento que le facilita el reconocimiento de lo verdadero y permite saltar pasos en la ilación demostrativa cuando estos ya se conocen de antemano o son repetitivos con respecto a un paso ya conocido (*loc. cit.*, secc. iv *¿Existen verdaderos hábitos en el entendimiento?*, n. 8). Sin embargo, llama la atención que Suárez concentre en una operación del entendimiento como la que alumbraba el concepto formal —«el término formal e intrínseco de una concepción mental» [*formalis terminus conceptionis mentalis*]— el denominado *hábito* de la ciencia metafísica, que además habrá que distinguir cuidadosamente del hábito de los primeros principios analizado por Aristóteles en el célebre texto de *Anal. post.*, II 19. Encontramos en esta primera disputa afirmaciones como la siguiente: «el hábito de la Metafísica se adquiere primero por un acto [acto del entendimiento, se entiende] sobre un único objeto» (*DM*, I, iii, n. 4, p. 258). Le vemos sostener igualmente que «la Metafísica es en grado sumo apetecible para el hombre en cuanto tal, con apetito natural como con el racional debidamente ordenado» (*DM*, I, vi, n. 34, p. 355), en la medida en que la contemplación de Dios y de las sustancias separadas es su acto propio y fin principal, y señalar, asimismo, que, en tanto que ciencia adquirida, esta ciencia «no tiene nada especial fuera de las cosas que son comunes con el resto de los hábitos adquiridos» (*DM*, I, iv, n. 1, p. 265). Sin embargo, el conservadurismo conceptual de Suárez no logra silenciar el cambio radical que su planteamiento de la ciencia y del saber introduce en su concepción tradicional como hábito. Quizás pueda decirse que nada ha cambiado en la noción de *hábito* —la *hêxis* en que consisten las virtudes éticas y dianoéticas en Aristóteles (*cf.* también las definiciones de «posesión» y «tener» en *Met.*, V 20 y 23)—, salvo las notas propias de esta noción. Del hábito queda ahora sólo la carcasa: atraviesa al texto de Suárez la admiración por la autonomía y libertad con que la luz natural de la mente delimita *precisivamente* lo que es frente a lo que no es, es más, esta decisión resuelve aporías concernientes a la ciencia del ser heredadas por los lectores del texto aristotélico, sin que ninguno de ellos se haya *atrevido a pensar por sí mismo*.

Las *Disputaciones* modifican enteramente la relación entre Ciencia del ser y Teología desde el momento en que toman como punto de fuga el concepto de *ente real*, en el que convergen —convienen en una misma razón— entes hasta ese momento inconmensurables, como el hombre, el ángel y Dios. Quizás no sea exagerado considerar esta obra como un ensayo que descubre la perspectiva en Metafísica —*De prospectiva metaphysicae*—, uno de cuyos indicios más explícitos consiste en el abandono progresivo de las razones del *hábito* por parte del conocimiento, que se reviste ahora de las del *acto del entendimiento*. Afirmar que «el hábito de la Metafísica se adquiere primero por un acto sobre un único objeto» maneja, seguramente sin proponérselo —difícilmente se sabe lo que se hace realmente ni se hace solamente lo que se cree cuando se trata del ejercicio del pensamiento— una combinación de términos que contiene el germen de su propia destrucción: la posición del concepto de ente real por el entendimiento humano puede seguir denominándose míticamente «hábito», pero sus condiciones y efectos apenas conservan nada de la combinación de pasividad y actividad —del esfuerzo— exigida por lo que Aristóteles entendía por saber.

---

objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, sino más bien nos ayuda».

¿Por qué el discurso de los hábitos había resultado imprescindible durante tantos siglos? Seguramente este término haya ido de la mano de una concepción del conocer para la que es preámbulo hermenéutico fundamental la distinción entre lo más claro y cognoscible para nosotros y lo más claro y cognoscible por naturaleza, entendiendo por esta el género de entes que se busca conocer. Si esto es verdad, conocer y saber, al menos hasta Suárez, había comportado siempre el reconocimiento de la *dificultad* de esa operación y, al mismo tiempo, la aceptación de que un conocimiento perfecto —representado como *naturaleza* y *ser vivo* por el dios aristotélico— sólo se obtendría en caso de tomar a la entera especie humana como unidad de medida. Así, pues, dificultad y descontento son los ejes de la antropología que lleva aparejada la idea griega de saber. Un presupuesto de esta naturaleza recorre todas las diatribas de Sócrates con sus conciudadanos y con los visitantes de Atenas, en las que no para de confrontar la relación que el filósofo mantiene con el saber con la propia del sofista. ¿Qué es lo que separa a uno de otro? Nada menos que el reconocimiento —propio del filósofo, pero no del sofista— de que hay algo en nuestro conocimiento de las causas y principios acerca de un cierto género de cosas que no se deja tematizar, es decir, que tampoco se deja dominar por nosotros tal y como el sofista dice dominar su sedicente saber. Por ello, los hombres de experiencia conocen *hechos*, pero queda fuera de su mirada el *porqué* (*Met.*, I 1, 981 a29-30) y, si los que poseen la teoría están más capacitados para enseñar, no será una parte despreciable de esa su enseñanza el transmitir al alumno que, aunque el conocimiento comporte un cambio de temple de ánimo que va desde la maravilla ignorante hasta el conocimiento, no menos maravilla despierta la prelación del principio con respecto a aquello que principia ni la percepción de que en todo saber habita, en cierto modo, lo divino, de manera que, en el fondo, se progresa de una maravilla a otra, de una superable a otra insuperable y constitutiva del modo finito de nuestro habérselas con el ser. Nada más alejado de este horizonte que «la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede alguna duda de aquello que entendemos» (Descartes, *Regla III*)<sup>6</sup>. La vinculación del conocer con la dificultad y el esfuerzo no es un rasgo exclusivamente griego. Una reformulación cristiana de esta misma actitud maravillada como comienzo del pensar la encontramos en T. de Aquino, para el que quien se ocupa del *ente* no puede dejar de reconocer en él un *actus essendi*, a saber, un contenido heterogéneo con respecto al concepto, que el término ‘acto’ marca como lo otro de la definición, pues no es una forma más elevada que la forma física, sino *lo otro* que la *forma*, por muy depurada que esté, no logrará explicar nunca. Pero allí donde la *adecuación* se ha convertido en el centro de gravedad de una ciencia, podrá negarse de palabra que se ha abandonado la concepción griega del saber, todas las decisiones que se tomen y el método empleado indicarán en el análisis y el planteamiento de los problemas que un nuevo espíritu científico se ha puesto en marcha: la aparentemente virtuosa distinción entre lo primero *para nosotros* y lo primero *en cuanto a la naturaleza* (de lo conocido) no era más que el balbuceo de quien desconocía aún las posibilidades cognoscitivas del entendimiento humano. Quien ha sido capaz de reunir a todos los entes particulares, a

---

<sup>6</sup> *Vd.* en relación con este asunto el siguiente párrafo iluminador de J.-L. Marion sobre el tránsito de una ciencia basada en el concepto de *habitus* a un nuevo modelo basado en la actividad del entendimiento, en *La ontología gris de Descartes*, Escolar y Mayo, 2008, p. 39: «[S]i el entendimiento divino no tiene necesidad del *habitus*, es porque se le aparece inmediatamente la esencia de cada cosa; en efecto, en lugar de extraer el universal (género, sustancia segunda, etc.) *a posteriori*, al final de una lenta reabsorción de la materia (en sentido epistemológico) en la nitidez eidética —reabsorción que moviliza un *habitus*— el entendimiento angélico aprehende los universales *ante rem*; la ausencia del progreso que va desde la potencialidad hasta la cosa misma lo libera de todo *habitus* [...]. [E]n consecuencia, el centro de gravedad de la ciencia no reside tanto en lo que se conoce, cuanto en aquel que conoce; no tanto en la cosa misma, cuanto en aquel que la aprehende; o también, más esencial que la cosa conocida parece, para cada una de ellas, el conocimiento del espíritu que la constituye en objeto. En efecto, todas las ciencias, con tal de que se las observe bajo cierta luz, que atenúa sus propiedades irreductibles, dan testimonio de la sola actividad del espíritu humano».

pesar de su distinta naturaleza, bajo el concepto común de ente, logrando que el Ente sumo doble la cerviz para caer también en el campo de estudio de esta ciencia (vd. *DM*, I, secc. i, n. 19), se ha liberado de las condiciones del hábito, pues toda la dificultad concentrada en la elección del comienzo se ve aligerada por la luz natural del entendimiento. Una vez establecida la *realidad* como punto de apoyo, la división de los entes se seguirá de manera ordenada. Bienvenidos al espacio de *lo real*<sup>7</sup>, cuya ley fundamental es la *razón* común de *ente*.

A propósito del diferente modo en que se relacionan con los principios la Metafísica en Suárez y el hábito de los primeros principios, esto es, el *noûs* del libro VI de la *Ética a Nicomaco* y del libro II, 19 de *Analíticos posteriores*, el siguiente párrafo de la **sección IV «Cometido, fin y utilidad de esta ciencia»** puede resultar relevante:

n. 19. *Cómo se ocupa la Metafísica de los primeros principios y del hábito de los principios*. «Supuesta esta opinión [*sententia*] [la de los textos de Aristóteles mencionados], se niega la consecuencia de la segunda dificultad [la Metafísica no es la inteligencia], porque la Metafísica se ocupa de los primeros principios de modo diferente que el hábito de los principios. Efectivamente, en primer lugar, la Metafísica no versa formalmente sobre los primeros principios en cuanto son tales principios, sino en cuanto de algún modo son conclusiones. En cambio, el hábito versa formalmente sobre los principios como tales y como verdades inmediatas; por lo cual, el hábito procede sin discurso y la Metafísica, en cambio, con algún discurso. De aquí, por otra parte, que el hábito de los principios no añade propiamente ninguna evidencia o certeza al asenso de los principios que se obtiene por la sola naturaleza, sino que añade únicamente prontitud y facilidad en el ejercicio de aquella evidencia y certeza; la Metafísica, en cambio, añade certeza y evidencia, porque logra el asentimiento a la misma verdad de un modo nuevo y con un medio nuevo. Hay que reparar atentamente en que este aumento no es intensivo, sino extensivo, primero porque la Metafísica no aumenta la evidencia o certeza, ni siquiera la intensidad del asentimiento producido por el hábito de los principios, porque, como dije, la Metafísica de ningún modo opera sobre tal asentimiento, sino que lo que hace es proporcionar un nuevo modo de asentimiento acerca del objeto o de su materia, por medio de un acto evidentemente distinto» [subrayado nuestro] (pp. 277-278).

El texto indica claramente que la ciencia del ente real no intensifica el asentimiento producido por el hábito de los principios o inteligencia [*noûs*], sino que produce más bien *otro tipo de asentimiento* acerca de su objeto de estudio, por medio de un acto, además,

---

<sup>7</sup> En relación con la «decisión» suareciana de fundar la Metafísica sobre lo común, abriendo de esa manera un campo sumamente amplio de entes y divisiones de los mismos, nos parece especialmente útil el siguiente texto de R. Sánchez Ferlosio, en el que se recoge una exposición de la formación de un «campo de sentido»: «Llamo «sentido» no al designio mismo, sino al vector que, presidido ya sea por un designio, ya sea por un deseo, ya sea por un temor o cualquier otra inclinación del alma, coordina, polariza y reúne en una misma configuración unitaria y dirigida todos los actos, todas las percepciones, todas las nociones que forman el contexto habitual o necesario de tal inclinación. El sentido sería —por tomar un ejemplo de la física— como la fuerza, que al surgir un polo magnético en un espacio de equilibrio, desneutraliza ese espacio y lo convierte en lo que los físicos llaman «un campo», donde los cuerpos ya no disfrutarán de la indiferencia ideal del equilibrio, sino que se verán sometidos a una tendencia polar determinada y, por lo tanto, orientados con arreglo a un vector direccional. Pero la comparación del «sentido» con el vector que preside cualquier campo magnético tiene que ser complementada recordando el momento selector. [...] [C]ada deseo, cada temor, cada designio que aplica su propio imán sobre el espacio inerte del entorno actúa sobre él como un resorte selector que solamente carga de sentido aquellos determinados elementos que componen su propia concatenación. Así pues, al representarnos el «sentido» como un vector de fuerza que constituye un campo en un espacio neutro, no hay que imaginar su acción sobre ese espacio tan sólo como un efecto polarizador, sino también, y al mismo tiempo, como un efecto selector» (R. Sánchez Ferlosio, «Comentarios» a J. Itard, *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 128) A nuestro juicio, Suárez «desneutraliza» el orden doble de la Metafísica aristotélica mediante un designio novedoso: la voluntad de reconocer la razón que comparten todas las cosas, en lugar de confundirlas todas en un conjunto confuso, es decir, la voluntad de introducir en el ser una nueva polarización, que esta vez declara el igual derecho de toda *res* para ser reconocida como *ente* y posible existente. Se observará que se precisa un “designio polarizador” dotado de igual potencia para sostener que el Ente sumo es el ser en su acepción más excelente que para afirmar que los entes más humildes y, en general, toda la creación *es* con tanta determinación y autonomía conceptual como Dios.

evidentemente distinto, al que ya no se califica como hábito: se trata de la «fabricación de universalidad» del entendimiento a la que corresponde el concepto objeto de ente real.

En lo que respecta al estatuto del alma humana —¿su estudio pertenece a la física o a la metafísica?—, si bien Suárez parte de la tesis tomista que hace del hombre un ente de confín, un «entre» situado entre *lo finito* —de lo que se separa mediante su entendimiento— y *lo infinito* —cuyo sentido comprende—, pero no puede atrapar cognoscitivamente, se muestra partidario de adscribir, en términos absolutos, el examen del alma humana a la Física:

«[E]ntre las operaciones, se da una que es material, que se realiza por medio del cuerpo como instrumento, como son las operaciones de los sentidos; se da otra que es completamente espiritual, que no tiene nada que ver con la materia, como el entender del ángel; otra hay que es una operación en cierto modo intermedia, que en sí es inmaterial y se realiza sin instrumento corpóreo, pero que, con todo, tiene alguna dependencia del cuerpo en el cual tiene lugar, y tal es el entender del hombre. Pues bien, todo ser que posea en sí mismo el principio de alguna de esas operaciones dichas, se dice y es con toda propiedad viviente. [...]

Por lo que hace al hombre, es oscuro a qué ciencia pertenece, por la dificultad mencionada acerca del alma racional. A esa dificultad se suele responder haciendo una distinción: En el alma racional se dan dos cosas.

La primera es que el alma racional es una entidad espiritual independiente en su ser de la materia, inteligente y volente.

La segunda es que es forma del cuerpo, principio de las operaciones materiales, y que entiende con dependencia de los sentidos.

Si se consideran en ella los predicados que le competen bajo el primer aspecto, su conocimiento pertenece a la Metafísica, como lo prueba el argumento aducido; pero si se consideran los predicados que le competen en el segundo aspecto, pertenece a la Física. [...]

Es una distinción que no me desagrada. Pues bien sé que una misma cosa puede pertenecer, según aspectos diversos, a la Metafísica y a otra ciencia. Cosa que ya advertimos en el *libro 1* de los *Post.*, *cap. 10*, hacia el final. Creo, sin embargo, que, hablando absolutamente, hay que decir que el estudio del alma pertenece a la Física (*Comment. Libri de Anima*, «Proemio», n. 11-12) [subrayado nuestro].

La *DM*, I señala en su secc. ii que la Metafísica no tratará acerca del alma racional ni como ente ni como causa. Sin embargo, la facultad más elevada del alma racional, a saber, el entendimiento hace las veces de *bajo continuo* de las dos primeras disputas. ¿Puede pertenecer a la Metafísica, como uno más de sus entes, el mismo ente que le restituye su carácter de ciencia? Si el entendimiento es el lugar de alumbramiento de la *proporción* compartida por todos los entes, sus operaciones quedarán marcadamente des-teologizadas y quizás haya que empezar a ver en él, más que un objeto de estudio metafísico, una *facultad física*, responsable de que la *razón de objetividad* aparezca por primera vez sobre la tierra: la *fábrica de la realidad*.

### **DM, VI «La unidad formal y universal», secc. vi «Cuál es la operación del entendimiento que universaliza las cosas», n. 12 (vol. II, ed. Gredos):**

«[P]uede abstraerse una naturaleza común por comparación de los singulares o inferiores entre sí, como cuando al comparar a Pedro con Pablo, conozco que son semejantes en la naturaleza humana. Mas esta comparación [*comparatio*] supone la precisión anterior [*priorem praecisionem*], porque supone que de ambos singulares se conoce que son de esa naturaleza, suponiendo, por lo mismo, el concepto de tal naturaleza en cuanto se la prescinde de cada uno de los individuos [*ut praescinditur a singulis individuis*]. Por lo tanto, mediante esta comparación sólo se añade el conocimiento de la conveniencia o semejanza de muchos inferiores en dicha naturaleza abstracta y precisa. Ahora bien, en esta comparación cabe hacer todavía nuevas distinciones, en cuanto por ella se puede considerar o bien la sola relación de los particulares entre sí en cuanto tienen relación de semejanza [*habitudinem similitum*], y esta comparación como tal no pertenece a la constitución del universal [*ad constitutionem universalis*], sino a la consideración de una relación mutua entre los mismos particulares; o bien en cuanto por ella se considera la relación de una naturaleza común a los particulares en que existe [*habitus naturae communis ad particulares in quibus existit*]. En efecto, una vez que el entendimiento [*intellectus*] aprehende que Pedro y Pablo son semejantes en el ser de hombre [*esse similes in esse hominis*], considera de nuevo que este predicado *hombre* se relaciona con Pedro y Pablo como algo común con sus particulares; y en esta comparación parece alcanzar su plenitud la razón de universal [*in hac comparatione videtur*

*consummari ratio universalis*], incluso del respectivo; por ella, efectivamente, surge [*consurgit*] en nuestra mente, mejor dicho, en el objeto que se ofrece a la mente [*in re menti obiecta*], una relación de razón de una realidad común a muchas [*habitus rationis unius rei communis ad plura*]. Cabe todavía descubrir otro conocimiento más reflejo, realizado por el entendimiento al conocer, como en “acto signado”, que la naturaleza así abstraída y comparada con sus inferiores recibe de aquí las denominaciones de género y especie y otras semejantes y que estas denominaciones son de razón, no reales. Pero este conocimiento ya no es elaboración o fabricación de universalidad [*fabricatio universalitatis*], sino que es una consideración más formal y expresa del mismo».

El texto distingue el distinto alcance de la abstracción de una naturaleza común obtenida por la comparación ‘empírica’ de dos seres humanos con respecto de una abstracción anterior y supuesta por la primera operación comparativa, siendo aquella abstracción el acto por el que se constituye verdaderamente, a modo de una fabricación de la mente, el universal. La cuidadosa escisión entre el acto que conduce a reconocer que Pablo y Pedro convienen en la razón universal de hombre y el acto que produce la razón universal de hombre llama la atención sobre la dependencia de la primera operación con respecto a la segunda. El argumento de Suárez recuerda a la discusión entre Sócrates y Cebes, recogida en el *Fedón* de Platón, acerca de la distancia entre las cosas iguales —que «aspiran a ser lo que es igual, pero son diferentes a esto»— y el conocimiento de lo igual en sí [*tò isòn autô*] (74 b-75 c), que está supuesto bajo nuestras percepciones y nuestros juicios sobre lo que nos parece igual. Podría decirse que Suárez quiere alejarse tanto como Platón, con voluntad de clarificación ontológica, de la multiplicidad cambiante de lo sensible, pero toma tan en serio que las cosas que siempre tienen una única forma y se presentan en idéntico modo y estado, sin admitir cambio alguno (78 d), «es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista» (79 a), que las considera vástagos del entendimiento o intelecto humano. La realidad del *eídos* remite ahora a la naturaleza de nuestro entendimiento<sup>8</sup>. Si conocer lo que es un ente presupone reconocer su pertenencia a la razón de ente real, es el entendimiento que elabora semejante forma el fundamento último de que conozcamos y no sólo tengamos percepciones inconexas de lo que nos rodea.

La **secc. V «Si la Metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría»** examina —a partir del n. 8— si la ciencia del ente real debe identificarse con la sabiduría de la que habla Aristóteles. Para que la identificación sea factible, la Metafísica debe cumplir seis condiciones:

- a) Ocuparse de todas las cosas y ser ciencia de todas ellas en la medida de lo posible (n. 14-15).
- b) Ocuparse de las cosas más difíciles y alejadas de los sentidos (n. 17-21).
- c) Ser un conocimiento sumamente cierto [*certissima cognitio*], es decir, dotado de evidencia y claridad [*evidentia et claritas*]. La comparación con las matemáticas y la inteligencia (n. 22-33).

---

<sup>8</sup> *Vd.* la valoración que J.-L. Marion propone de esta reivindicación del entendimiento como pieza central del edificio metafísico en la Modernidad, *op. cit.*, pp. 86-87: «Aristóteles concentra la visibilidad del Ser en el ente divino; y éste, pensado y pensando como *noús*, hace coincidir en su *enérgeia* tanto la del ser como la del conocimiento (cf. El § 21), de manera que el progreso epistémico queda reabsorbido de suyo en el progreso de las cosas hacia su acabamiento en general; en una palabra, lo divino, como principio de inteligibilidad, reintroduce, por así decir, la relación epistémica en el interior del juego de los entes con su ser y, finalmente, conociendo, el *noús* humano no hace sino nacer a sí mismo, arriesgándose en el juego ontológico. —Sin duda, Descartes mantiene un ente privilegiado, aquel que ejerce la *Mathesis universalis*, el hombre; pero la primacía así obtenida sigue siendo, como se ha visto, puramente epistemológica (por eso las *Regulae* pueden postularla, sin darle el fundamento propiamente óptico de una *res cogitans*) [...] La función de la *Mathesis universalis*, huérfana de todo *ente* paradigmático, seguirá siendo, por consiguiente, estrictamente epistemológica; su relación con las cosas que se han convertido en sus objetos se cumplirá únicamente en la representación y jamás en la presencia recíproca».



n. 32. «[L]a sabiduría o Metafísica, aunque en nosotros no sea más cierta que la inteligencia —al menos en lo tocante a sus principios— es, sin embargo, en absoluto más noble y elevada porque alcanza los entes más nobles y las causas supremas de los entes, a saber, Dios y las inteligencias, que la inteligencia de los principios no llega a vislumbrar según sus propios conceptos, sino sólo bajo la razón común de ente y de sustancia, pues aunque sobre Dios y las inteligencias hay muchos principios evidentes en sí mismos, con todo, respecto de nosotros, no hay ninguno que sea evidente por sí, ya que si la misma existencia de Dios no es evidente por sí, como mostraremos después, mucho menos las restantes cosas que acerca de esto se demuestran en la Metafísica» (p. 314).

Que la existencia de Dios no es evidente de inmediato para nosotros es una tesis sostenida también por T. de Aquino, que decide demostrar al ser que es su propio ser mediante aquellas cosas más conocidas para nosotros, al ser creadas (*STh.*, I, qu. 2, a. 2. resp.: *indiget demonstrari per ea quae facta sunt, magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus*). Suárez considera que este modo de proceder introduce desequilibrio y parcialidad marcadamente negativos en la ciencia del ser, pues sólo Dios será propiamente y las criaturas serán en virtud de su dependencia participativa con respecto a Él. En esta situación no queda, pues, otro camino abierto que caminar hacia Dios empleando los instrumentos que el entendimiento pone en nuestras manos: el concepto común de ente.

- d) Ser más apta para enseñar y manifestar las causas de las cosas (n. 34-42).
- e) Ser la ciencia más digna de ser apetecida por sí misma y por el mero deseo de saber (n. 43).
- f) Dirigir a las demás ciencias más bien que servirles de instrumento: es la ciencia arquitectónica (n. 44-53).

#### **Sec. VI «Si, entre todas las ciencias, la Metafísica es la más apetecida por el hombre con apetito natural».**

De la mano del comentario de los dos primeros caps. del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, Suárez establece que sólo la Metafísica, por ocuparse de las primeras causas y principios de todas las cosas, puede satisfacer de manera más vehemente el deseo natural y elícito del hombre para conocer y contemplar la verdad por sí misma.