

## Suárez y sus *Disputationes metaphysicae*. Importancia y significación histórica

Carlos Baciero González

---

Arbor CLIX, 628 (Abril 1998), 451-471 pp.

*Las Disputationes metaphysicae de Suárez representan la primera obra sistemática más completa de Metafísica que apareció en el campo de la Filosofía, que rompe con la tradición de exponer las cuestiones filosóficas mediante comentarios a los libros de Aristóteles. Por su profundidad en el tratamiento de los problemas las Disputationes se impusieron durante más de un siglo en casi todas las universidades de Europa, posibilitando el orto de la Filosofía Moderna. Se exponen los principios metodológicos que guiaron las Disputationes y las líneas medulares del sistema suareciano.*

---

A la entrada del hoy Colegio Maestro Juan de Ávila en la ciudad de Salamanca se encuentra el visitante con una lápida con fecha 26-X-1948, en la que se puede leer la siguiente inscripción: «En este antiguo Colegio Universitario de la Compañía de de Jesús vivió y publicó MDXCVII sus *Disputationes metaphysicae* el "Doctor Eximio y Piadoso" Reverendo Padre Francisco Suárez».

Ya el mismo Suárez en carta de 22 de octubre de 1597 informaba de este acontecimiento al Superior General de la Orden, P. Claudio Aquaviva con estas sencillas palabras: «En Salamanca dejé acabada

de imprimir una *Metafísica* y dejé encargado se enviasen luego a Vuestra Paternidad algunos libros por mano del P. Francisco Rodríguez. Creo se habrá ya hecho»<sup>1</sup>. Y en el Prólogo de la obra advierte al lector que la impresión del segundo volumen (de los dos en que se ha visto obligado a dividir la obra por su extensión) «está tan adelantada, que no se habrá acabado todavía de leer el primero, cuando, como espero, ya habrá salido a luz el segundo»<sup>2</sup>. Así fue efectivamente. Nos encontramos, pues, en octubre de 1997 (fecha en que se están redactando estas líneas) justamente a 400 años de la aparición de esta gran obra filosófica. ¿El acontecimiento es históricamente tan importante que merezca la pena traerlo a la memoria? Y si lo es, ¿en qué reside esa importancia?

### 1. Suárez en la coyuntura histórica del pensamiento filosófico

Ya de entrada hay que decir que las *Disputationes metaphysicae* constituyen un monumento de sabiduría filosófica. En la obra metafísica de Suárez resuena toda la tradición filosófica. No hay pensador de valía, de quien se tenga noticia histórica, que no venga a sus páginas. Apenas es posible encontrar una laguna de ignorancia en todo su vastísimo conocer. Acercarse a Suárez es ponerse en contacto vivo con toda la filosofía que le precedió. Es el suyo un saber de amplitud enciclopédica. Con razón dice Zubiri: «Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo»<sup>3</sup>. Según el amplio y muy serio estudio de las fuentes suarecianas elaborado por J. Iturrioz<sup>4</sup>, son 247 los autores citados en las *Disputationes metaphysicae* con un volumen de 7.718 citas. La Escolástica adquiere su perfección en Suárez, se reencuentra, se pone al día, se revitaliza; con espíritu abierto, a ejemplo de Santo Tomás, acoge el nuevo estilo renacentista. Suárez constituye una de las cumbres en la evolución del pensamiento cristiano. Unánimemente se reconoce su prodigiosa fuerza de análisis, su agudeza y penetración en el planteamiento y solución de los más arduos problemas filosóficos, pero al mismo tiempo su claridad de pensamiento y su sentido de la objetividad.

Martín Grabmann, indiscutible autoridad en la historia del pensamiento católico, condensa en estas vibrantes palabras el juicio que le merece la obra filosófica de Suárez: «Las *Disputationes metaphysicae* son el tratado más completo de *Metafísica* que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico, y en ellas campean admirablemente las excepcionales dotes intelectuales y el método de trabajo científico

del Doctor Eximio: exposición acabada de los problemas y de su solución, familiaridad con las grandes obras de la Escolástica precedente, oportunidad y serenidad objetiva, forma clara y fácilmente legible, orden perfecto en la disposición de las partes y fluidez en el desarrollo de las pruebas y en el desenvolvimiento de la doctrina»<sup>5</sup>. Y concluye en otro lugar: «Así pues, las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, consideradas metódicamente, se nos han descubierto como una obra monumental de grandes vuelos, independiente y que señala en muchos aspectos el camino a la escolástica y aun a toda la especulación filosófica»<sup>6</sup>.

La valoración de Grabmann viene avalada por los hechos: sólo en 39 años (los que van de 1597 a 1636) conocieron las *Disputationes* 17 ediciones y se impusieron en casi todas las aulas luteranas de Holanda y Alemania; éxito editorial de extraordinarias proporciones, si se tiene en cuenta la deficiencia de las técnicas de impresión, la dificultad de las comunicaciones y transportes, la amplitud de la obra, su profundidad e intrínseca dificultad de comprensión<sup>7</sup>. Los abundantes y encendidos elogios a su obra filosófica por parte de ilustres pensadores, eruditos e historiadores surgen desde todos los puntos de España y de toda Europa, tanto del lado católico como del lado protestante, a raíz de la publicación de las *Disputationes*; elogios que se han venido repitiendo desde la época de sus contemporáneos hasta nuestros días y que ven en Suárez al máximo pensador español de una época en que la grandeza histórica de España llega a su cenit. Recoger siquiera algunos de ellos en estas páginas puede resultar ilustrativo.

La admiración que el jesuita riojano Rodrigo de Arriaga (1593-1667) siente por Suárez, contemporáneo suyo, queda bien plasmada en la *Praefatio ad lectorem* de la primera edición de su célebre *Cursus philosophicus* con estas palabras: «En filosofía, como en las demás materias, el que entre los escolásticos ha levantado su cabeza en el presente siglo mucho más alto que los demás ha sido el gigante Francisco Suárez con sus dos áureos tomos de metafísica, a quien otros después han imitado con gloria». Y poco antes había dicho: «El ingenio no se acabó con Platón o Aristóteles ni la mano del Señor se ha achicado. No dudo que tan grande, si no mayor que el de ellos, fue el ingenio de Santo Tomás, Cayetano, Molina, Suárez y otros muchos»<sup>8</sup>.

Para L. Lesio (1554-1623), discípulo de Suárez, fue su maestro «la persona que ha prestado inmensos servicios a las escuelas teológicas y filosóficas»<sup>9</sup>. El célebre y polifacético monje cisterciense madrileño Juan Caramuel (1606-1682), «océano de erudición y de doctrina y verdadero milagro de la naturaleza», como lo caracteriza Menéndez y Pelayo<sup>10</sup>, recomendaba la lectura de Suárez, según nos recuerda Sco-

rraille <sup>11</sup>, con estas palabras: «Suárez vale por muchos; es un príncipe de la ciencia sagrada. Seguidle sin temor, sean quienes quieran los doctores que os opongan contra él». Conocida es la frase de Bossuet: «Je n'allèguerai ici que Suárez, en qui on entendra, comme on sait, la plus grande partie des modernes» <sup>12</sup>. Y el jesuita francés Rapin escribía en 1676: «Esta obra [la metafísica de Suárez] que encierra todo lo que la escolástica tiene de sutileza y de fuerza es una de las admirables producciones de los últimos tiempos» <sup>13</sup>.

Para Hugo Grocio (1597-1662) «Suárez es teólogo y filósofo de tal penetración, que apenas hay quien le iguale» <sup>14</sup>. De Leibniz tenemos un interesante testimonio personal que se remonta a los 15 años de su adolescencia: «Entretanto me ocupaba en Zabarella, Rubio y Fonseca y demás escolásticos con no menor placer que antes en los libros de historia y fue tal mi aprovechamiento, que leía a Suárez con no menor facilidad con que solemos leer las fábulas milesias, llamadas vulgarmente romanas» <sup>15</sup>.

El ilustre historiador de la Filosofía Cardenal Fr. Ceferino González O.P. dice de él: «Rara vez presenta y afirma su tesis sin mencionar y discutir las opiniones de sus antecesores. Suárez es acaso, después de Santo Tomás, el filósofo más escolástico, el representante más genuino de la filosofía escolástica como evolución intelectual concreta del espíritu humano. Su concepción filosófica es la más completa, la más universal y sólida, si se exceptúa la de Santo Tomás» <sup>16</sup>. Franz Brentano remite a Suárez, a sus *Disputationes metaphysicae* «a quien desee conocer históricamente la gran variedad de pareceres de los aristotélicos en la Edad Media» <sup>17</sup>.

Es sorprendente el desenfado con que se despacha nada menos que Arthur Schopenhauer, buen conocedor de las *Disputationes metaphysicae*, cuando advierte que aclaraciones sobre la causa se encuentran «con todo detalle en las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, ese auténtico compendio de toda la sabiduría escolástica, en el que es dado reconocerla y no en la difusa charlatanería de los vulgares profesores alemanes de filosofía, esa quintaesencia de toda insipidez y aburrimiento» <sup>18</sup>. El biógrafo alemán de Suárez, K. Werner, escribe: «No es exageración decir que Suárez ha sido, entre los teólogos eruditos de su tiempo, la cabeza más clara. Junto a la claridad no faltaba profundidad... Suárez ha sido uno de los escritores más fecundos que jamás haya existido» <sup>19</sup>.

No menos abrumadores y abundantes son los testimonios elogiosos que nos han dejado los autores de nuestro siglo XX. Ya vimos antes el juicio que le merecía a M. Grabmann la obra científica de Suárez.

En Alemania el historiador W. Windelband escribe: «Suárez era un escritor de significación, claro, agudo, seguro y de gran capacidad para una luminosa exposición de ideas. En la forma de expresión sobrepasa también considerablemente a la mayor parte de los antiguos escolásticos»<sup>20</sup>. El célebre historiador Fr. Überweg condensa la significación histórica de Suárez en estas frases: «En sus obras filosóficas ofrece una exposición sistemáticamente organizada, que se distingue por su claridad. Con su *Metafisica* ha ejercido un notable influjo en el campo filosófico». «Particularmente la doctrina de Suárez encontró un amplio eco en las universidades tanto católicas como protestantes... Heereboord [filósofo protestante (†1659)] llama a Suárez precisamente *omnium metaphysicorum papa atque princeps* y piensa que todas las metafísicas sucintas y sistemáticas escritas en su tiempo estaban tomadas de él. Sabemos, por ejemplo, que Jungius en Rostock, a principios del siglo XVII, estudió afanosamente la *Metafísica* de Suárez... Hasta finales del siglo parece haber gozado Suárez en algunas universidades alemanas del mismo prestigio de que gozó antes Melanchton [llamado el "Preceptor de Alemania"]. Así se comprende que no pocas doctrinas suyas y afines hayan pasado a la filosofía moderna»<sup>21</sup>. Para M. J. Scheeben Suárez es «el más fecundo de todos los escolásticos modernos, excelente así mismo por su claridad, prudencia, profundidad y circunspección»<sup>22</sup>. Así mismo M. de Wulf escribe: «La restauration espagnole contraste avec l'appauvrissement général de la scolastique dans les pays où elle ne s'étendit pas... Dans le stérilité générale, une branche bourgeoise et se couvre de fruits abondants»<sup>23</sup>.

Para M. Menéndez y Pelayo «no hay en toda la escolástica española nombre más glorioso que el de Suárez ni más admirable libro que sus *Disputationes metaphysicae*, en que la profundidad del análisis ontológico llega casi al último límite que puede alcanzar el entendimiento humano»<sup>24</sup>. X. Zubiri cree que «el exclusivismo con que se ha querido centrar la Escolástica toda en Santo Tomás ha sido responsable, en gran parte, de la relativa preterición del filósofo granadino, cuya obra está aún muy lejos de hallarse intelectualmente agotada y exhausta, y cuyo vigor y originalidad le colocan en muchos aspectos esenciales muy por encima de los escolásticos "clásicos" de los siglos XIII y XIV»<sup>25</sup>.

J. Ortega y Gasset parece haber descubierto con admiración, en los últimos años de su vida, la filosofía escolástica, cuando dice de ella: «En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo fue el Escolasticismo. Sólo podría compararse con él la labor de ma-

temáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy»<sup>26</sup>. Pues bien, aunque no cree que Suárez tenga «nada de genial», sin embargo reconoce que «es uno de los pensadores más serios que han existido..., aduce y analiza todas las opiniones divergentes, y todo ello con una diafanidad prodigiosa. Estas cualidades hacen de él por excelencia el Maestro. Y esto ha sido: el Maestro de Maestros. A él debe Leibniz su claridad y su solidez. Una y otra vez reconoce ese magisterio de Suárez, a quien respeta ilimitadamente... Aparte las cualidades eminentes de Suárez, su influencia de Maestro incomparable durante el siglo XVII se debe a un simplicísimo hecho que o las gentes lo ignoran o los pocos que lo conocen olvidan, y es que las *Disputationes metaphysicae* han sido el *primer tratado de Metafísica que ha existido*; ya que los libros metafísicos de Aristóteles, padre de la criatura, no pueden, por innumerables razones, ser considerados como tal cosa»<sup>27</sup>.

E. Gómez Arboleya evoca la «grandeza» de Suárez y asevera con aplomo: «Es necesario decirlo de una vez para siempre: en el amplio horizonte de la sabiduría europea la figura de Francisco Suárez es digna de ocupar con pleno derecho uno de los puestos destacados y compararse, circunscribiéndonos a la Escuela, con aquella poderosa y grave del Aquinatense o con la otra torturada y aguda de Juan Duns Escoto, el Doctor sutil». Y habla de «este Escorial de la sabiduría filosófica que son las *Disputationes metaphysicae*»<sup>28</sup>.

Este reconocimiento universal es ya de por sí expresión luminosa de la importancia que tuvo en el mundo filosófico la aparición de la Metafísica suareciana. Pero además es un hecho ampliamente conocido y reconocido (se lo oíamos líneas más arriba a Ortega) que Suárez fue el primero que, rompiendo el molde tradicional de exponer la filosofía a través de comentarios a los libros de Aristóteles, sintió apremiantemente la necesidad de recoger toda la ciencia filosófica dispersa en las obras de los grandes pensadores precedentes, repensarla y organizarla en una unidad trabada y sistemática. Esto equivalía a dar un estatuto efectivo de autonomía a la filosofía frente a todas las demás ciencias: la filosofía surge como ciencia que se autogobierna, se sostiene por sí misma, tiene su propia metodología, sus propios principios, sus propias potencialidades de despliegue y desarrollo, es decir, se afirma a sí misma como ciencia autónoma.

Tan convencido estaba Suárez de la necesidad de contar con un sistema completo de metafísica, que interrumpe la publicación de sus obras teológicas, no obstante los apremios de instancias superiores y se entrega de lleno a la realización de tan ingente tarea, que no sería posible poner en marcha con el método en uso de los comentarios

—con sus paráfrasis y minuciosas cuestiones— a los libros aristotélicos. Unos comentarios nunca pueden ser una doctrina sistemática y organizada ni pueden ser el instrumento más eficaz para hacer avanzar la filosofía. Por lo demás corren el riesgo de convertirse en una farragosa exposición de cuestiones inútiles o desfasadas y de silenciar cuestiones nuevas e importantes para el desenvolvimiento de la filosofía. Bien es verdad que la evolución que en el curso de los años van experimentando dichos comentarios prepara y posibilita el salto a las metafísicas sistemáticas, como bien hace notar en un valioso estudio J. Gallego<sup>29</sup>. Y aunque este mismo autor muestra que ya en 1587 Diego Más, O.P. publica en Valencia con pretensiones sistemáticas una *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus ...*, también reconoce «el carácter innovador que presentan las *Disputationes metaphysicae* [publicadas diez años después] en la historia de la filosofía... Las *Disputationes* del Doctor Eximio se presentan en la historia del pensamiento como algo nuevo, revolucionario y de un alcance tal, que bien podemos calificarlas de obra cumbre y maestra de la escolástica española». Y así mismo reconoce en ellas «una estructuración completa, total y acabada del pensamiento filosófico y teológico de entonces»<sup>30</sup>. De hecho fue Suárez, y no Más o Zúñiga, quien invadió las universidades de Europa.

Suárez está persuadido de que no puede existir una teología, si no existe previamente una filosofía organizada desde sus propias bases en un todo unitario que posibilite cualquier exploración seriamente teológica. Si es verdad que el filósofo puede darse sin el teólogo, no lo es que el teólogo pueda darse sin el filósofo; la teología necesita de la filosofía para su supervivencia. En este sentido hay una cierta dependencia de la teología respecto de la filosofía que no existe en la filosofía respecto de la teología. Es necesaria una auténtica filosofía como conjunto organizado y autónomo que posibilite la exposición racional de las verdades reveladas. De la importancia de esta innovación suareciana tuvo clara conciencia A. Amor Ruibal, que se expresa en estos términos: «La labor doctrinal filosófico-teológica del eminente Suárez tiene en tal sentido [es decir, en el sentido de rectificar antiguos procedimientos de escuela haciendo viable una sistematización filosófico-teológica de criterio más amplio y equilibrado] muy alta significación; y su influjo puede decirse decisivo en el peripatetismo escolástico, siquiera algunas escuelas por espíritu de sistema, como las diversas fracciones neotomistas, no se avengan a reconocerlo y traten en vano de desvirtuar la obra perdurable de Suárez...»<sup>31</sup>.

Vale la pena escuchar al mismo Suárez, aunque el texto que aducimos pueda parecer un poco largo: «Como no es posible llegar a ser buen teólogo sin sentar antes las bases firmes de la metafísica, siempre entendí que valía la pena adelantar esta obra, que ahora te ofrezco, cristiano lector, y que he trabajado con tesón, antes de escribir los Comentarios teológicos. Algunos de ellos ya han visto la luz; otros estoy empeñado en culminarlos, Dios mediante, lo antes posible. Pero por justas causas no fue posible posponer mi estudio sobre la *Tercera Parte* de Santo Tomás y no hubo más remedio que enviarlo a la imprenta antes que cualquiera otro. Sin embargo, cada día veía más claro que la luz lo mucho que la teología divina y sobrenatural añoraba y necesitaba a ésta humana y natural. Hasta el punto que no dudé interrumpir de momento aquella tarea comenzada para conceder, o más bien restituir a esta ciencia metafísica el lugar y dignidad, por así decir, que le corresponde... Siempre pensé que para entender los problemas y profundizar en ellos es de gran importancia examinarlos y sopesarlos con un método adecuado que a duras penas, e incluso de ninguna manera, podría seguir, si tratase, a la usanza de los comentaristas, todas las cuestiones tal como salen al paso y como al azar en torno al texto del Filósofo. Por eso he creído que sería más conveniente y útil indagar y poner ante los ojos del lector, manteniendo un orden de doctrina, todo cuanto podía investigarse y desearse sobre el objeto total de este saber»<sup>32</sup>. Y aunque admite que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y servidora de la teología, sin embargo quiere dejar bien claro que «en esta obra se va a conducir como filósofo».

El tratamiento de las cuestiones filosóficas adquiere desde ahora un giro nuevo. Los comentarios aristotélicos propiamente dichos desaparecen casi por completo y brotan, dentro mismo de la Escolástica, los cursos filosóficos sistematizados, fenómeno cultural que se registra, sobre todo, en la Compañía de Jesús. Hurtado, Oviedo, Henao, Echálaz, Rodrigo de Arriaga, Juan de Santo Tomás y otros muchos son una prueba de ello. Es más, se crea una especie de atmósfera suareciana dentro de la cual se mueven y respiran todos ellos, sin que por eso se impida la libertad de pensamiento y la originalidad de las propias opiniones. Es una atmósfera cultural que sobrepasa las fronteras de la Península e invade con asombrosa rapidez Europa entera, sobre todo Alemania. En casi todas sus universidades, tanto católicas como protestantes, las *Disputationes* se impusieron como libro de texto durante casi dos siglos. Se dictan compendios de ellas y los profesores de las universidades publican manuales de Metafísica con orientación claramente suareciana. Ya en 1604 Jakob Martini y Clemens Timpler



publican respectivamente *Theorematum metaphysicorum exercitationes y Metaphysicae Systema methodicum* de corte suareciano. Pero cabe, sobre todo, mencionar a Cristóbal Scheibler (1589-1653), profesor en la Universidad de Gießen, llamado el «Suárez protestante». Su obra *Opus metaphysicum*, publicada en 1617 (precisamente el año en que muere Suárez) y que gozó de varias ediciones, fue el manual de Metafísica más difundido y se constituyó en el cauce más efectivo de influencia suareciana en las universidades protestantes. Suárez se convierte así en el Maestro de Europa y en punto de confluencia entre la culminación de la Escolástica y el ordo de la filosofía moderna. Es él quien prepara y posibilita la transición a la filosofía moderna. X. Zubiri nos lo recuerda expresamente: «Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: *Der ist der Mann* ("este es el hombre"), solía decir»<sup>33</sup>.

Se ha escrito mucho sobre la real influencia que haya podido ejercer Suárez sobre Descartes y Leibniz. Es cierto que los dos manejaron y conocieron las *Disputationes* y otras obras teológicas de Suárez. De Descartes se sabe que en 1604, siete años después de publicadas las *Disputationes*, ingresó en el colegio de los jesuitas de La Flèche. En él estuvo siete años; por tanto, tuvo probablemente ocasión de conocer la obra de Suárez. La única vez que lo cita en su Respuesta 4ª a las *Objeciones* no da pie para hablar de una presencia suareciana en su pensamiento. En cuanto a Leibniz, las opiniones no son concordantes. A. Robinet en un concienzudo estudio sobre esta cuestión muestra que, si se prescinde de las glosas que Leibniz dedica a la obra de Twisse *Dissertatio de scientia media* [...], son poco más de doce las referencias a Suárez que se encuentran en sus obras en torno a los siguientes temas: concepto de metafísica, principio de individuación, cualidad, armonía preestablecida, *vinculum substantiale* y Eucaristía. Pero examinando el contenido de estas referencias no se deduce con claridad, a juicio de este autor, que pueda hablarse de una verdadera influencia de Suárez en Leibniz<sup>34</sup>.

## 2. Origen histórico de las *Disputationes metaphysicae*

¿Cuándo y cómo surgieron las *Disputationes metaphysicae*? Claro está que no brotaron de improviso, sino que, como toda obra humana, conocieron una etapa progresiva de maduración. El primero y único que ha estudiado con brillantez y profundidad esta cuestión, muy in-

interesante desde el punto de vista histórico, ha sido Jesús Iturrioz<sup>35</sup>. Él será nuestro guía en esta breve exposición de los momentos culminantes del proceso. Suárez publica en 1590 en Alcalá su primera obra: los *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, es decir, el tratado *De Incarnatione Verbi*. Cinco años más tarde (1595) sale a la luz pública en Salamanca la tercera edición totalmente refundida y notablemente ampliada, que es la que de hecho merece en adelante la atención de los estudiosos. En realidad es la cuarta, ya que, como observa Iturrioz<sup>36</sup>, además de la segunda publicada en Lyon (1592) se imprimió otra —sin saberlo su autor— en Venecia (1593). Sin embargo, es la primera la que nos da la clave para encontrar el punto de arranque en la génesis de la Metafísica suareciana.

Convencido Suárez, como ya sabemos, de la necesidad de una sólida base filosófica para la comprensión y explicación racional de la teología, promete en la primera edición una disputación propia y especial acerca de la esencia, existencia y subsistencia. Hace la promesa en el comentario al artículo 2 de la cuestión 2 sobre la suposicionalidad: «Cuál sea esta distinción [entre naturaleza y *suppositum*] ... es asunto que se ha de explicar en una disputación propia y especial que añadiremos al final de esta obra...». Y en la subsiguiente disputación 7, sección 3 vuelve a repetir la promesa: «De este término [hipóstasis] se dirá más en la disputación acerca de la esencia, existencia y subsistencia de la criatura»<sup>37</sup>. ¿En qué momento preciso cumple la promesa? Es claro que después de concluir la disputación 7 y antes de iniciar la siguiente; interrumpiendo, por tanto, momentáneamente la redacción de la obra. En efecto, en la disputación 8, al hablar de la distinción entre esencia y existencia, dice Suárez que todo esto «ya ha sido ampliamente tratado en aquel opúsculo *De essentia, existentia et subsistentia*». Y poco después vuelve a hacer alusión a este mismo "opúsculo": «La cuarta composición substancial es de naturaleza y subsistencia, de la cual ... se ha dicho bastante en dicho opúsculo». Y todavía en la sección 3 de esta misma disputación lo nombra expresamente: «La exposición exacta de esta duda [si la naturaleza humana de Cristo puede subsistir por la subsistencia del Verbo] depende de tres cuestiones metafísicas, de que he disputado una por una en dicho opúsculo»<sup>38</sup>. Y hace seguidamente una breve síntesis de la doctrina filosófica que él sostiene sobre estas cuestiones nucleares de su metafísica..

En resumen, Suárez promete primero una disputación propia y especial que añadirá como apéndice al final de la obra que está redactando *De Incarnatione*, con el fin de agilizar la exposición propiamente teológica de la materia. Pero después nos encontramos con que

la prometida disputation (que nunca existió en tal forma) se convierte en un «opúsculo» (que sí fue redactado) aparte y desligado de la obra, que además es «amplio» y en el cual «se ha dicho bastante» sobre esta cuestión. Tal opúsculo, sin embargo, no ha llegado a nosotros, al menos por el momento; de él no existe más rastro que el señalado por el propio Suárez.

Pero nuestra sorpresa sube de tono, cuando en la llamada tercera edición (Salamanca 1595) nos habla ya Suárez repetidas veces (en diversos textos de la disputation 8 que se corresponden con los de la misma disputation de las anteriores ediciones) no de una «disputation» ni de un «opúsculo», sino ni más ni menos que de una gran obra metafísica que está preparando; en ella —concretamente en las disputationes 31 y 34— va a quedar absorbido el anterior «opúsculo». Es bien explícito sobre este particular el texto que se encuentra en la sección 4, que dice así: «La exposición exacta de esta duda depende de tres cuestiones metafísicas, que, para no entorpecer la marcha de esta materia, hemos juzgado deber relegar a una obra privativa de la ciencia metafísica, que publicaremos en breve, según espero. En ella intentaremos declarar de manera convincente todos los principios metafísicos que tanto en este como en otros libros de teología damos por supuestos»<sup>39</sup>. He aquí la promesa formal de las *Disputationes metaphysicae*, a dos años de su aparición.

Esto no significa, como advierte con razón Salvador Castellote<sup>40</sup>, que Suárez compusiese en el tiempo antes establecido las *Disputationes* sin otro material a mano que el mencionado opúsculo o que partiese de cero. Es sabido, efectivamente, que enseñó en Segovia íntegramente durante tres años, a partir de 1571, el «Curso de artes», es decir, toda la filosofía<sup>41</sup>. Parece, por tanto, fuera de duda que escribiera para sus explicaciones de clase los tratados correspondientes al trienio filosófico. El propio Suárez se refiere repetidas veces a ellos, autocitándose, en el tratado *De anima*. Pero contamos además con el testimonio explícito que nos dejó él mismo en el Prólogo de las *Disputationes* con estas palabras: «Por esta razón, pues, aunque estaba comprometido en la composición y redacción de importantes comentarios y disputationes de sagrada teología, me vi obligado a interrumpir por un tiempo, o más bien a frenar la marcha de estas obras, para al menos revisar y enriquecer, en el correr de los años, los apuntes que sobre este saber natural muchos años antes en mi juventud había yo redactado y dictado en clase para una mayor difusión y utilidad común de todos». Es, pues, obvio que utilizase para la redacción y publicación de su obra metafísica todo ese riquísimo material escolar acumulado durante

los años de docencia filosófica, revisado y enriquecido, como él nos dice, en años posteriores. Por desgracia nada de ese material ha podido ser localizado hasta la fecha, como observa Castellote, a excepción del manuscrito *De generatione et corruptione* cuya edición crítica bilingüe él mismo, —nos asegura— está preparando para la imprenta <sup>42</sup>.

### 3. Aspectos metodológicos de las *Disputationes metaphysicae*

En una carta autógrafa al Superior General de la Compañía de Jesús Everardo Mercuriano (fecha en Valladolid a 2 de julio de 1579) Suárez se defiende de sus detractores con estas palabras: Lo que parece extrañar más «es el modo de leer que yo tengo, que es diferente del que se usa por aquí, donde hay costumbre de leer por cartapacios 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 una en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza quier en el modo de declararlas quier en las razones quier en las soluciones de 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 cartapacios» <sup>43</sup>.

El criterio que va a dirigir sus pasos y orientar todo su programa científico es el de mirar las cosas hondamente, mirarlas más de raíz. Porque el objetivo último de sus pasos es llegar a las cosas *mismas*. Y así lo dice explícitamente en el proemio de la disputación 2: «*Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus*». Quiere por encima de todo desentrañar en lo posible la realidad, buscando la verdad que las cosas tienen en sí. La verdad le arrastra irresistiblemente y le interpela. Y así lo testifican aquellas otras palabras de dramática sinceración que nos dejó en la tercera edición de su tratado *De Incarnatione*: «Lo que sí podré afirmar en todo momento es que he procurado (y para alcanzar este fin no he ahorrado trabajo ni esfuerzo alguno) dar a conocer e implantar la verdad y ella sola. Ni antes ni ahora me he movido en mis reflexiones por espíritu de contienda, sino sólo por amor a la verdad. Y deseo que todos los que lean mis obras lo hagan con esta misma actitud» <sup>44</sup>.

El plan general de la obra lo dejó sucintamente trazado en su primera página que dedica al lector y en el proemio de la disputación 2. En el primer texto afirma que va a presentar, siguiendo un *orden* de doctrina, todo cuanto pueda investigarse sobre el objeto de la metafísica. «Ahora bien —nos dice— cuál sea ese objeto se expone en la primera disputación de esta obra... Después se exponen cuidadosamente en el primer tomo la noción amplísima y universalísima de dicho objeto (me refiero a la noción denominada ente), sus propiedades y causas... En el segundo tomo hemos seguido estudiando las nociones que caen bajo dicho objeto, empezando por la división del ser en creado y creador, ya que es la primera y la más próxima a la naturaleza del ser y la más apropiada para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través de las divisiones comprendidas bajo dichas nociones, hasta todos los géneros y grados del ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia».

En el fondo de este plan general transparece un sistema, que hay que ir descubriendo e iluminando paso a paso. Por sistema entendemos un conjunto de verdades unitariamente trabadas e interdependientes, pero de suerte que una de ellas últimamente sea el fundamento de las otras, la razón de todas las demás. Puesta ella, no pueden no darse las otras que se apoyan en ella como en su propio fundamento; y si falta ella, no puede darse ninguna de las otras. El sistema, pues, trata de buscar la razón primaria o la razón última (primaria *quoad se* y última *quoad nos*) que sostiene todo el edificio. Esto requiere a su vez un determinado orden y disposición de la materia: no se ordena la materia a capricho sino bajo determinadas directrices. El sistema, por tanto, implica por una parte unos principios que podríamos llamar dispositivos; y por otra parte la estructura misma medular de verdades sistemáticas e interdependientes, como acabamos de indicar.

Pues bien, son dos los principios dispositivos, de los que echa mano Suárez en el desarrollo de su metafísica para llevar a feliz término su empeño: uno más bien extrínseco y previo que tiene el cometido de preparar, por así decir, el terreno, de deslindar y acotar el objeto o la parcela de estudio que va a ser sometida a examen. Otro es el que se encarga de examinar a fondo la parcela seleccionada. El primer principio se podría enunciar así: De lo más universal y general a lo menos hasta llegar a las esencias particulares. El segundo entraña una doble vía que podríamos llamar de ascenso y descenso. La vía de ascenso o invención tiene la misión de descubrir la realidad o existencia del objeto que se estudia; la vía de descenso o explicación tiene la misión de explicar la naturaleza del objeto descubierto, sus

propiedades y causas. Se caracterizan ambas vías por las preguntas respectivamente *an sit* y *quid sit*. Para responder a la primera pregunta es preciso en muchos casos conocer la existencia o realidad de ciertas propiedades que nos llevan a conocer a su vez la existencia o realidad de la esencia de donde dimanen. Tras el encuentro con la esencia se impone la respuesta a la pregunta *quid sit*, que moviliza la vía de descenso. Esta respuesta ha de ser una demostración de cómo la esencia hallada es la razón *a priori* de todas sus propiedades, tanto de las que se conocieron por la vía de ascenso (y que nos llevaron a la determinación de la esencia) como de otras nuevas que por esa vía no se conocían. Por razón *a priori* se ha de entender aquello que es o se concibe ser causa u origen fontanal de algo consiguiente o dimanado. La vía de ascenso es *a posteriori* con empleo de todas las formas de argüir: inducción, deducción, pruebas directas o indirectas. En la vía de descenso sólo cabe la deducción *a priori* <sup>45</sup>.

Los dos principios dispositivos o metódicos descritos funcionan a la par y se apoyan mutuamente. Ellos son los que en último término nos descubren la nervadura interna y última que sostiene el sistema entero. Podríamos decir que el modo de proceder que adopta Suárez en la elaboración de su metafísica es por círculos concéntricos de radio cada vez menor inscritos en el círculo del ser en cuanto tal, que es el de máxima extensión; en el rastreo de cada uno de ellos funciona la doble vía. Así cree Suárez lograr el conocimiento más completo, tanto en extensión como en profundidad, del objeto propio de la metafísica. Veamos cómo lo va desentrañando.

Como ya nos había anunciado, tras determinar en la primera disputation «el objeto total de este saber» metafísico, entra a fondo en el estudio del «ser común», objeto del primer tomo: lo que los seres, por el mero hecho de serlo, tienen de intrínseco y de común. Es el estudio del ser en cuanto tal. Queda así acotado el campo que, de entrada, se va a someter a investigación. Y se moviliza seguidamente el segundo principio dispositivo, el de la doble vía. Para ahorrar sorpresas al lector, le advierte ya en el proemio de la segunda disputation que en ella va a explicar la cuestión de «qué es» (*quid sit*) el ser en cuanto ser, ya que el hecho de la existencia del ser (*an sit*) es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna». Pasa por eso inmediatamente al *quid sit*, a la naturaleza del ser y sus propiedades. El concepto de ser lo estudia primero en sí mismo absolutamente considerado, y después en cuanto está en las cosas, en la mente y en sus relaciones entre cosa y mente. Son los espinosos y siempre discutidos problemas de la transcendencia, precisión y contracción del concepto

objetivo del ser. Siguiendo la vía de descenso se entra en el estudio de las propiedades o atributos transcendentales del ser, que son unidad, verdad, bondad y *causalidad*.

En el sistema metafísico de Suárez no queda, pues, descolgado el gran tratado de las causas sino que encuentra aquí, dentro del estudio del ser común, su puesto adecuado. Y justamente por ello cierra con él el primer tomo, antes de descender en el segundo a las divisiones del ser. Es un hecho que pasa frecuentemente inadvertido entre los expositores. Pero Suárez es bien explícito al respecto. Es al metafísico a quien corresponde por derecho propio investigar este importantísimo campo de la ciencia, pues el concepto de causa, «en sí mismo considerado, abstrae de la materia tanto sensible como inteligible». El tratamiento, en cambio, que hace del tema el físico es «demasiado restringido e imperfecto». Y son varias las razones que Suárez aduce para justificar que verdaderamente es aquí donde hay que estudiar toda esta problemática. «En primer lugar, porque precisamente el concepto de causa o la causalidad —como dicen— participa de un cierto grado de ser, cuya naturaleza y características es preciso analizar. En segundo lugar, porque justamente la causalidad es como una propiedad del ser en cuanto tal, pues no hay ningún ser que no participe de algún tipo de causa»<sup>46</sup>. Idea que repite más adelante con estas palabras: «La causalidad deriva de la naturaleza del ser y es su propiedad o atributo»<sup>47</sup>. Y al comenzar la segunda parte principal de la obra con la disputación 28 del segundo tomo se cuida bien de recordar que en el tomo anterior (en el que ha quedado insertado, como sabemos, el estudio de la causalidad) «se ha tratado del concepto común de ser y de sus propiedades».

La causalidad adquiere así una relevancia metafísica de primer orden. Su tratamiento se hace irrenunciable al venir exigido intrínsecamente por el ser en cuanto ser como uno de sus atributos. No en vano le dedica nada menos que 16 disputaciones con un total de casi 600 apretadas páginas en la edición de L. Vivès. En el proemio de las *Disputationes* daba la razón de esta amplitud: «En el estudio de las causas me he detenido más de lo que se acostumbra a hacer, por considerarlo no sólo muy difícil, sino también de inmensa utilidad para toda la filosofía y teología». En un reciente y ponderado estudio de S. Fernández Burillo se destaca con especial nitidez y acierto la importancia decisiva que adquiere el tema de la causalidad en el pensamiento metafísico e incluso teológico de Suárez<sup>48</sup>. Con él se culmina el estudio del ser común, que ocupa el tomo primero.

Es misión del primer principio dispositivo presentar ahora un nuevo campo de estudio, más restringido. Para ello es indispensable *dividir*

esa «ratio amplissima et universalissima» del ser, con el fin de poder examinar cada uno de los seres comprendidos dentro de ella: «Es preciso descender a las naturalezas particulares de los seres, en cuanto lo permiten el objeto formal y la abstracción de esta ciencia. Ahora bien, la mejor manera de alcanzarlo es precisamente mediante las diversas divisiones del ser y sus miembros»<sup>49</sup>. La mejor división es la que atiende a la máxima diversidad y distancia de sus miembros; en nuestro caso es la existente entre el Ser Increado y el ser creado. Esta ha de ser, por tanto, la primera división. Los consabidos principios dispositivos entran de nuevo en acción mediante la doble vía de ascenso y de descenso. Aquí se hace irrecusable la primera pregunta sobre el Ser Increado: *an sit*. Son las pruebas de la existencia de Dios a partir de los seres creados, de su contingencia y causalidad. Es decir, el punto de partida en el proceso de reflexión filosófica para llegar al conocimiento de la existencia de Dios es la contingencia, que lleva a través del principio de causalidad al Ser Necesario, al Ser Increado. Una vez alcanzado este objetivo, vendrá el indagar la esencia metafísica del Ser Increado y la deducción de los atributos divinos.

Concluido el estudio del Ser Increado, el campo de investigación se restringe ahora al ser creado. Es lo que hace Suárez en la disputación 31 llevando a cabo el estudio del ser creado en toda su amplitud en cuanto es general a toda criatura mediante la vía de descenso que nos lleva a la indagación de la esencia metafísica de la criatura y sus propiedades.

El círculo del ser creado en general ha de reducirse ahora cada vez más para estudiar cada clase de seres creados en particular. Entra, pues, en juego la segunda división del ser: la del ser creado en substancia y accidente. Suárez introduce la disputación 32 con estas palabras: «Una vez declarada la naturaleza común del ser creado, es preciso explicar su división para, mediante ella, seguir avanzando en el estudio e investigación de las naturalezas particulares de los seres, en cuanto es propio del metafísico. Es verdad que este ser suele dividirse inmediatamente en los 10 predicamentos. Sin embargo, la división que hemos propuesto nos ha parecido más apta para guardar el orden de la doctrina...». La prefiere a la división en absoluto y respectivo, acto y potencia, o completo e incompleto por dos razones. Primera: la distancia y diversidad de los extremos es mayor aquí. Segunda: la manera de dividir el ser creado se encamina a distinguir unos de otros los diversos predicamentos para poner de manifiesto sus esencias; y para ello esta división es con mucho la más apta<sup>50</sup>.



Una vez acotado el campo de la substancia, estudia, siempre guiado por los ya conocidos y repetidos principios dipositivos, la substancia en general hasta llegar a su esencia y propiedades. Después descenderá a los diversos tipos de substancia: completa-incompleta, hipostática, espiritual y material.

Se llega con ello a la tercera división del ser. Es la del ser accidental en los nueve géneros. «Así quedará explicada de manera completa la división del ser en los diez géneros o predicamentos. Seguidamente, claro está, (al igual que hicimos con la substancia) en cada uno de los géneros de accidentales iremos avanzando por todos sus grados subalternos en tanto se vea que lo exige o permite la amplitud del objeto de la Metafísica»<sup>51</sup>. Aunque el accidente se pudiera dividir en completo e incompleto, absoluto y modal, absoluto y relativo, etc., Suárez cree que la división más apta e inmediata es la de los nueve géneros, si se pretende dividir el ser accidental en géneros que sean entre sí «*primo*» diversos, es decir, que no convengan en otro género. «Fue, pues, necesario hacer la división del accidente en todos sus géneros "*primo*" diversos de la manera indicada, para que pudieran indagarse y conocerse las esencias de todas las cosas conforme al método de esta ciencia»<sup>52</sup>.

Al término de este largo camino recorrido bien podría asegurar Suárez haber cumplido con la palabra dada al lector, en el comienzo de su investigación, de «examinar y poner ante los ojos del lector todo cuanto podía investigarse y desearse sobre el objeto inequal de este saber, manteniendo un orden de doctrina». Quedaba sólo por tratar, a manera de complemento, un tema importante en el conocer humano, que «compete al metafísico de una manera oblicua, por así decir, y concomitante»: el de los entes de razón. Porque, aunque no son entes reales sino «a manera de sombras de los entes», sólo se hacen inteligibles «por una cierta analogía y relación a los entes reales»<sup>53</sup>. Suárez dedica la disputación 54, que es la última, a este problema y cierra con ella su gran obra metafísica.

Pero no nos ha dejado simplemente una exposición amplia y completa de todo el saber metafísico con un determinado orden y disposición de la materia, sino todo un sistema de verdades metafísicas estructuralmente trabadas e interdependientes. Cuáles sean las líneas medulares sobre las que se apoya la mole entera del sistema, es lo que vamos ahora a exponer de manera muy esquemática, siguiendo la trayectoria marcada por J. Hellín en el trabajo citado. Todo el estudio del ser queda sistematizado bajo el predicado SER POR ESENCIA: Dios es Ser por esencia, Ser existente y actual en fuerza de su esencia,

de suerte que la no existencia en Él implica contradicción. De Él dimanar y en Él se encuentran todos los seres creados. El Ser por esencia es la razón *a priori* de todos los demás seres y es el predicado que se concibe como primero en Dios. Esto quiere decir que de él se derivan *a priori* todos sus predicados característicos y en particular su infinitud y su imitabilidad que explica la posibilidad de seres por participación en variedad infinita.

Por tanto, la criatura no es sino ser por participación o dependencia del Ser por esencia, sin el cual no tiene explicación posible. De este predicado «ser por participación» o dependencia esencial (que es el primero que se concibe en la criatura y constituye, por tanto, su esencia metafísica) se derivan *a priori* los demás predicados de ella: contingencia, finitud o limitación, potencialidad, multiplicabilidad. Así pues, la unidad simplicísima del Ser por esencia es razón *a priori* de sus atributos y del ser por participación tan múltiple y variado en su misma multiplicidad. Así la gran multiplicidad del ser por participación está como imantada hacia la suma unidad y simplicidad y la reclama constantemente como explicación última de su posibilidad.

Toda esta visión metafísica encuentra su proyección ontológico-epistemológica en la analogía de atribución intrínseca. Tanto el Ser por esencia como el ser por participación son formalmente ser y convienen en esta razón de ser; de lo contrario las criaturas serían nada. Pero por otra parte la criatura es infinitamente desemejante a Dios en la misma razón de ser, y esto con un orden de prioridad y posterioridad. Este orden consiste en que la razón de ser se da primero e independientemente en Dios; en la criatura, en cambio, posteriormente y con dependencia esencial de Dios. Luego la misma razón de ser se verifica en Dios y en la criatura de manera esencialmente diversa y con orden de prioridad y posterioridad. Ambos predicados, Ser por esencia y ser por participación se ontologizan en este orden de prioridad y posterioridad. Lo cual quiere decir que el ser es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca. El ser en su más íntima constitución está potenciado de analogía, está siempre en tensión, está siempre rompiéndose en diversas direcciones: «Por sí mismo está pidiendo este orden: que primero se diga de Dios y después de la criatura»<sup>54</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> R. DE SCORRAILLE, S. J.: *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, t. I, p. 312 (Barcelona, 1917).

- <sup>2</sup> *Proemium* (ed. Vivès, Paris, 1877, vol. XXV, p. 1).
- <sup>3</sup> *Naturaleza, Historia, Dios* (9.ª ed. Madrid, 1987, p. 161).
- <sup>4</sup> *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. J.* cap. 2, pp. 51-161 (Madrid, 1949).
- <sup>5</sup> Grabmann, M.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*. (Madrid, 1940, p. 213).
- <sup>6</sup> Grabmann, M.: *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung, en Mittelalterliches Geistesleben I*, 559.
- <sup>7</sup> Cfr. IRIARTE, J.: *La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco*, en *Razón y Fe*, 138 (1948) pp. 236 y 239.
- <sup>8</sup> ARRIAGA, R. DE: *Cursus philosophicus*. Praefatio ad lectorem (Lugduni, 1632).
- <sup>9</sup> *De gratia efficaci*. Prefacio (Amberes, 1610).
- <sup>10</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles* lib. V, Epílogo II (Santander, 1947, t. IV, p. 409).
- <sup>11</sup> *O. c.* t. II, p. 409.
- <sup>12</sup> Apud SCORRAILLE, R.: *O. c.* p. 426.
- <sup>13</sup> Citado por MAHIEU, L.: *François Suárez. La philosophie et les rapports qu'elle à avec sa theologie* (Paris, 1921, p. 514).
- <sup>14</sup> *Epistola 154* de 15 de octubre 1633 a su amigo J. Cordesius.
- <sup>15</sup> Texto aducido por ROBINET, A.: *Suárez im Werk von Leibniz*, en «*Studia Leibniziana*» XIII (1981) p. 82.
- <sup>16</sup> *Historia de la Filosofía* t. III, p. 146 (Madrid, 1886).
- <sup>17</sup> *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. (Freiburg, 1862, p. 3, nota 6).
- <sup>18</sup> *Sämtliche Werke*. (München, 1913, IV, p. 63).
- <sup>19</sup> *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* t. I. (Regensburg, 1861, p. 91).
- <sup>20</sup> *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. (Tübingen, 1950, p. 311).
- <sup>21</sup> ÜBERWEG, F., FRISCHEISEN, M. y KÖHLER: *Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. (Berlin, 1924, pp. 209 y 214-215).
- <sup>22</sup> *Handbuch der katholischen Dogmatik* t. I. (Freiburg im Breisgau, 1927, p. 451).
- <sup>23</sup> *Histoire de la Philosophie Médiévale* (Louvain 1905, p. 530); citado por SOLANA, M.: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, p. 185 (Madrid, 1928).
- <sup>24</sup> *Historia de los heterodoxos españoles* t. II. Epílogo V (Santander, 1947, t. IV, p. 441).
- <sup>25</sup> *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 1987, p. 162).
- <sup>26</sup> *La idea de principio en Leibniz. Obras completas*, t. VIII, p. 216 (Madrid, 1983).
- <sup>27</sup> *O. c.* pp. 150-151, nota 2.
- <sup>28</sup> *Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*. Prólogo, pp. XI y XIII (Universidad de Granada, 1946).
- <sup>29</sup> *La aparición de las obras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Más (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, en «*Escritos del Vedat*», 3 (1973) 128ss.
- <sup>30</sup> *O. c.* p. 134.

- <sup>31</sup> *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. VI, n.267, p. 636.
- <sup>32</sup> *Disputationes metaphysicae*. Ad lectorem.
- <sup>33</sup> SUÁREZ, F.: *De anima*, t. I (ed. crítica bilingüe, Madrid, 1978. Presentación, p. VII). Sobre el tema de la presencia de Suárez en el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII existe una abundante bibliografía. He aquí una selección de lo más destacado: ESCHWEILER, K.: *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, en «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» (Erste Reihe, Bd. I, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens) 1928, pp. 251-283. PETERSEN, P.: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig, 1921; reimpr. en Stuttgart, 1964). LEWALTER, E.: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des XVII Jahrhunderts* (Hamburg, 1935). JANSEN, B.: *Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, en «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», Bd. 50, H. 4 (1937) pp. 401-444. WUNDT, M.: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Tübingen, 1939); y *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen, 1945; reimpr. en Hildesheim, 1964). COURTINE, J.-F.: *Suárez et le système de la métaphysique* (Paris, 1990). LEINSLE, U. G.: *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik* (Ausburg, 1985). FREEDMAN, S.: *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter 1500-1650* (Münster, 1984). SPARN, W.: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen Jahrhunderts* (Stuttgart, 1976).
- <sup>34</sup> *Suárez im Werk von Leibniz*, en «Studia Leibnitiana», 13 (1981) 76-96. Cfr. también MESNARD, P.: *Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez*, en «Arch Philos» 18 (1949) pp. 7-32.
- <sup>35</sup> *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, S. J. (Madrid, 1949, pp. 17-50).
- <sup>36</sup> *O. c.*, p. 30.
- <sup>37</sup> ITURRIOZ, J.. *O. c.*, p. 22.
- <sup>38</sup> *O. c.*, pp. 23-24.
- <sup>39</sup> *O. c.*, pp. 32-33.
- <sup>40</sup> FRANCISCO SUÁREZ: *De anima* (ed. crítica bilingüe, Madrid, 1978, t. I; Introducción, p. XLVIII).
- <sup>41</sup> R. DE SCORRALLE: *O. c.*, t. I, p. 126.
- <sup>42</sup> *O. c.* Introducción, pp. XXXIX y XLVIII.
- <sup>43</sup> R. DE SCORRALLE: *O. c.*, t. I, p. 156.
- <sup>44</sup> Ad lectorem (Ed. Vivès, París, 1877, t. XVII, p. VII).
- <sup>45</sup> Para un conocimiento pleno y adecuado de lo que es el sistema metafísico de Suárez, ver HELLÍN, J.: *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, en «Pensamiento» (1948) núm. extraord. de Suárez, pp. 123-128. También ROIG GIRONELLA, J.: *La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento» (1948) núm. extraord. de Suárez, pp. 169-213. Una sucinta y densa exposición del pensamiento filosófico y teológico de Suárez se puede encontrar en el estudio que acaba de publicar ÁLVAREZ TORRES, A.: *Francisco Suárez de Toledo*, en la obra conjunta «La Filosofía Española en Castilla y León» (Valladolid, 1997, pp. 431-464).
- <sup>46</sup> DM 12. Proemio.
- <sup>47</sup> DM 27, sect. 1, n. 1.
- <sup>48</sup> *Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez, S. J.: su inspiración y algunas de sus líneas*, en «Revista Española de Filosofía Medieval», 3 (1997), 65-87.

- <sup>49</sup> DM 28. Introducción.  
<sup>50</sup> DM 32, sect. 1, n. 12.  
<sup>51</sup> DM 39, Introducción, n. 2.  
<sup>52</sup> DM 39, sect. 1, n. 8.  
<sup>53</sup> DM 54. Introducción.  
<sup>54</sup> DM 28, sect. 3, n. 17.