



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ESTRUCTURA DE LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS* DE FRANCISCO SUÁREZ.  
ENTE Y CAUSALIDAD EN LA METAFÍSICA SUARECIANA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
LAURA ALICIA SOTO RANGEL

NOMBRE DEL TUTOR:  
AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:  
TERESA PADILLA LONGORIA  
RICARDO HORNEFFER MENGDEHL  
MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE  
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, marzo, 2021.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

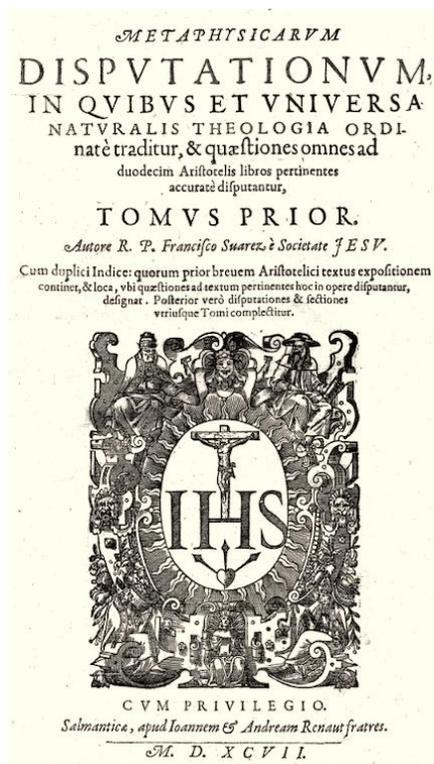
A ti, mi familia.

## Agradecimientos

A mis maestros, gracias por todas sus enseñanzas a lo largo de estos años. Mi más profunda admiración y agradecimiento a todos ustedes. Gracias Doctores: Xóchitl, Teresa, Ricardo, Mauricio, Miguel Anxo, Ambrosio, Raúl. ¡Gracias por todos estos años! Al proyecto PAPIIT IN406220 "A 500 años de la Conquista: interpretaciones alternativas desde las ideas filosóficas de imperio, política, naturaleza americana e identidad mexicana" porque la cercanía con los investigadores que lo integran me permitió profundizar en los temas.

A mis amigos y familia: Evelia, Hilda, Pedro, Bety, Ángeles, Alfredo, Angélica, Itzel, José, Alba, Maru, María, Alberto, Romina.

Gracias a ti, Víctor, por el amor.



Yo he comenzado desde la lógica también y creo pasaré juntamente los De Anima, partiendo con ellos el día. Que de oyr lecciones, aunque se leyn algunas buenos de los Physicos y de la Methaphisica, no sé si será ganar o perder tiempo. Para cuando haya de entrar en la Theologia, no veo lection que me sea muy al propósito, porque es un modo de leer el desta tierra para quien en toda la vida no tibiese otro en qué entender [...] lo demás guíelo Dios como más será servido. Mon 17 Iioannes Alfonso de Polanco S.I. Iacobo Láinez Patavio 18 maii (1542).

## Índice

<b>Introducción</b> .....	6
Lista de abreviaturas .....	13
<b>PRIMERA PARTE</b> .....	14
<b>Capítulo 1 Estructura de las Disputaciones Metafísicas (DM) y estado de la cuestión</b> 14	
<b>1.1. Objetivo de la metafísica suareciana</b> .....	15
1.1.2. El ente como estudio de DM .....	22
1.1.2. Estructura de DM.....	26
<b>1.2. La importancia de los índices como guía de lectura de las DM</b> .....	30
1.1.1. El Índice de la Metafísica de Aristóteles. Análisis del Index Locupletissimus (ILMA) .....	34
1.2.2. El índice filosófico. Análisis del Index Philosophicus (IP) .....	43
1.2.2.1. Contenido del IP .....	45
1.2.2.2. La presencia del plan de estudio en el IP.....	47
1.2.3. El índice de cosas privilegiadas. Análisis del Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur (IR).....	57
1.2.3.1. Contenido del IR.....	60
<b>1.3. Estado de la cuestión</b> .....	65
1.3.1. Vía de acceso para leer DM.....	65
1.3.1.1. Horizonte ontológico en las DM .....	67
1.3.1.2. El problema del ente como vía de acceso .....	71
1.3.1.3. Límites de la lectura ontológica.....	75
1.3.2. La lectura ontoteológica como vía de acceso para las DM .....	82
<b>Capítulo 2. El problema del ente en las DM</b> .....	89
<b>2.1. Organización de temas</b> .....	90
<b>2.2. La noción de ente como concepto objetivo y concepto formal</b> .....	94
2.2.1. Unidad del concepto formal y objetivo de ente .....	98
2.2.1.1. El concepto de ente en relación con el ente real.....	102
2.2.1.2. Problematización de la unidad del concepto de ente .....	105
<b>2.3. Significación del ente</b> .....	108
2.3.1. La significación de ente en Domingo de Soto .....	112
2.3.2. La doble significación del ente defendida por Suárez.....	117
2.3.3. La influencia de Fonseca en la doble significación suareciana .....	121
2.3.3.1. Consideraciones sobre la doble significación.....	125
<b>2.4. Propiedades del ente</b> .....	128
2.4.1. La unidad .....	131
2.4.2. La verdad .....	132
2.4.3. El bien.....	133

<b>Capítulo 3. División del ente</b> .....	136
<b>3.1. División del ente en infinito y finito</b> .....	137
3.1.1. Demostración del atributo de lo infinito .....	143
3.1.2. Significación de la división del ente .....	147
<b>3.2. División del ente creado en sustancia y accidentes.</b> .....	150
3.2.1. La noción de sustancia en la división del ente.....	151
3.2.1.1. Concepto objetivo de la sustancia .....	155
<b>3.3. Significación de la sustancia y del accidente</b> .....	156
<b>SEGUNDA PARTE</b> .....	164
<b>Capítulo 4. La causalidad en general</b> .....	164
<b>4.1. Las causas del ente en general</b> .....	165
4.1.1. Definición de causa .....	170
4.1.2. Implicaciones teológicas.....	176
4.1.3. Especificación del término ex natura rei en la definición de causalidad .....	180
<b>4.2. División de las causas</b> .....	183
4.2.1. La división de las causas en sus cuatro géneros .....	185
4.2.2. Causalidad ad intra y ad extra.....	189
<b>4.3. Análisis de la causalidad ad extra</b> .....	191
4.3.1. La causalidad eficiente en general .....	197
4.3.2. Tipos de causa eficiente .....	202
4.3.3. La causalidad ad extra y la creación.....	205
<b>Capítulo 5. La creación como causalidad eficiente</b> .....	208
<b>5.1. Estructura de la Disputación XX</b> .....	208
<b>5.2. Análisis de la potencia activa del primer ente</b> .....	215
5.2.1. Argumentos aristotélicos .....	217
5.2.2. Argumentos tomistas .....	222
<b>5.3. Análisis de la potencia en relación con la creación</b> .....	225
5.3.1. La potencia y la posibilidad.....	227
5.3.2. Argumentos sobre la potencia activa del primer ente.....	231
5.3.3. La creación y la posibilidad.....	235
5.3.3.1. La materia prima como motivo de duda.....	237
<b>5.4. La creación como acción</b> .....	240
5.4.1. Distinción ex natura rei.....	243
5.4.2. Novedad del ser .....	249
<b>Conclusiones</b> .....	256
<b>Bibliografía</b> .....	267
<b>ANEXO</b> .....	273
<b>Index Philosophicus, (IP) y el Index Theologicus (IT) e Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur (IR)</b> .....	273

## Introducción

La investigación que llevamos a cabo en las siguientes páginas pretende evidenciar una guía de lectura de las *Disputaciones Metafísicas* (DM) de Francisco Suárez. Es indudable la importancia de la obra metafísica de Suárez en la historia de la filosofía. Pese a su relevancia, uno de los principales problemas que cualquier lector de su obra presenta es encontrarse con cincuenta y cuatro disputas monumentales que contienen un bagaje inagotable sobre la filosofía escolástica. La obra titulada *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, e impresa en su primera edición hacia 1597 en Salamanca, consta de dos volúmenes. No dudamos de la importancia práctica que resultaba para la época una obra del talante de DM, pues si para 1597 surtía efecto la primera edición, para 1636 diecisiete impresiones se publicaban en Venecia, Maguncia, París, Colonia y Ginebra. Para el siglo XIX, entre los años 1856 y 1861, la edición de Ludovico Vivès publicaba la totalidad de la obra suareciana, brindando el volumen XXV y XXVI a DM, mientras que, para el siglo XX, destacan las ediciones y traducciones de Rábade Romeo y Jonh Doyle. Pese a la importancia de las ediciones de la obra, se acentúa el olvido de los *índices* que Suárez acompaña a cada uno de sus dos volúmenes por lo que, en esta investigación, traemos al lector la recopilación, estudio y transcripción de estos índices.

Uno de los aciertos, o quizás un hallazgo azaroso de quien hojea una y otra vez la primera edición, es el encuentro con los *índices*, olvidados por las ediciones del siglo XX, pero necesarios para dirigir, de modo organizado y detallado, al lector de DM que busca una lectura minuciosa y meticulosa de cuestiones y conceptos específicos que caracterizan a la metafísica suareciana. Suárez titula su obra con el encabezado ya citado y ofrece en la portada del primer volumen dos índices: el *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* o *Índice completísimo de la Metafísica de Aristóteles* (ILMA) y el *Index disputationum et sectionum, quae in hoc opere continentur* o *Índice de las disputaciones y secciones que se presentan en la obra*. En el segundo volumen destaca la portada que indica: *Cum indice locuplete rerum et verborum utriusque Tomi/ Cum additi sunt alii duo Quaestionibus ad Theologiam vel Philosophiam spectantibus*. Es decir, se tratan del *Index rerum praecipuarum*

*quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur* o *Índice de temas principales que se contienen en la obra metafísica (IR)*, aunado al *Index Philosophicus* o *Índice de las obras filosóficas (IP)* y el *Índice de materias de teología tomista* o *Index Theologicus (IT)*. Los primeros dos índices están ya traducidos y han sido estudiados ampliamente. Es el caso del *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis (ILMA)*, un índice que sorprendió a muchos especialistas en el siglo XX por la estructura y sistematización de Suárez sobre la *Metafísica* aristotélica. Sin embargo, las DM son más que la sistematización o comentario de la obra aristotélica. El ILMA es sólo una parte del resto de las estructuras y organizaciones temáticas que Suárez estudia y presenta en sus DM y que se evidencian en el resto de los ejes que representan los índices olvidados por las ediciones contemporáneas.

La labor de esta investigación es doble: por una parte, mostrar una guía de lectura de la obra suareciana, por otra parte, evidenciar la importancia de los índices para el análisis de DM. Nuestra intención no es la de cerrar perspectivas con una metodología previamente dada, sino, todo lo contrario, abrir modos de lectura a partir de una organización que ofrece el mismo Suárez y que el lector contemporáneo podrá abocar, según sus intereses de acercamiento. Como todo lector que se enfrenta a las cincuenta y cuatro disputaciones, intentamos mostrar en esta investigación el provecho de una estructura que conduce el recorrido del acervo suareciano. ¿Cuáles son los principales temas que guían la metafísica de Francisco Suárez? Con el objetivo de acercarnos a la lectura de DM, hemos dividido la investigación en una doble perspectiva: una perspectiva estructural y una metodológica. En la primera parte de la tesis, evidenciamos la estructura general de los contenidos que trabaja Suárez a lo largo de DM. Mostramos la organización estructural de DM, a partir del tema del ente en tanto ente, sus propiedades, sus causas y su división, finalizando con la división del ente creado en sustancia y accidentes. En la segunda parte de la investigación, realizamos una propuesta metodológica para leer DM: se trata del estudio y exposición doctrinal que sostiene a la metafísica suareciana, en el que hemos localizado al tema de la causalidad como el eje de los cimientos de esta metafísica. Suárez es partidario de mostrar un orden que bajo una lectura contemporánea merece un especial acercamiento, el cual consiste en evidenciar la relevancia de la causalidad eficiente y de la creación en su metafísica. Sobre este último acercamiento, una parte de los estudios contemporáneos se han abocado a analizar el tema de la creación y la causalidad eficiente, como ocurre con las investigaciones de Jacob Fink,

S. Schmid, H. Schöndorf, Salvador Castellote y Constantino Espósito, a quienes dedicamos especial atención en la segunda parte de esta investigación. Así pues, el contenido de estas dos partes de la tesis se divide en capítulos y subcapítulos que dan cuenta de dichas perspectivas.

En la primera parte de esta investigación, el primer capítulo muestra un eje estructural de los principales temas que desarrolla Suárez a lo largo de DM. Gracias a la interpretación que hemos emprendido, y a la guía que representan los índices de las primeras ediciones, el lector advertirá que la finalidad de Suárez es examinar el tema del ente en tanto ente, para ello, promueve un examen sobre la significación del ente, sus propiedades, sus causas y su división, ésta última relacionada con la predicación del ente, según sustancia y según accidente. Es evidente que la finalidad de Suárez es realizar un estudio sobre los principales temas de la metafísica de su época, como parteaguas para emprender la tarea consecutiva que representa la teología. Desde el discurso inaugural del primer tomo, Suárez deja en claro que el modo de abocarse a la metafísica será desde una perspectiva cristiana, pero ¿a qué se refiere Suárez con esta intención? Para ello, exponemos la importancia de la metafísica como ciencia del ente en tanto ente, seguido de la descripción de la organización de los temas en DM. Priorizamos en este primer capítulo el hallazgo y estudio de los índices con base, tanto en la perspectiva estructural de DM, como en la relevancia de los contenidos de éstos en el siglo XVI. Por una parte, merece especial atención el análisis del citado *Índice completísimo de la Metafísica de Aristóteles* (ILMA), que dirigimos a partir del estudio contemporáneo de la sistematización de los doce libros de la *Metafísica* aristotélica en DM. Mostramos con ello, la preeminencia de la lectura de Suárez sobre el libro Z de la *Metafísica*, pues este libro se considera fundamental para iniciar el análisis del tema de la sustancia en la filosofía aristotélica. Aunado al ILMA, examinamos los índices que han sido poco estudiados, pero que consideramos fundamentales para comprender el orden de DM. Nos referimos al *Index rerum* (IR), el *Index Philosophicus* (IP) y el *Index Theologicus* (IT). Para comprender el contexto de dichos índices realizamos una investigación sobre la currícula o planes de estudio de los colegios del siglo XVI con base en la *Monumenta pedagógica*, pues Suárez es heredero de un contexto histórico que requería de una obra que ayudara a los estudiantes a comprender los principales temas de la filosofía y en particular de la metafísica escolástica.

No es nuestra intención hacer un análisis exegético de todas las fuentes que utiliza Suárez, pero sí es primordial afirmar que las disputaciones no son sólo un comentario o reestructuración de la *Metafísica* aristotélica, como en reiteradas ocasiones hemos leído de especialistas contemporáneos. Como el mismo Suárez indica al inicio del prólogo de DM, su propósito es realizar un estudio de la filosofía que sirva por como parteaguas para la teología, por lo que mostrará las principales corrientes escolásticas, a partir del uso de la *disputatio*, ampliamente empleada en las discusiones de los colegios jesuitas. Su objetivo es encontrar una solución a los problemas escolásticos y aportar a la dilucidación de la filosofía, como ciencia previa para la teología.

Nos pareció importante iniciar nuestra investigación con el eje estructural empleado por Suárez. Así pues, en la segunda parte del primer capítulo, el objetivo consiste en mostrar las diferentes lecturas contemporáneas o acercamientos metodológicos que han guiado el análisis del tema del ente en DM en el siglo XX. Gran parte de estas lecturas, que examinamos en el estado de la cuestión, inspeccionan una postura interpretativa sobre el tema de la significación del ente, pero hay muy poca bibliografía sobre la unidad del tema de la entidad, materia que desarrolla Suárez a partir de la primera disputación y hasta la disp. XXXII, sobre la división del ente. Por tal motivo, analizamos el horizonte ontológico, teológico y ontoteológico, con base en la problematización de la postura de Heidegger, Étienne Gilson, François Courtine, P. Aubenque, Salvador Castellote, Prieto López, Ángel Poncela y John Doyle, por citar a los más representativos de los especialistas del siglo XX y XXI sobre DM. La finalidad de este ejercicio bibliográfico es evidenciar las diferentes lecturas o vías de acceso a la obra suareciana, sin el objetivo de marcar una postura cerrada, sino, con la intención de abrir un horizonte que nos permita vincular el tema del ente en tanto ente con la causalidad eficiente y la creación.

El segundo capítulo muestra el análisis del ente en su apreciación general, esto es, desde la significación del ente en la disp. II a la disp. XI, donde se evidencian las propiedades del ente. Nos parece imprescindible dedicarnos al análisis de la significación del ente, por lo que arrancamos con el estudio de la diferencia entre el concepto formal y el concepto objetivo, pues Suárez media entre una distinción real y una distinción de razón en su consideración de la entidad. A partir de las propias referencias que ofrece Suárez en la disp. II, es ineludible el análisis de la significación del ente que ofrece Pedro de Fonseca, Domingo

de Soto y Tomás de Aquino, para ello, empleamos la lectura y traducción de partes fundamentales de sus obras desde donde Suárez está discutiendo su famosa doble significación del ente, en tanto nombre y en tanto participio. Suárez afirma que el concepto de ente no tiene una doble significación en un sentido real, sino que por esta doble significación, el concepto de ente es unitario y preciso, pero con la capacidad de abstraer su sentido nominal y contraerse a su sentido participial. Con base en las discusiones ofrecidas, presentamos las principales orientaciones sobre el concepto de ente, debatidas en la disp. II y III, esta última dedicada analizar las propiedades del ente, entre las que destacan la unidad, la verdad y el bien.

Uno de nuestros principales propósitos en esta investigación es evidenciar la amplitud del tema de la entidad en DM. El análisis de Suárez sobre el ente es mucho más amplio del que suele estudiarse, por lo que resulta prioritario estudiar las propiedades del ente y su tema subsiguiente, esto es, la división del ente y sus causas. Aunque Suárez analice la división del ente a partir de la disp. XXVIII, nos parece forzoso respetar el orden estructural del tema de la entidad. Como hemos señalado, Suárez inicia DM con el análisis de la significación del ente, seguido de las propiedades del ente, sus causas y su división. Hemos dejado el análisis de las causas del ente en el capítulo cuarto, pues como hemos indicado con antelación, las disputas sobre la causalidad merecen una atención especial, de tal modo que, en el tercer capítulo, analizamos la división del ente, un tema que consideramos elemental para comprender la clave de lectura entre las disp. II a XI, dedicadas al ente, y las disp. XII a XVII, dedicadas a la causalidad. El tema que desarrolla Suárez a partir de la disp. XXVIII a la XXXII es el de la división del ente creado en sustancia y accidentes (disp. LIV). Para comprender adecuadamente este contenido, examinamos los atributos esenciales que Suárez identifica con la división del ente, los cuales consisten en caracterizar el tipo de analogía que sostiene la diferencia entre el ente infinito y el ente finito, también denominado ente increado y ente creado. Para finalizar este capítulo, y siguiendo con el propio orden temático que establece Suárez, comparamos la noción de sustancia que Suárez encuentra en el libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles con la significación según: *substando* y *subistendo*. Como hemos indicado, esta primera parte de la investigación tiene el objetivo de evidenciar el orden estructural de los diferentes temas que Suárez estudia a lo largo de sus disputaciones. Para el análisis sobre la significación del ente, sus propiedades y su división, empleamos diversos

autores citados por el propio Suárez como Tomás de Aquino, Fonseca, Soto y Aristóteles. Mientras que, para la discusión actual del tema, nos servimos de Poncela, Courtine, Orrego y Perler, principalmente, por escudriñar debates muy específicos sobre el modo de comprender el tema de la entidad.

La segunda parte de la investigación evidencia el eje metodológico que guía nuestra lectura de DM. Nos referimos a la causalidad y a la creación, temas que tienen la pretensión de demostrar la relevancia de una orientación ontoteológica para la lectura de DM. El cuarto capítulo tiene por objeto el análisis de la causalidad en general a partir de las disputas XII a XXVII. Indagamos en la definición o significación de causa, pues Suárez pretende encontrar una definición común que logre significar las cuatro causas aristotélicas, a las que divide en causas *ad extra* y *ad intra*, por el tipo de acción siguiendo a la causa eficiente, final, material y formal. En este capítulo, examinamos también el término influjo o comunicación, como un concepto fundamental para comprender la causalidad eficiente que propone Suárez en DM. Como reconocemos en este capítulo, el eje metodológico que vislumbra Suárez, para comprender la división del ente y la significación común de las cuatro causas aristotélicas, se encuentra en el desarrollo de la causalidad eficiente. Las principales referencias que utilizamos para exponer esta tesis son las propias citas que ofrece Suárez en estas disputas, en especial, Tomás de Aquino y Aristóteles. Mientras que, para las lecturas contemporáneas, nos servimos de un debate con Schmid, Schöndorf, Flink y Castellote, principalmente, con la finalidad de discutir el tipo de acercamiento metodológico al tema de la causalidad, el concepto de influjo, la definición común de causa, así como la importancia de la causalidad eficiente.

El último capítulo es una continuación de la causalidad eficiente. Siguiendo con la intención de demostrar el eje metodológico de DM, evidenciamos que la causalidad y la creación son los cimientos metodológicos de la división del ente en infinito-finito o increado-creado. En la primera parte de este último capítulo describimos los principales temas y disputas a lo largo de la disp. XX. Debemos reparar en que Suárez supone *a priori* la producción por creación y que parte de este supuesto para trabajar con el problema del ente desde el punto de vista de la división infinito-finito o creado-increado. Con base en el planteamiento de Schöndorf, analizamos el tipo de significación que prevalece en la noción de creación, imperando el de producción, como un término que indica la comprensión de

Suárez sobre la acción del primer ente o ente increado, desde una perspectiva teológica y metafísica. A nuestro modo de ver, la disp. XX logra sintetizar la pretensión que Suárez expone en el prólogo al lector de DM, esto es, unificar el tema del ente en tanto ente con el parteaguas que representa la filosofía hacia la teología. En este último capítulo, evidenciamos la importancia de la acción del primer ente en la producción del resto de los entes, un tema que, como hemos señalado, sostiene el análisis de la división del ente. Exponemos la importancia de la potencia activa, al que consideramos un acercamiento muy particular de Suárez, donde logra sintetizar su lectura de la *Metafísica* aristotélica con sus dogmas de fe, desde el punto de vista de las discusiones de los especialistas como Castellote, Penner, Esposito o Fink, con quienes discutimos sobre las consecuencias que postula Suárez al respecto del tema de la creación. De todos los capítulos, quisimos que este tuviera un especial acercamiento contemporáneo, con la finalidad de situar el análisis de DM en las discusiones que prevalecen sobre lo que se ha denominado una metafísica de la creación, para referirnos a una particularidad de la filosofía suareciana.

Antes de iniciar con la investigación, nos gustaría expresar la necesaria labor de traducción que emprendimos a lo largo de este trabajo, nos hemos servido, tanto de la primera edición de 1597, como de la edición Vivès con los tomos XXV y XXVI. Ambas ediciones fueron necesarias para rescatar la transcripción y estudio de los índices que hemos colocado en el apéndice de este trabajo. Nos hemos valido también, y en gran medida, de la edición y traducción de Rábade Romeo, pues a pesar de que para algunas definiciones o conceptos hemos recurrido a una traducción propia, nos parece fundamental el gran trabajo de edición y traducción de la edición al español.

No queremos dejar de mencionar el importante trabajo de especialistas que en la actualidad siguen desarrollando líneas de investigación y horizontes de lectura sobre la obra suareciana. No solo nos parece una labor fundamental, sino además, ineludible para continuar con la apertura de lecturas sobre una de las más importantes obras de metafísica del siglo XVI.

## Lista de abreviaturas

### **DM:**

- 1) Disputationes Metaphysicae, in F. Suárez, Opera Omnia, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26, 1866.
- 2) Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, in F. Suárez, Salamanca, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1597, t.prior et posterior.
- 3) Disputaciones Metafísicas, in F. Suárez, trad. Sergio Rábade Romeo, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1964.

**disp.:** disputación

**ILMA:** Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis.

**IR:** Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur.

**IP:** Index Philosophicus

**IT:** Index Theologicus

**Isag.Categ:** Dominici Soto segobiensis Praedicatoriae familiae Theologi, ac Philosophi praestantissim In Porphyrii Isagogen Aristotelis Categorias, librosque de Demonstratione/Venetis Apud Bernardum Juntam et Fratres 1583.

**Comm. In Metaph:** Fonsecae Petri, Lusitani Doctoris Theologi S.I, Commentariorum In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, Tomus primus, continet hic tomus quatuor primorum Librorum explicationem, Lugdoni, sumptibus sib a porta, 1585.

**Mp S.I:** Monumenta pedagógica, in Lukács Ladislaus, Monumenta paedagogica Societatis Iesu, Monumenta histórica, S.I, TI, Roma 1965.

**ST:** Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani, Roma, 1888-1906, in Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, vols. 4-12.

## **PRIMERA PARTE**

### **Capítulo 1. Estructura de las Disputaciones Metafísicas (DM) y estado de la cuestión**

## 1.1 Objetivo de la metafísica suareciana

Suárez inaugura sus *Disputaciones Metafísicas* (DM) explicando que el motivo principal de la metafísica es sentar las bases adecuadas para una teología. Explica que ha dejado en pausa sus comentarios a la *Suma de Teología* (ST) del Aquinate y que ha emprendido la indagación que requiere la filosofía. “Nuestra filosofía -dice Suárez- tiene que ser cristiana y ministra de la divina Teología”<sup>1</sup>. Resulta fundamental la explicación que presta Suárez en este prefacio, pues evidencia la reforma, el orden y acceso a los temas de la *Metafísica* para una filosofía cristiana. La exigencia no es menor si atendemos a la intención de organizar la *Metafísica* aristotélica a favor de la utilidad de la filosofía y teología cristiana.

La labor servirá como parteaguas para retornar a la teología y los *Comentarios a la Suma* del Aquinate. Tomemos en cuenta que las *Disputaciones* (DM) se publican en 1597, siete años después de la publicación de su *Comentario a la tercera parte de Tomás de Aquino*, obra a la que se refiere en el prefacio, y diecisiete años después de las acusaciones que recibió en Valladolid, durante su estancia como profesor de Teología. De este hecho resulta que entre 1576 y 1580, el granadino recibió denuncias del visitador Diego de Avellaneda por no seguir fielmente la doctrina tomista en los comentarios a la primera parte de ST<sup>2</sup>. Estas denuncias, seguidas de los debates y ríspidas discusiones entre jesuitas y dominicos, ayudan a explicar la necesidad de estructurar los principales temas de la metafísica. Es decir, Suárez busca sentar las bases de una filosofía cristiana con base en la problematización de Aristóteles y filósofos escolásticos. Así pues, comenta Suárez:

---

1 “*Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostrum philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. // De tal modo hago en esta obra el papel del filósofo, que nunca pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y ministra de la divina Teología*”. DM, *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*. F. Suárez, *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26, 1866. Para la versión en español, *Disputaciones Metafísicas*, trad. Sergio Rábade Romeo, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1964.

2 En una carta de Francisco Suárez al Prepósito General, sobre las sospechas del visitador Diego de Avellaneda<sup>2</sup> de no seguirla doctrina tomista el granadino, Suárez escribe: “Aunque se pueden imaginar muchas ocasiones, que puede haber habido para poner en mí esta nota, una principal es el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirarlas hondamente y sacarlas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz. De lo cual nace que ordinariamente parece que llevan mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el fondo de declararlas, que en las razones, que en las soluciones de dificultades, que en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, que 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”. La carta en su versión completa se encuentra en Raúl Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, Subirana, 1917, p. 155-157.

Según la costumbre de los expositores, trataba todas las cuestiones ocasionalmente y, como por ejemplo ocurre en torno al texto del Filósofo, por ello me propuse que sería más útil y libre, para la salvación del orden de la doctrina, investigar y ser capaz de [poner] ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría<sup>3</sup>.

En otras palabras, Suárez se propone organizar los doce libros aristotélicos para solventar una profunda carencia en su época, que traía como consecuencia la falta de consenso sobre la *Metafísica* aristotélica. Con base en dicho cometido, Suárez emprende no sólo el afán de resolver cuestiones de teología tomista, sino, además, sentar las bases de una filosofía cristiana, con ayuda de la reorganización y adaptación de la *Metafísica* aristotélica. Entre las consecuencias de tal desarrollo se encuentra el de purificar a Aristóteles de cualquier rezago pagano. En sus propias palabras, “Aristóteles se sirvió de las expresiones más usuales, pero es susceptible de adaptación y extensión”<sup>4</sup>. En el *Índice a la Metafísica de Aristóteles*, Suárez aclara que es necesaria la adaptación de conceptos aristotélicos para utilidad de la filosofía cristiana. Como él mismo indica, “el proceso de Aristóteles ni es sólido ni necesario, más puede convertirse en eficaz”<sup>5</sup>. Esta eficacia que busca en la raíz de los conceptos aristotélicos,

---

3 “[...] *expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditious et utilius fore censui, servto doctrinae ordine ea Omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae obiecto investigari et desiderari poterant*”. La traducción es mía. Nótese que traducimos por la frase *servato doctrinae ordine*, “para la salvación del orden de la doctrina” y no “guardando un orden sistemático”, como ha traducido Rábade Romeo. La frase es fundamental para entender la labor de reorganización que pretende el granadino, pero no una sistematización. No nos habla Suárez de un afán de sistematización, la noción de doctrina o ratio no alberga la carga que la modernidad ha logrado adjudicar al término *systema*. Por el contrario, el término doctrina abarca tanto la enseñanza, la instrucción y la unidad de saberes. En algunas ocasiones utilizada como sinónimo de disciplina o ciencia. Sobre el término sistematización, lo veremos en obras de carácter lógico, como la de Johann Heinrich Alsted y su *Compendium I. Systematis Logici* de 1611 o su *Logicae Systema Harmonicum* de 1614. O de Heinrich Alting, su *Theologia histórica, sive systematis historici...* de 1664, obras protestantes que buscan leer en unidad los principios generales de la lógica o de la teología. Basta por mencionar la gran obra de Eusebius Amort y su *Nova Philosophiae, planetarum et artis criticae systemata adumbrata* de 1723. Una obra que sistematiza el quehacer de la filosofía, tomando en cuenta la unidad de ésta a partir de la lógica, la metafísica, física, ética, economía, política, matemáticas y medicina, todo en unidad de saberes, que si lo ponemos en relación con la obra suareciana, nos percatamos de la diferencia abismal entre el afán de sistematización que pretende el siglo XVIII sobre el afán de extensión que busca Suárez.

4 “*Breviter dicatur Aristotelem notoribus verbis usum fuisse, posse tamen accomodari vel extendi*”. *Indice...* *Idem*.

5 “Por todo ello, [menciona Suárez] el proceso de Aristóteles no es firme, ni necesario; pero puede ser un argumento eficaz por medio de un dilema// *Itaque processus aristotelis nec firmus est, nec necessarius. Potest autem per dilemma fieri efficax*”. *Idem*

la encuentra en la reestructuración de los doce libros de la *Metafísica* y en el adecuado objeto de estudio de tan divina ciencia. Lo que no logró Tomás de Aquino, Suárez lo logra al limpiar a Aristóteles de cualquier rezago pagano. Veremos a lo largo de la investigación, que no es vana la extensión y adaptación del libro XII de la *Metafísica*, obra que Suárez lee en su aproximación al problema de la creación *ex nihilo* y las *Disputaciones* concernientes a dicho tema.

Para comprender el empeño que pone Suárez en la reestructuración y organización de la *Metafísica* aristotélica, es necesario contextualizar la intención de los jesuitas al traducir y comentar la unidad de la obra aristotélica. Ésta debía estar en consonancia con las exigencias de los Colegios Jesuitas y su adecuado acercamiento a la doctrina de Tomás de Aquino. El Colegio Romano tenía ya esta pretensión en sus estatutos y busca unificar los contenidos de la enseñanza a favor de una sana doctrina<sup>6</sup>.

### 1.1.1. La utilidad de la *Metafísica* aristotélica para Suárez y Fonseca

La lectura de Aristóteles en los colegios jesuitas fue fundamental, el cual se leía y comentaba, siguiendo la tradición escolástica. De vital importancia resulta el apego que tiene Suárez hacia Aristóteles, al que buscará empatar con la *Suma de Teología* (ST) del Aquinate, por medio de una conciliación que se evidencia en las coincidencias entre la *Metafísica* de Aristóteles y las cuestiones que trataban los comentaristas jesuitas sobre dicha obra<sup>7</sup>. Este particular acercamiento hacia Aristóteles, seguido de su adaptación en los Colegios Jesuitas, se ha ganado el apelativo de “aristotelismo jesuita” y con el cual debemos acercarnos con suma cautela.

El término “aristotelismo jesuita” ha sido usado ampliamente por autores como Lohr, Simmons, Poncela o De Carvalho<sup>8</sup>, para referirse al modo de adaptación de Aristóteles en la

6 Mientras que el Colegio Romano estaba a favor de seguir una doctrina que antepusiera la teología a la filosofía, Benito Pereira en 1562 aboga por una doctrina averroísta de la metafísica y no por una lectura de la autoridad religiosa. De hecho, la *ratio studiorum* de Acquaviva evidenciaba la necesidad de una “doctrina sana” en contra de las tesis heréticas. El problema se transformará sobre qué papel debía jugar la física y la metafísica aristotélica. Es decir, qué nivel de autonomía debía encabezar la metafísica frente a la teología. Francouis Courtine et Constantino Esposito, “Il sistema della metafisica”. *Tradizione aristotelica e svolta di Suarez, prefazione Giovanni Reale*, Italia, Vita e Pensiero, 1999, p. 388.

7 “Otro índice encierra la concordancia entre las mismas *Disputaciones* y la *Suma Teológica*. De este modo presentaba Suárez su obra como guía para ir de Aristóteles a Santo Tomás”. Raul Scoraille, *op. cit.*, p. 314.

8 Lohr J., “Jesuit Aristotelianism and Sixteenth Century Metaphysics”, *Traditio*, 32, 1976, pp. 203-220. Simmons Alison, “Jesuit Aristotelian Education: The *Anima Commentaries*” en O’Malley, *The Jesuits, Culture, Sciences and the Arts*, Univ. of Toronto Press, Canadá, 2000, pp. 522 a 537. Ángel Poncela, “Aristóteles y los

orden jesuita y en especial en Suárez. Sin embargo, vale la pena hacer una serie de anotaciones sobre la lectura suareciana, en parte en consonancia, en parte no, con la línea de investigación de Lohr. La primera de ellas tiene que ver con la recepción e importancia del Colegio Coimbreense en la obra suareciana y a la que vale la pena hacer ciertas señalizaciones que discutiremos a continuación. Es bien sabido que del Colegio Coimbreense destacan cursos, comentarios y traducciones a la *Física, Lógica, Ética, Generación y Corrupción, Del Alma* o *Sobre el Cielo*, de jesuitas como Manuel de Góis, Sebastián de Couto, Baltasás Álvares o Cosme de Magalhes<sup>9</sup>, pero, salvo Fonseca, se carecía de la adaptación de la *Metafísica* aristotélica.

De entre los jesuitas coimbrenses, Pedro de Fonseca, según la lectura de Lohr, aportaría al campo aristotélico la labor de traducción del griego al latín de la *Metafísica* de Aristóteles. Una labor que es descrita por De Carvalho como un arma política para la época, a favor de la República cristiana y en contra de protestantes como Melancton<sup>10</sup>. La *Metafísica* de Pedro de Fonseca sigue la línea general de los Comentarios del Colegio Conimbricense de la Compañía de Jesús sobre las obras aristotélicas, pero, sobre la supuesta influencia de Fonseca en Suárez, vale la pena distinguir entre los aportes de este conglomerado de conimbricense, con la influencia directa en las *Disputaciones Metafísicas*<sup>11</sup>.

---

Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*, Caurensia, VI, 2011, pp. 65 a 101. Santiago de Carvalho, *The Coimbra Jesuit aristotelian course*, Coimbra, Coimbra Univ. Press, 2018.

<sup>9</sup> Santiago de Carvalho, *op. cit.*, p. 10 a 18. “Comenzó a publicarse a partir de 1592 y comprende las siguientes obras: *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1592); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Coelo Aristotelis Atagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in Libros Aristotelis quui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus ipautationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1597); *Commentarii Collegii Conimbricensis in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*; *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, D.G. Loureiro, 1606)”. Ángel Poncela, *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Celarayn, 2010, p. 119.

<sup>10</sup> Santiago de Carvalho, *op. cit.*, p. 25.

<sup>11</sup> Poncela, de Carvalho y Simmons señalan la influencia de Fonseca debe leerse a la par de la transformación de los métodos de estudio y la incorporación de Aristóteles a la *ratio studiorum*, desde las Universidades de París, Salamanca y Coimbra. Simmons atiende a la importancia del método y orden seguido por la escolástica parisina, al adoptar la lectura de las obras aristotélicas en la Universidad de París y en especial, en su herencia hacia los Colegios Jesuitas. Coincido con Simmons quien menciona que desde “las Constituciones de Ignacio de Loyola se pretende prescribir los textos de Aristóteles para el estudio de la Filosofía, que incluye lógica, filosofía natural, filosofía moral y metafísica”. Como señala Simmons, en contra del Averroísmo, en especial de la doctrina de Pomponazzi y su lectura aristotélica en Italia, los Colegios jesuitas buscarán enseñara a

Pues bien, Pedro de Fonseca escribe su *Commentariorum in libros Methapysicorum Aristotelis Stagiritae* publicada en dos volúmenes, el primero de ellos en 1577 y el segundo en 1589<sup>12</sup>. La Metafísica de Fonseca contiene una traducción de los catorce libros de la *Metafísica* de Aristóteles. La estructura de la obra parte de una síntesis de cada uno de los libros de la *Metafísica*, seguida de una explicación de cada capítulo al que acompañan fragmentos del texto en griego. Le secunda el tratamiento de cada uno de los temas, ordenados por disputaciones sobre cuestiones importantes para la lectura de Aristóteles, a las que titula como *Disputaciones Metafísicas*, por referirse a las disputas tratadas en esta obra. Tómese en cuenta que el modo de abocarse a la lectura de Aristóteles era por medio de la clásica disputa escolástica<sup>13</sup>. Sobre este especial punto, coincido con detractores de la lectura de Lohr y su tradición lectora, al respecto de la influencia de Fonseca en Suárez<sup>14</sup>, pues no se trata sólo de vincular el aporte de Fonseca como traductor de la *Metafísica* y a Suárez como el gran sistematizador. Por una parte, recordemos que la *Metafísica* de Fonseca es publicada en 1577 y 1589 en sus dos primeros tomos, los cuales contienen la traducción y

---

Aristóteles, en concordancia con una filosofía cristiana. Simmons Alison, “Jesuit Aristotelian Education: The Anima Commentaries” en O’Malley, *op. cit.*, p. 523.

12 La obra se titula *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis stagiritae*, abreviamos la obra con las siglas *Comm. In Metaph.* El primer volumen sale en Roma con la tipografía de Francisco Zanneti y Bartolomé Tosio en 1577. El segundo volumen se publica también en Roma en 1589, en la tipografía de Teago Torneri. La edición de Lyon sale en 1585 con el primer volumen, mientras que el segundo volumen en 1590. En Estrasburgo se publican en 1594, mientras que en Frankfurt en 1599, y en Colonia 1604. De Évora data el primer volumen y el segundo de 1604. En 1602 se edita el tercer volumen, reeditado en 1604, al igual que el cuarto volumen. El primer volumen tuvo once ediciones, el segundo nueve ediciones, el tercio, siete y finalmente, el cuarto volumen cuatro ediciones. V. Antonio Alberto de Andrade, “Introducción” en Manuel de Gois, *Ética a Nicomaco de Aristóteles, Curso Conimbricense I*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957, p. XVII.

13 Scorraille menciona que era común enseñar la obra de Aristóteles comentando los libros. “Al comentario se agregaban, cuando era menester las cuestiones o disertaciones destinadas a discutir problemas filosóficos, que omitía el texto o únicamente sugería y no resolvía. Los profesores preferían las Cuestiones al Comentario porque en ellas podían dar enseñanza más libre y personal [...] de donde nació la regla de la Ratio [se refiere a R.12] que les encarga que no den a las Cuestiones más tiempo o importancia del que conviene, pes la enseñanza ha de ser sustancialmente explicación de Aristóteles”. Raul Scorraille, *op. cit.*, p. 314.

14 “En este contexto vamos a encontrar la repetición a crítica de algunos lugares comunes de entre los cuales sobresale la afirmación de que las Disputaciones Metafísicas de Suárez son el primer tratado sistemático de metafísica. Un verdadero compendio de filosofía escolástica. Sin embargo, lo más grave de la reducción de la obra de Fonseca, en este preciso contexto, es el de [catalogarlo] como una mera labor filológica [...] Establecer la relación entre los CMA y DM de Suárez, a través de este contraste, es desconocer por completo el verdadero contenido de la obra de Fonseca”. La traducción es mía. Antonio Manuel Martins, “A Metafísica inacabada de Fonseca”, en *Filosofia em Portugal, VI: comemorando 450 anos da Companhia de Jesus*, Revista Portuguesa de Filosofia, T. 47, Fasc. 4, 1991, p. 522.

comentarios de los primeros cinco libros aristotélicos, mientras que los últimos dos tomos, que comprenden del libro VI al XIV, son publicados en 1602 y 1604<sup>15</sup>, respectivamente.

Esta diferencia de años en la publicación del comentario a la totalidad de la *Metafísica* de Aristóteles es una razón prioritaria para afirmar que Suárez no pudo haber tenido la traducción de Fonseca como base de sus *Disputaciones*, publicadas en 1597, años antes de la obra acabada de Fonseca. Si bien hay una pretensión explícita de los conimbricenses para comentar la totalidad de la obra aristotélica, esta labor no compete a Suárez de manera manifiesta. A diferencia de Suárez, a Fonseca se le pide explícitamente la labor de comentar la obra aristotélica, siguiendo la pretensión del Colegio conimbricense. Como indica Ángel Poncela, “el proceso de la génesis de los comentarios puede seguirse a partir de [...] la idea de componer un comentario a la filosofía de Aristóteles propuesta por el provincial de Portugal al General, recibiendo de éste respuesta favorable en carta del 9 de febrero de 1560 [...] Nadal determina que sea Fonseca”<sup>16</sup>. Esta determinación me lleva a afirmar que la influencia sobre la estructuración de la obra suareciana no debe buscarse plenamente en Fonseca, sino en las propias pretensiones de Suárez, las cuales se basan en la necesidad de sentar las bases firmes para la teología. Pasar por alto dicha razón, por querer incorporar a Suárez o a Fonseca dentro de una tradición, sea ésta la Conimbricense o la de un aristotelismo jesuita, trae como consecuencia una lectura que gran parte de los lectores contemporáneos leemos en repetidas ocasiones, sin detenernos a analizar a profundidad el contenido de las sentencias.

Otra distancia prioritaria que encuentro entre Suárez y Fonseca es el propio contenido de la obra de ambos jesuitas. Es cierto que, tanto Fonseca como Suárez buscan adaptar la *Metafísica* de Aristóteles, pero por medio de proyectos totalmente distintos. Es esta diversidad de lecturas la que debe tomarse en cuenta para, por una parte, entender los puntos de encuentro y desencuentro con el Colegio Conimbricense. Por otra parte,

---

15 Poncela González anota que la obra de Fonseca se publica en su primer volumen en Roma 1577. El segundo volumen se edita en Roma en 1589, mientras que el tercer volumen Évora en 1604 y el cuarto en Lyon en 1612. Ángel Poncela, *Aristóteles y los jesuitas... op. cit.*, p. 100. De Antonio explica que de las ediciones de Lyon datan el primer volumen en 1585, 1591, 1597 y 1601. El segundo volumen fue editado en 1590, 1597, 1601, mientras que el tercer volumen en 1605 y el cuarto volumen en 1612, todos en Lyon. Afirma que hay una edición publicada en Évora en 1602 para el tercer volumen mientras que el cuarto data de 1604 también publicada en Évora. Antonio Alberto de Andrade, “Introducción” en Manuel de Gois, *Ética a Nicomaco de Aristóteles, Curso Conimbricense I*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957, p. XIX.

16 Ángel Poncela, *op. cit.*, p. 100.

percatarnos de la lectura que tienen ambos jesuitas de la *Metafísica* aristotélica y que desencadena una proyección de contenidos hacia diversas metas. Nos centraremos especialmente en la lectura de Suárez, sin dejar de anotar el contenido del comentario de Fonseca. En la apropiación de dichos contenidos se evidenciará el distanciamiento entre ambos jesuitas, lo cual pondrá en tela de juicio el supuesto “aristotelismo jesuita”, así como la pretensión de encontrar una compañía del todo unificada.

En el proemio al Libro I, titulado *Sobre el título y división de esta obra*<sup>17</sup>, Pedro de Fonseca atribuye al término metafísica, el ser ciencia supranatural y a la cual, en su lectura, Aristóteles apela por ser la filosofía primera<sup>18</sup>. Encuentra en el libro IV de la *Metafísica*, así como en el libro I de la *Física* el carácter preeminente o especial de dicha ciencia. Para Fonseca, la ciencia de la que trata la *Metafísica* de Aristóteles es también llamada teología, por su referencia y divulgación de las cosas divinas, según su lectura del libro VI y II. Es también una ciencia que busca las primeras causas, según refiere el proemio y el libro III<sup>19</sup>. Estas tres principales características, hacen de la metafísica príncipe y señora de las ciencias. Nótese que estos atributos, que recalca Fonseca en su comentario y traducción de la *Metafísica*, son fundamentales en la discusión suareciana, aunque no en igualdad de desarrollado.

En la disp. I, V Suárez atribuye el carácter de ciencia suprema a la metafísica al mencionar que “es la ciencia suprema de todas y gobierna a las demás, como dijo Aristóteles en el proemio. [...] Esta ciencia demuestra los atributos divinos que pueden demostrarse con la luz natural”<sup>20</sup>. Es decir, coincide con la lectura de Fonseca al atribuir a la metafísica el carácter de ciencia suprema y el gobierno por encima del resto de otros saberes. Aunque Suárez ahonda, además, en el carácter especulativo de esta ciencia, por abocarse a las causas y principios preeminentes. Son cuidadosos tanto Fonseca como Suárez al distinguir la

<sup>17</sup> Libro I Proemium. De inscriptione et partitione huius operis, Cap. VIII. En *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus secundus, Roma, Tornerii, 1589. La traducción es mía.

<sup>18</sup> “[...]quasi postnaturalium aut Supranaturalium scientia, cum ab Aristotele saepe appelletur prima Philosophia”. De Fonseca, *Comm. In Metaph.*, *Idem*. La traducción es mía.

<sup>19</sup> “Alias absolute Philosophia, quasi praecipua pars Philosophiae, ut 4.lib. huius operis, cap. 2 et 3 et lib. I Physicorum extremis pene verbis; alias Theologiae quod de divinis rebus disserat, ut libro 6, capite I. et lib. II cap. 6. alias Sapientiae, quod primas rerum causas teneat, ut in ipsa huius operis praefatione et cap. 2 lib. 3 *Idem*. La traducción es mía.

<sup>20</sup> “Primo quia est suprema omnium scientiarum, omnibusque imperat, prout in proemio Aristoteles dixit. [...] nam haec scientia demonstrat attributa divina, qua naturae lumine demonstrati possunt”. DM I, V, §3.

superioridad de dicha ciencia, siempre que se entienda que parte de la luz natural de la razón. Sobre este punto ahonda Suárez, pues para el granadino, la teología tiene un carácter sobrenatural y no supranatural, como sí lo tiene la metafísica, pues procede de la “luz de la divina revelación de la fe”<sup>21</sup>. Pese a que Fonseca sí caracteriza abiertamente a la metafísica como teología, por seguir la propia lectura de Aristóteles, Fonseca señala, en la advertencia al lector, la importancia de los principios de fe y la superioridad de la sagrada teología más allá de la metafísica o de cualquier conocimiento humano<sup>22</sup>. Para Suárez, por su parte, una característica de la metafísica es el carácter divino de dicha ciencia, siempre que se tome en cuenta la capacidad de la luz natural de la razón, pues la metafísica aristotélica no empata con los principios de fe. Un señalamiento por demás extendido en ambos comentaristas de Aristóteles<sup>23</sup> y que servirá como guía para limpiar a la *Metafísica* de cualquier error averroísta o contra la filosofía cristiana.

Se trata, como he señalado anteriormente, de adaptar la *Metafísica* aristotélica a la filosofía cristiana, con la finalidad de encontrar en ella un parteaguas para la utilidad de la teología, un empeño que debe verse como preparatorio en ambos jesuitas. Es decir, en primer lugar, debemos señalar que la pretensión de Suárez no es abiertamente la de sistematizar a Aristóteles, sino la de adaptar y extender el eje aristotélico a las cuestiones discutidas por la escolástica. Es decir, Suárez busca adaptar a Aristóteles, según convenga y sin dejar de lado la tradición escolástica que le precede.

### 1.1.2. El ente como estudio de DM

Ahora bien, una vez señalada la superioridad de la metafísica, aunada a las diferencias entre la estructura de Suárez y Fonseca, no debemos confundir la pretensión de Suárez, antes señalada, con la vía de acceso a los objetos de estudio presentes en la *Metafísica* aristotélica. Para el granadino, el objeto adecuado de la metafísica es el ente en cuanto ente, es decir, el ente real, en oposición con los entes de razón. En la disp. I, Suárez aclara que el objeto propio de la metafísica es “el ente en cuanto ente real. Esta es la sentencia de Aristóteles en el libro

21 “*Illa enim procedit sub lumine divinae revelationis fidei*” DM I, V, §5.

22 “*Denique etsi sacra Theologia longe superior est omni humana doctrina// Finalmente, por otra parte, la sacra teología es muy superior a toda doctrina humana*”. Fonseca Pedro, *Commentarium, Admonitio lectoris*. La traducción es mía.

23 “[...] *quae naturalium rationum vi ostendi possunt. [...] Nam cum id Theologus facere nequeat, nisi ostendent fidei principia nihil continere*”. *Idem*. La traducción es mía.

IV de la *Metafísica*<sup>24</sup>. De la misma opinión es Fonseca quien en el proemio al Libro I, señala que Aristóteles se aboca al “ente que es por sí mismo, así como al ente real”<sup>25</sup>, aunque Fonseca encuentra esta unidad desde el libro I al VII<sup>26</sup> y Suárez en el libro IV<sup>27</sup>. El señalamiento no es vano, tanto Suárez como Fonseca muestran que el objeto de la *Metafísica* aristotélica es el ente en cuanto ente, pues el ente real permite comprender la totalidad de los objetos de estudio de la *Metafísica* como Dios, la sustancia, las causas y principios, accidentes, así como las propiedades del ente como la unidad, verdad y bondad, en fin, todo lo que encierra aquello que es algo y no nada. De vital importancia resulta abocar la lectura de ambos comentadores sobre la prioridad del objeto de estudio de la *Metafísica*, tema que hemos señalado como prioritario en los apartados anteriores. Sin embargo, que el objeto de estudio sea el ente real, no significa que el modo de acceso hacia la *Metafísica* aristotélica sea el puramente ontológico, pues recordemos que la pretensión de Suárez es fundamentar una filosofía cristiana.

Suárez analiza la naturaleza de la filosofía primera, *de naturae primae philosophiae* aseverando que ésta es sabiduría “ya que trata a cerca de las primeras causas de las cosas y de las cuestiones más elevadas y difíciles, y en cierto modo de todos los entes”<sup>28</sup>. Por analogía, es llamada también prudencia por emprender la búsqueda de lo más eminente en el orden especulativo<sup>29</sup>. Es además filosofía primera, como *prote ousia*, por buscar, como indica Aristóteles, el máximo afán por la sabiduría. El granadino aclara, sin embargo, que no es la tradición escolástica, representada por el tomismo, quien afirma que Dios es el único objeto de la metafísica. Suárez cita Al Farabi, Averroes y Avicena<sup>30</sup>, como máximos representantes

24 “*Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. Haec est sententia Aristotelis, IV Metaph*”. DM I, I, §26.

25 “*In 7 agit Aristoteles de Ente per se, ac reali, quod in decem praedicamenta dividitur*”. Fonseca Pedro, I, *Idem*. La traducción es mía.

26 Para Fonseca, el libro VII trata del ente real y del primer ente que es por sí mismo, la división de los predicamentos, así como la división del ente en acto y potencia. “*Cum autem ens per se, ac reale primum dividatur in praedicamenta, deinde per actum et potentiam agit Aristoteles in his duobus primis de ente, ut dividitur in praedicamenta*”. *Idem*. La traducción es mía.

27 Para Suárez, el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles es propiamente el inicio de la *Metafísica*, al iniciar el tema del objeto de esta disciplina, sus partes, propiedades y principios. El tema principal es el ente en cuanto ente. DM, *Index Locupletissimus*, Libro IV.

28 “*Est sapientiae, quoniam de primis rerum causis, et supremis ac difficillimis rebus et quodammodo de universis entibus disputat*”. DM I, I, §1.

29 “*Prudentia apellentur id enim cognomen non proprie sed per analogiam quamdam illi accommodatum est, quia sicut in practicis prudentia, ita in speculativis haec sapientia maxime expetenda est*”. *Idem*.

30 “*Haec opinionem refert Albertus in principio Metaphysicae ex Alpharabio, lib De divisione scientiarum, potestque tribui Averroi, I Physicorum, comm. Ult; reprehendit enim Avicenam eo quod dixerit ad primum*

que tienen a Dios como único objeto de la metafísica. Al retomar la *Metafísica* de Aristóteles estos grandes representantes son, para Suárez, los partidarios de ubicar el objeto de la metafísica en solo Dios, en tanto primer principio del objeto de esta ciencia. Sin embargo, Suárez menciona en sus objeciones que, si la metafísica sólo se dedicara al estudio específico de Dios, el problema es “que Dios es un objeto inteligible de orden muy diferente y más elevado de lo que pueda serlo cualquier objeto creado”<sup>31</sup>.

Suárez es muy riguroso al mencionar que la metafísica no puede analizar qué sean las cosas en tanto estén referidas, única y exclusivamente al primer principio. Como *objeto* de la metafísica hay cosas que no necesariamente quedan relegadas a Dios como principio. El que la metafísica sea filosofía primera, no quiere decir que tenga a Dios como elemento primario y exclusivo de su saber<sup>32</sup>. La razón principal no se debe a una denostación de la teología y su objeto máximo, sino a las capacidades humanas y de la luz natural de la razón, que imposibilitan comprender a Dios como es en sí (*in se est*). De aquí que, para Suárez, no pueda haber ciencia alguna que alcance a develar en toda su amplitud el *objeto* que representaría Dios para el intelecto. Para el salmantino, Dios en tanto objeto, (*obiectum*), es lo más complejo y difícil de alcanzar. Si la metafísica escolástica, representada por Suárez, tratará a Dios como único objeto, al que todas las cosas están referidas, sería imposible tan digna ciencia, pues es también imposible la labor del entendimiento para develar, por la propia luz natural de la razón, el objeto primero de esa ciencia<sup>33</sup>.

Esencia, entidad, sustancia, accidentes, Dios, causalidad, no es algo que se presente como el movimiento a la física, de ahí que la labor de la metafísica sea la de emprender con sumo cuidado la capacidad contemplativa de la *sapientia*. “Siendo por ello más noble la sabiduría, aun cuando tal como en nosotros existe, no tenga más certeza por sus principios, pues para la mayor nobleza basta con que se trate de cosas más simples y más ciertas en sí mismas”<sup>34</sup>. Pese a carecer de la certeza de las matemáticas o la evidencia de la física, la

---

*philosophum pertinere demonstrare primum principium esse [...] Deus autem seu primum principium est obiectum totius philosophiae*”. DM, I, I, §8.

31 “*Deus est obiectum intelligibile longe alterius rationis et eminentioris, quam sit omne obiectum creatum, magisque distat Deus ab obiecto quovis creato*” DM I, I, §9.

32 “*quae per se sunt neccesaria ad alias res cognoscendas praeter Deum*”. DM I, 1, §11.

33 DM, I, I, §26. “Aunque la metafísica sea siempre en nosotros inferior en esta parte a las matemáticas en cuanto a su certeza, sin embargo, en una consideración absoluta y esencial es más noble. Porque la dignidad del objeto tiene una importancia grande para la dignidad de la ciencia”.

34 “[...] *sed solum per sapientiam et ideo sapientia nobilior sit, esto non sit certior suiis principiis, prout in nobis existit; quia ad maiorem nobilitatem satis est quod sit de rebus et secundum se certioribus*”. DM, I, §32.

metafísica es sabiduría. Aun con la dificultad que encierra el análisis y develamiento de los principios y las causas, los entes y sus esencias, es la ciencia más certera, por no confiar en nada *a posteriori* y poner en duda los principios *a priori*.

Por otra parte, menciona el granadino, que si el objeto de la metafísica fuese sólo el ente (*ens*) en tanto ente, no podría haber más ciencia que la de las cosas siendo en acto. El hecho de que Aristóteles haya dividido el ente en diez predicamentos, y que haya sido este el modo de proceder de los comentarios, preocupa a nuestro Doctor por desprender a Dios de la máxima ciencia pues, se excluiría a Dios por no considerarlo dentro de los diez predicamentos o diez géneros. Menciona que ni esta es la opinión del Aquinate, ni debe interpretarse que la metafísica trate sólo de un objeto en tanto referido a los diez géneros. La metafísica debe también mostrar “otras razones trascendentales y análogas, *etiam alias rationes trascendentales et analogas*”<sup>35</sup>. La metafísica trata no sólo del ente en tanto ente, sino de las propiedades trascendentales del ente, las causas, los principios, Dios y las demás sustancias materiales o inmateriales<sup>36</sup>. La metafísica, ciencia que es sabiduría y prudencia, trata del ente actual y posible, de sus causas y principios.

Suárez enaltece a esta ciencia por su labor contemplativa, por ser no sólo ciencia especulativa ajena al hábito. Es, por la dignidad de su objeto, un hábito, es decir, una práctica constante en la vida del hombre. Siguiendo a Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, no hay nada más elevado en la vida humana que la búsqueda de la sabiduría<sup>37</sup>. “Por lo cual la felicidad natural del hombre no consiste en un acto de la inteligencia, sino en el acto y contemplación de la sabiduría<sup>38</sup>. La sabiduría en tanto *beata vita* es felicidad en el sentido de lo más cercano y lo más digno, tanto por su objeto como por el fin que alcanza. Para Suárez, no hay mayor certeza que la labor especulativa que emprende el alma para conocer de forma habitual lo más cercano, pero a la vez, lo más difícil de hallar. Es el apetito, *appetitus*, del alma el que busca alcanzar la mayor de las dignidades, es decir, la sabiduría.

---

35 DM I, I, §20.

36 “*Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae [...] debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tanem solas illas. Item debere comprehendere non tantum susbantias, sed etiam accidentia realia, non tanem entia rationis sed per accidens*”. DM I, I, §26.

37 Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, I, X, 1177a.

38 “*Unde beatitudo naturalis hominis non in aliquo actu intellectus principiorum sed in actu et contemplatione sapientiae consistit dicende Aristotele, VI Ethic., c.12, quod sicut sanitas est aquaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae, et ideo ibidem praefert illam prudentiae, nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur, est namque sapientiae procuratrix prudentiae*”. DM, I, I, §33.

La importancia de las DM consiste además en presentar una propuesta que ayude a solventar la carencia de una guía, en los colegios jesuitas, para leer la *Metafísica* aristotélica, a la luz del horizonte de la filosofía escolástica. Con base en ello, muchos lectores de las DM se han centrado en el análisis del *Índice completísimo de la Metafísica de Aristóteles* (ILMA) para orientar el tema de la significación del ente. Sin embargo, esta lectura ha llevado a comprender de modo sesgado la totalidad de la monumental obra suareciana. Así pues, con la finalidad de mostrar otras vías de lectura, que posibiliten comprender la unidad de la metafísica suareciana, me vi en la necesidad de emprender una guía para leer los temas de las DM. Por una parte, en los siguientes apartados pretendemos evidenciar que la organización de las disputaciones puede ser leída no sólo a partir de la estructura general de las disputaciones o de la importancia del índice sobre la obra aristotélica, sino, además, a partir de los índices que presenta Suárez en las primeras ediciones de las DM. Estos índices resultan novedosos, pues no se encuentran ni traducidos, ni transcritos en las ediciones al español de Rábade Romeo o al inglés de Jonh Doyle, pero, al estudiarlos, representan una vía de acceso para enfrentarnos a una orientación más, de entre tantas, a favor de una lectura unitaria de las DM. Por otra parte, aunado a la exposición de estos índices, en el siguiente capítulo, se discutirán los diferentes estados de la cuestión, en especial el horizonte ontológico y el ontoteológico, con la finalidad de encausar la lectura de la estructuración de las DM.

### **1.1.2. Estructura de DM**

Uno de nuestros objetivos a lo largo de esta investigación es encontrar una estructura clara sobre la diversidad de temas que trabaja Suárez a lo largo de sus cincuenta y cuatro diputaciones, con la finalidad de brindarle al lector una guía de lectura. Antes de iniciar con el análisis de los índices como el guía de lectura de las de DM, nos parece fundamental recurrir a la visualización de una estructura y organización de los temas siguiendo el orden que el mismo Suárez establece para su obra metafísica. Hemos mencionado la importancia de la metafísica, como ciencia del ente en tanto ente, aunado al objetivo práctico que enfrenta Suárez para elaborar una guía tanto de la *Metafísica* aristotélica como de la filosofía suprema para los colegios jesuitas. La organización temática que establece Suárez evidencia tanto la

caracterización de la metafísica como la necesidad de sistematizar los temas fundamentales de la ciencia del ente.

Para Suárez, el tema primordial de la metafísica es el del ente, pero no deja de lado la larga tradición que ha pensado, desde una perspectiva predicamental, la división del ente en sustancia y accidente. Suárez tiene una doble tarea, por una parte, brindar una estructura clara sobre los temas que se desprenden de los supuestos y disputas sobre la entidad, por otra, ahondar en la división del ente en sus diez predicamentos. Con base en ello, vemos que Suárez aplica la clásica división predicamental de la escolástica en la distribución de los contenidos. Es decir, Suárez parte de la significación general de ente, y como descendiendo en la configuración de los temas, continúa con el análisis y disputas sobre las propiedades y principios del ente, seguido de la consideración de sus causas y su división, ésta última relacionada con la predicación del ente, según sustancia y según accidente. En cada uno de estos temas, Suárez recurre siempre a la significación general o común del concepto que analiza para, posteriormente, descender hacia una predicación del tema más específica. Así por ejemplo, sobre el tema de las causas, inicia con una definición general de causa, divide el tema en causas *ad intra* y *ad extra*, continúa con las causas y termina con las consideraciones específicas sobre el tipo de causalidad que cada causa ejerce.

Hemos realizado un esquema que ayude a clarificar la organización de los contenidos, siguiendo el orden que el propio Suárez establece en DM.

Cuadro 1. Organización de los contenidos de las cincuenta y cuatro disputaciones.

	Contenidos temáticos	Disputaciones
<b>Metafísica</b>	1. El objeto de estudio de la metafísica	I
<b>Ente</b>	2. El concepto de ente	II
<b>Propiedades del ente</b>	3. Propiedades y principios del ente en común	III
	3.1 La unidad trascendental o en común	
	3.1.1 La unidad individual o numérica	IV
	3.1.2 La unidad formal y universal	V
	3.1.3 Los modos de la unidad o los diversos géneros de distinción	VI VIII

	3.2 La verdad trascendental o en común	
	3.2.1 La falsedad	VIII
	3.3 El bien trascendental o en común	IX
	3.3.1 El mal	X
		XI
<b>Causas del ente</b>	4. Causas del ente en común	XII
	4.1 La causa material	XIII
	4.1.1 La causa material accidental	XIV
	4.2 La causa formal	XV
	4.2.1 La causa formal accidental	XVI
	4.3 La causa eficiente	XVII
	4.3.1. La causa eficiente próxima	XVIII
	4.3.2. Tipos de causalidad, causas necesarias y contingentes	XIX
	4.3.3. La primera causa eficiente y su acción o creación	XX
	4.3.4. La primera causa eficiente y su segunda acción o conservación	XXI
	4.3.5. La primera causa y el resto de sus acciones o cooperación	XXII
	4.4 La causa final	XXIII
	4.4.1 La causa final última	XXIV
	4.4.2 La causa ejemplar	XXV
	4.4.3 Comparación entre causas y efectos	XXVI
	4.4.4 Comparación de las causas entre sí	XXVII
<b>División del ente</b>	5. División del ente	XXVIII
	5.1. Demostración de la existencia de Dios o ente infinito	XXIX
	5.1.1. Demostración de la esencia de Dios o ente infinito	XXX
	5.2 Esencia del ente finito	XXXI
	5.3. División del ente creado en sustancia y accidente	XXXII

<b>Sustancia</b>	5.3.1. La sustancia creada en general o en común	XXXIII
	5.3.1.1 La sustancia primera	XXXIV
	5.3.1.2 La sustancia inmaterial	XXXV XXXVI
	5.3.1.3 La sustancia material	XXXVII
	5.3.2. El accidente en común o razón esencial del accidente	XXXVIII
	5.3.3 Comparación entre sustancia y accidente	
<b>Nueve géneros de accidentes</b>	6. División del accidente en nueve géneros	XXXIX
	6.1 La cantidad	XL
	6.1.1 La cantidad y sus propiedades	XLI
	6.2 La cualidad	XLII
	6.2.1 La potencia y el acto	XLIII
	6.2.2 Los hábitos	XLIV
	6.2.3 Propiedades de la cualidad o sobre la contrariedad	XLV
	6.2.3.1 Propiedades de la cualidad o sobre la intensificación	XLVI
	6.3 La relación	XLVII
	6.4 La acción	XLVIII
	6.5 La pasión	XLIX
	6.6 El cuando o duración	L
	6.7 El dónde	LI
6.8 El sitio	LII	
6.9 El hábito	LIII	
<b>Entes de razón</b>	7. Los entes de razón	LIV

Como podemos percatarnos a partir del orden que establece Suárez en sus disputaciones, se inicia con la definición de los objetos de estudio de la metafísica, sigue con la definición del ente, sus propiedades, causas y división, para terminar con el tema del ente de razón. La disp. LIV supone un retorno a las discusiones sobre el ente en general, aunque es considerada por Suárez como un apéndice o tema complementario.

Es importante tener presente la organización total y unitaria de DM, aunque nos parece relevante mencionar que cada una de las disputaciones priorizan temas específicos

que el mismo Suárez organiza en su *Index rerum* (IR). A continuación, mostraremos la importancia de recurrir a los índices que presenta Suárez, con el objetivo de organizar las principales definiciones y discusiones en orden de prioridad estructural.

## 1.2. La importancia de los índices como guía de lectura de las DM

El *Índice completísimo de la Metafísica de Aristóteles*, conocido como *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* (ILMA) es un índice fundamental para comprender la reestructuración de la *Metafísica*. A partir de este índice, podemos afirmar que Suárez reestructura la *Metafísica* aristotélica a partir del problema del ente, en general, y, en especial, el de la sustancia y sus principios. Para Suárez, los libros que anteceden al libro Z representan sólo un preámbulo del objeto principal y único de la metafísica, esto es, la sustancia. La reestructura y limpieza de la metafísica aristotélica constituye un entramado que guía el análisis de las *Disputaciones metafísicas* (DM) pero, no es la única pretensión del jesuita. Si fuese de ese modo, la pregunta que cualquier lector de la obra suareciana puede hacerse es ¿por qué si Suárez busca reestructurar la *Metafísica* aristotélica termina por seguir otro orden en el contenido de sus disputaciones, distinto al orden que supone en la lectura de la *Metafísica* aristotélica? Que el ILMA no es el único eje de lectura queda claro, pero gran parte de los lectores contemporáneos de las *Diputaciones* han prestado demasiado interés en este índice, esperando mostrar la supuesta sistematización de la metafísica aristotélica por parte de Suárez.

Mi postura es que el ILMA puede representar un excelente horizonte de análisis, pero no es el único. Uno de los primeros motivos, que me lleva a pensar en la importancia del ILMA en los estudios contemporáneos, es el orden en el que se encuentra en nuestras ediciones, es el caso por ejemplo de la edición y comentario de Jonh Doyle, quien ubica el ILMA posterior al proemio<sup>39</sup>. Hemos de señalar que la edición en español de Rábade Romeo<sup>40</sup> y en inglés de Jonh Doyle<sup>41</sup>, se sirven de la versión de Ludovico Vivès, editada por

---

39 Jonh Doyle, "Introduction" en Suárez, Francisco, *A commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, trad. Jonh Doyle, USA, Marquette University Press, 2004.

40 Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, trad. Sergio Rábade Romeo, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1964.

41 Suárez, Francisco, *A commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, trad. Jonh Doyle, USA, Marquette University Press, 2004.

Charles Berton, quien publica la obra completa de Suárez en 1861 en París, conocida como *Opera Omnia*<sup>42</sup>. La edición Vivès ha sido la más socorrida por traductores, aunado a que es la edición por antonomasia que gran parte de los estudiosos de la obra suareciana suele citar. Es en la edición de Vivès, donde encontramos el *Index Locupletissimus* (ILMA), al inicio de las *Disputaciones Metafísicas* (DM), posterior al proemio que escribe Suárez. De tal modo que gran parte de los estudios de la obra suareciana se centran en analizar el papel de la *Metafísica* aristotélica a lo largo de las *Disputaciones* (DM), creyendo que este índice es la guía para encontrar la supuesta sistematización de un aristotelismo jesuita. Sin embargo, se han omitido tres detalles fundamentales que, desde mi perspectiva, son de utilidad para comprender la estructura y sistematización de la metafísica suareciana, los cuales analizaremos a continuación:

- I. En la primera edición de 1597, revisada y aceptada por el mismo Suárez, el *Index Locupletissimus* (ILMA) nunca aparece después del proemio sino, como gran parte de los índices de la época, al final de la obra y, en el caso de la primera edición, al final del primer tomo. A este índice le secunda el *Index disputationum et sectionum, quae in hoc opere continentur* (ID), el cual contiene el orden de temas de las cincuenta y cuatro disputaciones.
- II. Suárez escribe y publica, en el último tomo de la edición de 1597 y subsiguientes, un índice de cosas privilegiadas que se contienen en su metafísica, titulado *Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur* (IR), el cual representa una guía certera para acercarse al contenido temático de la metafísica suareciana y el cual no se encuentra traducido o transcrito completamente en nuestras ediciones contemporáneas.
- III. Suárez escribe dos índices más, los cuales no están traducidos ni publicados en las ediciones de Rábade o de Doyle y a los cuales no se suele prestar atención, pero pueden fungir como una guía importante para conocer el tipo de conciliación e interés que presta Suárez, tanto a la obra de Aristóteles, como la del Aquinate. Hablamos del *Index Philosophicus*, (IP) y el *Index Theologicus* (IT) escritos al final del segundo tomo de las primeras ediciones.

---

42 Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae, Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26 (1866).

Estos cinco índices (ILMA, ID, IR, IP e IT) funcionan a modo de catálogos de materias que revelan los intereses primordiales de Suárez, una guía que, como todo índice, es útil para abocarse a los principales contenidos de sus cincuenta y cuatro disputaciones<sup>43</sup>. Empero, la primera edición de las *Disputaciones Metafísicas* se publica en Salamanca en 1597; en esta edición, Suárez coloca el ILMA y el ID al finalizar el *tomus prior*, mientras que el resto de los índices (IR, IP e IT) se encuentran al finalizar el *tomus posterior*. Las ediciones subsiguientes, hasta la de 1636, seguirán el parámetro de colocar los índices en el orden que dispuso el mismo granadino<sup>44</sup>. De tal modo que los cinco índices son presentados en las primeras ediciones al finalizar el *tomus prior* y el *tomus posterior*. Es sólo la versión de Vivès la que coloca, posterior al proemio, el ILMA, pero respeta el orden originario de los tres índices del tomo posterior (IR, IP, e IT).

Lo que llama la atención y, a mi juicio, merece una mención especial, por lo menos para brindar una posible línea de investigación sobre el orden y contenido de las disputaciones de Suárez es ¿por qué privilegiar la sola orientación del *Index Locupletissimus* (ILMA), sin prestar mayor atención al resto de los índices? Tal es el caso de gran parte de los estudiosos que ven en los índices acaso un glosario de términos o tan sólo una tabla de contenidos<sup>45</sup>. Si bien es cierto que estas tablas de contenido servían de utilidad práctica para facilitar el acceso a los conceptos y temas a lo largo de una obra<sup>46</sup>, me parece que puede hallarse algo de mayor utilidad para nuestros estudios. Siguiendo la postura de José Simón, sobre el papel del índice en los libros antiguos, subrayo:

---

43 Sobre el papel de los libros antiguos en las publicaciones salmantinas, véase *El catálogo de obras impresas en Salamanca en el siglo XVI*, como bien se señala, Salamanca fue un centro de difusión de obras impresas a todo el mundo. “El estudio salmantino financiado por las arcas de la Iglesia y alimentado intelectualmente también por las insignes mentes de muchos religiosos de la época hace florecer una intensa vida cultural que atrajo a Salamanca impresores desde las ciudades europeas más florecientes en cuanto a producción editorial. Este carácter internacional de los impresores y la gran difusión que tuvieron por toda Europa los autores editados en Salamanca es el origen de la pervivencia de los libros editados en Salamanca en el siglo XVI en las más importantes bibliotecas históricas del mundo”. Manzano García María, *El catálogo de obras impresas en Salamanca en el siglo XVI, en el fondo de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca*, España, UPSA, 2006, p. 82.

44 Salamanca (1597), Venecia (1599), Mainz (1600), Venecia, Mainz y París (1605), Cologne (1608), Venecia (1610), Ginebra (2 ediciones), Cologne, y Mainz (1614), París y Venecia (1619), Cologne (1620), Mainz (1630), y Ginebra (1636). V. Doyle, John P., “Francisco Suárez, his life, his work, his doctrine” en Doyle, *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University press, Lovaina, 2010, p. 6.

45 Véase Prieto López Leopoldo, *Suárez y el destino...*, *op. cit.*, p. 50.

46 De los Reyes Fermín, *El libro antiguo*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 242.

En el libro antiguo pueden hallarse índices breves o sumarios, que enumeran las piezas contenidas [...] o la relación de capítulos con sus títulos correspondientes, y en los tratados eruditos largas tablas, que suelen ir al final del volumen, en hojas sin foliar, que se refieren a las cosas más notables y, cuando procede, a los lugares de la Sagrada Escritura mencionados y a las materias predicables<sup>47</sup>.

A mi juicio, en estos índices se halla más que un simple glosario o vocabulario de términos, pues pueden fungir como un horizonte que contribuya al análisis del contenido de la metafísica suareciana, al marcar la pauta de los conceptos y materias notables que Suárez consideraba en su obra. Ante ello, el análisis que me interesa abordar es el de la importancia estructural de los mismos, pues considero de suma relevancia que ahondar en su examen puede contribuir a mostrar un eje más para los estudios suarecianos.

Ante todo, mostrar la importancia de los tres índices (IR, IP e IT), los cuales no se hallan completos en las traducciones, ni transcritos en las ediciones contemporáneas, pero, desde mi perspectiva, representan una pieza más para comprender que la pretensión de Suárez no es la de sistematizar, sin más, la *Metafísica* aristotélica, o realizar un comentario a la misma sino, formular una metafísica que responda a los principales problemas de la escolástica posttridentina<sup>48</sup>. Para ello, pasaré a analizar las principales temáticas que se desarrollan en los tres índices (IR, IP e IT) hallados en el *tomus posterior* de la edición de 1597.

---

47 Simón Díaz José, *El libro español antiguo*, Madrid, Ollero y Ramos, 2000, p. 211.

48 Un ejemplo de ello es, como menciona Fermín de los Reyes, la necesidad de unificar las obras que fueron fundamentales después de Trento: “la aparición sistemática de los legales se da a partir de la segunda mitad del siglo XVI, después de las primeras disposiciones del Concilio de Trento y de la conocida Pragmática de 1558”. Es importante mencionar que, en 1546, durante el Concilio de Trento se postuló que cada publicación de libros debía pasar por un consejo y aprobación previa. En especial, las obras de carácter teológico y filosófico debían pasar por la aprobación del Ordinario y del Superior de la Orden para evitar cualquier tipo de distanciamiento del dogma. Esta razón me lleva a pensar que Suárez debió ser muy cuidadoso para incluir en su metafísica temas que llegan a ser contradictorios pero que, vistos a la luz de seguir dogmas, fue necesario incluir el debate de estos temas y su respectiva solución. Llama la atención una frase que trae a colación de los Reyes al respecto de la petición del General de los jesuitas en el siglo XVII: “cada provincia inculque grave y seriamente a todos sus revisores de la provincia que los libros que reciban para censura, no los despachen ligera y burocráticamente, sino que los lean con detención y cuidadosamente, no dispensando nada al favor o a la amistad, teniendo muy presente el bien de la Compañía”. De los Reyes Fermín, “Los preliminares en la identificación del libro antiguo”, en Pedraza José, *Comercio y tasación del libro antiguo: análisis, identificación y descripción*, España, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, p. 209.

### 1.1.1 El Índice de la Metafísica de Aristóteles. Análisis del Index Locupletissimus (ILMA)

La vía de acceso para enfrentarnos a la lectura de Suárez sobre la prioridad de la filosofía primera debe encontrarse en el *Índice de la Metafísica de Aristóteles*, pues es en este apartado donde el granadino halla el eje de los temas principales que serán reestructurados, adaptados y extendidos, a lo largo de DM. En el entramado de dicho orden, hallaremos no sólo la lectura que tiene Suárez de Aristóteles, sino también el eje desde el cual deben ser leídas sus cincuenta y cuatro *Disputaciones*. Pues bien, resulta de vital importancia retomar el *Proemio al lector* de DM, donde Suárez especifica el orden que seguirá:

Mas como serán muchos los que deseen tener el conjunto de esta doctrina en relación con los libros de Aristóteles, no sólo por ver cuáles son los principios de tan gran filósofo, que son útiles, sino también para que su uso les sea más fácil y útil para entender a Aristóteles, también en este punto traté de ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que, con una lectura atenta se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad, cuantas cosas trató Aristóteles en sus libros de metafísica, y a su vez se podrán tener a la mano todas las cuestiones que suelen suscitarse en la exposición de dichos libros. [...] Esta es efectivamente una sola obra<sup>49</sup>.

La organización de DM debe leerse de la mano de la propia síntesis de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles, así como de las cuestiones que de fondo encuentra el granadino en dicha obra. Suárez divide en dos grandes partes DM, una parte didáctica, dedicada a la síntesis de los doce libros aristotélicos, y otra extensiva, pues se dedica a comentar y adaptar a Aristóteles, tomando en cuenta la incorporación de los temas en la larga tradición escolástica. Suárez encuentra útil dicha organización y en verdad es de fácil acceso para un lector, ya que divide la *Metafísica* aristotélica de aquellas cuestiones que suscitó en la tradición escolástica. Lo interesante de la organización de la obra suareciana serán las consecuencias que derivan de la síntesis de la *Metafísica* aristotélica y el eje de discusiones

---

49 “*Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut Melius percipiant quibus tanti philosophi principiis nitatur, tum ut eius usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facilius sit ac utilior, hac etiam in re lectori inservire studui, indice [quem toti operi praescrripsimus], a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime poterunt Omnia, quae Aristoteles in libris Metaphysicae pertractavit, et comprehendendi et memoria retineri, rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes quae inter illos libros exponendos excitari solent. [...] unum quidem opus hoc esse.*”. DM Ratio et discursus totius operis.

que se tienen presentes en las cincuenta y cuatro disputaciones. A continuación, pasaremos a dar un esquema de los temas que señala Suárez en la primera parte de su obra, aquellos dedicados a la síntesis de los doce libros aristotélicos, así como al señalamiento de las disputaciones donde se discuten esos temas. Tomemos en cuenta que el eje principal de la *Metafísica* se encuentra en el libro VII, mientras que el libro IV es el inicio de la obra aristotélica, al que le precede los libros introductorios sobre la importancia y excelencia de la filosofía primera.

Cuadro 1.1 Estructura de la Metafísica aristotélica.

<b>Libro de la Metafísica</b>	<b>Lectura de Suárez sobre cada uno de los XII libros de la Metafísica</b>	<b>Adaptación de los temas en DM</b>
A	Libro introductorio. Se expone la excelencia de la metafísica. Se exponen y refutan las opiniones de los antiguos filósofos.	1, 5, 12, 13, 23, 25 30, 31, 34, 35, 36 40, 41
$\alpha$	Es un suplemento o aditamento del libro A.	I, 3, 5, 6, 9, 12, 15, 24 25, 26, 28 a 30, 35, 44
B	Libro aporético para provecho de la metafísica. Trata diversas cuestiones que ejercitan al lector	1 a 6, 10, 12 a 16, 18 22, 25, 29, 32, 34,35 39, 40,41
$\Gamma$	Este libro es propiamente el inicio de la <i>Metafísica</i> , al iniciar el tema del objeto de esta disciplina, sus partes, propiedades y principios. El tema principal es el ente en cuanto ente <sup>50</sup> .	1 a 3, 4 a 14, 18, 23, 28, 32,45
$\Delta$	Este libro funge como libro introductorio para el tema principal de la <i>Metafísica</i> . El tema de este libro es la analogía.	2 a 7, 10, 12 a 29, 31 a 33, 35 a 37, 39, 40 a 49, 52

<sup>50</sup> Este libro es el eje de la disp. II.

	Por su carácter introductorio, puede servir para la enseñanza de la metafísica pues trata sobre los predicamentos y las causas del ser.	
E	Es un libro preparatorio, un preámbulo para estudiar el objeto de estudio de la metafísica. Se incluyen los entes inmóviles, así como la división de las ciencias especulativas.	1, 4, 8 a 11, 19, 44
Z	En este libro se inicia el estudio del objeto principal y único de la metafísica: la sustancia.  La sustancia es el eje de las discusiones de la <i>Metafísica</i> .	5, 6, 13, 15, 18, 21, 25, 32 a 34, 36 a 39, 43, 48.
H	El tema sigue siendo la sustancia. Se tratan cuestiones de la Física, como la sustancia sensible.	6, 12 a 15, 34, 36, 41
⊖	Con base en la división del ente en ente en acto y ente en potencia, se resuelve la cuestión de la unidad de la sustancia compuesta. Se distingue al ente, según potencia y acto, y el ente que es potencia y que es acto. Naturaleza del acto disp. 31.	8 a 12, 15, 18, 19, 23 25 a 27, 30, 31, 35, 43, 44, 48, 49
I	Este libro retoma discusiones de los libros IV y V.  El tema es la unidad como propiedad trascendental del ente.	4 a la 9, 15, 32, 34, 35, 39 a 41, 45 a 47
K	No es un libro novedoso, sino un resumen de los libros anteriores.	8, 19, 29, 48, 49
Λ	Es un resumen del libro VII, pues se trata nuevamente el tema de la sustancia y sus principios.	12 a 27, 29, 30, 34, 35, 37

	<p>Se aboca al tema de la sustancia eterna e inmóvil, las sustancias inmateriales, el primer motor y la inteligencia divina.</p> <p>Es un libro que debe ser extendido en las Disputas 20 a 35 en las que se detalla el que Dios sea causa primera, fin último, ejemplar primero, así como sobre las inteligencias creadas.</p>	
--	---	--

Con base en la estructura y temática la síntesis de los doce libros aristotélicos, nos percatamos que la lectura que tiene Suárez de la *Metafísica* aristotélica parte del libro VII. Es decir, el eje de la lectura suareciana es la sustancia, así lo menciona él mismo al leer los seis libros antecedentes como un preámbulo para los libros VII a XII. El libro VII de la *Metafísica* es subtítulo por Suárez como “Del preeminente significado, que es la sustancia”<sup>51</sup>. Es decir, toda la *Metafísica* tendría como eje de estudio a la sustancia como primer significado del ente, según la incorporación de la *Metafísica* a partir de las categorías aristotélicas.

Ahora bien, aunque el libro IV es el inicio de la *Metafísica*, por ser el ente el tema principal de esta obra, lo cierto es que, para Suárez, el significado preeminente de lo que es, será la sustancia. Los libros que anteceden al libro VII son tan sólo un preámbulo al gran tema de la *Metafísica*. En sus propias palabras, “en este libro [VII] comienza el Filósofo a estudiar el sujeto principal y de algún modo único (como él mismo dijo en el primer capítulo), objeto de esta ciencia, el cual es la sustancia”<sup>52</sup>. Este eje da como resultado que el resto de los libros sean leídos a la par de la incorporación del tema de la sustancia como especial o superior significado del ente.

Tomando en cuenta que los primeros seis libros de la *Metafísica* son un preámbulo para el desarrollo del tema de la sustancia, explica el hecho de que Suárez sintetice el tema del libro VIII a partir de la sustancia sensible. Por su parte, el libro IX, tiene como principio abocarse a la sustancia compuesta, bajo el entramado de la problematización del acto y la

51 “De praecipuo significato, quod est substantia. [...] Caput primum, Substantiam esse primum ens, primumque huius scientiae obiectum”. DM, *Index Locupletissimus*, Lib. VII. La traducción es mía.

52 *In hoc libro incipit Philosophus agere de principali subiecto et quodammodo único (ut ipse primo cap. Dixit) obiecto huius scientiae, quod est substantia. Idem.*

potencia. El libro X, por su parte, es un libro que de cierto modo rompe con la discusión del tema de la sustancia, pues para Suárez, el libro retorna a cuestiones de los libros IV y V, donde el tema principal es la unidad como propiedad trascendental del ente. Lo mismo ocurre con el libro XI, al ser una recapitulación o resumen de los libros precedentes. Es el libro XII el que continúa con el eje principal del estudio superior del ente, es decir la sustancia. En palabras de Suárez, en este libro “repite Aristóteles, y en preeminencia regresa del modo más elevado al libro VII: sobre la sustancia y sus principios, que había tratado, como muchos otros temas, en el primer libro de la Física”<sup>53</sup>. Es decir, encuentra Suárez en los primeros capítulos de este libro la continuación del libro VII, así como la conexión entre *Física* y *Metafísica*, a partir de la sustancia.

#### 1.1.1.1. Los principales temas de la reestructuración en el ILMA

Empero, la unidad de la *Metafísica* debe ubicarse en el libro VII, a partir del cual, se leerá la reestructura, adaptación y extensión de la obra aristotélica en sus *Disputaciones Metafísicas*, tomando como eje la discusión aristotélica sobre la sustancia. Ahora bien, si tomamos en cuenta la adaptación y discusión que propone Suárez en el *Índice*, en relación con sus *Disputaciones*, salta a la vista que el eje de la reestructura se encuentre en la disp. XXXIII. Es esta disputa la que Suárez relaciona con la discusión del libro VII, cap. 2 y 3, sobre “Qué sea la sustancia y sus cuatro divisiones”<sup>54</sup>. Menciona el granadino “ciertamente estas dos cuestiones, qué sea la sustancia y sus cuatro miembros, son tratadas en la disp. XXXIII, donde especialmente se disputa la división de la sustancia en primera y segunda, a la que llama Santo Tomás la división de cuatro miembros”<sup>55</sup>. Así pues, tomando en cuenta la estructura que sigue Suárez, nos percatamos que el cap. II y III del Libro VII son el eje principal de la *Metafísica*, eje temático de la disputa XXXIII.

Por su parte, en el capítulo I del libro VII de la *Metafísica* encuentra Suárez que la sustancia es el primer ente y objeto de la metafísica, de tal modo que el granadino relaciona

53 “In his quinque primis capitibus repetiti Aristoteles, et in summam redigit ea quae superius, Lib. VII, de substantia et principiis eius tractaverant, et multa quae in primo libro Physic. Docuera”. *Idem*. La traducción es mía.

54 “Quid sit substantia et quotuplex”. *DM, Index Locupletissimus*, Lib. VII, cap. 2 y 3.

55 “Haec duae quaestiones, quid nimirum substantia sit et quotuplex in disp. XXIII late tractantur, ubi specialiter disputatur illa divisio substantiae in primam et secundam, ad quam revocat hic D. Thom. Quadrimebrem divisionem”. *Idem*. La traducción es mía.

este capítulo con la disp. XXXII, XXXVII, XXXVIII y XXXIX, las cuales sirven para problematizar la diferencia entre sustancia y accidentes, según la distinción *per se* y *per accidens*, así como la prioridad de la sustancia respecto del accidente. Siguiendo con el orden de la lectura de Suárez, en el cap. IV del libro VII menciona que Aristóteles se aboca a la forma sustancial, con base en el distanciamiento y crítica hacia Platón y con la finalidad de demostrar que no hay formas separadas<sup>56</sup>. La discusión sobre la predicación, quiddidad y prioridad de la sustancia son temas que trae a colación, según la lectura suareciana de los cap. V a X, en donde resalta la relación del tema con la disp. XVIII y el problema de la causalidad eficiente. Es relevante señalar que el tema de las formas sustanciales es abocado por Suárez hacia el de la causalidad, al explicar que la preocupación aristotélica sobre la generación será trabajada en las disp. XIII a XXVI, principalmente. Estas disputas tienen un claro interés en ahondar sobre las cuatro causas aristotélicas, en especial la causa eficiente, formal y material.

En síntesis, el modo en el que aboca la estructura de la *Metafísica* es a partir del problema de la sustancia que trata en la disp. XXXIII. Dicha disputación lleva por título *De la sustancia creada en general*. Esta disputación da por hecho lo discutido en disputas anteriores sobre la división del ente en creado e increado. Es decir, el antecedente de la problematización de la disp. XXXIII es la disp. XXX, que analiza el tema del primer ente<sup>57</sup>, así como la disp. XXXI, sobre el ente finito<sup>58</sup>. Para abocarnos a la lectura sobre el problema de la sustancia, tenemos que partir de la distinción entre ente finito e infinito, así como del tema de la creación, que Suárez evidencia en el problema de la causalidad. Con base en esta estructura, tiene sentido que el granadino aboque las disputas sobre la causalidad en su lectura del libro VII y XII. Así mismo él lo indica en su proemio a la disp. XXXIII cuando menciona:

Una vez explicada la división del ente en general hay que tratar de las razones propias de sustancia creada y del accidente y, puesto que la sustancia es más noble, por eso tiene prioridad su consideración [...] En los libros VII y VIII de

---

56 “Aristoteles in fine praecedentis capituli de substantiali forma se acturum promisit, quia ver substantialis forma est quae complet substantiae quidditatem, [...] contra Platonem, ut ostendat formas separatas seu ideas non esse necessarias”. DM, Index Locupletissimus, Lib. VII, cap. 4, Idem.

57 “De primo ente, quatenus ratione natural cognosci potest quid et quale sit. Sobre el primer ente, en cuanto por razón natural puede conocerse su esencia y sus atributos”. DM. XXX.

58 “De essentia entis finitis ut tale est et de illis esse eorumque distinctiones. La esencia del ente finito en cuanto es tal y su distinción entre una y otro”. DM XXXI.

Metafísica, [Aristóteles] estudia muchos puntos acerca de la sustancia. Ahora bien, en el libro VII se ocupa principalmente de la sustancia en cuanto significa la esencia de la cosa<sup>59</sup>.

Para Suárez, la sustancia en general o en común, *substantia in communi*, es toda aquella sustancia creada, pues supone que, para este punto, ha quedado clara la división del ente, según una distinción real, *ex natura rei*. Sobre este punto, vale la pena distinguir por ahora, los dos modos de distinciones que tiene presente el granadino. Por una parte, la distinción de razón le será útil para enfrentar el problema entre esencia y existencia y a la que Fonseca llama *ex natura rei*<sup>60</sup>. Por otra parte, y abiertamente, la distinción *ex natura rei* la aplicará Suárez para explicar la acción de la creación y el tipo de dependencia de la creatura hacia el creador. Ambas distinciones, así como el análisis de dichos problemas serán trabajados en los capítulos siguientes, dedicados a la sustancia y la creación respectivamente. Por ahora, me interesa mostrar el tipo de estructura que se encuentra presente en la lectura suareciana sobre la *Metafísica* aristotélica. Al percatarnos del orden de los libros y disputas, impera la insistencia de leer a Aristóteles según una estructura basada en la distinción entre creador y creatura. La cristianización de los conflictos aristotélicos trae en su seno una reestructura sobre el modo de abocarse al tema de la sustancia.

Pues bien, siguiendo con nuestra exposición, el antecedente de la disputa sobre la sustancia en general o sustancia creada, tiene su fundamento en la disp. XXIX que trata explícitamente sobre la sustancia increada. La disp. XXIX lleva por título *Sobre Dios, ente primero y sustancia increada, en cuanto puede conocerse esto mismo por razón natural*<sup>61</sup>, y

---

59 “*Explicata divisiones entis in communi, dicendum est de propriis rationibus substantiae creatae et accidentis, et, quoniam substantia dignior est. [...] In VII vero et VIII Metaph. Multa disputat de substantia, tamen in libro VII praecipue agit de substantia ut significat essentiam rei*”. DM XXXIII.

60 En la disp. XXXI, Suárez problematiza la noción de existencia en la creatura. En contra de Avicena, el granadino no apoyará que la existencia sea un accidente en la creatura. Pero, problematiza el tema a partir de la noción de sustancia entendida como un predicamento. Para Suárez, como veremos en secciones posteriores, la existencia en la creatura acontece como una distinción de razón, para distinguir la existencia actual en acto ejercido. Señala que Fonseca considera a la existencia como un modo de la esencia. “Principalmente explicó esto Fonseca, quien compara este modo con los modos que determinan al ente a los géneros supremos, y se diferencia de nosotros sólo en el que él la llama distinción formal y *ex natura rei*, mientras que nosotros la calificamos como distinción de razón, fundada en la realidad// *Quod praesertim explicuit Fonseca, qui comparata hunc modum cum modis determinantibus ens ad genera suma, solumque differt a nobis, quod huius modi distinctionem ipse vocat formalem et ex natura rei, nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re*”. DM, XXXI, VII, §6.

61 “*De Deo primo ente et substantia increata, quaentus ipsum esse ratione natural cognosci potest*”. DM XXIX.

que unifica con la lectura del libro XII de la *Metafísica*. En sus propias palabras, “los expositores de la ciencia metafísica suelen dejar esta disputación sobre Dios casi para el último lugar, imitando a Aristóteles, quien la trató en el libro XII de su *Metafísica*”<sup>62</sup>. Para Suárez, el legado que le precede expuso el libro XII al término de los comentarios, en cambio, en la reestructura que Suárez se propone de la *Metafísica*, lleva el tema de la sustancia primera al eje de la disp. XXIX. Suárez leerá con base en el libro XII de la *Metafísica*, el tema de la sustancia y sus principios, abocándose a la sustancia increada en dicha disputación<sup>63</sup>. Una unidad que da cuenta de la consecución entre el libro VII a XII y la disp. XXIX a XXXIII, como puntos centrales tanto de la *Metafísica*, como de estas disputaciones.

Para el granadino, los contenidos que anteceden a la disp. XXIX son aquellos que se refieren a la división del ente, así como a la división entre causas y efectos<sup>64</sup>. Es decir, el antecedente de la noción de sustancia, tanto creada como increada, debe hallarse en las disputas pertenecientes al campo de la división del ente y la causalidad. Tal división parte de la diferencia real entre el ente finito e infinito, que corresponde a la disp. XXVIII, así como al problema de la causalidad que corresponde a las disputas XII a XXVII. De especial interés son las disp. XVII a XXII y XXVI, donde el granadino se aboca al problema de la causalidad eficiente. Son estas disputas las que tiene presente Suárez para la reestructuración de la *Metafísica*, con base en el problema de la sustancia creada e increada. El tema de la causalidad, como hemos mostrado, es prácticamente el eje de las disputas XII a XXVII, de entre ellas, le preocupa a Suárez mostrar la importancia de las cuatro causas aristotélicas, y en especial el de la causalidad eficiente, tema que será el eje de dichas disputaciones. De tal modo que, en el orden de DM, la división del ente y el problema de la causalidad son temas primordiales que anteceden a las disputas XXIX a XXXIII, las cuales hemos mostrado son el eje central de toda la obra. El problema de la causalidad y la división del ente (XII a XXVII)

62 “*Solent metaphysicae doctrinae tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum reuocare, imitati Aristotelem, qui lib. XII sua Metaphysicae*”. DM XXIX, I, §1.

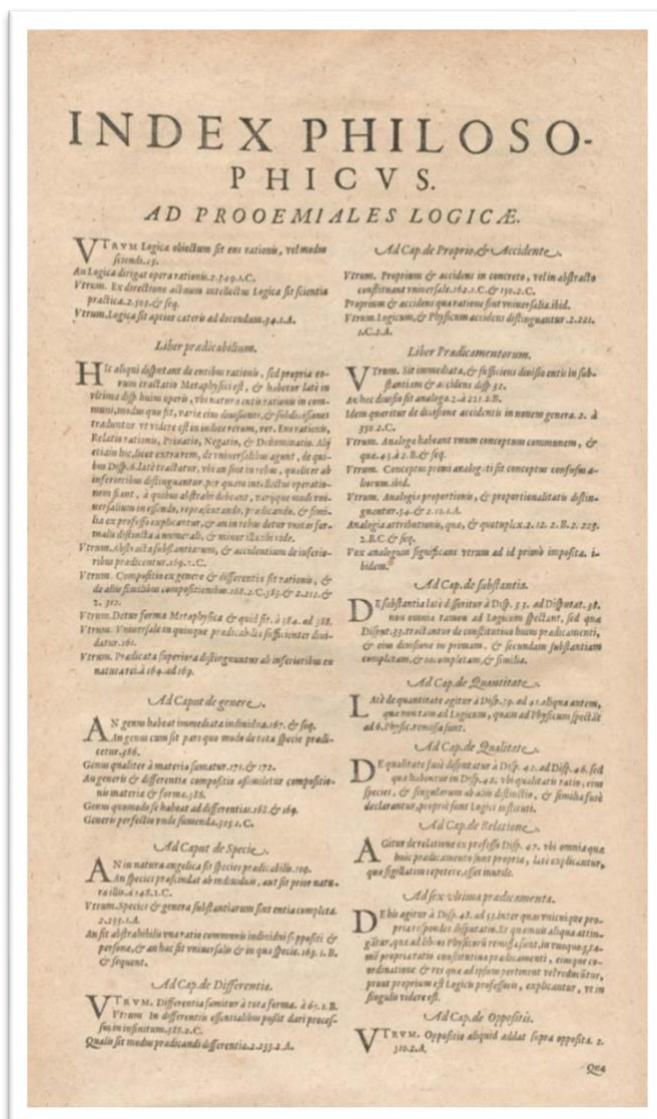
63 “En estos cinco capítulos [del libro XII] Aristóteles regresa y resume lo que había tratado anteriormente en el lib. VII, sobre la sustancia y los principios// *In hic quinque primis capitibus repetit Aristoteles, et in summam redigit ea quae superior, lib. VII de substantia et principiis*”. DM, *Index Locupletissimus*, Lib. XII, cap. I a V.

64 “Y aunque por razón natural, que es el plano en el que ahora hablamos, no conocemos a Dios en sí mismo, sino por sus efectos, con todo, para elaborar esta disputación sobre Dios, basta con lo que hemos dicho anteriormente sobre el ente en general, sobre la división del ente y sobre las causas y efectos. [...] Así pues esta disputación encaja oportunamente en este lugar// *Et quamvis deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturalis, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praeminisse quae in communi de ente et de prima entis divisione et de causis et effectibus tractavimus. [...] Convenienter igitur disputatio hace in hunc locum cadit*”. DM XXIX, I, §1 a §2.

requieren también un preámbulo. Así como el preámbulo del libro VII de la *Metafísica* lo encuentra Suárez en los primeros seis libros, y en especial en el libro IV, el preámbulo de las disp. XII a XXVII son las disp. II a XI. El eje temático de dichas disputas es el concepto de ente, sus propiedades y principios, tema que se relaciona con la síntesis que Suárez realiza, principalmente, del libro IV de la *Metafísica* aristotélica. Los libros introductorios a la *Metafísica* los encontramos en las discusiones de la disp. I, sobre la naturaleza y preeminencia de la metafísica o filosofía primera.

Siguiendo con el orden de DM, los temas que secundan a las disputaciones centrales, es decir, a las disp. XXIX a XXXIII, que corresponden al tema de la sustancia, son el resto de los predicamentos, sean éstos los accidentes. Las disp. XXXII a LIII se abocan a la división del ente en sustancia y accidentes, así como a la división del accidente en sus nueve géneros, un típico modo escolástico de enfrentarse al ente. Es este modo, el que el mismo Aquinate emplea en su obra *De ente et essentia*: desentrañar qué sea el ente según la predicación de los diez géneros, según sustancia y según accidentes.

### 1.2.2. El índice filosófico. Análisis del Index Philosophicus (IP)



**Imagen 2.1.** *Index philosophicus* en Suárez, Francisco: R. Patris, Francisci Suarez, E Societate Iesu Metaphysicarum Disputationum [...] 1600. Recuperado de <https://www.zvdd.de/>

El IP<sup>65</sup> se encuentra al final del tomo posterior, tanto en la edición Vivès, como en la edición príncipe de 1597. Se trata de un breve índice que contiene las principales materias o temas de filosofía que contienen las cincuenta y cuatro disputaciones. El índice presenta los temas propiamente filosóficos que se consideraban en la época y está ordenado por veinticinco

65 Véase Anexo IP e IT.

temáticas que remiten bien a textos específicos de la obra aristotélica, bien a temas propios de la lógica y predicamentos, los cuales son:

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| 1. <i>Ad proemiales logicae</i>          | 14. <i>Ad libros Posteriorum</i>      |
| 2. <i>Liber praedicabilium</i>           | 15. <i>Ad primum librum Physicor</i>  |
| 3. <i>Ad caput de genere</i>             | 16. <i>Ad secundum libr. Physicor</i> |
| 4. <i>Ad caput de specie</i>             | 17. <i>Ad certium libr. Physicor</i>  |
| 5. <i>Ad cap. de differentia</i>         | 18. <i>Ad quartum lib. Physicor</i>   |
| 6. <i>Ad cap de proprio et accidente</i> | 19. <i>Ad lib. Quintum Physicor</i>   |
| 7. <i>Liber Praedicamentorum</i>         | 20. <i>Ad sextum Physicorum</i>       |
| 8. <i>Ad cap. de substantia</i>          | 21. <i>Ad septimum Physicorum</i>     |
| 9. <i>Ad cap. de quantitate</i>          | 22. <i>Ad octavum lib. Physicorum</i> |
| 10. <i>Ad cap. de qualitate.</i>         | 23. <i>Ad libros de coelo</i>         |
| 11. <i>Ad cap. de relatione</i>          | 24. <i>Ad libros de Generatione</i>   |
| 12. <i>Ad sex ultima praedicamenta</i>   | 25. <i>Ad libros de Anima</i>         |
| 13. <i>Ad cap. de oppositis</i>          |                                       |

La estructura de las materias y exposición de los contenidos temáticos es el mismo que en el caso del IR, ya que Suárez respeta el modo citación de cada uno de los contenidos, guiando al lector hacia el número de página, columna [I o 2] y, en algunos casos, directamente a la referencia de toda una disputación [disp.], pues no pretende ser un índice detallado, como sí una guía de los temas, considerados propiamente filosóficos, que se tratan a lo largo de su obra y que el lector puede fácilmente identificar al especificar el tipo de tratamiento que se da en toda una disputación o serie de disputaciones. Así, por ejemplo, del *Libro de los Predicamentos* de Aristóteles, el capítulo dedicado a la sustancia, *Ad Cap. de substatia.*, muestra: *De substantia late differitur a disp. 33 ad disp. 38 [disp.], non omnia tamé a Logicum spectant, sed quae Disput. 33 [Disp] tractantur de constitutio huius praedicamenti, et eius divisione in primam et secundam substantiam completam, et incompletam, et similia.*

En el caso de la versión Vivès, se incluye también el IP al final de las cincuenta y cuatro disputaciones, con la diferencia de que en esta edición el contenido de este índice indica la disputación [disp.] y, en la mayoría de los casos, la sección exacta [sect.] donde se encuentra la preferencia que presenta Suárez.

En este índice, las materias filosóficas se hallan en relación directa con los principales libros aristotélicos y con aquellos considerados por el granadino como libros destacables y propios de la filosofía. De los libros aristotélicos destacan el libro de Porfirio *Sobre los predicables*, considerado de origen aristotélico, *Sobre las categorías*, *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre el cielo* y *Sobre el alma*.

Los libros que enfatiza Suárez en este índice representan un acercamiento para comprender los principales temas que consideraban en su época como materias propias de la filosofía. Un tema de especial interés que nos llevará a comprender el tipo de acercamiento que guarda el granadino con la obra aristotélica, y en especial con la *Metafísica*, pues es evidente que Suárez está rescatando en este índice las principales materias, consideradas desde una perspectiva unitaria, es decir, como si en todas las obras aristotélicas, el estagirita emprendiera una lectura uniforme de los problemas filosóficos.

Un eje importante que nos ayuda a analizar la importancia de este índice es la lectura de Prieto López, quien sostiene que este índice:

Es un *Index Philosophicus* que enuncia las cuestiones filosóficas según el orden con el que solían ser expuestas en el currículo filosófico del tiempo de Suárez, en referencia a las obras de Aristóteles: primero a las de *Lógica*, después a la *Física*, y al *De coelo et mundo*, a continuación, al *De generatione* y finalmente al *De anima*<sup>66</sup>.

En general, pese a que el IP es corto y ocupa tan sólo veinticinco materias filosóficas, el contenido del índice brinda a los estudios suarecianos una pista importante sobre el tipo de lectura que se tiene en la época sobre la filosofía y en especial sobre la obra del estagirita.

### 1.2.2.1. Contenido del IP

Desde mi punto de vista y siguiendo la línea de Prieto López, el IP funge como una guía práctica para analizar el tipo de perspectiva que se tiene en la época sobre las materias filosóficas y la importancia que Suárez brinda a estos temas en sus disputaciones. El currículo de las materias filosóficas en los colegios jesuitas será fundamental, de ahí que el análisis del tipo de problemáticas que se abocan en los colegios sea de suma importancia para

---

<sup>66</sup> Prieto López, *Suárez y el destino... op. cit.*, p. 51.

comprender el tipo de estructuración que busca Suárez en su IP. Mi perspectiva es que con el IP se puede evidenciar el tipo de lectura que emprende Suárez de los principales contenidos de la obra aristotélica y no sólo de la *Metafísica* del estagirita, una lectura que busca solucionar la falta de unificación sobre el corpus aristotélico.

Los partidarios del aristotelismo jesuita, como es el caso del importante trabajo de Ángel Poncela, destacan la importancia del plan de estudios de los colegios jesuitas para comprender el tipo de aristotelismo presente en la obra suareciana. Me parece importante rescatar esta línea de investigación, pues sobre el análisis de esta podemos considerar no sólo el tipo de lectura que sostiene Suárez sobre la obra aristotélica, sino también considerar en qué sentido se halla un tipo de aristotelismo presente en los colegios jesuitas, así como el tipo de proyecto que emprende Suárez para leer y purificar la *Metafísica*. Siguiendo a Poncela,

La compañía de Jesús fundada en 1540 adoptó el *modus parisiensis* como modelo educativo para los colegios de la Orden y con él, el Corpus aristotélico. Los miembros de la primera generación de jesuitas fueron perfilando el dispositivo pedagógico de la Orden a través de los regimientos internos en sus colegios. [...] En aquellos regimientos internos de la Compañía (de 1548 a 1599) hemos encontrado, además, los motivos explicativos del origen del género de los comentarios y de los cursos filosóficos jesuitas<sup>67</sup>.

Sobre la lectura de Poncela coincido en un punto y es el de prioriza la importancia de una metodología propia de los colegios y universidades jesuitas, y en particular, sobre el curso de Artes y el plan de estudio regidos por la obra aristotélica, aunque, desde mi opinión, este proceso no es del todo unificado u homogéneo. Desde mi perspectiva, la intención de los colegios jesuitas, para generar un currículo filosófico, no es del todo unitaria, sino que, en la época de Suárez, se trata de un proyecto en proceso de formación.

De la línea de investigación que sostiene Poncela, me interesa rescatar la importancia de la currículo del curso de Artes en los colegios, ante el análisis de la *Monumenta pedagógica S.I*<sup>68</sup>, la cual contiene las principales reformas al plan de estudios de los colegios

---

67 Poncela Ángel, *Aristóteles y los jesuitas... op. cit.*, p. 75.

68 Lukács Ladislaus, *Monumenta pedagógica., Monumenta paedagogica Societatis Iesu, Monumenta histórica*, S.I, TI, Roma 1965. Se trata de 5 volúmenes ordenados por las principales reformas desde 1540 a 1599. En adelante citaré el orden del documento, seguido del título y fecha, así como del número de reglamento u ordenanza entre corchetes. En algunos casos, incluyo la información de las notas a pie de página que presenta el editor por considerar relevante el año de publicación de las obras.

jesuitas, así como instrucciones que debían seguir los colegiales en los cursos. Se trata de una reforma sustancial y organización académica que permite al estudioso de la obra suareciana apreciar el tipo de proyecto en formación sobre la lectura de la obra del estagirita.

Como he mencionado, el análisis del contenido del IP debe considerar el tipo de proyecto que tenían los colegios jesuitas sobre aquello que consideraban en la época como materias propiamente filosóficas, basadas en una lectura particular de la obra aristotélica. Se trata de un proceso en formación que estará presente desde las primeras reformas hasta la época de Suárez y la publicación de sus DM. Con base en ello, el IP muestra la necesidad de hallar en las cincuenta y cuatro disputaciones, la descripción y problematización de los temas propiamente filosóficos, pero desde una perspectiva mucho más sistemática.

### 1.2.2.2. La presencia del plan de estudio en el IP

Las primeras reformas al plan de estudios que debían seguir las facultades de Arte de los colegios jesuitas priorizan las obras aristotélicas referentes a la lógica y la dialéctica. El tema de la predicación será de sumo interés en la curricular filosófica de los colegios, a grado tal de considerar estos temas como imprescindibles para los bachilleres. De manera general, se consideran cuatro áreas en el curso de Artes: 1) Lógica, con obras como *Sobre los predicamentos*, 2) Filosofía natural, en los que se incluye obras aristotélicas como *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación* y *Sobre los meteoros*, 3) *Metafísica* y 4) *Moral*. Las reformas de Jerónimo Nadal, colaborador de Ignacio de Loyola, son de las más importantes sobre el plan de estudios abocado a la filosofía, pues desde 1548 a 1552 buscan un proyecto estructural para los cursos de Artes, priorizando cuatro campos de interés: 1) Lógica, 2) Filosofía natural, 3) *Metafísica* y 4) *Ética*, basadas en el orden de lo que se consideraba en la época como los cuatro temas relevantes de la obra aristotélica<sup>69</sup>.

Nadal ordena seguir la *Summa* de Domingo de Soto, el comentario de Francisco Toletur en su *Introducción a la dialéctica de Aristóteles*, así como la *Isagoge* de Porfirio<sup>70</sup>, lecturas

69 “[15] *In philosophia, hoc est: logica, philosophia naturali, moralis ac metaphysica sunt quattuor classes, ac quattuor annis absolvatur totius philosophiae cursus. [...] Et ut primum de morali philosophia dicatur Ethica Nicomachia Aristotelis enarentur singulis diebus festis ac dominicis in una tantum classe., quae lectio propria erit philosophorum naturalium ac methapysicorum, etiamsi et rethores et locici alioqui eam audire possent*”. Mon 11. Nadal Stud. Gen. Disp. 1552. Hyeronymus Nadal, *De Studii Generalis dispositione et ordine*.

70 “*Primo igitur año profesor logices dabit tres vel quattuor menses introductionibus dialecticis, quae ex aliquo auctore eorum, qui circumferentur deligentur, vel certe compendium conficiatur ex aliquo eorum, qui sophistae habentur, ut ex Dominico Soto, eiusque Summulae, ad methodum aliquam concinnentur. Ad haec autem a Porphyryo et Praedicamentis quod tota logica exercitio disserendi constat*”. *Ibid*, [16]. De suma relevancia

que en el curso serán igualmente imprescindibles. De la mano de estas obras, se ordena el estudio de las matemáticas de Euclides y la cosmografía de Oroncio<sup>71</sup>. La reforma de Nadal seguirá a las reformas de 1547<sup>72</sup>, en la que se ordena seguir la doctrina del estagirita para los cursos de Artes, de tal modo que en *Capita de studiis in constitutionibus Societati Iesus, 1547-1556* se lee:

En la lógica y philosophia naural y moral y methaphisica seguirse ha la doctrina de Aristóteles y en las otras artes liberales y en los comentarios, así de estos autores como de los de humanidad , téngase delecto, y nómbrese lo que deben ver los discípulos y también los que deben más seguir en la doctrina que enseñan los maestros , y el Rector en todo lo que ordena, procederá conforme a lo que en la Compañía universal se juzga mas convenir a gloria de Dios nuestro Señor<sup>73</sup>.

La finalidad de la reforma, apoyada por los miembros del claustro pedagógico de los colegios, consistió en encontrar en la filosofía, en especial en la de Aristóteles, un eslabón previo a los estudios de Teología, basados principalmente en el comentario de dominicos como Domingo de Soto, al indicar claramente Nadal que esta lectura sería la adecuada para los colegios<sup>74</sup> y admitida en constituciones posteriores como la de 1561-1562.

Francisco de Toledo ordena en 1561 leer la *Metafísica*, apoyándose de *Quaestiones in libros Metaphysicae Aristotelis* de Soncinas<sup>75</sup>. Siguiendo el corpus aristotélico, el teólogo

---

resultan los estatutos de la reforma de Nadal, quien ordena leer en los distintos años del Curso de Artes el orden de la obra aristotélica. En sus palabras, y siguiendo los estatutos: “[24] *Legetur autem tota lógica Aristotelis uno año. Itaque ad mensem ianuarii inchoari poterit Aristotelis De Physico auditu. [25] Tribus vero reliquis anniis vel circiter, quivis regens philosophiam naturalem profitebitur et methaphysicam, hoc est, Aristotelis, octo libros de Physico auditu, quattuor De coelo, quattuor De meteorologicis, duos De generatione et Corruptione, tres de anima, Parva naturalia, et doudecim Metaphysicorum.* [Se leían juntamente con los libros de metafísica, lo de la matemática de Euclides. Principios de aritmética y astronomía]. *Ídem.*

71 “*Praeceptor praeterea instituetur matematicae. Hic quotidie leget tres lectiones in schola metaphysicorum post eorum lectiones et repetitiones.* [De astronomía se leía: *Cosmografía* de Orontio, Juan de Montereio, *De triangulis omnimodis libri V* (Venecia 1533). Y del mismo, *Epitome in Ptolomaei magnam compositionem* (Basileae 1543), Iordanus Nemorarius, *De triangulis*, Vitellio, *De natura, ratione et protectione radiorum visus, luminum, colorum atque formarum* (Norimbergae 1535), Iacobus Faber Stapulensis, *Musica libris quatuor demonstrata*. Así como Alphonsi regis Castellae. *Caelestium motuum tabulae*, también conocida como la Tabla de Alfonso. *Ibid.* [27].

72 Mon 14. *Capita de studiis in constitutionibus Societati Iesus*, (1547-1556).

73 *Idem.*

74 “[16] *Primo igitur año profesor logices dabit tres vel quattuor menses introductionibus dialecticis, quae ex aliquo auctore eorum, qui circumferentur deligentur, vel certe compendium conficiatur ex aliquo eorum, qui sophistae habentur, ut ex Dominico Soto, eiusque Summulae, ad methodum aliquam concinnetur*”. Mon 11. Nadal Stud. Gen. Disp. (1552). Hyeronimus Nadal, *De Studii Generalis dispositione et ordine*.

75 “*Metaphysica: Prohaemium ex primo libro, quintus et septimus, octavus, nonus, decimus, duodecimus. Quaestiones Sonzinatis*”. Mon 62. Toledo: *Materia docenda in Phil* (1561-1562).

jesuita Juan de Mariana en su *De distributione materiae in docenda philosophia* de 1561-1562 insiste en afirmar que “*Los posteriores*, se lea todo el texto y fuera de los dubios parecería bien tratar todas las quaestiones que trató Soto al modo que mejor supiese el maestro”<sup>76</sup>. Domingo de Soto, Rodolfo Agricola o Francisco Titelmas son propuestos para temas de Lógica<sup>77</sup>, mientras que la lectura de Tomás de Aquino<sup>78</sup> para leer problemas de la obra aristotélica como *Sobre la Interpretación*. Tomemos en cuenta que la lógica se entenderá en el sentido de arte o ciencia que se aboca al análisis de la predicación y, en ese sentido, a la definición y división de entidades de razón<sup>79</sup>.

Mariana aboga por la lectura de la *Metafísica* a partir del proemio, el libro VI y VII, así como el comentario de Soncinas, las *Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis* de Javello, el *Commentarii in libros Posteriorum Aristotelis* de Soto, mientras que, para Tópicos, recomienda el comentario de Rodolfo Agricola en su *De inventione dialéctica libri tres* y a Francisco Titelmans con su *De consideratione dialéctica libri sex Aristotelis*<sup>80</sup>.

Jerónimo Torres, en la misma fecha, organiza la lectura de los temas primordiales de la *Metafísica* postulando que el libro I debe ser leído como un proemio. Del libro II

76 Vol. II. Mon 63 Mariana: Materia docenda in Phil. (1561-1562)

77 “Tópica. El texto sólo de primero, y de los lugares hazer un compendio, ayudándose de Rodolpho o Titelman, y reduciendo a práctica, y haziendo reducir a los discípulos el uso destes lugares con mucha diligentia”. *Idem*.

78 “De interpretatione. Todo el texto: la materia de verbo mentis para el tercero de anima; la de veritate y futuros contingentes para la metaphysica, donde se trata de providentia Dei, o para la theologia, dando aquí solamente una introducción, como S. Thomás, para que se entienda en algún modo que no ay repugnancia. Lo de las contradictorias ya está dicho en la introducción, y assí se podría con facilidad passar este libro con sus dubios textuales, yendo, fundando, lo que los discípulos ya saben, en el texto, quanto se pudiere y refrescando la memoria de la introducción”. *Idem*.

79 Para aclarar el significado de lógica en la época, Ashworth menciona la importancia de la lógica en los planes de estudio. Por lógica se entiende la ciencia o el arte que se relacionaba con el estudio de las oraciones en un sentido de un lenguaje natural. Fonseca, por ejemplo, considera la lógica como *ars disserendi*, en el sentido de ser las oraciones el objeto principal de esta ciencia. Esto es, el problema de la predicación. Por otra parte, Ashworth aclara que al ser la lógica una ciencia que se aboca al estudio de la predicación, los entes de razón, es decir las entidades abstractas como género, especie, divisiones o silogismos que pertenecen al ámbito del estudio de las operaciones del intelecto. Véase Ashworth, E Jennifer, *Language and Logic in the post-medieval period*, Dordrecht, Reidel, 1974. Para la importancia de la lógica desde la escolástica española a la lógica moderna, Haparanta señala la sistematización del Órganon aristotélico por parte de la escuela tomista, en especial Domingo de Soto y la escuela jesuita conimbricense liderada por Fonseca. Haaparanta Leila, *The Development of modern Logic*, USA, Oxford University Press, 2009. Ahora bien, un estudio interesante sobre la reforma de lógica medieval hacia la lógica de la escuela salmantina es el de Hannah Dawson y Lisa Jardine quienes analizan el desplazamiento del silogismo y la importancia de una dialéctica humanista. Jardine, L. “Lorenzo Valla: academic skepticism and the new humanist dialectic” en M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition Berkeley*, University of California Press, 1986. Y Dawson, H., *Locke, Language and Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

80 “*Lecto proemio caetera textus omittenda videtur usque ad sextum aut septimum librum. Unde caetera Omnia exponenda erunt cum ómnibus quaestionibus, quas Iavellus et Soncinas pertractarunt*”. Mon 63. Mariana: *Materia docenda in Phil (1561-62)*.

recomienda atención a temas sobre cómo el intelecto puede inteligir sustancias abstractas, seguido de Dios como causa eficiente de la totalidad de las cosas. Torres recomienda omitir la lectura del libro III, así como el cap. 2 del libro V, contenido este tema en la *Física*, mientras que el libro IV ordena leer temas como la analogía y concepto de ente, seguido de libro V, en especial, el principio de individuación. Del libro VI recomienda discutir la división de las ciencias, del VII la cuestión de los universales, mientras que del VIII al X, detenerse en algunas cuestiones según se considere relevante. En tanto que, el libro XII es un libro considerado de especial atención<sup>81</sup>.

En general, para las reformas, el comentario de Soto y del Aquinate son las obras mejor aceptadas en las reformas, no sólo para leer temas propios de la *Lógica* aristotélica, sino también para leer la *Metafísica*, según el preámbulo que representa para la época la guía del *Comentarii in libros Posteriorum Aristotelis* de Soto. Así atestigua también la organización de Benedicto Perera de Roma en 1561-1562, en sus *De distributione materiae in docenda philosophia*, quien ordena leer la *Metafísica* aristotélica a partir del libro cuarto, ya que los libros anteriores son considerados de poca utilidad. Perera ordena guiar la metafísica a partir del comentario de Soto, acompañado de obras como *Quaestiones super tres libros De anima* de Juan Javellus, las *Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis* de Juan Jandún y las *Quaestiones in libros Aristotelis De generatione et corruptione* de Marsilio de Inghen<sup>82</sup>. Las reformas de Perera fueron sumamente importantes, a quien Richard Blum denomina parte de un renacimiento cultural sobre la obra aristotélica, en especial por su obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*<sup>83</sup>. La obra

---

81 “*Libri Metaphysicorum. In primo libro tantum prohemium explicandum, caeteris omissis. Secundus liber, quia brevis utilisque, totus explicandus, adiunctis duabus quaestionibus: Altera, an intellectus in hoc statu possit intelligere substantias abstractas; altera, an Deus sit causa efficiens omnium, [...]. Tertius liber totus potest omitti. In quarto libro duo capita prima explicationem requirunt, [...]. In quinto, omisso capite secundo de causis, quia idem est in secundo physicorum. [...]. In sexto discuti poterit quaestio de divisione scientiarum. In septimo quaestiones de universalibus. In libro octavo, nono et decimo satis videtur, si quaestiones, quae videbuntur utiles, dissolutiones breviter inserantur suis locis. In duodecimo libro videtur magister liber relinquendus, ut habita ratione temporis quod superest, afferat illa quae utiliter afferri posse iudicabit*”. Mon 66. Torres *Materia docenda in Phil.* (1561-1562).

82 “*Nella metafisica. Cominciar dal quarto libro, perchè quello che tratta nelli precedenti, è di poca utilità. [...] Le questioni testuali, che sò in questi libri, come neli Perihermenias, Priori, Topici, Elenchi, si lascino al buen giuditio del maestro. Nelli Posteriori poco più o manco le questioni che tratta Soto. Similmente nelli otto della Physica, in quelli De anima nella, Metafisica poco più o manco le questioni che tratta Javello. Et in quelli Del caelo, quelle che tratta Janduno. Et in quelli de generatione, quelle de Marsilio*”. Vol. II. Mon 67. Perera: *Materia docenda in Phil.* (1561-1562).

83 Richard Blum Paul, *Studies on early modern Aristotelianism*, Boston, Brill, 2012, p. 139. Blum apunta a la importancia de Perera no sólo por su obra sino, además, por los cursos que ofrece para el Colegio Romano,

conjuga la lectura de la *Metafísica* con la filosofía natural, en especial con la *Física* aristotélica seguida de un compendio de las principales posturas filosóficas de la antigüedad, así como un índice de materias sobre temas como materia, forma, naturaleza, causalidad, tiempo, eternidad, etc. Se trata de una obra que conjuga temas escolásticos con las nuevas vertientes que requerían los jesuitas para sus colegios.

Los estatutos antes señalados dan cuenta de la organización de los planes de estudio y, en especial, de la orientación que la *Metafísica* aristotélica asumió. Los planes de estudio en filosofía son organizados a partir de la lectura predominante de la lógica aristotélica, un tema que estará bastante bien proyectado y a partir del cual, la metafísica aristotélica será también interpretada. El cuidado que se tiene para leer las obras de lógica es de suma importancia en la época, pues a partir de esta perspectiva se busca solventar la lectura de la metafísica, una labor compleja por la carencia de una lectura unitaria de la obra. Para leer la metafísica se recomienda la lectura de ciertos libros, en especial la atención al libro IV, seguida de temas como la analogía del ente y la predicación de la sustancia, basados, en gran parte, por la versión tomista de la época sobre los doce libros de la *Metafísica* aristotélica<sup>84</sup>.

La importancia de la lógica fue un eje sustancial, Jacobo Laínez ya en 1549 en su *De modo et ordine studendi philosophia tractatus* apreciaba con buena estima el uso de la lógica para continuar el estudio de la metafísica aristotélica, un eje de gran utilidad para enfrentar las disputas públicas y semanales que los alumnos debían presentar<sup>85</sup>.

Pese a la importancia que se brindó a la lógica aristotélica, la metafísica no tuvo el mismo efecto, pues en las reformas y estatutos de la época, los jesuitas optan por elegir diversos temas sin una guía homogénea para leer los doce libros. El proyecto de la reforma educativa fue un proceso en formación. En el caso de la metafísica aristotélica, el proyecto educativo trajo consigo una libertad de lectura para profesores y alumnos, siempre que se ciñeran a una sana doctrina. Pero, pese a la libertad que se tenía para enfrentar la lectura y

---

donde enseña Física de 1558 a 1559 y de 1562 a 1563, repitiendo en 1565-1566; Metafísica de 1559 a 1560 y de 1560 a 1561, y de 1563 a 1564; Lógica de 1561 a 1562 y de 1564 a 1565. *Ibid.* p. 140.

84 “[25] *Tribus vero reliquis anniis vel circiter, quibus regens philosophiam naturalem profitebitur et methaphysicam, hoc est, Aristotelis, octo libros de Physico auditu, quattuor De coelo, quattuor De meteorologicis, duos De generatione et Corruptione, tres de anima, Parva naturalia, et doudecim Metaphysicorum*”. Mon 11. Nadal Stud. Gen. Disp. (1552).

85 “[5] *Quanto al repetere tutto il studio de lógica, l'intendo cossì che pasati tutti gli libri Aristóteles appartenenti a questa facultà [...] già che membro amembro havete considerato il corpo d ela lógica, será molto expediente il repetere da capo, et trovaratevi molto più lume et chiarezza che prima et potrete estendervi a vedere puù comentario*”. Mon. 5. Laínez: De stud. Phil. (1549).

las disputas, para algunos jesuitas la labor representaba una colosal empresa difícil de llevar. Para cualquier lector, especializado o no, alumno o profesor, la lectura de la *Metafísica* aristotélica representaba un problema, pues, pese a las reformas e intentos de unificación de la obra a partir de la lógica, leer a Aristóteles sin una guía certera, un comentario o una estructuración clara y firme de las materias filosóficas, trajo consigo que en la práctica se convirtiera incluso en una labor infértil. Sobre esta problemática atestigua la carta del jesuita Alfonso de Polanco a Jacobo Láinez, quien confiesa:

Yo he comenzado desde la lógica también y creo pasará juntamente los De Anima, partiendo con ellos el día. Que de oír lecciones, aunque se leyan algunas buenos de los Physicos y de la Methaphisica, no sé si será ganar o perder tiempo. Para cuando haya de entrar en la Theologia, no veo lección que me sea muy al propósito, porque es un modo de leer el desta tierra para quien en toda la vida no tibiese otro en qué entender [...] lo demás guíelo Dios como más será servido<sup>86</sup>.

La confesión en la carta resulta emblemática, no sólo por admitir que la filosofía aristotélica, pese a ser imprescindible, resulta, por demás, difícil para quienes buscan llegar inmediatamente a la Teología. Esta necesidad, bien sabemos, la persigue Pedro de Fonseca e incluso el mismo Suárez, aunque no en la misma unidad de doctrina, pues ante la carencia de comentarios o escuelas directrices, los planes de estudios y las reformas darán cuenta de la necesidad urgente por la que atraviesan los jesuitas, en el afán de hallar una lectura propia y unitaria, más allá de la tenida por los dominicos y ofrecida por los comentarios de Domingo de Soto.

Ante este horizonte de lecturas y organización se enfrenta Suárez, quien busca solventar dicha carencia y unificar la obra aristotélica a lo largo de sus cincuenta y cuatro disputaciones, según nos da cuenta el índice de materias filosóficas presentado en su IP. Suárez busca aglutinar las principales cuestiones filosóficas que se discuten en los planes de estudio, priorizando la obra de Porfirio *Sobre los predicables*, de la mano de obras propiamente aristotélicas como *Sobre las categorías*, *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre el cielo* y *Sobre el alma*, conjugadas en la unidad de su lectura de la *Metafísica* aristotélica.

---

86 Mon 17 Iloannes Alfonusu de Polanco S.I. Iacobo Láinez Patavio 18 maii (1542).

La necesidad de hallar un proyecto útil y unitario para la lectura de la *Metafísica* no es sólo una labor a la que se haya enfrentado Suárez o Fonseca, las diversas reformas y reglamentos de los colegios dan cuenta de lo prioritario que fue para los jesuitas forjar una lectura propia para la Orden. Esta práctica se atestigua también la reforma de las *Const. Univ. Gandienses* de 1549-1550, en donde se ordena a los jesuitas que en los cursos de Artes el conocimiento de la lógica aristotélica sea imprescindible, con tal de hacerse acreedor al título en el examen del bachiller, pero sin unificar del todo la metafísica aristotélica, pues se atestigua:

Y en las conclusiones se guarde esta forma: que tenga en ellas de toda la lógica de esta forma: que tenga en ellas de toda la lógica de Aristóteles (es a saber, parte o lo que se quiere de predicables y de predicamentos, de perihermeneias y de priores y de posteriores y de tópicos y elenchos), una conclusión de cada libro o como le pareciese<sup>87</sup>.

De este reglamento, llama la atención la acotación de “o como le pareciese”, un ejemplo más de la libertad a la que se enfrentaban los colegiales. La presente constitución establece la lectura de la obra de Porfirio, conocida como *Predicables, Categorías, Perihermeneias, Lógica, Tópicos* de Aristóteles, seguido de los comentarios a la *Dialéctica* aristotélica, también denominada *Elenchos*. De igual modo, en el caso de la filosofía natural se consideran libros como *Física, Sobre la Generación y corrupción, Sobre el cielo, o Sobre el alma*, aunada al campo de la ética y la metafísica<sup>88</sup>.

El proceso de la regulación de la filosofía en los colegios fue continuo y ampliamente seguido por los jesuitas. Para 1564 en Roma, Jacobo Ledesma insiste en seguir una doctrina ortodoxa de Aristóteles en su *Regula quaedam quae docenda et defendenda sunt in philosophia*, al instituir las principales tesis defendidas por el catolicismo, en contra de cualquier doctrina averroísta o protestante. De la misma postura serán Perera, con su

---

87 [1], Mon 6. *Const. Univ. Gandienses* (1549-50)

88 “Las primeras conclusiones sean todas de lógica, así como para bachiller en artes, las segundas de philosophia, como sería una conclusión d ellos ocho libros de phisica de Aristót[eles] y otras de los libros de caelo et mundo y otra de los libros de generatione, de corruptiones, y otra de los meteoros y otra d ellos libros de anima, como le pareciese, con tal que tenga en las conclusiones de todos estos libros. Las terceras conclusiones sean de moral y de metaphisica ora sea teniendo tres conclusiones de todo, o más, si querrá”. *Ibid*, [2].

regulación antes ya citada, y Pedro Canisio, quien para 1567 seguía quejándose de las lecturas averroístas y heréticas que seguían los estudiantes en los colegios<sup>89</sup>.

De los diversos reglamentos antes citados, el reglamento de Ledesma es especial, pues insiste en leer el tema de la divina providencia y los futuros contingentes siguiendo la doctrina católica a favor de la creencia de que Dios sea causa libre y no necesaria<sup>90</sup>. Se prohíbe postular cualquier rezago averroísta o neo-aristotélico, contrario a la fe católica que permeara la lectura del *Sobre el alma* de Aristóteles. Se niega, por otra parte, la pluralidad de almas en el hombre y se afirma que el alma racional es verdadera forma y acto del cuerpo<sup>91</sup>. Se negará también la afirmación aristotélica de la eternidad del mundo y se regulará el seguir los presupuestos ortodoxos y la verdadera filosofía sobre ese tema<sup>92</sup>. La regulación no es novedosa, pues las reformas y reglamentos sobre las materias filosóficas buscan seguir el dogma del Concilio de Letrán de 1512-1517 donde se prohíbe cualquier tipo de doctrina neo-aristotélica contraria a la fe sobre el tema del alma intelectual<sup>93</sup>, una labor que no pierde de vista Suárez para la elaboración de su comentario a *Sobre el alma* o en el tratamiento de estos temas a lo largo de sus DM.

Las pistas que ofrecen las cartas y las primeras reformas a los planes de estudio representan un signo de lo complejo que resultaba la lectura de la obra aristotélica, no sólo

---

89 Richard Blum, *Studies on early...., op. cit.*, p. 142. La referencia que presenta Blum se trata de una carta de Pedro Canisio a Francisco Borgia, fechada el 26 de septiembre de 1567. MPSI 3, no. 256, p. 415.

90 “*De Deo. 1. Quod Deus habeat providentiam istorum inferiorum, etiam rerum singularum ac rerum humanarum, et quod cognoscat alia a se, etiam minima et contingentia, et omnia denique praesentia, praeterita et futura. 2. Quod sit causa libera, et agat libere, et non necessario*”. Vol. II. Mon 73. Ledesma: Defendenda in Phil. (1564).

91 “*De anima. 1. Quod non sint plures animae in homine, sed una solum rationalis, scilicet anima. [...] 3. Quod anima rationalis sit vere forma, et actus corporis illud informans, et non tantum assistens*.” *Idem*.

92 “*De caelo et mundo. [...] 2. Quod sint sub genere et specie. De aeternitate mundi, confutare rationes Aristotelis et modis omnibus veritatem confirmare, scilicet non fuisse ab aeterno; etiam rationibus naturalibus, quoad fieri possit, id ostendere. Item, id asserere esse secundum veritatem et secundum veram philosophiam, licet non secundum Aristotelem*”. *Idem*

93 “Del alma humana (contra los neoaristotélicos). Como quiera, pues, que en nuestros días - con dolor lo confesamos - el sembrador de cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano, se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía; deseosos de poner los oportunos remedios contra semejante peste, con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda [...]. Y como quiera que lo verdadero en modo alguno puede estar en contradicción con lo verdadero, definimos como absolutamente falsa toda aserción contraria a la verdad de la fe iluminada y con todo rigor prohibimos que sea lícito dogmatizar en otro sentido”. Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Dalmau Bernabé, Herder, 2ed, 2002. En adelante, citaré la referencia acotada de la obra. DZ 1440 y 1441.

para estudiantes, sino también para profesores, pensando incluso en lo difícil que esta empresa representa también para nuestros días. Estos signos, que podemos encontrar en la carta a Laínez o en las reformas a los planes de estudio, me lleva a postular que los jesuitas tienen una lectura lo bastante libre sobre la *Metafísica* aristotélica, sin leerla de modo homogéneo, sino diverso, encontrando en las disputas, que se practicaban en los claustros, en domingos o durante las comidas, una visión lo bastante amplia y heterogénea de los temas aristotélicos, vistos a lo mucho bajo la óptica de una unidad, basada ésta en los temas de las obras de lógica y predicamentos que permeaba a las escuelas tomistas. Basta analizar el detalle que se presta al currículo en gramática o retórica, donde se tiene muy claro cuáles son los comentarios y la directriz que deben seguir los estudiantes sobre las lecturas de los clásicos griegos o latinos<sup>94</sup>. Frente a estas materias, el detalle que se presta a los planes de estudios es detallada y minuciosa, mientras que, el currículo del curso de Artes resulta heterogénea, al hallarse en un proceso en formación.

En el caso de la metafísica, la guía que representa la lógica aristotélica, aunada a la lectura de Soto o el Aquinate, será sustancial, pues los jesuitas tendrán la necesidad de seguir dicha doctrina con el esmero de hallar una lectura propia para la Orden, según las exigencias de responder al protestantismo o en contra de cualquier rezago herético.

La labor de Suárez en el contenido de su IP da cuenta de la lectura conjunta que se tiene en la época de la obra aristotélica, en especial con textos de lógica y de filosofía natural. De tal modo que su IP, si bien sigue de modo general la división de las materias filosóficas

---

94 Véase, por ejemplo, la reforma detallada de 1551, *Coudret: Ratio studi. Coll. Mess. De gramática* se ordena leer: “Vivés Erasmo, Despauterio y Faraone., Valla. Despauterio, *De generibus nominum declinationibus* etc. Ludovico Vivés *De exercitatione linguae latinae. De octo oratione partium constructiones* de Erasmo de Rotterdam. Además de *De ratione conscribendi epistolas, De duplici copia verborum ac rerum*. Terencio Comedias, egoglas de Virgilio, Pharaone, *Despauterio, l epistole di Tullio et Terentio*. Francisco Faraone, *Institutiones gramatiace* (Messanae 1520). *Despauterius*, Gramática (Paris 1512). Lorenzo Valla. *De elegantia latinae linguae libri sex* (Roma 1471). Ciceron Tullio: *Amicitia, Senectute*, Retórica de Cicerón. Ovidio: *De tritibus et De ponto*. [8] Griego: *Nella scuola d’humanita furono letti l’anno passato questi libri: De copia verborum*. Erasmo, Horacio *Ars poética, Tusculanarum quaestionum liber primus*, Horacio para la gramática griega, *Fabulae Aesopi graee*, Pluto de Aristófanes, Erasmo con *De concribendis epistolis*, Cesar con *Commentariis de bello Gallico, Officii* de Cicerón, Virgilio, *La iliada* de Homero, Isocrates, gramática de Urbano *Institutiones graecae grammatices* (Venecia 1497). *Bolzanius seu Urbanus, Institutiones graecae grammatices* (Venecia 1497), *Ioannes Varennius, Syntaxis linguae graecae* (Baseleae 1536), *Fabius Quintilianis, Institutionum oratoriarum*”. Mon 8. *Coudret: Ratio studi. Coll. Mess* (1551). M. Hanibal Du Coudret. [1-8]

de los planes de estudio, Suárez prioriza en sus disputaciones la lógica y la filosofía de la naturaleza con obras como *Sobre los predicables*, *Sobre las categorías*, *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Sobre la generación y corrupción*, *Sobre el cielo* y *Sobre el alma*.

El IP tiene especial interés en abarcar la lógica y filosofía de la naturaleza contenidas en la estructura de la *Metafísica* aristotélica, de tal modo que estas áreas están contenidas en la lectura de los libros de *Metafísica*, como si la obra de Aristóteles fuese una obra continua y con una perspectiva uniforme. El IP muestra el esmero de Suárez por unificar los problemas de la metafísica, si bien como un preámbulo para el estudio de la teología, también como una guía para los colegas y profesores que quisieran acercarse a una lectura mucho más ortodoxa de la filosofía aristotélica. Desde el punto de vista del análisis del IP, la obra suareciana resulta sumamente enriquecedora, pues busca solventar las dificultades de lectura de la época, aunado a la novedosa reestructuración y purificación de doctrinas aristotélicas contrarias a la ortodoxia. Una obra que evidencia la síntesis de conflictos escolásticos de raigambre tomista, bajo el novedoso proyecto educativo de la lectura aristotélica de la Orden jesuita. De ahí que las disputaciones suarecianas no sean solamente la obra de un sólo autor, sino el esmero de un grupo de colegas que se empeñaron por organizar la doctrina aristotélica. Se trata de un proyecto educativo conjunto, diverso, libre y heterogéneo.

### 1.2.3. El índice de cosas privilegiadas. Análisis del Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur (IR)



**Imagen 1.1.** *Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur* en Suárez, Francisco: R. Patris, Francisci Suarez, E Societate Iesu Metaphysicarum Disputationum In Quibus Et Universa Naturalis Theologia Ordinate Traditur, Et Quaestiones Ad Omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, Tomi Duo, cum Quinque Indicibus ... in Germania nunc primùm excusi,, Moguntiae, 1600. Recuperado de <https://www.zvdd.de/>

En las primeras ediciones, el *Index rerum* (IR) se presenta al finalizar el *tomus posterior*. Un índice que en la traducción al español no se encuentra completamente transcrito ni traducido, lo cual llama mi atención, pensando en la excelente transcripción y traducción de Rábade Romeo o en el fructífero comentario de Doyle al ILMA. Pues bien, en la versión al español, el IR está transcrito y traducido a modo de glosario de términos, sin embargo, en la edición al latín se trata, no sólo de un glosario sino, como su título lo indica, de una guía sobre los temas que privilegia Suárez en sus cincuenta y cuatro disputaciones.

Este índice contiene 184 términos principales, ordenados en orden alfabético, algunos de ellos incluyen subtérminos o subtemas que siguen el orden de los términos principales. Por ejemplo, el término *Ens* forma parte de uno de los 184 términos, pero incluye nueve subtemas tales como *entis conceptus*, *entis ratio*, *entis passionis*, *entis divisiones variae*, *ens increatum*, *necessarium et a se*, *ens creatum*, *entis analogía et descendentus ad inferiora*, *ens per se et per accidens* y *entis ratio*.

Cada uno de estos términos y subtérminos son acompañados de un eje conceptual o de una definición que dirige al lector hacia el número de página, columna (I o 2) y líneas rectrices (A, B o C) donde se encuentra la información. Así, por ejemplo, el término *Ens*, def. 1. mienta: *Haec vox ens conceptum obiectivum entis et ratione illius, inferiora in quibus reperitur mediate significat.* 57 [número de página] I [columna] C [línea rectriz], 2 [columna] A B [línea rectriz]. *Vide etiam* 166 [número de página] 2 [columna] B [línea rectriz].

Para fines de esta investigación, he colocado, además de la referencia de la edición de 1597, las referencias de la versión Vivès, pues en la *Opera Omnia* se incluye también el IR, con la salvedad de que en esta edición sólo se indica el tomo donde se encuentra el contenido, seguido del número de página. He incluido también la forma de citación actual con la referencia exacta de las disputaciones, conservando el orden de citación de las ediciones contemporáneas. Así, por ejemplo, del mismo término *Ens*: *Haec vox ens conceptum obiectivum entis, et ratione illius, inferiora in quibus reperitur, mediate significat.* [XXV, 78] [tomo y página en la edición de Vivès] o bien, la citación actual [DM II, II, 21 a 24].

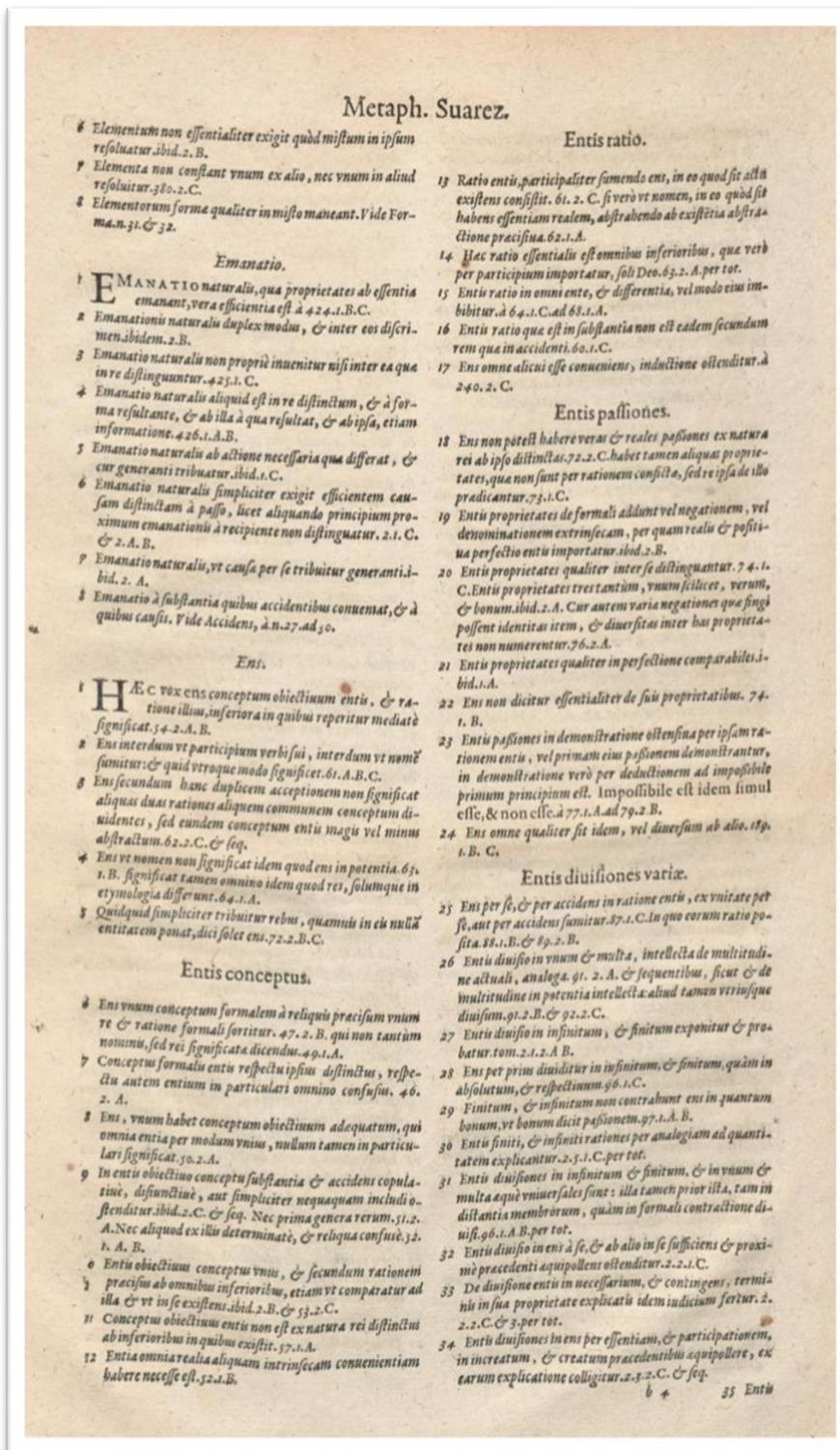


Imagen 1.2. Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur [...] Recuperado de <https://www.zvdd.de/>

### 1.2.3.1. Contenido del IR

Es importante señalar que el IR no se trata sólo de un glosario o vocabulario de términos filosóficos<sup>95</sup>. Si tomamos en cuenta la postura de José Simón sobre la importancia estructural de un índice en el siglo XVI<sup>96</sup>, nos percataremos de la importancia de estos índices y tablas no sólo para la época suareciana, sino incluso para las lecturas contemporáneas. Como señala Simón:

Los "índices de cosas más notables" o de "lugares comunes" ofrecen la dificultad para el lector moderno de no tener condensadas las ideas en un solo término, sino en una frase, que se ordenan alfabéticamente por su primera palabra, que a veces es un simple artículo, aunque otras, se incluye en la letra correspondiente al concepto esencial sea cualquiera el lugar que este ocupe<sup>97</sup>.

Un ejemplo de ello son las *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lisboa 1564) y los *Commentariorum in libros Methaphysicorum Aristotelis* (Roma 1577) de Pedro de Fonseca, o las obras del Colegio Conimbricense, dedicadas a comentar la obra aristotélica, todas ellas cuentan con un IR, titulado, en la mayoría de los casos, como *Index rerum et verborum locupletissimus*. Estos índices de cosas notables, si bien fungían de utilidad práctica para el lector, editor o impresores, como postula Peter Burke<sup>98</sup>, lo cierto es que pueden ayudar al

---

95 De esta opinión es Prieto López quien afirma: “[De los cinco índices], el tercero es un Index rerum praecipuarum que, con una sucinta definición de los términos, contiene las referencias al lugar de tratamiento de estos en los dos volúmenes de las *Disputaciones metafísicas* y constituye en realidad un elaborado y valioso glosario filosófico”. Prieto López, Suárez y el destino..., *op. cit.*, p. 50. La referencia que presta Prieto de este índice es DM, Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur, FSO, XXVI (apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, Parisii 1861), 1042-1986.

96 Simón José señala que el auge de los talleres tipográficos en el siglo XV permitió que, para el siglo XVI, se buscara regular la impresión de textos, siguiendo una política cautelosa por parte de la Corona. Los primeros libros en someterse a un proceso de censura y licencia se dieron en 1502 en Toledo, gracias a la corona que, desde esa época y en adelante se proponía: “impedir la propagación de ideas subversivas y de escritos que se consideraban inútiles, [...] proteger económicamente al consumidor medio, implantando la tasa de precios [...], suplir la falta de lo que aún no se denominaba derechos de autor”. Simón Díaz José, *op. cit.*, p. 19

97 *Ibid*, p. 214. Como señala el autor, las partes integrantes de un libro en el siglo XVI constaban de: portada, dedicatoria, privilegio, aprobación civil, licencia de autoridad civil, aprobación eclesiástica, licencia eclesiástica, licencia de la Orden religiosa, fe de erratas, tasa, escritos en prosa, poesías del autor (de requerirse), prólogos, láminas, protestas de fe, tablas e índices, registro y colofón.

98 Burke explica que el uso de índices o referencias, al que denomina el libro de referencia, fueron de utilidad en el siglo XV y XVI, ante el auge de libros impresos en la época y la gran cantidad de ediciones e impresiones. Los índices facilitaban una práctica referencia para el lector y echar un vistazo de los temas contenidos en la obra. En sus palabras, “el creciente uso de notas marginales, índices generales e índices temáticos hizo posible encontrar información en muchos tipos de libros sin leerlos completamente e impresores y editores los usaban con frecuencia como elementos de venta, [...] los índices sinópticos se convirtieron cada vez en más y más comunes en las obras eruditas a finales del siglo XVI y comienzos del XVII”. Burke Peter, *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 15.

lector contemporáneo, tal como ocurría en el siglo XVI, a encontrar los conceptos o temas que se interrelacionan, en una especie de catálogo, sucinto y detallado, que remiten directamente al contenido temático a lo largo de la obra.

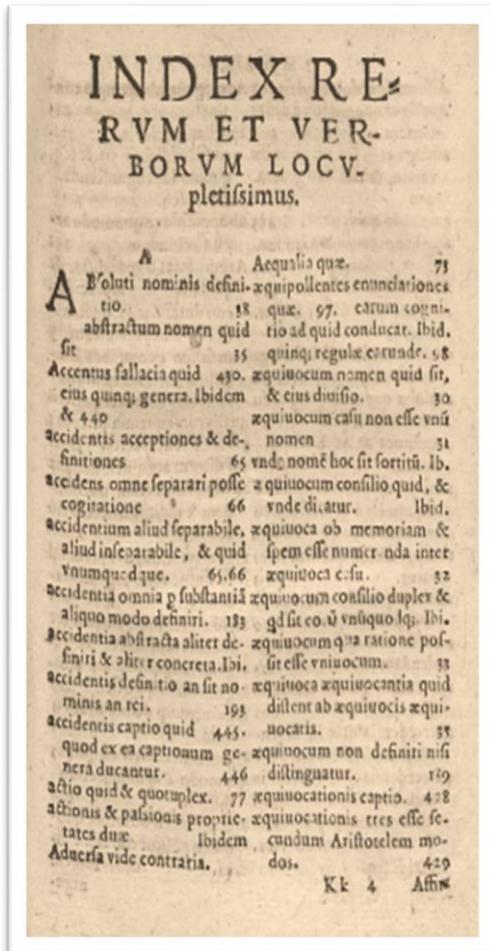


Imagen 1.3 *Index rerum* de Pedro de Fonseca *Institutionum dialecticarum libri octo*, 1572. Recuperado de <http://dfg-viewer.de/>

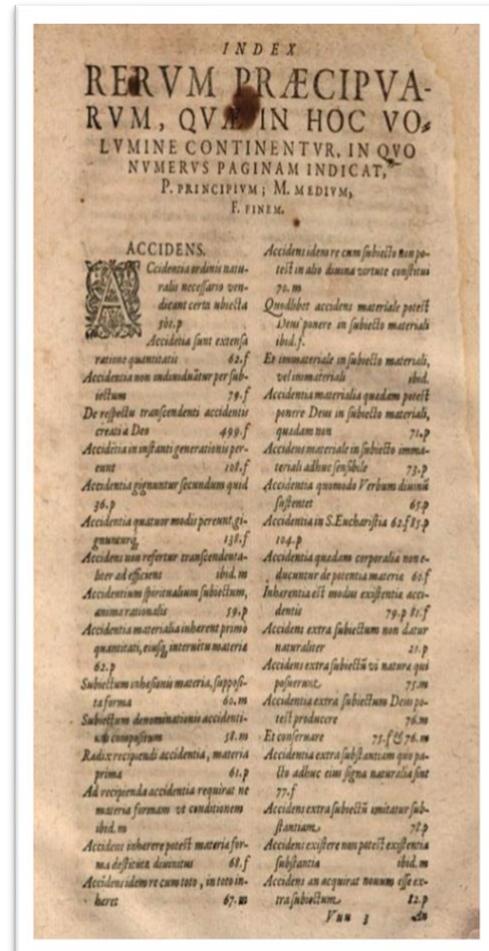


Imagen 1.4. *Index Rerum*. Collegium Conimbricense, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros De Generatione Et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, 1600. Recuperado de <https://reader.digitale-sammlungen.de/>.

En el caso de DM, nos parece oportuno señalar la importancia del IR. Por una parte, y tomando en cuenta el señalamiento de Simón Díaz aunado al tipo de frases o materias que se condensan en este índice, es importante apuntar que cada término tiene una importancia estructural, pues señala el lugar donde se explican exactamente esos temas, sintetizando los conceptos importantes de las cincuenta y cuatro disputaciones. A mi juicio, de vital importancia resultan las materias filosóficas a las que dedica Suárez especial atención, las cuales vienen acompañadas de una cuidadosa y detallada referencia. Conceptos como ente, causa, esencia, existencia, acto, potencia, sustancia, accidente, por mencionar algunos de los hallados en el IR, pueden fungir como una guía bastante bien organizada para evocar el orden de contenido que Suárez prioriza en las DM, y que, en diversas ocasiones, suelen trabajarse de manera aislada por parte de los lectores contemporáneos. Es el caso particular del término ente, donde Suárez explica en el IR, que por este término se entenderá el concepto objetivo de ente, ampliamente señalado en la disp. II. O bien, el término causa, que remite a no pasar por alto el problema de la trinidad, tema que analizaremos en los siguientes capítulos.

Por otra parte, y desde mi perspectiva, el IR es una guía estructural de las DM que ayuda incluso a ordenar la importancia de temas generales y temas específicos, pues las frases o definiciones contenidas en las materias no guardan un orden alfabético o numérico, sino de los contenidos de los que se debe partir para explicar otros.

Así, por ejemplo, en la edición de 1597 de las *Disputaciones* suarecianas:

*ENS:*

- (1) *Haec vox ens conceptum objectivum entis, et ratione illius, inferiora in quibus reperitur, mediate significat. 57 1C et 2AB. Videm etiam 166 2B. [XXV, 78.] [DM II, II, §21 a §24]*
- (2) *Ens interdum ut participium verbi sui, interdum ut nomen sumitur: et quid utroque modo significet. 62 2C et 63 IA. [88] [DM II, IV, §3].*
- (3) *Ens secundum hanc duplicem acceptionem non significat aliquas duas rationes aliquem commune conceptum dividentes sed eundem conceptu entis magis vel minus abstractum 66 pertotam. [90] [DM II, IV, §9]*
- (4) *Ens ut nomen non significat idem quod ens in potential. Ibid. 2B. [91] [DM II, IV, §11]. Significant tamen omnino idem quod res solumque in etymologia differunt. 62 2 A. [92] [DM IV, §15]*
- (5) *Quidquid simpliciter tribuitur rebus, quanuis in eis nullam entitate ponat, dici solet ens. 76 I BC. [105] [DM III, I, §5]*

En el caso del término ente, Suárez prioriza la significación del mismo según el concepto objetivo de ente y sus razones, así como la significación que se halla en las predicaciones o categorías inferiores (1), seguido de la doble significación según participio y nombre (2), aunado a la especificación de que por esta doble acepción no debe entenderse una doble razón, sino el mismo concepto de ente (3), sigue con la aclaración de que ente, en sentido nominal, no significa lo que es en potencia, sino que se identifica con el término cosa (res) (4) y, finalmente, explica que esta doble significación aunque (en su sentido verbal) no ponga ninguna entidad, suele denominarse ente (5), tema que, por cierto, remite a la DM III, I, 5. Es decir, la propia estructura del contenido temático del índice muestra que el interés de Suárez no es tanto el de reestructurar la *Metafísica* aristotélica, como sí la de reestructurar el contenido temático de los problemas de la metafísica escolástica, en especial a partir de la resolución de conflictos tomistas, tema que analizaremos en las secciones posteriores.

Otro ejemplo que me interesa señalar, para fines de esta tesis, es el término causa, en el que se incluyen seis temáticas que responden a un orden prioritario de temas, de los más generales a sus especificaciones particulares:

#### CAUSA

1. *Causae consideratio, qua rationes ad metaphysicum pertineat*, 257 I B<sup>99</sup> [XXV, 373] [DM XII, §I]
2. *Causae variae definitiones impugnantur, vera praescribitur*, 265 I B [284] [DM XII, II, §1]
3. *Causae ratio inter divinas personas cur non intercedat*, 266 IC [285] [DM XII, II, §6]
4. *Causae unicus conceptus obiectivus datur omnibus causis communis*. 267 2C[387] [DM XII, II, §14] *Causa analogice dicitur de quatuor generibus, de finali autem et efficienti seorsim univoce*, 652 2 C [952] [DM XXVII, I, §9] *Vide Principium*.
5. *Causae determinatio ad hunc effectum numero magis quam ad illum in divinam voluntatem revolvenda*, 138 I B C [199] [DM V, IX, §7].
6. *Causalitas causae est influxus, quo unaquaeque in suo genere attingit effectum, distinguiturque a relatione causae ad effectum, et est prior utroque*. 267 2 A [387] [DM XII, II, §13]

---

99 En el caso del término causa, la signación responde a la siguiente edición: Suárez, Francisco: *R. Patris, Francisci Suarez, E Societate Iesu Metaphysicarum Disputationum In Quibus Et Universa Naturalis Theologia Ordinate Traditur, Et Quaestiones Ad Omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, Tomi Duo, cum Quinque Indicibus, in Germania nunc primùm excusi, Bd.: 2, Moguntiae, 1600.*

Sobre el término causa, inicia Suárez explicando el por qué debe considerarse este tema como estudio de la metafísica (1), le secunda la refutación a diversas definiciones de causa (2), sigue con la razón de causa en las divinas personas (3), explica por qué causa da cuenta de un único concepto objetivo y la importancia de la analogía en los cuatro géneros de causas (4), sigue con el problema de individuación de los diversos efectos y su diferencia numérica, donde explica que la determinación de la causa sobre este tema se resuelve por la divina voluntad (5), y finaliza, explicando que por causalidad se entenderá el influjo que en uno y otro en su género toca al efecto, distinguiendo con ello la relación de la causa hacia el efecto (6).

Como pretendo señalar a lo largo de la investigación, el IR prioriza los temas importantes que deben ser considerados, de tal modo que, si quisiéramos analizar el problema de la entidad o de la causalidad, el mismo IR nos lleva a considerar temas que están en íntima relación. Para poner un ejemplo de ello, el tema de la causalidad, que desarrollaré a lo largo de la segunda parte de la tesis, ha sido analizado desde el punto de vista, bien de la razón de causa, bien de la causalidad como influjo de la causa al efecto, como lo hace, verbigracia, Fink Leth en *Suárez on Aristotelian Causality*. Sin embargo, este autor presta poca atención a la definición de causa tomando en cuenta problemas trinitarios, un tema que, desde el IR, def. 3, Suárez prioriza en su análisis y explora en DM XII, II, §6. Este tema pese a que no se analice de forma extensa en las disputaciones, sí es un tema que Suárez no puede olvidar puesto que la metafísica es sólo un preámbulo para su teología, razón que da cuenta de la pretendida conciliación que busca el granadino entre metafísica y teología. Este eje evidencia que Suárez no está buscando una simple reestructuración de la *Metafísica* aristotélica, sino una conciliación entre problemas dogmáticos y escolásticos que llevan a la expresa purificación de la obra aristotélica.

Así pues, a mi juicio, el IR es una clara y detallada guía de contenido temático que ayuda al lector contemporáneo a estructurar, o por lo menos a no pasar por alto, conceptos prioritarios que se interrelacionan a lo largo de las *Disputaciones Metafísicas*. Más aún, la unidad que guardan entre sí ciertas definiciones o temas en el IR me lleva a pensar que podemos encontrar un horizonte de interpretación que medie entre una lectura puramente ontológica y otra exclusivamente teológica, pues Suárez prioriza en su IR temas de teología dogmática que sintetiza tanto con cuestiones aristotélicas, como propiamente escolásticas.

La síntesis de estos ejes se visualiza claramente en las definiciones que trae a colación para clarificar un concepto.

Desde esta perspectiva me parece fundamental no sólo rescatar el IR como guía para leer ciertos conceptos importantes de las *Disputaciones Metafísicas*. El proyecto que me propongo emprender, como una labor posterior, es la traducción de estos índices para utilidad de los estudios suarecianos, acaso como una labor más, para quienes admiramos el gran proyecto que emprendió Suárez con su metafísica, un proyecto sumamente novedoso y necesario para la época.

### 1.3. Estado de la cuestión

#### 1.3.1. Vía de acceso para leer DM

La estructura de las *Disputaciones Metafísicas* tiene como eje principal el tema de la sustancia. Un tema constitutivo al que Suárez se aboca para adaptar y extender la *Metafísica* aristotélica. La lectura suareciana del libro VII de la *Metafísica* da cuenta del antecedente temático que Suárez presenta en sus disputaciones XXXI a XXXVI. Hemos visto que, según esta estructura, la división del ente y las causas del ente en general son dos ejes fundamentales, previos, para entender la problematización sobre la sustancia creada. Ante tal estructura, me parece fundamental abocarnos a estos dos grandes ejes temáticos, con la finalidad de reconstruir la noción de sustancia creada.

Pese a la estructuración de las *Disputaciones*, llama la atención que gran parte de los lectores contemporáneos, hayan enfrentado el análisis de la obra suareciana desde diversas vías de acceso. Es necesario que nos percatemos de los horizontes de interpretación que han permeado a las *Disputaciones Metafísicas*, con la finalidad de tomar postura sobre una vía de acceso a la obra suareciana.

Entre los más recientes análisis de la obra de la metafísica de Suárez se encuentran los de Prieto López con su texto *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* de 2013, Ángel Poncela con *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, 2010, Pereira, *Suarez Francisco, Between scholasticism and modernity* 2006, Aersten en *Medieval philosophy as transcendental thought from Philip the Chancellor to Francisco Suárez*, 2012,

*The philisophy of Francisco Suárez* de Hill y Lagerlund en 2012 y John Doyle en *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*<sup>100</sup>, por mencionar a los más representativos. De tales investigadores, podemos extraer la inicial dificultad de cómo leer la sistematización suareciana pues, de fondo, el problema atañe a cómo Suárez lee la *Metafísica* aristotélica. Entre las principales lecturas destaco el horizonte ontológico, el teológico y el ontoteológico.

Por una parte, la lectura ontológica prioriza el problema del ente en tanto ente, más allá de un análisis histórico etiológico. Para esta perspectiva, las *Disputaciones* deben vincularse con el objeto fundamental de la metafísica que es el *ens*, a partir de su doble significación: como nominativo o como participio del verbo *esse*. Este horizonte de interpretación se centra, principalmente, en leer la totalidad de la sistematización a partir de la Disputación II. Destaco en este horizonte, la lectura de Heidegger y F. Courtine.

Por otra parte, el horizonte teológico brinda una lectura de las *Disputaciones Metafísicas*, tomando como eje de estudio, no al ente en tanto ente, sino a Dios como objeto primerísimo de la filosofía primera. Una lectura en la que prevalece la importancia del libro XII de la *Metafísica* aristotélica y a la que Suárez se abocaría como eje temático en sus *Disputaciones*. Entre los representantes principales de este horizonte se encuentran Aguilera González en su obra *El concepto de teología en el Padre Francisco Suárez* y Fastiggi Robert en *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, quienes afirman el papel central de la sagrada doctrina en la obra suareciana. Finalmente, la lectura ontoteológica prioriza el análisis de las *Disputaciones Metafísicas* a partir de una unidad, pues toma en cuenta tanto la importancia del ente como la vinculación que tiene Suárez con su tradición y la reforma de la teología después del Concilio de Trento. Antes de adentrarnos en esta última perspectiva, que es la que defenderé a lo largo de la tesis, es importante analizar las dificultades a las que nos enfrentamos al ubicar los otros dos horizontes como punto de partida para leer la obra suareciana. Nos percataremos que, las vías de acceso como la ontológica o la teológica, priorizan o problematizan a las *Disputaciones Metafísicas* a partir de la lectura suareciana del libro IV o XII de la *Metafísica*. En la siguiente sección mostraremos las dificultades de los horizontes ontológicos y teológicos para leer las *Disputaciones Metafísicas*. Nos detendremos ampliamente en analizar los principales presupuestos de dichos horizontes, pues

---

100 Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013.

la propia vía de acceso da cuenta de cómo los investigadores están reestructurando la obra suareciana.

### 1.3.1.1. Horizonte ontológico en las DM

Las lecturas ontológicas de la obra suareciana se basan principalmente en tres líneas de análisis: la distinción de razón, el problema del ente y la analogía, derivada ésta última de la toma de postura sobre la predicación del ente. Analizaremos estas tres líneas de acceso a partir de la apropiación de la lectura de Heidegger, Étienne Gilson y François Courtine, con la finalidad de analizar la vía de acceso de estas posturas en el problema de la sustancia creada en las DM.

En primer lugar, analizaremos la problematización de la distinción de razón que postula Heidegger en *Problema fundamentales de la Fenomenología*, producto éste de un curso de verano en el que se busca aclarar y solucionar el horizonte que ha marcado el desarrollo de la ontología. La lectura de Heidegger prácticamente ha guiado las intenciones de vislumbrar una lectura ontológica en Suárez. Independientemente de las pretensiones del desarrollo de Heidegger, con respecto al plan que subyace en el curso, llama la atención el modo de desarrollar los problemas esenciales de la escolástica tomando en cuenta el problema de la creación como eje imperante en la historia de la filosofía. Heidegger se dedica a tres grandes autores: Tomás de Aquino, Duns Escoto y Francisco Suárez, para comprender la discusión tradicional en la escolástica a partir de las nociones de *compositio* y *distinctio*, entre esencia y existencia.

Para el filósofo de *Ser y Tiempo*, el conflicto entre esencia (carácter quidditativo) y existencia (modo de ser de un ente) no surgió sin más desde el horizonte de la diferencia ontológica, sino que, con base en el problema de la existencia de Dios, la tradición asentó la discusión sobre esencia (*essentia*) y existencia (*esse o subsistencia*) bajo el amparo del problema de la creación. Es ante el tema de la creación que la escolástica tomaría un eje decisivo. Es este tema y no otro el que permitiría gestar el problema de la diferencia ontológica, pues, para Heidegger, escolásticos, como el Aquinate, confundieron al ser con un ente. Ante tal consigna, Heidegger parte de la necesidad de esclarecer qué se ha entendido por esencia y qué por existencia, en último término, “¿qué aparece en la comprensión y la

interpretación del ente mediante la elaboración de los conceptos de esencia y existencia?”<sup>101</sup>, ¿qué se devela y qué se oculta ante el horizonte de la escolástica? Para analizar dicho conflicto, Heidegger parte de las tres grandes distinciones de la escolástica: 1) *distinctio realis* entre esencia y existencia en Tomás de Aquino, 2) *distinctio modalis* en Escoto y 3) *distinctio rationis* en Francisco Suárez. Llama la atención que Heidegger haga especial énfasis en la noción de *distinctio* y *compositio*<sup>102</sup> como eje de la discusión en la tradición. Para Heidegger, la distinción real entre esencia y existencia se evidencia en la obra de Santo Tomás de Aquino bajo la influencia de conflictos post platónicos que seguirían al *Liber de causis*. El problema de la *distinctio realis* cobraría relevancia como problema del *ens a se* frente al *ens creatum*. En último término, menciona Heidegger, “por razones esenciales, la existencia pertenece a la *res* en Dios. Su esencia es su existencia. Pero en cambio, en la creatura, la causación de su efectividad no se encuentra en ella misma”<sup>103</sup>.

Ante tal paradigma, la pregunta que cobra sentido y que tratará de resolver Suárez, según Heidegger, es la de hacer comprensible la distinción entre esencia y existencia, bajo el ámbito de cómo se piense la actualización ante el paso de la posibilidad a la efectividad, es decir, el paso de la esencia a la actualidad de la existencia bajo una distinción de razón (*distinctio rationis*). Es decir, Suárez con su distinción conceptual daría un giro importante a la tradición, pues se plantearía la novedad del problema desde el horizonte de la distinción en lo efectivo mismo. “La cuestión es más bien, ¿puede distinguirse realmente, en lo efectivo

---

101 Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

102 Más allá de Heidegger, debemos aclarar ambos términos. El término *distinctio* fue prestado de la retórica en la escolástica para mostrar la no identidad entre dos cosas (*res*) que parecen similares. Mientras tanto, *compositio* fue un término útil para discutir el compuesto de aquello que se muestra como unidad. Mientras que los escolásticos usaban el término *distinctio* para evidenciar la diferencia entre esencia y entidad (*ens*, o *actus essendi*), *compositio* cobró relevancia para mostrar la relación entre sustancia y accidentes, forma y materia, géneros de causas, etc. Lo más cercano y evidente es que las cosas *son* (*esse*), pero los escolásticos analizaron el *ser* bajo la *distinctio* y *compositio* como problema entre los diez géneros, la verdad de las proposiciones y las propiedades trascendentales del ente. La razón estriba en que el propio Tomás de Aquino se percata de la necesidad de superar el mero orden lógico y partir de un orden trascendental supuesto en la identidad, la igualdad y la semejanza. Los escolásticos diversificaron el término retórico de *distinctio* para aclarar las diversas distinciones que se pueden aplicar al enunciar o conocer una misma cosa (*res*). Así, la *distinctio realis* es aquella que no depende del entendimiento, sino que supone una no-identidad real en los términos que se enuncian de la cosa. Mauricio Beuchot, *La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la edad moderna*, p. 37.

103 Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales... op.cit.*, p.129.

mismo, la efectividad y el contenido quidditativo de lo efectivo? [...] en lo efectivo mismo no puedo distinguir *realiter* la esencia y la efectividad”<sup>104</sup>.

Pues bien, la pregunta no es ya por la relación entre esencia y existencia, desprendida ésta de su qué efectivo, sino que para Heidegger, con Suárez, la *distinctio* toma la forma de *distinctio rationis*. Según esta lectura, dicha distinción consiste en distinguir algo (*aliquid*) que en sí mismo no conviene a la cosa, sino en virtud de la actividad intelectual que realiza el acto de presentarlas como distintas. Heidegger retoma la propia división suareciana sobre la *distinctio rationis* y aclara que la distinción de razón se divide a su vez en dos, según el modo de la operación. 1) La *distinctio rationis ratiocinatis*, según la cual se caracterizaría por el modo de proceder del solo entendimiento independiente del fundamento real. Esta distinción compete a la relación entre conceptos y sirvió desde la época de Tomás de Aquino para ejemplificar la relación entre el término hombre y su análogo animal racional. Por su parte, 2) la *distinctio rationis ratiocinatae* es aquella producida por el entendimiento, pero con una referencia real (*cum fundamento in re*). Hay con ella un “modo objetivo”, pues efectivamente la cosa (*res*) es arrojada (*ob-iacere*) por encima de la relación conceptual del entendimiento. Para Heidegger, esta distinción ocuparía un papel importante en la obra de Suárez como mediación entre la *distincio realis* y el mero proceder del entendimiento.

La conclusión a la que llega Heidegger, parte de una doble significación de *ens* (como participio y como nombre) que lleva a cabo Suárez en la *Disputa II, IV*. La resolución de Suárez frente a dicha escisión es plantear la doble significación de *ens*, como nombre, en tanto que es, y como participio del verbo *sum*, en tanto que está siendo en acto. Retoma la reflexión aristotélica, que al expresar “ser” y referirnos a una cosa, no se añade ninguna existencia, sino que en el acto mismo de nombrar ésta se presupone. Así, la existencia nada añade al qué efectivo<sup>105</sup> o a la posibilidad de la esencia. De tal modo, que al pensar en el problema de la causalidad Heidegger explica:

Este paso no habrá de comprenderse en el sentido de que lo posible abandona un modo de ser, sino que recibe por primera vez el ser. La *essentia* está ahora non *tantum in illa*, no sólo en aquella potencia, a saber de ser pensada por Dios, sino

---

104 *Idem*.

105 *Idem*.

que sólo ahora es auténticamente efectiva, *ab illa, et in se ipsa*, el ente es ahora creado por Dios y en tanto que creado, es a la vez, en sí mismo independiente<sup>106</sup>.

Desde la perspectiva ontológica de Heidegger, Suárez deja de lado el proyecto tomista de la *distinctio realis*. Al proyectar su doble significación de *ens* por medio de una distinción de razón, el problema de la actualización está no tanto en referencia al acto creador de Dios, sino en relación con la doble significación de *ens*. Por primera vez en la historia, la esencia queda referida a sí misma y no a la posibilidad de ser pensada por Dios. Los problemas de la escolástica trascienden hacia la modernidad, donde la esencia deja de ser pensada en referencia a un horizonte teológico. El paso a la modernidad es evidente, pues para esta vía de acceso, Suárez representa el tránsito de la escolástica a la modernidad. Una época que pasa de pensar la esencia desde la creación, a pensarla desde la división entre metafísica general y metafísica especial. Dios formaría parte de un objeto específico de la metafísica, más de orden teológico que ontológico, mientras que el ente, pasaría a formar parte de una metafísica en general, que empieza a pensar los problemas desde un horizonte ontológico.

La vía de acceso que brindó Heidegger fomentó una lectura distinta sobre cómo tratar los problemas de la metafísica suareciana y en general la ontología moderna. Claro está que ni la pretensión de Heidegger, ni la de algunos intérpretes, es la de vincular al granadino a una teología, sino dar cuenta del tránsito de la ontología escolástica a la modernidad<sup>107</sup>. Sin embargo, es llamativo que esta vía de acceso ha nutrido el horizonte de interpretación del problema principal de DM, y ha llevado a evidenciar una lectura esencialista o existencialista sobre el concepto de ente.

---

106 *Ibid*, p. 131.

107 El mismo Courtine es muy cuidadoso en esclarecer en qué sentido se ha hecho uso del término ontología, en especial en la modernidad de Wolff y su respectiva apropiación en Husserl y Heidegger. Así, por ejemplo, para Heidegger, el término ontología hace referencia a una hermenéutica de la facticidad. Desde este horizonte es fundamental indicar el modo de apreciación de la ontología en la obra suareciana y su radical diferencia con el cometido del propio Suárez. “For Heidegger, as indicated already by the title of the course—‘Ontology (hermeneutic of facticity)’—ontology provides (thanks to phenomenology) a ‘problematic base more secure’ for ‘modern ontology. [...] Certainly, the Heideggerian treatment is radically different from the rather masterly attempt of the Suárezian ‘recapitulation’, insofar as the emphasis is placed immediately on the ‘gründsätzliche Verlegenheit’ [fundamental perplexity], which is metaphysics itself.”. Courtine, “Suárez, Heidegger, And Contemporary Metaphysics” en Salas, Fastiggié, *A companion to Francisco Suárez*, Boston, Brill, 2014, p. 75 a 79.

### 1.3.1.2. El problema del ente como vía de acceso

Por otra parte, la segunda vía de acceso, la del problema del ente, podemos identificarla a partir de la lectura de principios del siglo XX, representada por Etienne Gilson, quien identifica un esencialismo en la metafísica suareciana. A partir del análisis de la disp. II, en unidad con las cuestiones de la disp. XXXI, sobre la esencia y la existencia, para Gilson, el tema que presenta Suárez en la disp. II, la doble significación del ente, problematiza la diferencia entre esencia real y existencia, presente en la disp. XXXI. En sus palabras, “ser (*ens*) se convierte en un nombre que significa lo que Suárez llama una esencia real (*essentia realis*) [...] verdaderas en sí mismas y susceptibles por lo tanto de realización actual”<sup>108</sup>. Por su doble significado *ens* nos indicaría, en tanto participio, la actualidad o realización (existencia) mientras que como nombre la posibilidad (esencia real)<sup>109</sup>. Para Gilson, “el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia [...]. En una mente, una esencia está en acto por la existencia de esa mente; en una cosa, una esencia está en acto por la existencia de esa cosa. En ningún caso es cierto decir que una esencia está en acto por su actualización *qua* esencia. Sin embargo, esto es lo que Suárez afirma enérgicamente”<sup>110</sup>.

Como respuesta a Gilson, José Hellín, en su artículo *Existencialismo escolástico suareciano* publicado en 1956, debate contra esta postura y defiende a Suárez de los ataques esencialistas. Para Hellín, “Gilson, sin una suficiente lectura de Suárez, ha querido colocar a Suárez entre los esencialistas. [...] El objeto de la metafísica es solamente la esencia; si trata de las existencias ha de ser en el sentido del racionalismo; las existencias se derivan de las esencias”<sup>111</sup>. De tal modo que el punto principal que atacará Hellín es que Gilson no logra distinguir la diferencia entre que el *ente* sea una esencia y que el ente sea un compuesto esencial de esencia y existencia<sup>112</sup>. Para defender su postura, Hellín retoma la disp. II y XXXI, con la finalidad de mostrar que el ente en Suárez es un compuesto entre esencia y existencia. Es decir, “lo que está en acto no se distingue de lo que estaba en potencia por la

---

108 Gilson Etienne, *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernandez Burillo, España, EUNSA, 1996, p. 135. Véase por otra parte, la interpretación de Leopoldo Prieto sobre la importancia del problema tomista en Suárez. “Come san Tommaso, egli sostiene la distinzione reale di essenza ed essere nelle sue opere Theoremata de esse et essentia e Quaestiones de esse et essentia. [...] Per san Tommaso, infatti, l’esse si distingue realmente dall’essentia, come l’atto si distingue realmente della potenza”. Leopoldo Prieto, “Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, Alpha Omega, IX, 1, Roma, 2006, p. 13.

110 Gilson E., *op. cit.*..., p. 141.

111 José Hellín, “Existencialismo escolástico suareciano” en *Pensamiento*, vol. 12, 1956 pp. 157-178. p. 160.

112 *Ibid*, p. 167.

añadidura de algo real a algo real que se presuponga, sino que ambas cosas se hacen actuales pasando lo que era posible a ser realidad actual”<sup>113</sup>.

Tomemos en cuenta que, a pesar de que esta lectura va más allá de la problematización de la distinción de razón, esta segunda postura analiza en unidad el problema de la disp. II con la disp. XXXI a partir de la discusión entre esencia y existencia, dejando en un segundo plano disputas que sostiene el tema de la sustancia creada, tales como las disputas XVIII, XX, XXI a XVIII. Recordemos que estas disputas son fundamentales para comprender el horizonte de acceso al tema de la sustancia creada. Claro está que las pretensiones de Gilson y Hellin no son las de esas disputas, sino problematizar las disputas que tiene mayor cercanía o influencia en los problemas de la ontología moderna. Sin embargo, es importante señalar tales discusiones, como parteaguas para la comprensión de una ontología en DM, tema sobre el que se ha discutido aún en las lecturas del siglo XXI.

Ahora bien, frente a estas dos posturas, F. Courtine, en su obra *Suarez et le système de la métaphysique*, analiza principalmente la Disp. II, para ahondar en el tránsito de la filosofía tomista y la suareciana. En tanto que Suárez busca no ya el sujeto de la metafísica, sino que pregunta por el *objeto* de ésta, el cambio en la terminología aportaría una nueva luz sobre el problema de la entidad: del ente entendido como efectividad para el Aquinate, al ente entendido como *objeto* para el granadino a saber, “la idea de una *realitas objetiva* y de un *esse objectivum in anima*”<sup>114</sup>. El cambio estaría expresando en términos de la unidad y objetividad del concepto ente, formulada en la definición de concepto formal y concepto objetivo del ente (disp. II).

El mismo Courtine, en *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie* y en *Le project suarézien de la métaphysique* analiza, de la metafísica suareciana, la importancia de la analogía. Esta tercera vía de acceso posibilita pensar el cambio de paradigmas a partir de la predicación del ente. Para Courtine, la metafísica de Tomás de Aquino cobra un horizonte teológico frente al tema de la analogía. El ente tomista adquiere su fundamento en el *ens summum*, referido en última instancia a Dios. Tanto los atributos del *ens summus* como del *ens creatum* cobran sentido a partir de la analogía que guardan en común, pese a las diferencias predicamentales. El problema de la *divina praedicatio* y los nombres divinos fue

---

113 *Ibid.*, p. 165.

114 Leopoldo Prieto, *op. cit.*, p. 146.

tema esencial en un tomismo que adquiere sentido a partir de la distinción real entre Dios y sus creaturas.

Los temas de ontología, que tiene como objeto el ser en tanto ser, quedan referidos a una teología que se encargaría de vislumbrar cuáles son los atributos de Dios. Para Courtine, la ontología tomista se sostendría bajo el amparo de un conflicto semántico hermenéutico que tiene como fuente a la propia teología<sup>115</sup>. Suárez, contrario al Aquinate, priorizaría un univocismo frente a la analogía. La razón principal de Courtine se basa en la doble significación de *ens*, que emprende Suárez en DM. Más allá de la diversidad de predicamentos, *ser* es realmente “un concepto simplísimo por el que se concibe inmediata y adecuadamente en la mente un solo concepto formal”<sup>116</sup>. Toda diversidad o multiplicidad en la predicación queda contenida no ya en el *ens summus*, Dios, sino, siguiendo la Disputación II, en el “*esse unum*”<sup>117</sup>.

Para Courtine, es en el concepto formal donde se resuelve la univocidad del *esse*. El problema, que ha heredado el Aquinate a Suárez, es el de la unidad del concepto de ente, unidad que no se resuelve en el concepto objetivo sino, en el concepto formal.

Así pues, Suárez afirmaría, mediante una unidad trascendental, la propia univocidad del concepto de ser, expresado en un univocismo según el cual *ens es igual a res*. Siguiendo la tesis de Courtine, toda diferencia y multiplicidad estaría resuelta en un concepto simple y unitario. Dios incluso como objeto de la metafísica está referido al *esse* como término unívoco, pese a la diversidad de predicamentos. Puesto que la diversidad está contenida en el concepto simplísimo, *esse*, entendido como *res*, el giro de Suárez, respecto al Aquinate, es evidente: todas las cosas están contenidas en la *ratio essendi*, Dios incluso, en tanto *res*, es uno de los tantos objetos contenidos en la razón de ser. Para Courtine, “*est* en el sentido magistral del término se entiende como “lo que no es nada”, es decir, lo que tiene entidad y que, por consecuencia, es “*aliquid*” o “*res*”. El paso de una preocupación teológica escolástica a la modernidad estaría en el problema de la analogía frente al univocismo, al relacionar *ens* con *res* y en tanto que no es *nihil* sino, *aliquid*.

---

115 V. Jean Francois Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, France, Librairie philosophique Jvrin, 2005, p. 260 a 263.

116 *Idem*.

117 DM II, I, §9.

Ahora bien, aunque resulta novedosa la lectura de Courtine, debemos aclarar, que la vía de acceso ontológica que propone Courtine, tiene una clara finalidad de insertar las discusiones suarecianas en un horizonte ontológico. Sin embargo, para fines de nuestra investigación, analizaremos y mostraremos cómo el acceso ontológico presenta límite, al abocarse al problema de la sustancia creada y las disputas que le anteceden. En especial, el problema de la creación y la división del ente en finito e infinito, más allá del eje del univocismo, pues, para Courtine, “la noción central y el punto de partida de la metafísica no será pues un objeto determinado, ni siquiera el objeto supremo, Dios, sino la noción de *aliquid* o de *res*”<sup>118</sup>. Sin embargo, al incidir, no en el problema del ser sino en la sustancia creada en DM, nos percatamos del gran aporte del *corpus thomisticum* en la filosofía de Suárez, así como, en la adaptación de la analogía, según la lectura de Suárez del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. Tema que iremos desarrollando en los siguientes capítulos y que mostrarán cómo Suárez es un fiel seguidor del tomismo, al enfrentarse al tema de la analogía, eje del problema de la sustancia creada.

En la disputación II, I, §14, el granadino justifica que, dentro de la unidad del concepto formal, existe una analogía intrínseca a la propia unidad, de tal forma que el concepto general *ens* pueda referirse, pese a la unidad de su significado, a la multiplicidad y *diferencia* en la predicación o en la existencia de las cosas. Courtine ve clara la distancia entre Suárez y el Doctor Angélico, respecto al tema de la analogía de atribución, que fundamenta la relación entre *ens creatum* y *actus essendi*<sup>119</sup>. El mismo Suárez discute, en II, I, §14, a favor de una analogía de atribución, pues ésta se sostiene bajo una relación o denominación extrínseca, *denominationem extrinsecam*<sup>120</sup>. En la analogía suareciana, no hay únicamente un sentido, todo lo contrario, el dinamismo de la analogía nos permite expresar diversos significados<sup>121</sup>. Lo importante de la analogía en DM es que las predicaciones de cada cosa se hacen con absoluta identidad y no por semejanza con respecto a algo otro. Así, por ejemplo, cuando decimos que las creaturas son, de éstas se predica en tanto a que son en sí mismas y no sólo y exclusivamente con base en la dependencia hacia el sumo ente. En

---

118 Leopoldo Prieto, *op. cit.*, p. 147.

119 Francois Courtine, “Inventio analogiae”, *op. cit.*, p. 262.

120 *DM, II, I, §14*

121 “El ser es análogo con relación a todos sus inferiores, sin embargo, puede ser unívoco con relación a una parte de ellos, cuando éstos no tienen orden de prioridad ni posteridad” José Hellin, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suarez*, España, Casimiro, 1946, p. 40.

pocas palabras, Suárez sostiene dos tipos de analogía: 1) una intrínseca *ad unum*, en donde el nombre es común a todos sus inferiores, es decir, parte del ser común a todas las cosas sin dejar de preocuparse por la multiplicidad. Y 2) una analogía de atribución extrínseca como actividad que completa el entendimiento al momento de predicar; ésta permite la relación entre diversos términos que, sin llegar a la equivocidad, permite atribuir a estos una relación pese a la diversidad. Estas dos analogías no se oponen o superan entre sí, sino que ambas son útiles dependiendo del tipo de determinación de una predicación. El tema es útil para aclarar cómo acceder entonces a la estructura de DM. Hemos mencionado anteriormente que DM tienen como eje temático el estudio del ente. Más allá de un esencialismo o existencialismo en la obra suareciana, o en el análisis del tipo de analogía presente en Suárez, me interesa mostrar cómo la vía de acceso ontológica, que inicia con la apropiación de la problematización heideggeriana, toma como eje temático únicamente la disp II, pero abandona el resto del proyecto de Suárez.

Para las perspectivas ontológicas, la reforma suareciana debe ubicarse en el problema del ente, según una distinción de razón o analogía de los nombres. Ahora bien, para el cometido que pretendemos, esta lectura nos enfrenta a límites muy claros. En especial al trabajar las disputaciones sobre la división del ente y la clasificación de la sustancia en creada e increada. El tipo de distinción que está presente en estas disputas no es el de la mera distinción de razón. Resulta mucho más complejo el abocarnos a un univocismo, como eje de las discusiones de la ontología, pues dejamos fuera los problemas que se priorizan en las disputaciones sobre la causalidad, la división del ente y la clasificación de la sustancia en creada e increada. Ante tal hecho, es necesario escrutar los límites de la lectura ontológica para leer las disp. XXXI a XXXVI.

### **1.3.1.3 Límites de la lectura ontológica**

Debemos tomar con sumo cuidado el modo en que el horizonte ontológico posibilita la lectura y estructura de DM. Para centrarnos en el tema, realizaremos una breve síntesis de los límites del contenido temático de la distinción de razón, para, posteriormente, vincular el límite de esta vía de acceso en la estructura de DM. En la exposición de tal cometido, nos percataremos de los límites de la lectura ontológica, así como el tipo de distinciones por la que aboga el granadino.

Sobre los límites del contenido temático, me parece fundamental explicar brevemente el uso de las distinciones, así como la apropiación de tal uso en la disp. VII de Suárez, pues en la aclaración de este uso, se vislumbrarán los límites del acceso ontológico en el tema de la división entre sustancia creada e increada. Bajo esta primera línea, Mauricio Beuchot aclara que la distinción fue un término usado para hablar de la identidad entre sustancias, como un conflicto de las categorías aristotélicas. Insistimos en este preámbulo, con la finalidad de aclarar el sentido trascendental del orden que suponen los escolásticos al hablar de estos términos retóricos.

Opuesta a la identidad (pero no a la unidad) es la distinción. La distinción dice pluralidad, puede excluir la división externa, o de una cosa con respecto de otra, admitiendo sólo la división interna, pero de modo relativo, Es decir, no siempre implica separación; puede bastar, para que haya distinción, otro tipo de división<sup>122</sup>.

Así, por ejemplo, menciona Beuchot, la escuela tomista divide la *distinctio realis* en dos: *distinctio realis minor* y *distinctio realis maior*. La *distinctio minor* consiste en la distinción entre la cosa y su modo de ser, usada ampliamente para distinguir entre la materia y la materia signada, el cuerpo o la forma, términos aparentemente equivalentes, pero con sutilezas muy claras de enunciación y determinación en la cosa *realmente*. Mientras tanto, la *distinctio realis maior* apunta a una distinción en sentido absoluto frente a la comparación entre dos términos o cosas completamente disímiles de un algo que se muestra como unidad, por ejemplo, para hablar de la relación y distinción entre la sustancia y el accidente, la materia y la forma. Es esta distinción la que sirve a gran parte de los escolásticos y en especial a los tomistas como Tomás de Vio Cayetano en su tratado *Sobre la analogía de los nombres*.

Debemos aclarar que estas distinciones no nos hablan de dos realidades escindidas de la cosa, como si intuyéramos inmediatamente *de ser* la distinción entre sustancia y accidentes, materia signada o materia en general. Esta distinción, con sus múltiples subdivisiones, fue útil para mentar la diversidad y unidad de lo ente y el problema de los nombres y ciencias de Dios. De ahí que, para Heidegger, cobre sentido hablar de estas distinciones con base en el problema de la efectividad en tanto *essentia actus existens*. Resulta primordial, llegado este punto, ir al propio Suárez para esclarecer qué entiende nuestro autor no sólo por *distinctio*

---

122 Mauricio Beuchot, *op.cit.*, p. 37.

*rationis*, sino para hacer patente si es cierto que Suárez responde con esto a la “fallida” *distinctio realis* que vislumbra Heidegger en la obra de Tomás de Aquino.

Pues bien, Suárez en la disp. VII aclara los diversos géneros de distinción como tema principal de las propiedades del ente, con la finalidad de explicar todos los modos de unidad (*omnes modos unitatis*). Suárez, al igual que su tradición, bebe no sólo de la incorporación del *Peri hermeneias* a partir de la obra de Boecio sino, principalmente, de *Analytica Posteriora, II* para explicar que la pretensión de las distinciones es, en último término, la definición de la cosa<sup>123</sup>. Tomemos en cuenta que, ante esta tradición, el granadino ordena el problema de la división entre sustancias y accidentes, eje que veremos presente en las disp. XXXII a LIII.

Sin embargo, para Suárez, “es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, distinción entre cosa y cosa y consiste en que una cosa no sea otra ni al contrario”<sup>124</sup>. Por ejemplo -menciona- es clara la distinción entre creaturas, Dios y los ángeles. Sin embargo, no es tan simple la distinción con cosas que, siendo distintas, se muestran en unidad. Por ejemplo, materia y forma, aunque son realmente distintas, no es la distinción de ambas lo que aparece a primera vista. Puedo ver y mentar algo que se mantiene en apariencia bajo unida, pero que, por medio de un discernimiento intelectual, me percató que efectivamente no es lo mismo hablar o definir qué sea materia y qué sea forma.

Ahora bien, toda distinción real requiere, para Suárez, hablar de una distinción, no en sentido formal, sino en un sentido fundamental. Es decir, distingo algo en el intelecto porque efectivamente su fundamento parte de una diferencia real en las cosas, *res a res*. Suárez afirma, partiendo del tomismo, que en la creación es viable hablar de una *distinctio realis*, sólo donde hay una distinción efectiva entre Dios y sus creaturas. En otras palabras, el granadino parte de una distinción real entre cosa y cosa para fundamentar el problema de la creación. “Esta distinción no nos viene dada por parte de la misma distinción, cuanto por parte de sus extremos, ya que la distinción siempre consiste formalmente en una negación;

---

123 “Es preciso investigar en primer lugar, considerando las cosas semejantes e indiferenciadas, qué tienen todas ellas de idéntico; a continuación, hay que considerar a su vez otras distintas que están en el mismo género que aquéllas y son idénticas entre sí en especie pero distintas de aquellas otras. [...] Así como en las demostraciones es preciso que se dé el quedar probado por razonamiento, así también en las definiciones es preciso que se dé la claridad”. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 97b 30

124 “[...] *qua ad maiorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc consistit quod una res non sit alia neque e contrario*”. DM VII, I, §1

sin embargo, esta negación se da entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra”<sup>125</sup>.

Para aclarar este tema, Suárez divide entre distinción positiva y negativa, no para hablar de dos diferentes tipos de distinciones, dadas éstas desde un sentido unívoco. Por el contrario, la distinción negativa se ofrece porque, por analogía, comparo entre una cosa y otra y concluyo qué no es, mientras que, en sentido positivo, ante la negación de lo que no es, afirmo qué realmente es. Así, por ejemplo, entre Dios y sus creaturas, tengo dos realidades diferentes en el sentido de *res a res* que por *distinctio realis*, sé que Dios no es las creaturas y las creaturas no son Dios, lo finito no es lo infinito.

Lo mismo que su tradición escolástica, el jesuita parte de una distinción en el sentido de actualidad. Es evidente que existe una distinción, como proceso del acto intelectual, en donde el intelecto es capaz de abstraer o distinguir aquello que, estando en acto, se muestra como unidad<sup>126</sup>. Pero, para Suárez, sucede que no todo puede ser distinguido en tanto *actus essendi*, no porque de hecho no esté efectivamente esa distinción *res a res*, sino que, para el intelecto, es confuso el modo en que se presenta esa distinción. Necesitamos partir de otra distinción intelectual para aquello que el intelecto no vislumbra actual y formalmente pese a que pueda representarlo de ese modo.

Más importante aún, en la disp. VII, I, §4, Suárez establece que, la *distinctio rationis* “no radica actual y formalmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí (*in se existunt*), sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos”<sup>127</sup>. Por ejemplo, las propiedades de Dios, como infinito, eterno, omnipotente, no es que se distingan realmente de Dios, en el sentido de ser realidades diferentes, sino que sirven para distinguir conceptualmente aquello que se mantiene como unidad e identidad realmente<sup>128</sup>.

125 “*Distinctio enim ipsa formaliter semper in negatione consistit, tamen haec negatio intercedit aliquando inter res positivas et reales quarum una non est alia et et tunc dicitur distinctio positiva, et haec est propriadistinctio realis de qua nos locuti sumus*” DM VII, I, §2

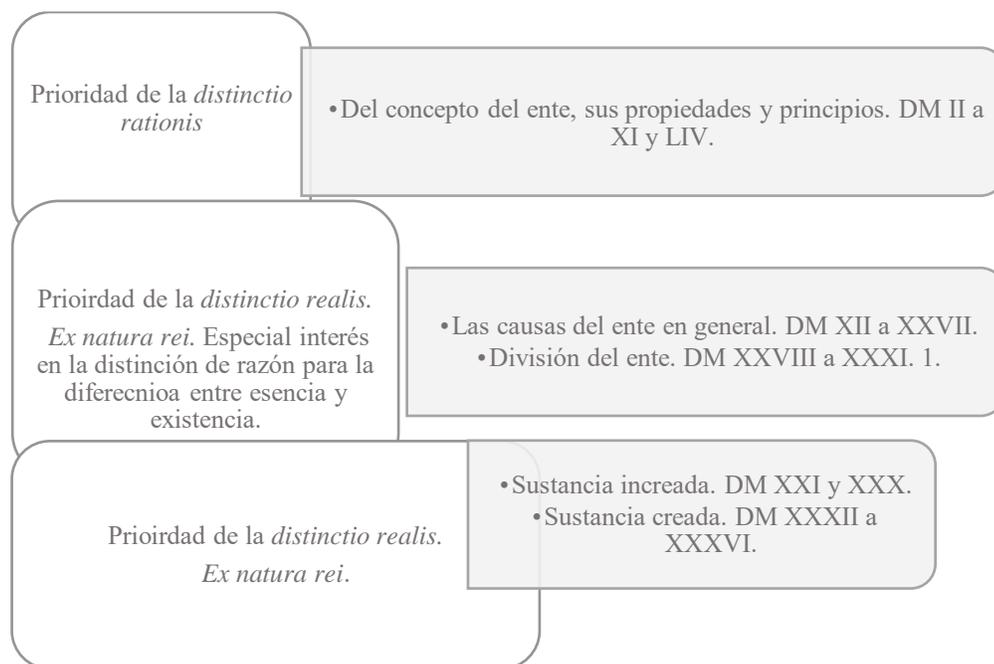
126 “Nos encontramos ante la distinción de razón razonada o “virtual”, que es la que, nuevamente, se le antoja a Suárez problemática. Hay que advertir que en esta última distinción la mente no idea antes de razón –o los extremos de la distinción-, sino que éstos son entes reales, pero el entendimiento las concibe como entidades distintas, cuando no lo son en realidad”. Ángel Poncela González en *Francisco Suárez, lector ..., op.cit.*, p. 207.

127 “[...] *Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostri et ab eis denominationem aliquam accipiunt*”. DM VII, I, §4.

128 De la *distinctio rationis* y la posibilidad de representar aquello que no radica actual y formalmente, se desprende, para Suárez, la *distinctio rationis ratiocinatis* y la *distinctio rationis ratiocinatae*. No es, pues, la

Hasta este punto hemos mostrado que Suárez no propone la *distinctio rationis* como “superación” de la *distinctio realis* tomista, sino que parte de la *distinctio realis* para esclarecer el modo de operación intelectual que acontece ante lo realmente dado. La razón estriba en que, para el granadino, el problema de la creación es real y efectivamente un problema de orden trascendental y no meramente intelectual. Retomando a Fernández Burillo “el concepto objetivo de ente es el objeto de la Metafísica. Por eso mismo, no es una realidad metafísica, es decir, no es un ente: es el concepto de ente. Pertenece al orden cognoscitivo y pretender tratarlo como si fuese una realidad, la realidad en sentido primero y más fuerte, sería ajeno a la mente de Suárez”<sup>129</sup>. Con base en lo anterior, en el siguiente cuadro se puede vislumbrar el tipo de distinciones que están presentes en DM, según el orden temas.

Cuadro 3. Tipos de distinciones en la estructura de las DM



*distinctio rationis ratiocinatae* superación u oposición sino un complemento, en el mejor de los sentidos, a la distinción real que plantearía el tomismo. La diferencia de esta última es que exige una atenta operación intelectual, con la finalidad de no confundir materia de forma u otros semejantes. “Es razonada porque no procede exclusivamente de una operación de la razón sino de lo que la cosa misma ofrece y sobre la cual la mente razona”. *Idem*.

<sup>129</sup>Fernández Burillo, “Metafísica de la creación en Francisco Suárez”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXV, 1998, p. 14.

La distinción de razón se encuentra presente en las disputaciones dedicadas el concepto de ente, no así en temas prioritarios que suponen una distinción real, *ex natura rei*, para analizar la distinción entre Dios y sus creaturas. El mismo granadino aclara tal cometido en las discusiones de la disp. VII y que hemos mostrado, según la cita de la disp. VII, I, §4. De tal modo, que querer leer en unidad el concepto de ente con la división del ente, y la clasificación de la sustancia en creada o increada, pasaría por alto la diferencia de distinciones que el mismo granadino admite. Es decir, la vía de acceso ontológica, que prioriza la disp. II como eje constitutivo de la división del ente, dejaría a la deriva las disputas intermedias que son fundamentales para comprender los tipos de distinciones que tiene presente el granadino.

Ahora bien, este límite estructural se halla también en el acceso que brinda la discusión entre Gilson y Hellin. Si bien es cierto que el propio Suárez adapta el libro IV, de la *Metafísica* aristotélica, en las disp. II y XXXI, acceder al tema de la sustancia creada, a partir de este horizonte, deja de lado la importancia de disputas dedicadas a la distinción real entre creador y creatura. Este es el principal límite que encuentro de la discusión entre Gilson y Hellin, pues se centran, principalmente, en estas dos disputas, con la finalidad de vislumbrar un esencialismo o existencialismo, ante la doble predicación del ente. Pero su propuesta nos limita en la adaptación que tiene presente Suárez del libro VII de la *Metafísica* aristotélica, en consonancia con la disp. XXXIII, sobre la sustancia creada. El límite de este eje es estructural. Más importante aún, siguiendo la adaptación de la *Metafísica* aristotélica que emprende Suárez, nos percatamos que la disp. II no aparece como problema central de la adaptación de los temas de los libros VI a XII. Es decir, Suárez adapta la *Metafísica* de Aristóteles, distinguiendo el concepto de ente, del tema de la sustancia creada. Dos temas por completo direccionados desde diferentes perspectivas y cometidos. La disp. II se aboca al análisis del concepto del ente, bajo el entramado del concepto formal y concepto objetivo. Mientras que la disp. XXXIII supone una escisión real entre Dios y sus creaturas, sustancia increada y sustancia creada.

En el siguiente cuadro, podemos observar los temas que se sintetizan en la disp. II, con base en la propia adaptación que propone el granadino de los libros de la *Metafísica* aristotélica.

Cuadro 4. Adaptación de los temas de los libros III, IV y V en la disp. II.

Metafísica de Aristóteles	Disputación II
Libro	Lectura de Suárez
B o Libro III	1. Libro aporético para provecho de la metafísica 2. Trata diversas cuestiones que ejercitan al lector
Γ o Libro IV	1. Este libro es propiamente el inicio de la <i>Metafísica</i> , al iniciar el tema del objeto de esta disciplina, sus partes, propiedades y principios. 2. El tema principal es el ente en cuanto ente.
Δ o Libro V	1. Este libro funge como libro introductorio para el tema principal de la <i>Metafísica</i> . 2. El tema de este libro es la analogía. 3. Por su carácter introductorio, puede servir para la enseñanza de la metafísica pues trata sobre los predicamentos y las causas del ser.

Ante dicha aclaración, dicha vía de acceso pasaría por alto la distinción que supone la clasificación de la sustancia en creada e increada, y que Suárez lee desde el libro VII de la *Metafísica* aristotélica y no en los libros III y IV.

Por una parte, aun cuando problematicemos la disp. XXXIII, tomando en cuenta la vía de acceso de la disp. II o XXXI, debemos ser conscientes de los límites de la disp. II, en especial al analizar el tema de la sustancia increada o Dios, como fundamento de la sustancia creada. Desde esta perspectiva, me parece que es importante mostrar los límites del acceso ontológico para nuestro cometido. Por otra parte, es importante tomar en cuenta la finalidad de la lectura ontológica. El mismo Courtine, en *Suárez, Heidegger, And Contemporary Metaphysics*, explica que, leer a Suárez con base en una lectura ontológica, debe tomar en cuenta el contexto de la historia de la ontología y la desteologización, en gran parte incentivada por la propuesta de Heidegger<sup>130</sup>. Una labor con pretensiones sumamente claras y completamente distintas a la que nos abocamos en la presente investigación.

<sup>130</sup> “By way of conclusion, let us reiterate that the eminent role that has been played over the last fifty years by the thinker of Freiburg—contributing to the study of the history of metaphysics, to the history of ontology, and to the meanings of being or the vocabulary of being—is twofold”. Courtine, “Suárez, Heidegger, and Contemporary Metaphysics” *Ibid*, p. 90.

### 1.3.2. La lectura ontoteológica como vía de acceso para las DM

No podemos tratar el tema de la sustancia creada en la obra suareciana sólo desde la perspectiva de la doble significación del *ens*. Hemos mostrado que el problema de sólo vislumbrar a la ontología, como vía de acceso para la sustancia creada, dejaría de lado temas como los de la creación, por considerarlos de menor importancia en comparación con la doble significación del ente. Ante esta dificultad, sobre cómo analizar y orientar nuestro tema en DM, han surgido lecturas que abogan por defender un eclecticismo en el jesuita, “por ello también falto de sistema propio, ambiguo, entre posturas asimismo solicitantes o igualmente insuficientes para arrancar una adhesión”<sup>131</sup>. Para no errar con este tipo de interpretaciones, al no saber dónde encajar la obra suareciana, debemos enfocarnos en las pretensiones y consecuencias de la adaptación y extensión de la *Metafísica* que realiza Suárez. Una primera vía de acceso, para situar el tema de la sustancia creada, es el de la ontoteología. De esta vía de acceso, rescato tres principales horizontes que analizan la adaptación y extensión de la *Metafísica* aristotélica en las *Disputaciones Metafísicas*. Por una parte, destaco la lectura de una inflexión de la *Metafísica* aristotélica, representada por P. Aubenque en *Suárez y el advenimiento del concepto de ente*. Por otra parte, es importante analizar la propuesta de un anti-aristotelismo en Suárez, encabezada por Burlando Giannina en *Recepción suareciana de Aristóteles*. Y, finalmente, la propuesta de vislumbrar una renovación de Aristóteles, por parte de J. P. Cojou en *Suárez et la refondation de la metaphysique comme ontologie*.

En primera instancia, Aubenque posibilita identificar la influencia aristotélica en la obra suareciana, bajo un particular modo de entender esta adaptación. Para Aubenque, la labor de Suárez se centra en una *inflexión* de la *Metafísica* del estagirita, es decir, “la inflexión excluye la linealidad, pero no la continuidad, en cierto sentido, incluso la presupone”<sup>132</sup>. Para Aubenque:

---

131 Martínez Gómez Luis, “Evaluación de Francisco Suárez filósofo”, Cuadernos salmantinos de filosofía, Simposio Francisco Suárez, VII, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980. p. 7.

132 *Idem*. Este particular modo de acercarse a DM supone otra vía de acceso a partir del problema epistemológico, como reformulación de la epistemología aristotélica que emprende el granadino y que llevará tales conflictos hacia la modernidad. Es el caso de la tesis de Burlando, quien afirma: “A propósito de la cuestión general (i) sobre la causa de la representación mental, Suárez, como Descartes y Leibniz posteriormente, está aún respondiendo al problema aristotélico del llegar-a-ser, con excepción de que lo que llega-a-ser en un ámbito psicológico son las ideas, (ideas que en Suárez no son imágenes sino conceptos). Aunque a diferencia de Aristóteles, para Suárez, al menos prima facie, todas las ideas son innatas -o educidas, como lo pone él. Esto significa que las ideas existen como disposiciones o pre-formaciones, porque al considerar cómo son causadas las ideas del sentido, él concluye que ninguna teoría inter-accionista puede explicar cómo llegan a ser, ya que

Es evidente que esta transmisión no se da sin una alteración decisiva de estos conceptos e incluso de la problemática de la onto-teología tradicional. La innovación es disimulada por el mismo Suárez, que se reclama constantemente parte de los autores anteriores, particularmente de Santo Tomás; pero la innovación es real y, de hecho, manifestará su fuerza y su irreversibilidad en los efectos que producirá. Basta evocar aquí la profunda transformación de los conceptos ontológicos heredados de la tradición (como aquel de sustancia), en la estela de Suárez y sus discípulos<sup>133</sup>.

Coincido con Aubenque en el sentido de identificar la transmisión de la obra aristotélica en las *Disputaciones* como un conflicto que va más allá de un ajuste aristotélico. En última instancia, Aubenque afirma que el tránsito hacia la modernidad debe ubicarse en términos de una reformulación ontológica que priorice el tema de la sustancia. Es este horizonte el que debe ser reformulado, por lo menos en el sentido de no dejar pasar por alto, la importante tarea que emprendió el jesuita al hablar del tema de la creación del mundo en términos de posibilidad y necesidad, términos fundamentales que dan cabida a la noción de sustancia creada. La inflexión de la obra aristotélica debe ser analizada también bajo el amparo del problema de la creación, y de los particulares problemas que suponen la incorporación y respuesta de Suárez a las doctrinas tomistas, escotistas, agustinas, platónicas o nominales. Este eje, para Aubenque, nos lleva a mirar con otros ojos la continuidad de la historia de la filosofía, no en términos de una linealidad histórica, sino contemplando el particular arraigo de una ontoteología, a partir de la adaptación de la *Metafísica* aristotélica. De tal modo que no perdamos de vista temas como la omnipotencia de Dios, o la materia prima *ex nihilo*, como conflicto previo para postular la adaptación del libro VII.

El segundo horizonte anota que dicha adaptación de la *Metafísica* debe ser vista debido a una corriente anti-aristotélica. De esta afirmación, se nutre G. Burlando en su artículo *Recepción suareciana de Aristóteles*, quien concluye que, efectivamente, la modificación aristotélica es tal que podría catalogarse de anti-aristotélica. “Aunque el punto

---

como efectos ellas son no-semejantes a sus causas”. Burlando Giannina, *Recepción suareciana de Aristóteles: percepción, representación y verdad*, Revista Filosófica de Coimbra, no. 28, 2005, p. 338.

133 Aubenque Pierre, *Suárez y el advenimiento del concepto de ente*, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, 2015, pp. 11-20, p. 12.

de partida de Suárez es la tradición de esta metafísica aristotélica, su cabal conocimiento de Aristóteles y los escolásticos le permite llegar a concepciones anti-aristotélicas”<sup>134</sup>. G. Burlando realiza tal aseveración con respecto al particular tema de la percepción y recepción de la obra aristotélica en la obra suareciana. Aun cuando G. Burlando lleva a cabo tal afirmación, con un tema distinto al que llevamos tratando, es cierto que la recepción aristotélica tendría que reformularse bajo otros términos, incluso poniendo especial atención a las tesis anti-aristotélicas, en las que cae Suárez, pues, sólo bajo este horizonte es que podremos colocar en su justa medida a las *Disputaciones Metafísicas*, como una obra que media entre escolástica y modernidad. Así que, no es meramente la sistematización aristotélica la que supone este tránsito, sino la reformulación y adaptación de los problemas aristotélicos y anti-aristotélicos los que llevarán a la continuidad de la escolástica con la modernidad. En los capítulos siguientes nos percataremos de las tesis suarecianas que merecen el apelativo de anti-aristotélicas, pues recordemos que la labor de Suárez consiste en reestructurar la metafísica aristotélica, pero, sin oponerse a los dogmas de su fe como jesuita.

Demostraremos en la segunda parte de esta investigación que el problema de la causalidad eficiente y la creación son los cimientos conceptuales que guían los principales supuestos ontológicos de DM. Como atenderemos en la segunda parte de esta tesis, Suárez unifica el problema de la necesidad aristotélico-tomista con el de la voluntad libre del acto creador, tema presente en la disp. XX y que no podemos dejar pasar por alto en la búsqueda del granadino de hallar en la filosofía las bases para la teología. Por otra parte, no debemos dejar pasar por alto la adaptación y reincorporación de Aristóteles en el tema de la creación *ex nihilo* y el tema de la materia prima, pues las consecuencias de tales afirmaciones resultan, en muchos sentidos, anti-aristotélicas<sup>135</sup>. Suárez retoma este clásico problema medieval,

---

134 *Ibid.*, p. 345.

135 Sobre el arraigo y distanciamientos sobre el platonismo o aristotelismo, Poncela afirma el acuerdo y desapego de los jesuitas hacia las doctrinas griegas al quebrantar la literalidad de las lecturas griegas. “Ahora bien, esta veneración por la tradición, y en particular por Aristóteles, no fue óbice para que los jesuitas como antes proclamara el estagirita fueran más amigos de la verdad que del Filósofo, y a su búsqueda dirigieron sus esfuerzos en todos los campos de la filosofía. Expresamente Pereira, en su peculiar versión del adagio “amicus Plato”, aún cuando reconoce la gran admiración que tributa tanto a Platón y Aristóteles, declara profesar una más alta a la razón. Fonseca por su parte, sin dudar lo afirma que “a la hora de tratar las cuestiones, fuimos libres, y elegimos los comentadores de Aristóteles que nosotros quisimos pues es la verdad es la que debe prevalecer a la opinión”. Igualmente, Toledo declara que “la verdad no se identifica con Aristóteles y que proporcionar una opinión o una doctrina como aristotélica no es lo mismo que proponerla como verdadera y cierta”. A. Poncela, *op. cit.*, p. 99.

como un horizonte importante para comprender la imposibilidad de cualquier rastro de necesitarismo, incluido el aristotélico. La complejidad que supuso, para el cristianismo, romper con el necesitarismo griego no es una tesis novedosa para el granadino, pues el mismo Suárez muestra sus antecedentes en la disp. XX. Lo relevante del horizonte que nos permite hablar de un anti-aristotelismo en la obra suareciana es la de incorporar problemas escolásticos y de teología dogmática, con la finalidad de comprender el modo de adaptación que ejerce Suárez sobre la *Metafísica* aristotélica.

Un complemento y mediación de estas dos líneas de acceso, es decir, la inflexión aristotélica y el anti-aristotelismo, se evidencia en la propuesta de J. P. Cojou en *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*. En esta obra, Cojou analiza la influencia de la metafísica aristotélica, en términos de una reformulación, redefinición e incluso renovación de Aristóteles. A partir del estudio de la formulación del propio *Índice* de las *Disputaciones Metafísicas*, Cojou reconoce, desde el inicio de la obra suareciana, las condiciones adecuadas para una renovación de la ciencia del ser.

Producir las condiciones para una renovación de la metafísica, sin la metafísica de Aristóteles, expresa de inmediato el deseo de eliminar el legado de la tradición de su propio confinamiento. Si el *Índice* retoma el carácter fragmentado del texto aristotélico, es para explicarlo mejor, adoptando un enfoque meticuloso muy querido por Suárez, ante la especificidad y la finalidad del advenimiento del discurso metafísico<sup>136</sup>.

La propuesta de Cojou resulta fundamental para nuestro cometido, pues retoma la importancia de la reestructuración de la *Metafísica*, a partir del *Índice*. La propia reestructura de los libros aristotélicos dan cuenta de la renovación de Aristóteles, en pro de la resolución de conflictos netamente escolásticos. Esta renovación de la *Metafísica* supone una doble finalidad, pues, por una parte, Suárez no deja de enfrentar problemas de teología revelada o natural, pero, por otra parte, busca adaptar a Aristóteles en beneficio de la filosofía primera. Llama la atención que Suárez cite a Aristóteles 1,735 ocasiones, seguido de Santo Tomás de

---

136 “Produire les conditions d'un renouvellement de la métaphysique sans la Métaphysique d'Aristote, exprime d'emblée la volonté de soustraire l'héritage de la tradition à son propre enfermement. Si l'Index reprend le caractère fragmenté du texte aristotélicien, c'est pour mieux expliciter, par l'adoption d'une démarche minutieuse chère à Suárez, la spécificité et la finalité de l'avènement du discours métaphysique”. Cojou Jean Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie, Etude et traduction de l'index détaillé de la métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Paris, Peeters, 1999, p. 65.

Aquino en 1,008. Por otra parte, debemos atender a la renovación del tomismo que busca Suárez siguiendo la influencia de la *ratio studiorum* así como la incorporación de la *Suma de Teología* (ST) en Salamanca por Francisco de Vitoria en 1561. Como bien menciona Raul Scoraille, el índice de las *Disputaciones Metafísicas* “encierra la concordancia entre las mismas *Disputaciones* y la *Suma Teológica*. De este modo presentaba Suárez su obra como guía para ir de Aristóteles a Santo Tomás”<sup>137</sup>. Las *Disputaciones Metafísicas* son en ese sentido una sistematización, no sólo de la *Metafísica* aristotélica sino, más relevante aún para nuestro estudio, una renovación y sistematización del *corpus thomisticum* y de los principales temas de la filosofía escolástica.

El siguiente cuadro [Cuadro 3] destaca los principales temas que dan cuenta de la adaptación de los libros aristotélicos, siguiendo la importancia de las disp. XXXI a XXXVI, las cuales tienen como eje de análisis la división de la sustancia en creada e increada. Rescato este orden pues, la propia estructura temática, da cuenta de la adaptación de los libros aristotélicos para resolver la división de la sustancia, tomando en cuenta la clásica distinción real entre creador y creatura. En la exposición de los temas daremos cuenta, por una parte, de la renovación de la *Metafísica* aristotélica, por otra parte, la importancia de las Disputas XXX a XXXVI, XX y XXXI. Las discusiones de estas disputas se hallan prácticamente en la adaptación de los doce libros de la *Metafísica*, a excepción de los libros VI y XI, por su carácter de síntesis.

Cuadro 3 Principales temas desarrollados en DM, a partir de la *Metafísica* del Estagirita.

<b>Libro de la Metafísica</b>	<b>Disputaciones XXX a XXVI sobre la división entre sustancia creada e increada</b>
<b>A o Libro I</b>	disp. XXX del conocimiento de Dios como ente infinito. disp. XXXI se problematiza si Dios es causa y principio de todas las cosas. disp. XXXV el conocimiento de las sustancias separadas.
<b>A o Libro II</b>	disp. XXX del conocimiento de Dios como ente infinito.
<b>B o Libro III</b>	disp. XXXV sobre las sustancias separadas y los atributos divinos como el que Dios sea inmóvil, según el problema de la causalidad.

137 Scorraile Raúl, *op. cit.*, p. 315.

Γ o Libro IV	disp. XXXI según la distinción de esencia y existencia. disp. XXXII importancia de la analogía para la predicación de la sustancia.
Δ o Libro V	disp. XXX sobre si el primer ente obra por necesidad. Esta disputación está en consonancia con la Disp. XX sobre el origen de todos los seres a partir de la creación. disp. XXXI a XXXVI sobre la sustancia. disp. XXXI sobre la omnipotencia.
Z o Libro VII	disp. XXXI a XXXVI sobre la sustancia creada e increada.
H o libro VIII	disp. XXXVI y XXXIV sobre la sustancia sensible en consonancia con las disp. XII y XIII.
Θ o Libro IX	disp. XXXI sobre la naturaleza del acto. disp. XXX y XXXV sobre los entes necesarios. disp. XXX y XXXV ante el problema de las sustancias inmateriales, en consonancia con la disp. XX.
I o Libro X	disp. XXXV, diferencia entre lo corruptible e incorruptible.
Λ o Libro XII	disp. XXXV se problematiza si todas las sustancias inmateriales son inmóviles, así como la demostración de las sustancias. Unifica el tema de la sustancia increada con el de disp. XII a XXVII, XX, XXI y XXII para analizar la prioridad de la causa primera, en tanto móvil. disp. XXX y XXXV sobre el movimiento libre de la primera sustancia. Estas disputas están en relación con las disp, XX a XXII, XXV, XXVI y XXIX, al exponer los atributos del primer motor.

Siguiendo el orden temático que muestra Suárez en el *Índice*, damos cuenta de lo importante de estas disputas en la renovación de los libros aristotélicos, pues son disputas que tienen presente la división del ente y de la sustancia en creada e increada. Suárez adapta los temas de estos diez libros de la *Metafísica* para resolver cuestiones importantes de su tradición escolástica. Pongamos especial atención al eje temático de la adaptación del Libro XII, el cual supone la prioridad de la sustancia increada para exponer el tema aristotélico de los

atributos del primer motor. De la adaptación y renovación de libro XII y VII, salta a la luz la importancia del tema de la creación y la causalidad que se evidencian en las disputas XX a XXII, XII y XIII.

De entre los estudios que muestran la importancia de los antecedentes escolásticos y tomistas, destaco a Constantino Esposito en *Ens essentia, bonum en la Metafísica de Francisco Suárez*, quien atestigua la necesidad de vincular tanto a la ontología como a la teología en DM. Basta con recordar que, antes de 1597, año de la publicación de DM, Suárez había empleado la labor de comentar la *Suma* del Aquinate. “Para llevar a cabo de manera apropiada y sistemática su proyecto teológico, necesitaba primero fundar ontológicamente el propio discurso natural”<sup>138</sup>. Teología y filosofía quedan íntimamente relacionadas con base en sus propios y diversos objetos de estudio. Una unidad que se reconoce desde el proemio de DM. Es importante señalar que la ontoteología, como vía de acceso a la obra suareciana, toma en cuenta la unidad de conflictos ontológicos con los de la tradición escolástica, en especial al abocar la importancia del tema de la causalidad eficiente y el particular acercamiento de Suárez al tema de la creación. Como bien indica C. Esposito, “es evidente que la puesta en juego es más radical, porque se refiere a la misma relación metafísica entre criatura y Creador, entre donación del ser y constitución del ente finito”<sup>139</sup>. Más aún, lo fundamental de la transformación suareciana consiste en incidir sobre este conflicto, a partir de una renovación de la metafísica aristotélica, en consonancia con su tradición escolástica<sup>140</sup>. El objetivo de la demostración de tal vinculación será concebido en la segunda parte de esta investigación, pero es importante señalarlo por ahora, pues a partir de la ontoteología lograremos unificar los supuestos ontológicos de Suárez, esto es, del ente en tanto ente, con las implicaciones teológicas que se desarrollan en las disputaciones dedicadas a la creación y las acciones del primer ente. En ese sentido, la propuesta ontoteológica permite acercarnos al tema de la creación, como antecedente conceptual para analizar cuáles son los cimientos que sostienen a la filosofía suareciana.

---

138 Esposito Constantino, “*Ens essentia, bonum en la Metafísica de Francisco Suárez*”, Azafea, Revista de filosofía, Universidad de Salamanca, vol. 6, 2004.

139 Esposito Constantino, *Suárez. Filósofo barroco*, op. cit., p. 33.

140 “El gesto propiamente barroco de algunos autores jesuitas post-tridentinos consiste en ampliar el campo de la disputa: incumbe no solo al ámbito sacramental y pastoral, sino también al ámbito propiamente “ontológico”; no solo afecta a una prospectiva teológico-confesional, sino también a una prospectiva metafísico-transcendental”. *Idem*.

## **Capítulo 2. El problema del ente en las DM**

## 2.1. Organización de temas

Hemos mencionado en el primer capítulo que Suárez emprende el análisis del ente en la disp. II, incluso cuando, de la lectura que tiene de la *Metafísica* aristotélica, sea la sustancial el tema primordial. El concepto de ente es un tema fundamental para enfrentar el problema de la causalidad, pues Suárez analiza la noción de causa, desde el punto de vista de la *ratio causae*, sus propiedades y principios. El tema del ente es importante además porque a éste le sigue el de la división del ente en creado e increado, un tema que, aunque en apariencia, sea de carácter ontológico, está vinculado con el problema de la causalidad y, con ello, el de la creación. De la división del ente creado, surge la famosa reestructuración de la *Metafísica* aristotélica, pues desde este punto de vista, Suárez desarrolla el problema de la sustancia creada. Por una parte, tomemos en cuenta que la organización de la exposición consiste en explicar, en primera instancia, la significación del ente, posteriormente, las propiedades del ente y, finalmente, la división del ente. Se trata de un modo común que se emplea en la época para explicar el tema del ente desde el horizonte de la predicación<sup>141</sup>. Por otra parte, el propio índice de DM da cuenta de la unidad de temas que Suárez trabaja como preparatorios para el problema de las causas en general. Así pues, las DM II a XI y LIV, están abocadas a analizar el concepto del ente, sus propiedades y principios, mientras que las DM XII a XXVII, las causas del ente en general.

Una guía que nos ayuda a vincular estos temas, sin perdernos en el infinito mar que representan las DM, es el *Index Rerum* (IR), el cual nos ayuda a vincular los temas y conceptos en una unidad de contenidos. Como término general, en el IR Suárez presenta cinco principales temas que ofrecen una guía al respecto de la noción y problematización del ente, las cuales enunciaremos a continuación:

---

<sup>141</sup> Un ejemplo de ello es el propio Domingo de Soto, quien retoma el tema de la significación del ente y la división del ente como dos temas que deben tratarse a partir de la lectura de las Categorías de Aristóteles. En sus palabras, “*quaestio praesens duo habet membra, duobusque subinde articulis absolutetur ut primus sit de significatione entis [...] et alter de eius divisione*”. Domingo de Soto, *Liber praedicamentorum*, I, q. 1, I. *Dominici Soto/segobiensis/ Praedicatoriae familiae Theologi, ac/ Philosophi praestantissimi/ In Porphyrii Isagogen,/ Aristotelis Categorias, / librosque de Demonstratione/ Venetis Apud Bernardum Juntam et Fratres/ 1583*. La traducción es mía.

ENS:

- (1) *Haec vox ens conceptum objectivum entis, et ratione illius, inferiora in quibus reperitur, mediate significat.* 57 1C et 2AB. *Videm etiam* 166 2B. [XXV, 78.] [DM II, II, §21 a §24]
- (2) *Ens interdum ut participium verbi sui, interdum ut nomen sumitur: et quid utroque modo significet.* 62 2C et 63 IA. [88] [DM II, IV, §3].
- (3) *Ens secundum hanc duplicem acceptionem non significat aliquas duas rationes aliquem commune conceptum dividentes sed eundem conceptu entis magis vel minus abstractum* 66 *pertotam.* [90] [DM II, IV, §9]
- (4) *Ens ut nomen non significat idem quod ens in potential.* *Ibid.* 2B. [91] [DM II, IV, §11]. *Significant tamen omnino idem quod res solumque in etymologia differunt.* 62 2 A. [92] [DM IV, §15]
- (5) *Quidquid simpliciter tribuitur rebus, quanuis in eis nullam entitate ponat, dici solet ens.* 76 I BC. [105] [DM III, I, §5]

La primera aclaración (1) que debemos considerar para analizar este tema consiste en especificar que la noción de ente se relaciona con el concepto objetivo, es decir, ente será analizado desde el punto de vista del concepto y en especial desde el concepto objetivo de ente, tema que analizaremos en la siguiente sección. Por ahora, basta aclarar la importancia de la significación del ente en relación con el problema escolástico de la predicación y la analogía de los nombres, que -en el caso de la tradición tomista de la que emerge la problemática- surge de la lectura del término “ente” que Aristóteles explica en el libro V de su Metafísica, al respecto del término *Tó ov, ens*<sup>142</sup>. De tal modo que en el IR impera, en la primera acepción de ente, la discusión de la DM II, II, §21, y que tiene su antecedente en DM, II, II, §15, en donde Suárez afirma que ente no significa inmediatamente la sustancia o el accidente, sino el concepto objetivo de ente. Es decir, esta primera acotación del IR aclara

---

142 Recordemos las cuatro acepciones que presenta Aristóteles, según accidente y según lo que es por sí, las distintas predicaciones, lo verdadero y lo que se dice en potencia o lo plenamente realizado. *Metaf.* 1017a 10 a 1017b 10. Pues bien, de estas acepciones Tomás de Aquino problematiza en *De ente y esencia*, así como en ST. I. q. 48, art. 3 una doble significación, gracias a la tradición de Avicena y Averroes, según la cual, ente se refiere a los diez predicamentos y a la verdad de las proposiciones. Es decir, las cuatro acepciones aristotélicas se reducen a dos en la lectura del Aquinate: “Como se dice en V *Metaphys.*10, ser tiene dos sentidos. 1) Uno, en cuanto que indica la entidad de una. cosa, por lo que está dividido en diez predicamentos. En este sentido, ser y cosa son lo mismo. Y también en este sentido ninguna privación es ser, por lo tanto, tampoco es mal. 2) En otro sentido, se dice ser para indicar la verdad de la proposición, *sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est*”. ST. I. q. 48, art. 3.

que ente es un concepto que no puede ser análogo a la sustancia o al accidente. Suárez apoya la unidad del concepto de ente, a partir de la cual, el concepto de ente prescinde de todas las entidades particulares y diversas, así como cualquier género o especie, gracias a la abstracción del entendimiento, el cual se encarga de prescindir de los particulares. Tal como ocurre, por ejemplo, con el concepto de hombre, gracias al cual, el entendimiento prescinde de cualquier persona particular y diversa, prescinde de Luis, Pedro o Ana. De tal modo que, para Suárez, el ente, en tanto concepto significa la pluralidad de cosas que no se agota ni en la sustancia o el accidente, sino que se trata de un concepto amplio.

Una vez despejada la amplitud del concepto de ente, el IR (2) da cuenta de la segunda definición, donde Suárez esclarece la importancia de la doble significación del concepto de ente, en ocasiones tomado como participio del verbo ser, a veces también como nombre o nominativo, tema que se analiza en DM II, IV, §1 a §3. Este tema será el segundo punto que explicaremos en los siguientes apartados, pues sobre la doble significación gran parte de los estudiosos de Suárez se centran. Analizaremos el sentido de esta doble significación tomando en cuenta el debate escolástico sobre esencia y existencia y la importancia de la lectura de Fonseca en la obra suareciana.

Por su parte, la tercera definición del IR (3), da cuenta de los problemas que surgen de la doble significación, como si por el concepto de ente se entendiese una doble razón de ente, es decir, una doble realidad según esencia y según existencia. La DM II, IV, §9 especifica que la doble significación debe considerar la amplitud del concepto de ente y la abstracción del entendimiento para considerar de la cosa, la esencia y la existencia según el valor participial o el valor nominativo, y no porque de hecho la cosa se encuentre escindida realmente. La siguiente temática que pondera Suárez en el IR (4) es la de esclarecer que el ente, como nombre no significa el sólo ser en potencia, en oposición con el ser en acto, dicha cuestión la trata en DM II, IV, §11 a §15 donde especifica que la doble significación del ente, según nombre y participio da cuenta tanto del ser en acto como en potencia, de tal modo que en su valor nominativo, se contiene tanto el ser en acto como el de potencia; mientras que en su valor participial se contiene sólo el ser en acto. Esta cuestión si bien merece se aclarada de inicio, la rescataremos cuando analicemos la doble significación del ente en los siguientes apartados, pues será necesario desprender la doctrina suareciana del ente de algún rezago

nominalista, tema que el mismo Suárez se encarga de esclarecer al respecto de la doble significación.

La quinta acotación del IR (5) explica que todo lo que se atribuye o concede a la cosa puede denominarse ente. Para Suárez, el ente significa propiamente la entidad de la cosa, *entitatem rei*, es decir, no es una mera significación producto de la ficción del entendimiento, sino una atribución real. La precisión del intelecto, como explica Suárez en DM, III, I, §5 a §8, no procede de una entidad ficticia, sino de una entidad real, a partir de la cual, el intelecto divide a la entidad en sus diez géneros. Sin embargo, en la aclaración de la quinta acotación del IR, Suárez otorga una prioridad al ente en el sentido de todo aquello que puede afirmarse de otro. Esta consideración es importante, pues se aboca a esclarecer que ente, lo que es, también considera las proposiciones afirmativas, como, por ejemplo, las proposiciones “la codicia es mala” o “el hombre es ciego”, son entes, pese a que la predicaciones se relacione con privaciones que en sentido real no existen, pues considera como propiedades del ente son siempre propiedades positivas y no privativas, como ejemplo, lo bueno o la visión. Esta quita consideración debe ser también analizada en los siguientes apartados cuando pasemos a la explicación de las propiedades del ente. Por ahora, basta dar cuenta de los temas prioritarios que considera Suárez en su IR y a partir de los cuales el granadino expone el concepto de ente y las dudas que puede generar esta acotación.

En el *Index Rerum*, Suárez analiza por separado cuatro materias importantes que estarán unidas en su metafísica, se trata de los términos *ens* (ente), *entis conceptus* (concepto de ente), *entis passionis* (propiedades del ente) y *entis ratio* (razón del ente)<sup>143</sup>. Dichos conceptos deben ser analizados bajo la lógica de las disputas escolásticas, donde confluyen la lógica y la ontología, bajo el horizonte de la predicación. Recordemos que el tema para Suárez no es exclusivamente de orden ontológico, sino de orden gnoseológico y lógico<sup>144</sup>, en especial ante el problema de la predicación del ente. Lo cual indica que el tema que le interesa, debido a su tradición, es el del ser (*esse*), pero desde el punto de vista de la predicación, en tanto que mentamos que algo es (*ens*), sin que con ello entendamos que este

---

143 El eje de materias que se destacan en el *Index Rerum* son: *ens*, *entis conceptus*, *entis passionis*, *entis divisiones variae*, *entis increatum necessarium et a se*, *ens creatum*, *entis analogía et descendus ad inferiora*, *ens pers se et per accidens*, *ens rationis*. Deben incluirse en este tema el eje de materias que hacen alusión a *esse essentiae seu essentia* y *existentia seu esse existentiae*. La traducción es mía.

144 En IR Suarez afirma, “*Logica est ars dirigens operationes intellectus, et de rebus secundum hanc rationem tantum agit*”. DM, IR.

horizonte pasa por alto el ir *a las cosas mismas (res)*. Esta acotación es importante, pues Suárez no considera la noción de ente como un problema exclusivamente ontológico, a saber, desde el horizonte de la pura existencia real. El tema relaciona tanto el concepto de ente (*ens*) como la razón de ente (*ratio entis*<sup>145</sup>), a partir de la lógica y metafísica de la época.

## 2.2. La noción de ente como concepto objetivo y concepto formal

Tomando en cuenta la denominación de ente en el IR, es interesante que Suárez parta del concepto de ente, como un tema de orden gnoseológico, pero debemos aclarar que dicha consideración no debe pasar por alto el carácter *a priori* que Suárez postula, puesto que, el ente tiene una existencia real y no es sólo un concepto mental. Su metafísica es mucho más cercana a la noción de ente del Aquinate y Fonseca, a quienes busca seguir y conciliar con las disputas escolásticas de su época y, en especial, con la *Metafísica* aristotélica. Más aún, para comprender qué es ente para Suárez, debemos partir de la consideración del concepto de ente con el que inaugura su segunda disputación, este tema, dicho sea de paso, estará en el eje temático de la reestructuración del libro Γ de la *Metafísica* aristotélica, al que Suárez considera el inicio de la *Metafísica*, bajo la famosísima consideración de el ser se dice de múltiples modos.

Pues bien, la disp. II es el inicio del tema del ente, el cual será considerado desde la perspectiva de la mente humana. Pero, como explica Ángel Poncela, sin reducir este horizonte a uno exclusivamente dialéctico (lógico). Por el contrario, “Suárez, afirmó, que la demostración de las propiedades de los instrumentos dialécticos [...] no entraban dentro de las competencias de la *Metafísica*, [a ésta] le atribuyó la responsabilidad de ofrecer las razones, [y] los principios de las cosas”<sup>146</sup>. Aclarado esto, el primer tema que inaugura sus disputaciones es el del concepto de ente (*entis conceptus*). En la primera sección, Suárez comienza el tema con su famosísima distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo, la cual sigue a la tradición gnoseológica del Aquinate.

---

145 Fonseca traduce el inicio del libro IV como “*Est a scientia quaedam, quae contemplatur ens, qua ratione est ens et ea, quae huic per se insunt*”, es decir, “es una ciencia tal que contempla el ente, así como las razones del ente y lo que le pertenece por sí”. Razón de ente (*ratio entis*) es la significación lógica y ontológica del ente. Es decir, la definición de ente es lo que de común se halla en la razón de ente, es decir, en su significación. La traducción es mía.

146 Poncela Ángel, *Suárez lector de Metafísica...*, op. cit., p. 206.

Suárez reconoce que el problema del concepto de ente surge de la tradición tomista, aunque incluye también a Alejandro de Afrodisia y Averroes, por interesarse en la relación que el entendimiento realiza para concebir que una cosa sea, tema que en la tradición escolástica será conocido no como concepto de ente sino, como intención inteligida (*intentio intellecta*)<sup>147</sup>. Para explicar este término y su vinculación con el concepto de ente, en especial con el concepto objetivo, debemos recordar que los escolásticos, gracias a la recepción averroísta del Aquinate, analizan cuál es la relación del entendimiento con la cosa conocida. Este tema les será de sumo interés, pues explican cómo el ser humano puede conocer, por razón natural, los misterios y dogmas de la fe. Un claro ejemplo de esta temática se encuentra en *Suma contra gentiles*, donde el Aquinate pregunta cómo debe entenderse la generación, en relación con el Hijo de Dios, según mientan las Sagradas Escrituras. Para resolver esta cuestión, Tomás de Aquino explica este tema a partir del modo en que el ser humano conoce, según intención inteligida (*intentio intellecta*), dicho misterio<sup>148</sup>.

Aquino explica que el entendimiento humano tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y conocer aquello que se encuentra fuera de él. En otras palabras, parte de la afirmación de que el conocimiento tiene un contenido extramental. A diferencia de Dios, que su ser es su entender, en el hombre se da una capacidad de conocer según intención inteligida (también denominada idea entendida), que significa aquello “que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida. Que en nosotros ni se identifica con la cosa que es entendida, ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es como una cierta similitud o semejanza de la cosa entendida concebida en el entendimiento y expresada por palabras”<sup>149</sup>.

A saber, la intención inteligida no es la cosa en sí misma, en sentido extramental, tampoco es un puro concepto mental, sino la intención o aquello que el entendimiento concibe de la cosa<sup>150</sup>. Es decir, el objeto, *obiectum*, como aquello arrojado al entendimiento,

147 “[...] *ex quibus nos praecipue utemur Alexandri Aphrodisaei, Averrois et maxime ómnium divi Thomae exposition*”. DM II. Como explica García López, el concepto de intencional deriva etimológicamente de *intendere* (o *tendere in*, tender hacia). “significa, por tanto, según su etimología, la propiedad de referir a otro, de dirigir o encaminar hacia otro. Por lo que atañe al objeto de conocimiento, tomado en sentido estricto, la intencionalidad significa que ese objeto remite al otro objeto, al objeto tomado en sentido amplio, o, si se quiere, a la realidad misma”. García López, *Metafísica tomista*, España, EUNSA, 1976, p. 332.

148 Aquino Tomás, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 6.

149 “*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant*”. *Idem*.

Este término será usado por Averroes, también llamado *intentio intellecta* y hace alusión a lo que el Aquinate identifica como especie inteligible, esto es, la forma, que abstraída de la representación se absorbe en el intelecto

en el sentido de ser éste una determinación<sup>151</sup>. Esta capacidad de representación, que el Aquinate llama intención inteligida, es lo que denomina Suárez como concepto objetivo, tema con el que inaugura el problema del ente en tanto ente en la disp. II.

Por concepto objetivo, Suárez entiende aquello que es “en cuanto objeto y materia, a la que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo éste el motivo, tomándolo de Averroes, le llamasen intención inteligida y otros, razón objetiva”<sup>152</sup>. O, en otras palabras, concepto objetivo es “la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal”<sup>153</sup>. Mientras que, por concepto objetivo, Suárez entiende lo que su tradición llama intención inteligida, “por concepto formal [explica el granadino], se dice al acto mismo, o lo que es igual, a la palabra por el que el intelecto recibe (o concibe) una cosa o razón común”<sup>154</sup>. Suárez especifica que el ente es denominado concepto (*conceptus*), por ser una estirpe de nuestra mente<sup>155</sup>, en otras palabras, una concepción, en el sentido de recibimiento y gestación, de *lo que es (ens)* en nuestra mente. Es también formal, por considerar la forma de la representación en la mente, es decir, aquella que formalmente representa a la cosa conocida<sup>156</sup>.

El concepto formal, en el sentido de *conceptum, concipio* (recibir, formarse), es aquello que el entendimiento recibe de la cosa misma, pero sin depender de ella en sentido sensible o diverso, pues el acto formal que el entendimiento realiza es propio o inherente al entendimiento, esto es, sin necesidad de la experiencia. No debemos entender por concepto

---

material. “En la traducción al latín, *intentio* significa la determinación o la forma de una cosa particular, por medio de la cual, es lo que son los seres, es decir la inteligibilidad por medio de la cual una cosa extramental se convierte cognoscible”. V. Sang-Sup Lee, *Wirklichsein und Gedachtsein: die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin*, Germany, Königshausen und Neumann, 2006, p. 64.

151 “El objeto propiamente dicho, la determinación o forma que termina un acto cualquiera de conocimiento, puede ser considerado de dos maneras: como cosa, o en cuanto está en la cosa como determinación suya, o como objeto o en cuanto se da de un modo objetual el cognoscente. En los dos casos se tratará de un objeto formal o propiamente dicho, en contraposición al objeto puramente material”. García López, *op. cit.*, p. 57

152 “[...] *sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conception, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroee, intentio intellecta appellatur, et ab aliis dicitur ratio obiectiva*” DM II, I, §1.

153 “*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*”. *Idem*.

154 “*Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit*”. *Idem*. La edición de Rábade traduce como: “Se llama concepto formal al acto mismo, o lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o razón común”.

155 “[...] *qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis*”. DM II, I, §1.

156 “[...] *formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter raepresentat mentis rem cognitam*” *Idem*.

formal un concepto lógico o vacío, que en sí mismo, se encuentra carente de contenido. No es pura forma gnoseológica, pues el concepto formal está en íntima relación con el concepto objetivo, o intención inteligida, a la que, recordemos, Suárez define como “la cosa (*res*) o razón (*ratio*) que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal”<sup>157</sup>.

Ahora bien, retomando la definición de concepto objetivo, Suárez apela a la cosa (*res*) o razón (*ratio*) para definir el contenido material de la representación. Es decir, en el sentido etimológico de *res* y *ratio*<sup>158</sup>, como determinación y ratificación, Suárez significa el contenido material u objeto del pensamiento y, en ese sentido, un objeto (*obiectum*). Por ejemplo, al concebir el término “hombre”, el acto del conocimiento, por el cual el entendimiento concibe la acepción “hombre”, se denomina concepto formal, mientras que el hombre “Pedro” o “Luis”, es el objeto determinado representado en nuestra mente, aquello que llama Suárez: concepto objetivo. En el ejemplo anterior, tómesese en cuenta que lo que pone en cuestión Suárez no es el hecho de si la representación de Pedro es nuestra mente es de la totalidad de Pedro, sino sólo el hecho de que el entendimiento tiene la capacidad de recibir un contenido ya sea sensitivo o no, como un contenido determinado. El concepto objetivo no se trata en ese sentido de una realidad puramente extramental. Retomando la postura de Fernández Burillo, “el concepto objetivo de ente es el objeto de la *Metafísica*. [...] Pertenece al orden cognoscitivo y pretender tratarlo como si fuese una realidad, la realidad en sentido primero y más fuerte, sería ajeno a la mente de Suárez”<sup>159</sup>. A su vez, coincido también con García López, quien postula que el tema inaugurado con la metafísica tomista es la relación entre la cosa y su determinación gnoseológica. En otros términos, “conviene recordar que el término u objeto de cualquier acto del conocimiento es siempre directamente

---

157 “*Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*”. *Idem*.

158 “*Res* deriva del verbo *reor*, que significa contar, calcular y así mismo pensar o juzgar. El participio pasivo de *reor*, o sea, *ratus*, significa también lo ratificado, lo determinado y fijo. Para esclarecer el nombre de cosa, Santo Tomás se atiene a dicha etimología, y así distingue dos sentidos en la palabra *res*: uno que mira más al hecho de ser objeto del pensamiento [...] otro que atiende principalmente al hecho de darse como algo determinado y fijo”. García López Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Navarra, EUNSA, 2001, p. 65. V. también la etimología de *ratio* en relación con *reor*, *veri*: contar, calcular [del que se deriva *ratio*], en materia de cuenta o negocios, [significa también] razón determinante. En Ernout A, et al, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1967, p. 570.

159 Fernández Burillo, “Metafísica de la creación en Francisco Suárez”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXV, 1998, p. 14.

una forma, una determinación cualquiera; pero la realidad, o sea, la cosa, cualquier cosa, no tiene una sola determinación, sino muchas”<sup>160</sup>.

En el caso de la palabra *ente*, el problema es aún más complejo pues, *que algo sea*, puede entenderse a partir de cualquier modo de determinación. Así, por ejemplo, mentamos *que algo es*, ya sea en sentido accidental, al decir que Pedro *es* profesor, *es* músico, etc., o bien, en sentido sustancial, al expresar que *es* hombre o animal racional.

En la época de Suárez, el problema de la determinación se explica a partir del problema de la predicación, por el hecho de que lo realmente existente es inherente a la capacidad gnoseológica de predicar sobre ese algo, ya en el sentido de género, especie o diferencia específica. En otros términos, en el sentido aristotélico-tomista, ente se abocará desde la temática de la predicación, con referencia a los diez géneros<sup>161</sup>, sin perder de vista la referencia a las cosas mismas.

### 2.2.1 Unidad del concepto formal y objetivo de ente

Subrayo que el interés de Suárez por la unidad de ambos conceptos es tal, que el tema se destaca en el IR, pues le resulta primordial discutir sobre el tipo de unidad que existe entre el concepto formal y el concepto objetivo. De tal modo que las materias 6 a 12 sobre la definición de *entis conceptus*, contenidas en el IR, discuten la unidad de estos conceptos. Así por ejemplo en el índice def. 6 expresa: “*Entis conceptus: Ens unum conceptum formalem a reliquis praecisum unum re et ratione formali sortitur*. 50.2 [XXV, 58] [DM II, I, §9] Es decir, hay sólo un concepto formal que es asignado a una cosa y razón formal, o, en otras

---

160 García López Jesús, *op. cit.*, p 56.

161 Recordemos que, para el Aquinate, *ente* se dice de un modo doble: 1) referido a los diez géneros y 2) la verdad de las proposiciones; el Aquinate menciona que del primer modo, *ens* se refiere a aquello que pone algo en la realidad: *Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit*”. Como bien nos indica Mauricio Beuchot, “se usa el término ente, como nombre -al menos esa fue la intención de Santo Tomás-, para designar el objeto de la metafísica que es la esencia relativa a la existencia”. Beuchot Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad media*, México, UNAM, 1991. Si bien, como indica Beuchot, el objeto principal de la metafísica tomista es el ente como nombre, el problema del ser no se opone al problema de la creación. Todo lo contrario, el problema de la participación es el eje principal de la metafísica tomista y en ese sentido de su ontoteología. En palabras de Manser: “Si el ser es absolutamente trascendental porque constituye todas las cosas y todas las diferencias de las cosas, ya que nada es en virtud del no ser, tiene que ser también objetivamente atribuido a todo, a Dios y a la creatura, a la substancia e incluso al más ínfimo accidente. Así, pues, excluye absolutamente toda atribución meramente nominal a las cosas -*praedicatio aequivoca*-. Por consiguiente, hay algo real que corresponde a todas las cosas, una (realis convenientia) y, por tanto, semejanza de todas las cosas”. Gallus Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1947. p. 245.

palabras, el concepto formal de ente es uno y no diverso, lo cual quiere decir que el acto o forma de la representación del ente es uno, y lo prueba por:

1. Al escuchar la palabra ente nuestra mente no se dispersa en diversos conceptos. En otras palabras, al escuchar *que algo es*, no viene a nuestra mente un concepto determinado, sino, por el contrario, uno común que puede ser aplicado a muchos y diversos conceptos determinados<sup>162</sup>.
2. Ente tiene una sola significación, no en cuanto a contenido lingüístico determinado, sino en cuanto al contenido formal, esto es, en cuanto a la capacidad de que por este concepto se expresa la unidad que precede al contenido objetivo<sup>163</sup>.
3. Lo mismo ocurre con la noción de existencia. Al concebir este término, nuestra mente no se dispersa pensando en existencias determinadas o concretas, sino que concibe en abstracto este término que se encuentra en la propia significación de ente<sup>164</sup>.

En síntesis, el concepto formal, a saber, el acto o representación formal, permite absorber, en unidad, la diversidad de contenidos determinados o concretos. Así, por ejemplo, explica Suárez, nuestro entendimiento no se dispersa al concebir la palabra ser (*nomine entis*), sino que esta palabra, entendida especialmente como existencia, tiene una sola significación pese a la multiplicidad de objetos que pueda representar.

El concepto formal es un concepto simple en el que se resuelven el resto de los conceptos, pues al ser la última forma del entendimiento, en él se resuelven, como en una unidad, la multiplicidad de objetos representados por el concepto objetivo.

Por su parte, el concepto objetivo de ser es definido debido a la unidad del concepto formal. La importancia de esta unidad de tipo trascendental es traída a colación en el IR al abocarnos en el contenido de esta materia en la siguiente materia def. 8: “*Ens unum habet conceptus obiectivum adaequantum, quia omnia entia per modum unius, nulum tamen in particular significat* 53 I. B [72]. [DM II, II, §8]”. Esto es, el ente tiene un sólo concepto

---

162 “*Et probatur primo experientia, audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal et similia*”. DM II, I, §9.

163 “*Unde nec significat pluras ut pluras sunt, quia non significant illa secundum quod inter se different, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt, ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et aedaequeate concipitur quod per hanc vocem significatur*”. *Idem*.

164 “*Tertio argumentari possumus ex conceptu existentiae, videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia quoties hoc modo de existencia loquimur et disputamus tamquam de uno actu, reverá non formamus plures conceptus, sed unum*”. *Idem*.

objetivo, por el que todos los entes se significan, gracias al modo de esta unidad, y sin embargo, no es ninguno en particular, acota el granadino en esta definición.

Así pues, Suárez niega que uno sea el concepto formal y otro el objetivo, por el contrario, el concepto objetivo está contenido en la propia unidad del concepto formal. “Al concepto formal de ser responde un sólo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la creatura, sino que significa todas esas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto que son de algún modo semejantes entre sí”<sup>165</sup>. Es decir, el concepto objetivo, en el sentido de intención inteligida, es uno. A nivel de contenido, el término ente se contrae, esto es, se determina en cualquier nivel de género, especie o diferencia específica, sustancia o accidente, pero, sin abocarse a una categoría o nivel predicamental específico.

La sentencia de Suárez se apoya del Aquinate y de Aristóteles. En especial, se sirve de la cita del Aquinate en *De veritate*, donde se expresa que “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas sus acepciones, es el ente [...]. Al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente”<sup>166</sup>. Tomás de Aquino aclara que el ente no es un género, aunque puede contraerse o expresarse en los diez géneros. Para comprender la postura tomista debemos partir de dos presupuestos: (1) los grados de predicación sólo dicen grados de ser y (2) el modo como se expresa ente también se relaciona con la predicación de otro ente. En síntesis:

- (1) Los grados de predicación sólo dicen grados de ser, según el orden predicamental.

Por ejemplo, la sustancia, indica el Aquinate, no añade algo determinante al término

---

165 “*Dico conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo*”. DM, II, II, §8.

166 “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens [...] enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys*”. Aquino, *De veritate* q. 1, art. 1 co. Es importante reconocer la herencia de Avicena en esta cuestión. Como expresa Fernando Selles, “las principales tesis tomistas sobre la verdad aquí expuestas tienen una indudable cadencia aristotélica. En efecto, dice que la verdad está propiamente en la mente, no en la realidad a no ser tomada secundariamente [...] no puede decirse que un ente sea verdadero a no ser por la conformidad que guarda o puede guardar con algún entendimiento”. Fernando Selles, *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Navarra, EUNSA, 2004, p. 45. Mientras que Suárez encuentra la prueba de esta sentencia en *Metafísica* IV, el Aquinate la encuentra en *Metafísica* III.

ente, tampoco así un grado supremo de predicación o algún grado inferior que predique según accidente, especie o diferencia específica. Tomando en cuenta este ejemplo, la sustancia sólo da cuenta de un modo de ser del ente<sup>167</sup>, no es el ente en sentido lato.

- (2) El modo como se expresa lo que es (ente) se relaciona con la predicación de otro ente, o, en otras palabras, la predicación acontece también por relación. Así, por ejemplo, puedo expresar que hombre es animal racional, o predicar del alma apetitiva que desea el bien. Por esta capacidad del término ente, puedo decir que el ente es bueno, es decir, que, lo que es, es bueno, pero no como una predicación real del ente, sino sólo como una distinción de razón. En palabras del Angélico: “lo que es sólo de razón puede ser de dos modos, a saber: o relación o alguna negación. [...] Pero verdad y bien se dicen positivamente, por lo que solamente pueden añadir una relación que sea sólo de razón”<sup>168</sup>. Así pues, al ente tiene esta capacidad de predicar según grados o modos, bien reales, bien de razón (propios del sólo entendimiento).

Lo mismo que para el Angélico, la significación del ente suareciano se relaciona con un problema gnoseológico, el de la expresión conceptual del entendimiento sobre lo ente, a saber, sobre lo que es, lo cual no quiere decir que sea imposible de caracterizar o emprender ciencia de éste. De igual modo que el Aquinate, Suárez expresa que el ente no se define o se agota a partir de alguno de los diez géneros predicamentales, pero sí tiene la capacidad de contraerse a un determinado género para expresar una determinada cualidad o naturaleza dependiendo de la relación o predicación que se especifique. Por ejemplo, en el caso de la significación de hombre, puedo contraer ente y expresar que el hombre *es* un animal racional, a nivel de género y especie, pero puedo mentar también que Sócrates *es* músico, a nivel de individuo y accidente. Esta capacidad del término ente, lleva a Suárez a afirmar que ente no se define a partir de alguno de los diez géneros, aun cuando pueda contraerse o expresarse en

---

167 “Sabido es que se dan diversos grados de entidad, según la cual se toman los diversos modos de ser, y que, con arreglo a estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas”. *Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera.* Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 co.

168 “*Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum*”. Aquino, *De veritate*, q. 21 a. 1 co.

uno de ellos de manera determinada. Ente tampoco es el resultado de la sumatoria de los géneros, sino un concepto simple y de unidad trascendental.

En síntesis, los presupuestos más importantes que debemos considerar para comprender el ámbito de la concepción del ente suareciano son los siguientes:

- (1) El concepto formal de ente tiene un sólo concepto objetivo de ente<sup>169</sup>.
- (2) El concepto objetivo de ente no es un agregado de diversos entes o géneros o sustancias concretas<sup>170</sup>.
- (3) El concepto objetivo de ente es uno, no en el sentido de unidad numérica o entitativa, sino de unidad trascendental<sup>171</sup>.

Tomando en cuenta en especial la tercera sentencia, Suárez aclara que ente, en tanto concepto objetivo, es uno (3). Gracias a la propia representación formal de ente, es decir, gracias a la propia unidad del concepto formal (1), el concepto objetivo de ente se constituye con unidad trascendental y no numérica. Esta unidad es la que permite la capacidad dinámica de expresar cualquier género supremo, género, especie, diferencia específica, sustancia o accidente determinado, sin caer en alguna determinación propia de alguna predicación (2). En otras palabras, ente no es capaz de ser definido de un modo exclusivamente predicamental, de tal modo que no significa inmediatamente sustancia o accidente o cualquier tipo de género supremo. Todo lo contrario, gracias a la unidad entre concepto formal y objetivo, Suárez se inclina por admitir que ambos conceptos son simples y unitarios. La prueba de esta sentencia se sustenta en afirmar que la unidad y simplicidad del concepto formal y objetivo de ente se prueba de modo *a priori*, aseverando que el ente real se comporta esencialmente del mismo modo.

### 2.2.1.1. El concepto de ente en relación con el ente real

No debemos pasar por alto la prueba que ofrece Suárez para afirmar la unidad y simplicidad del concepto formal y objetivo de ente. Es tan importante esta prueba que el mismo Suárez la incluye en su índice de materias relevantes del IR en la definición de *entis conceptus*. Así, se lee en def. 12 del IR: “*Entia omnia realia aliquam intrinsecam convenientiam habere*

169 “*Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum obiectum*” DM II, II, §8.

170 “*Sed illud [obiectum] non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquam convenientiam et similitudinem entium inter se*”. *Idem*.

171 “*Illud conocetum obiectivum non esse unum unitate reali, id est numerali seu entitative*”. *Idem*.

*necesse est.* 55 I B. [74] [DM II, II, §14]”. Es decir, es necesario que todos los entes reales tengan alguna conveniencia intrínseca. Lo interesante de la prueba que presenta el granadino es que parte de una distinción real, fundada en la creación *ex nihilo* para sustentar su presupuesto. Para comprender a fondo la postura suareciana, leamos del mismo autor la defensa de su argumento:

Puesto que todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en la razón de ente (*ratio entis*), pueden por lo tanto, ser concebidos y representados bajo esta razón precisa, por la que entre sí convienen; por consiguiente, pueden bajo dicha razón, constituir un sólo concepto objetivo de ente, [...] efectivamente, nuestro entendimiento descubre una mayor conveniencia entre la sustancia y el accidente que entre la sustancia y el no ente, o la nada; también la creatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por esto que es, al menos su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser, por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la creatura<sup>172</sup>.

La primera parte de la afirmación sostiene que la unidad del concepto de ente se fundamenta en la semejanza con el ente real. Es decir, el concepto de ente, que acontece por una distinción de razón, se fundamenta en una distinción real. La representación mental de que algo sea, se basa en el ente (ser) real. ¿Pero qué es en todo caso el ente real para Suárez? ¿En qué sentido establece que la distinción de razón se fundamenta en una distinción real, fundada en la semejanza? Mi postura, al respecto de la metafísica suareciana, es que Suárez sigue la doctrina tomista de la distinción real, pero sin mantenerse del todo fiel a ésta, sino buscando conciliar conflictos propios de su tradición escolástica con su lectura de la *Metafísica* de Aristóteles. Bajo esta óptica busco señalar que la propuesta de Suárez no es exclusivamente ontológica, sino que el problema de la causalidad, incluyendo el horizonte de la significación de causa (*ratio causae*), es el eje de su ontoteología. El más claro ejemplo de que Suárez no

---

172 “[...] *quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi, ergo possunt co[n]cipi et repraesentari sub ea pr[a]jecisa ratione qua inter se convenient, ergo possunt sub ea ratione unum conceptu[m] obiectivu[m] constituere, ergo ille est conceptus obiectivus entis. [...] maiorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens quam inter substantiam et non ens seu nihil; creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo, qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei*”. DM II, II, §14.

está proponiendo un puro análisis del ente, en tanto ente o desprovisto del problema de la causalidad, es esta prueba que ofrece el granadino.

En el argumento que acabamos de señalar, Suárez es contundente al expresar que el tipo de semejanza y conveniencia, entre el concepto de ente y el ente real, se basa en un orden al que el propio entendimiento queda sujeto, *per adaequatio*, por adecuación o conformidad con la realidad. Aquello que el entendimiento logra representar del ente son las propiedades trascendentales de éste que, aunque no están explícitamente en el ente, logran ser representadas por semejanza.

En realidad, el origen de la tesis suareciana debe buscarse, no tanto en su ontología o en su gnoseología, puesto que el problema sobre la significación del ente es sólo un problema que se sustenta, lo mismo que el tomismo, en la distinción causal, es decir, en la representación del entendimiento sobre el ente real. En última instancia, el origen de su argumento debe hallarse en la base de una distinción entre Dios y sus creaturas, un acercamiento claramente de raigambre tomista. Esta tradicional aproximación se ejemplifica muy claramente una vez que Suárez supone que la distancia entre *ens* y *nihil* se fundamenta en una distinción real del ente creado, el de la distinción entre Dios y su creación. Si analizamos con cautela la argumentación suareciana, nos percataremos que ésta no suele ser lo suficientemente sólida, como para ofrecer, al lector actual, razones que den cuenta de que efectivamente exista una semejanza tal entre el ente real y el concepto de ente, sino que ésta se presupone. La prueba *a priori* de Suárez en realidad debe buscarse en la prueba de la existencia de Dios y en la demostración de la creación<sup>173</sup>. Es en la causalidad y el tema de la creación donde debe suponerse la efectividad de la distinción real entre Dios y sus creaturas. Suárez da por supuesto este importante presupuesto y por ningún motivo lo pone en duda, todo lo contrario, se basa en una metafísica de la creación para afirmar que existe una semejanza tal entre el ente real y el concepto de ente.

---

173 Una lectura que se peca de la dificultad de encontrar en sólo la ontología el germen de la metafísica suareciana es la de Gustav Siewerth en “El destino de la metafísica desde Tomás hasta Heidegger”. Uno de los principales lectores de Siewerth es Prieto López, quien aclara que Siewerth se sirve de Suárez para postular una reducción lógica del pensamiento, según la cual “la estructura fundamental de la metafísica logicizada reposa sobre el hecho de que el concepto es entendido como la aprehensión quiditativa de la propia representación intelectual y como el fundamento último de la verdad. Se insinuaría así en Suárez el nacimiento de un nuevo y revolucionario concepto de verdad, viniendo a ser esta la adecuación del sujeto pensante a los contenidos pensados; en definitiva, la conformidad del sujeto consigo mismo”. Prieto López, *op. cit.*, p. 139.

### 2.2.1.2. Problematización de la unidad del concepto de ente y su semejanza con el ente real

Para examinar un contrargumento a mi postura, que servirá de guía argumentativa para analizar los problemas de la lectura ontológica, es la lectura de F. Courtine, en *Inventio analogiae*, quien considera la unidad del concepto formal y objetivo a la par de la definición de ente, según su sentido nominativo y su sentido participial. Pues bien, Courtine aclara que la comprensión del concepto de ente no es directamente de tradición tomista, si por esta tradición pasamos por alto el problema de la analogía de los nombres que busca resolver Cayetano. Para Courtine, la importancia de la reformulación del concepto de ente no es tanto el Aquinate como Cayetano, es éste el interlocutor de Suárez quien discute el problema de la analogía<sup>174</sup>. Siguiendo a Courtine, Cayetano afirma la analogía de proporcionalidad propia, llamada por los jesuitas como analogía de proporcionalidad intrínseca<sup>175</sup>, analogía que

---

174 La preocupación a la que se enfrentan los herederos de la escolástica es la concepción de una noción de naturaleza que evoque tanto la esencia como la existencia. El mismo Diego Mas, en sus *Disputaciones*, retoma a los tomistas Cayetano y Báñez, quienes explican la diferencia entre esencia y existencia. Para Mas, Cayetano, insiste en que la noción de existencia es el primer y último acto. Como acto primero, se constituye la cosa existente. “Y en el segundo modo se llama acto último porque lo último que, en una cosa engendrada se produce es la existencia”. Diego Mas, *Disputacion metafísica sobre el ente y sus propiedades*, Eunsa, Navarra, 2003. En adelante citaré la obra y la referencia a la disputación. Diego Mas, DM II, 457.

175 Francois Courtine, “*Inventio analogiae*”, *op. cit.*, p. 300. Cayetano, en la respuesta a una carta a Silvestre de Ferrara, el 27 de febrero de 1509, muestra un giro novedoso en su proceder pues, explica que la noción de naturaleza, en relación con la de ente, “no representa a una sola naturaleza, sino que representa a las naturalezas que guardan semejanza o analogía de proporcionalidad. No sostengo lo opuesto en mi *Tratado sobre la analogía de los nombres*, sino que afirmo que, numéricamente, en la mente no hay más que un único concepto tal, en términos de ser subjetivo”. El concepto de ente se muestra lo suficientemente amplio para abarcar a las diversas naturalezas como semejanza de proporcionalidad. En el mismo tenor, en el *Tratado sobre la analogía de los nombres*, afirma que, por analogía de proporcionalidad, podemos entender la naturaleza sensitiva o animal, sin entender inmediatamente la naturaleza humana o equina, como singulares de los términos universales “sensitivo o animal”. “Como es evidente-por lo dicho y por la propia palabra analogía- que una cosa no se predica con un nombre análogo en términos absolutos, sino proporcionalmente, siendo así igual que cosas distintas, en cuanto semejantes proporcionalmente, de aquí puede decirse con facilidad que, ciertamente, una cosa análoga puede entenderse sin que se entiendan simultáneamente los analogados [...] y así por ejemplo, entendemos la naturaleza sensitiva o animal sin entender en absoluto ni simultáneamente la naturaleza humana y equina como tales, sino del modo como entendemos dos cosas en cuanto semejantes proporcionalmente, sin entender simultáneamente las dos cosas mismas según sus propias naturalezas en sentido absoluto”. *Tratado sobre la analogía de los nombres*, trad. Hevia Echevarría, Pentalfa, Oviedo, 2005. En adelante citaré la abreviación de la obra y la referencia al texto. Cayetano, TAN, V, 44. Para Cayetano y para Mas, el término naturaleza comprende, tanto lo que es en sentido universal, como en lo que es en sentido singular, bajo el horizonte de la predicación. Para Cayetano, se trata de un tema que compete a la semejanza entre la cosa y el concepto mental. El tema es interesantísimo pues, la actividad del entendimiento divide lo que realmente se mantiene unido. “A estos análogos el lógico los llama unívocos y el filósofo equívoco pues, mientras aquel considera la intención de los nombres, éste investiga las naturalezas”. Cayetano. TAN I, 5. Retomando a Aristóteles, Cayetano hace un giro contundente, al relacionar la *Física* aristotélica con la intención de los filósofos, mientras que el problema de los nombres con la labor de la lógica. Frente a este giro, Cayetano menciona lo complejo de esta acepción, pues en una sola naturaleza se conciben muchas otras, según género y diferencia específica.

rechazará Suárez. Según Courtine, Suárez retoma la lógica de Cayetano e incluso los propios términos de oposición que utiliza éste, tales como: lo propio y lo impropio, lo propio, la proporcionalidad, la atribución o la metáfora. Para Courtine, Suárez discute directamente con el tomismo de su época que se mantiene intermedio entre problemas escolásticos escriturarios y problemas propios de la metafísica<sup>176</sup>.

Esta herencia es la que llevará a Suárez a afirmar, según Courtine, una distinción entre el ente en tanto ente (*ens ut sic*) y el ente en cuanto tal (*ens ut tale ens*), fundados en la consideración noética de la unidad del concepto de ente, en tanto concepto formal y objetivo<sup>177</sup>. Tema que hemos caracterizado ya en las secciones anteriores al hablar sobre la unidad del concepto objetivo y el concepto formal. Ahora bien, la tesis de Courtine afirma que el distanciamiento de Suárez con el Aquinate acontece una vez que comprendemos la diferencia entre el planteamiento tomista del ente y el del legado aristotélico.

Pues bien, desde el punto de vista de Courtine, la doctrina tomista de la analogía del ente depende de una ontología de la causa y el efecto, es decir, del ser por participación: una doctrina que se sustenta en la famosa obra *De Potentia* del Aquinate y que se verá reflejada en extenso a lo largo de su obra. El Angélico cimienta la noción de ente en la distinción real entre Dios y creaturas, o en otras palabras, una noción de ente causado, al que, en el caso de las creaturas, no le pertenece la definición de ente en sentido estricto, sino sólo a Dios<sup>178</sup>. Por el contrario, la doctrina de Suárez daría un giro contundente respecto a la doctrina tomista del ente, gracias a la distinción conceptual entre concepto formal y concepto objetivo. Para Courtine, la doctrina suareciana no se fundamenta en una distinción basada en la causalidad, esto es, entre el ente y la causa, o bien, entre el problema de la distinción entre Dios y sus creaturas; sino en la univocidad del concepto de ente. Según Courtine, aun cuando Suárez distingue al ente en finito e infinito (disp. XVIII), la radicalidad de la metafísica se encuentra en la base del concepto objetivo de ente con un fundamento inquebrantable, basado en la univocidad del concepto de ente, o más precisamente, del concepto común de ente<sup>179</sup>. Como

---

176 Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 300.

177 *Idem*.

178 *Ibid*, p. 302.

179 *Ibid*, p. 317.

indica Leopoldo Prieto, siguiendo a Courtine, “la univocidad asegura que el objeto propio de la metafísica, constituido por la noción de ente o de cosa, sea simple y unitario”<sup>180</sup>.

Esta característica quiere explicar que la noción de *ex nihilo* que trae a colación Suárez, no es una noción que siga a la de su tradición, en el sentido de las causas, sino al sentido lógico (*possibile logicum*), al expresar que el concepto común de ente expresa, en todo caso, que ente es algo y no nada. Es decir, que ente se opone a la completa nulidad. “La noción central y el punto de partida de la metafísica no será, pues, un objeto determinado, ni siquiera el objeto supremo, Dios, sino la noción de *aliquid* o de *res* (como lo contradistinto del *purum nihil*), porque bajo ella pueden ser considerados todos los objetos posibles”<sup>181</sup>.

La discusión que postula Courtine, al respecto de la metafísica suareciana, a mi juicio, devela sólo un punto de vista o un horizonte del tema del ente. Su lectura, a mi juicio, es coherente con el sistema suareciano de la diferencia entre concepto formal y concepto objetivo, pero no llega a consolidar las diferentes aristas del pensamiento suareciano, en especial el problema de la causalidad.

Como nos percatamos en la argumentación *a priori* de la unidad trascendental, Suárez supone una semejanza entre el ente real y el concepto de ente, semejanza que en última instancia se vuelve insostenible si sólo analizamos la pura contraposición del ente con la pura nulidad, pues ¿cómo se fundamenta la unidad trascendental sino es, como indica Suárez, por la conveniencia o semejanza con la distinción real? En palabras del mismo jesuita en la disp. II: “la analogía del ente no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado de todo, por tanto y por esta razón, todas las cosas tienen armonía real y consecuentemente unidad objetiva en la razón de ente”<sup>182</sup>.

Esto queda claro: las distinciones realizadas por el entendimiento, aun cuando procedan de la realidad, son propias del entendimiento o, en otros términos, las cosas mismas carecen de una distinción conceptual o lógica, tema al que sin duda atiende la perspectiva de Courtine. Es esta la actividad, por decirlo de algún modo, del concepto objetivo de ente: el

---

180 Prieto López Leopoldo, *op. cit.*, p. 147

181 *Idem.*

182 “[...] *quod analogía entis non est in aliqua forma quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab ómnibus, in illa ergo rationes habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem obiectivam in ratione entis*”. DM II, II, §14.

abstraer y prescindir, más allá de cualquier género, sustancia o accidente, basado todo en la misma realidad y no en una actividad puramente intelectual de carácter meramente racional o mental. Sobre este punto coincido con Cortine, pues es evidente que el problema del ente y la causalidad son analizados desde la óptica de la *ratio entis*<sup>183</sup>.

Sin embargo, bien sea *a priori* o *a posteriori*, Suárez supone que el fundamento de la *ratio entis* está en la cosa misma. Debemos prestar atención a que por más que el entendimiento abstraiga o prescinda, divida o relacione, esta presuposición parte de una distinción real que no pone en duda Suárez: la división entre el ente creado y el no creado. Como el mismo Suárez presupone en su argumentación de DM II, II, §14: “también la creatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por esto que es, al menos su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser, por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la creatura”.

Ahora bien, antes de pasar a la clásica forma de acercamiento al problema del ente en Suárez, me parece fundamental aclarar este término tan sustancial en la metafísica suareciana. Una respuesta, ante el problema de la capacidad de precisión y abstracción del concepto objetivo, la ofrece Suárez líneas más adelante, al explicar que en la propia significación del ente se halla la capacidad dinámica del concepto objetivo de ente, por lo cual pasaremos revisión a este importante tema.

### 2.3. Significación del ente

El gran tema que discute Suárez es la doble significación del ente. Recordemos que la cuestión que, tanto Fonseca como Suárez rescatan, surge de la lectura y traducción del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, donde por cierto, Fonseca traduce la frase “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὰ τούτῳ ὄντα καθ’ αὐτό”<sup>184</sup> como: “*Est a scientia quaedam, quae contemplatur ens, qua ratione est ens et ea, quae huic per se insunt*”<sup>185</sup>. Es decir, “hay

183 Coutine, *op. cit.*, p. 313.

184 Aristóteles, *Metaf.* 1003 a 25.

185 Fonseca, *Comm In Metaph.* L. III, cap. I *Explanatio*. Llama la atención la traducción y comentario de Fonseca sobre el inicio de este libro. A diferencia del Aquinate, quien en su comentario del libro IV atiende a la significación del término “secundum quod est ens”. En su comentario, Tomás d Aquino menciona: “*Dicit autem secundum quod est ens, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod est, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi*”. Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1. La traducción que García Yebra anota del latín es “*Est [-] scientia quaedam quae*

una ciencia tal que contempla el ente, así como las razones del ente y lo que le pertenece por sí”. A esto se refieren tanto Suárez como Fonseca, y en general la tradición escolástica de la época, por definición de ente, esto es, la razón de ente (*ratio entis*).

*Ratio entis* es un término que se utiliza para analizar la significación lógica y ontológica del ente. Es decir, la definición de ente es lo que de común se halla en la razón de ente, entendida ésta como la significación. Se trata de una significación abstracta que prescinde de cualquier predicable, ya sea género, especie, diferencia específica, propio o accidente. En ese sentido sigue Suárez, como también lo hará su tradición, la afirmación aristotélica de que el ser (*esse*) no es un género.

La razón de ente (*ratio entis*) es aquello que hay de común en entidades lógicas o existentes, siempre que se considere la importancia del entendimiento en la significación. Es decir, Suárez se pregunta por la significación de ente, tomando en cuenta que el interés es abocarse al ente, desde la propia razón del concepto objetivo y no desde el ente mismo, pues recordemos que nos aclaró anteriormente lo imposible de abocarse a la significación de las cosas mismas a no ser por una abstracción del entendimiento. En sentido estricto, las cosas mismas carecen de significación, por el contrario, es el entendimiento quien resuelve esta significación. De tal modo que la orientación de Suárez, al preguntar por la significación del ente, es la del concepto objetivo. En otros términos, lo será considerando la materia o el contenido de la representación del ente, en el sentido de la intención inteligida o significación.

Pues bien, en el IR, el primer término al que pasa revisión es: “*Haec vox ens conceptum objectivum entis, et ratione illius, inferiora in quibus reperitur, mediate significat. 57 1C et 2AB. Videm etiam 166 2B [XXV, 78.] [DM II, II, §21 a §24].* En otras palabras, esta voz de ente significa el concepto objetivo de ente, y las razones de este, [así como] en las que mediatamente se encuentra. Tomando en cuenta esta guía ofrecida por Suárez, en DM II, II, 21, el granadino se propone esclarecer qué significa ente, para ello, inaugura el tema a partir de una vía negativa, a saber, mostrando qué no debemos incluir en el significado ente.

En primera instancia, aclara que ente (*ens*) no significa de modo inmediato a la sustancia o al accidente. Prueba esta afirmación a partir de un argumento de paridad,

---

*speculatur ens inquantum ens et quae huic insunt secundum se*”. Ante ello, es evidente el cambio de traducción que ofrece Fonseca, respecto incluso de la traducción de la *Metaphysica vetustissima*. La traducción es mía.

afirmando que, así como ocurre con la significación de hombre, que inmediatamente significa realmente al hombre y mediatamente al individuo, a Pedro o a Luis, del mismo modo, ente significa, en primera instancia, el concepto objetivo de ente, es decir, la razón de ente o el concepto que hay de común en todos los entes. En otras palabras, en la significación de ente queda implícita la unidad que hay de común en la pluralidad de todos los entes, un tema que como hemos visto en la sección anterior, Suárez antepone en el concepto formal y objetivo, gracias a la afirmación de una unidad trascendental. En sus palabras:

El nombre ente, por su propia y originaria imposición, tiene una significación común a todos los entes, según parece por el uso desde lo común y por la aprehensión de dicha voz, así como también por el significado formal o cuasi formal de la misma, que es ser (*esse*), que por sí misma es común e intrínseca a todos los entes reales<sup>186</sup>.

Esta clara afirmación, que se halla en la sección II, es nuevamente confirmada en la sección IV, cuando se propone definir el significado de ente. Como hemos expuesto con anterioridad, Suárez aclara que ente expresa un sólo concepto objetivo.

La finalidad primordial es “explicar con brevedad en qué consiste su razón formal o esencial, al menos mediante una especie de descripción o explicación de las palabras, pues tratándose de una razón simplísima y abstractísima, propiamente no puede definirse”<sup>187</sup>. En otras palabras, la significación del ente es tan abstracta que no hay una definición esencial, esto es, no hay quiddidad o naturaleza propia que dé cuenta de una significación plena del ente. Esta aclaración es muy importante, pues Suárez no formulará una esencia del ente, puesto que resulta en un contrasentido el expresar, en una definición, lo comunísimo de que las cosas signifiquen algo y no nada.

Con la finalidad de apoyar el eje de la doble significación, Suárez examina brevemente la tesis de Avicena y de Domingo de Soto. Sin embargo, es importante aclarar

---

186 “*At vero nomen ens, ex propria et primaeva impositione, habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tu ex communi usu et apprenensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato eius, quod est esse, quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus*”. DM II, II, §24. Rábade traduce *esse* como existir, sin embargo, por razones de contenido, prefiero apegarme al propio término usado por Suárez en latín.

187 “*Cum dictum sit ens dicere unum conceptum objectivum, oportet in quo ejus formalis seu essentialis ratio consistat, breviter declarare, saltem per descriptionem aliquam, aut terminorum explicationem; nam, cum illa ratio sit abstractissima et siraplicissima, proprie deiiniri non potest*” DM II, IV, §1.

que no es mi interés detenerme en un análisis exhaustivo de la noción de ente en Avicena, pues la problematización se encuentra en la referencia de la significación de ente de Soto<sup>188</sup>. Ente (*ens*), al ser participio presente del verbo ser (*esse*), se relaciona con el acto de ser (*actus essendi*), siempre que entendamos la expresión del participio como simultaneidad, esto es, “lo que es” (*id quod est*). Según esta primera sentencia, ente significa lo que tiene el acto de ser o, en otras palabras, lo que tiene el acto de existir, en tanto que está siendo (como el propio participio lo indica). Como explica Suárez,

esta opinión está fundada en la significación de la palabra ente, que se deriva del verbo ser y es su participio, ahora bien, el verbo ser, tomado absolutamente significa el acto de ser o de existir, pues ser y existir, según consta por el uso común y el significado de dichas palabras, son lo mismo, en consecuencia, ente significa adecuadamente lo que es<sup>189</sup>.

Ahora bien, el problema del ente hasta este punto parece ser meramente una cuestión de palabras; sin embargo, el encuentro entre lógica y ontología es fundamental en la tradición escolástica de la que bebe Suárez para comprender esta primera acepción en su sentido de existencia. Ante dicho objetivo, es fundamental recurrir a la propia cita que secunda la lectura sobre el ente en Avicena y que, a mi juicio, es mucho más relevante a nivel de orientación metodológica. Se trata de la referencia de Domingo de Soto sobre la significación de ente, donde Suárez expresa lo siguiente: “examinando Soto esta opinión, sin citar a Avicena, en el c IV. *Antepredic.* q. 1, al fin dice, que ente es siempre el participio del verbo ser”<sup>190</sup>. Para

---

188 Reconozco imprescindible explicar el punto de partida de Suárez, a partir de la lectura de Avicena, Averroes y el Aquinate, en especial sobre el libro IV de la *Metafísica* aristotélica según la cual, esta tradición sostiene la importancia de la significación de ente desde la propia acepción verbal. “*Fuit ergo opinio Avicennae, quam referent Comment. Et D. Thomas, IV Metaph., com. 3 et lib. X Metaph, com 8*”. *Idem*. Sobre la metafísica de Avicena en especial el texto *Sobre las cuestiones Divinas*, recomendamos a Quezada Medina Armando, “Avicena y la Metafísica” en Pulido Lázaro, *Pensar la Edad Media cristiana: espacios de la filosofía medieval, Córdoba, Toledo y París*, España, Sínderesis, 2020, p. 76. Véase también la lectura de Heider, quien afirma la importancia de Avicena y la tensión lógica-ontológica aristotélica en la segunda escuela de Salamanca, en especial en la tradición jesuita. Heider Daniel, *Universals in Second Scholasticism*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2004.

189 “[...] *quae opinio fundata est in significatione vocis ens, derivatur enim a verbo sum, estque participium eius; verbum autem sum, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi, esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat, significat ergo adaequate ens id quod est*”. DM II, IV, §1.

190 “*Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c.4 Antepredic, q. 1, in fine, prius dicit ens Semper esse participium verbi sum*”. *Idem*.

analizar el antecedente metodológico de la discusión suareciana, partamos de la orientación de Domingo de Soto sobre la significación de ente como existencia.

### 2.3.1. La significación de ente en Domingo de Soto

Hemos explicado anteriormente la importancia de Domingo de Soto en la labor educativa de la época, en especial en los planes de estudio de las facultades de artes<sup>191</sup>. Los comentarios de Soto a la *Isagoge de Porfirio* y a las *Categorías de Aristóteles*<sup>192</sup> guían prácticamente las discusiones de la época sobre el tema de la predicación, los universales, así como el de la esencia y existencia que se desprende de la consideración lógico-ontológica de la significación del ente<sup>193</sup>. Los principales temas que se tratan en estas obras son el desarrollo de la lógica como ciencia, las operaciones del intelecto en relación con lo universal, lo individual, lo uno y lo múltiple, el tema de los predicamentos, según género, especie, diferencia específica, propio y accidente, así como la relación entre sustancia y accidentes.

Soto, lo mismo que Suárez, está leyendo del Aquinate y del Estagirita, que el ente no se reduce a una esencia o definición, pero problematiza la capacidad del concepto de ente de predicar sobre lo individual, lo universal, la esencia o la existencia de las cosas. En ese sentido, Soto es una de las principales referencias que utiliza Suárez en la secc. IV de la

---

191 Hemos anotado en el capítulo sobre los planes de estudio de los colegios jesuitas y universidades, la importancia de la obra de Soto para comentar y guiar la lectura de la lógica y metafísica aristotélica. Es importante además rescatar la crítica de Soto a la escolástica verborista, pues Soto buscará renovar la lectura de Aristóteles a favor de una orientación humanista y de teología revelada dentro de las universidades, y en especial la de Salamanca. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto no dudaron en incorporar un método positivo basado en la lectura directa de las fuentes, una búsqueda de renovación de la propia Teología. Recomendamos el trabajo de Belda Plans en, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.

192 *Dominici Soto/segobiensis/ Praedicatoriae familiae Theologi, ac/ Philosophi praestantissimi/ In Porphyrii Isagogen,/ Aristotelis Categorías, / librosque de Demonstratione/ Venetis Apud Bernardum Juntam et Fratres/ 1583*. La traducción es mía.

193 El uso exagerado de la lógica escolástica, el uso de silogismos, por ejemplo, fue criticado por una diversidad de teólogos españoles y humanistas, entre ellos Soto, como un uso excesivo que impedía conocer el dato revelado con ayuda de la razón natural. La incorporación del griego en los estudios de las Universidades, de la mano de una lectura directa de las fuentes y la búsqueda de renovación de la teología, fueron unas de las tantas razones que llevó a los teólogos a criticar el uso excesivo de la antigua lógica. Así pues, Pedro Martínez de Osma, profesor de Antonio de Nebrija en la Universidad de Salamanca, llama “verbosistas” a los partidarios “abusivos” de la lógica que por medio de razonamientos exagerados se olvidaban del quehacer de la Teología. Melquiades Andrés, “La teología en el siglo XVI (1470-1580), en (*comp.*), *Historia de la Teología española*, T.I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, p. 583. Para aclarar el significado de lógica en la época, Ashworth menciona la importancia de la lógica en los planes de estudio. Por lógica se entiende la ciencia o el arte que se relacionaba con el estudio de las oraciones en un sentido de un lenguaje natural. Ashworth aclara que en especial para Domingo de Soto el objeto de la lógica serán los entes de razón. La lógica en ese sentido se aboca en Soto a una condición de las cosas que les pertenece en virtud de las operaciones del entendimiento. V. Ashworth, E Jennifer, *Language and Logic...op. cit.*, p. 36.

segunda disputación, cuando explica la postura en torno a la significación de ente como participio del verbo ser (*esse*). Se trata de la cita antes mencionada, donde Suárez afirma que Soto “en el c IV. Antepredic. q. 1, al fin dice, que ente es siempre el participio del verbo ser”<sup>194</sup>.

La obra de Domingo de Soto que cita Suárez es el *Liber praedicatorum*, el cual se ubica en el antecedente al *Comentario a las Categorías de Aristóteles*. Rastreando el análisis de esta cita, Soto parte de la afirmación aristotélica, según la cual, el ser no es un género<sup>195</sup>, un tema que será muy bien leído por los salmantinos de la época en sus comentarios a la lógica y a la metafísica aristotélica. Llama la atención el *Index sententiarum* del Comentario de Soto, donde el salamantino analiza la noción de ente como sujeto de la metafísica y desde el punto de vista de su significación. Tomemos en cuenta que Soto examina la significación de ente en el sentido del acto de la sustancia, sin que por ello se deslinde el estudio de la significación según accidente. Sin embargo, es importante mencionar que Soto parte de una comprensión del ente que va más allá de las consideraciones lógicas, pues para este dominico, la división del ente debe partir de la diferencia entre los entes creados y Dios. Soto es mucho más cercano a una lectura tomista que prioriza el tema del ente por participación. Como comenta Orrego Sánchez, “sólo en Dios se identifican la esencia y el ser, en todas las creaturas se distinguen realmente y desde las doctrinas de la participación y de la estructura de acto y potencia en todo ente finito, se dilucida tanto la comunicación como la diferencia en el ser entre Dios y las criaturas”<sup>196</sup>.

194 “*Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c.4 Antepredic, q. 1, in fine, prius dicit ens Semper esse participium verbi sum*”. DM II, IV, §1.

195 “*Deinde etiam dicimus unum quoduis, nisi sit substantia, necessario per demonstrationem esse ostendi: esse vero rei nullius, ut patet substantia: id enim quod est, non est genus*”. *Dominici Soto/segobiensis/Praedicatoriae familiae Theologi, ac/ Philosophi praestantissimi/ In Libros Posteriorum/ Aristotelis sive de demonstratione/ Absolutissima comentaria/ Venetis 1574*. En adelante citaré en orden a la cuestión y capítulo. La traducción es mía. Ahora bien, sobre la cita de Aristóteles véase Aristóteles, *Metafísica*, III 3 998b 22. Para ahondar en el tema, vale la pena el análisis de los argumentos aristotélicos y su problematización con diversos pasajes de la *Metafísica*, por ejemplo, el libro XI, 1059b 31. Zingano, Marco. “Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género (Metafísica III 3)”. *Diánoia*, México, v. 55, n. 65, p. 41-65, nov. 2010.

196 Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca*, España, EUNSA, 2004, p.165. De todos los temas de los que parte, antes e seguir con el análisis de este tema en particular, es importante mencionar que la división del ente según sustancia y accidente, Dios y sus creaturas encontrará una transformación en la metafísica suareciana, pues a Suárez le interesa analizar este problema frente a la división del ente desde lo infinito y lo finito, Dios y sus creaturas, un tema veremos más adelante , pero que vale la pena desde este momento evidenciar la diferencia del acercamiento de Suárez respecto al de Soto. Más aún, tomando en cuenta la importancia del comentario y directriz de Soto en los colegios y universidades de la época.

Dicha estructura lógico-ontológica será el eje primordial para comprender el tema de la diferencia entre el ente real y el ente de razón, que prioriza desde su comentario a la *Isagoge*. Recordemos que el eje de la discusión es la relación entre el ente real (el ente creado y Dios o el ente finito e infinito) y la adecuación o relación lógica del entendimiento sobre las cosas (entes de razón<sup>197</sup>).

En el caso especial de la significación de ente, Soto afirma la prioridad del ser y la esencia en Dios. En sus palabras, “*id circo notandum est, quod esse non est de essentia creaturarum. [...] quod homo sit animal rationale, est perpetuae veritatis et erat verum antequam mundus esset [...]*”<sup>198</sup>. Es decir, como el mismo Soto explica, el verbo ser (*esse*) no es esencial en las creaturas, sino que de modo esencial ser (*esse*) le pertenece a Dios. Nótese que Soto no indica que la esencia de las creaturas no pertenezca a ellas mismas, en tanto existentes, sino que, en las creaturas, el verbo ser no es de la esencia de la creatura. Así, por ejemplo, en las proposiciones, “el hombre es un animal racional”, una proposición que predica sobre los entes creados, el verbo ser no es de la esencia de la creatura. E indica Soto, en un tono reiterativo, dicha proposición es una verdad perpetua. Es decir, era verdadera, incluso antes de que el mundo fuese creado.

Dicha expresión manifiesta un especial tipo de realismo, en el sentido de aquella postura que concibe que la verdad es independiente de la distinción o conocimiento humano. Así pues, en el enunciado “el hombre es un animal racional”, Soto explica que el verbo ser no es de la esencia de la creatura y que esta es una verdad perpetua<sup>199</sup>. Sin embargo, es

---

197 Los entes de razón son entidades intramentales con referencia real. Como explica Beuchot, al respecto de la lógica en el Aquinate, “a estos productos de la mente se les llama entes de razón, porque sólo tienen existencia en ella, [...] de acuerdo con una peculiar relación o dependencia respecto a la razón. Esta es una dependencia en cuanto al ser. [...] La relación de razón es el producto de un acto mental consistente en señalar la conveniencia o discordancia de las cosas en cuanto pensadas”. M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, España, San Esteban, 2004, p. 73.

198 “[...] *Id circo notandum est, quod esse non est de essentia creaturarum. Hoc e dicere, In definitione quidditativa hominis non includitur ut sit nam ut 2.li. Summularum dictum est, quod homo sit animal rationale, est perpetuae veritatis et erat verum antequam mundus esset quare non sequitur homo est animal rationale, ergo homo est In Deo tamen esse, e de quidditate Dei: quia nulla alia causa id potest recipere*”. Soto Domingo, *In libros posteriorum*, q. I, cap. 3 y 4. La traducción es mía.

199 Siguiendo el análisis de Orrego, el autor analiza el término “verdad perpetua”. Sobre el tema explica que Soto, Orrego está a favor de concebir la noción de verdad perpetua siempre que el verbo de un enunciado no haga referencia explícita a ningún tiempo. En palabras del propio Soto en una cita de Orrego: “Por lo tanto, ha de decirse definitivamente que, cuando el predicado es de la intrínseca razón del sujeto, a causa de esa relación de los extremos, el verbo queda impedido de restringir los extremos según la existencia del tiempo. Por lo que entonces el verbo sólo significa la unión del predicado al sujeto, sin orden a ninguna diferencia de tiempo”. La cita de Soto es extraída de *Summulae*, 35r. En Orrego Sánchez, *La actualidad del ser...*, op. cit., p. 179.

importante aclarar, y en ese sentido coincido con el análisis de Orrego Sánchez, en Soto no hay un realismo, por ejemplo, del tipo platónico, donde las esencias sean presentes y necesarias de modo perpetuo o eterno. Por una parte, el realismo mitigado de Soto debe buscarse en la división de los entes reales, entre Dios y sus creaturas, pues Soto explica que sólo a Dios le compete la eternidad y necesidad de su implicación entre esencia y ser; mientras que, a las creaturas, el verbo ser no es de la esencia de ellas<sup>200</sup>. Por otra parte, Soto no está hablando de esencias eternas o perpetuas, sino de verdades perpetuas, siempre que se sostenga que, ante estas proposiciones, no se deje de lado la división real entre Dios y sus creaturas.

Ahora bien, un eje de lectura, que nos ayudan a comprender las afirmaciones de Soto, es la de Orrego, quien explica la postura moderada de Soto bajo la óptica del nominalismo. Según Orrego, la afirmación de Soto responde al problema de los nominales sobre la relación entre esencia y existencia. Para los nominales, la proposición “todo hombre es un animal racional” es verdadera siempre que se especifique que las esencias son creadas, es decir, que no tienen existencia *per se*, fuera de la existencia efectiva de las cosas. Las proposiciones que deberían admitirse según esta postura son o bien “todo hombre es posiblemente un animal racional”, o bien, a modo de condicional, “si el hombre es o existe, entonces es animal racional”. Para Orrego, el problema de estas proposiciones es que no terminan por afirmar enunciados universales y necesarios, útiles en las ciencias. La pretensión de Soto, en ese sentido, es afirmar enunciados necesarios y universales que sirvan de utilidad para el fundamento de una ciencia sobre lo ente, es decir, sobre la metafísica o sobre la lógica. Contrario a la posición de los nominales, Soto está a favor de afirmar la perpetuidad de verdades, no en un sentido de esencias eternas, sino en el sentido de abocarse a verdades necesarias y no contingentes.

En contra de los nominales, Soto explica una postura común que sostienen escolásticos como Scotus, al respeto de la doble significación del ente, según participio o según su acepción nominal. Para Soto, esta doble significación expresa la esencia y la existencia. En un primer modo, la significación de ente expresa la significación de existencia, gracias al participio del verbo ser. Bajo este aspecto, dice Soto, no se predica sobre la

---

200 Como afirma Orrego, “no se postula la existencia ab aeterno de las esencias, sino la perpetuidad de su verdad”. *Ibid*, p. 177.

quididad o esencia de la creatura<sup>201</sup>. En un segundo modo, es decir, en tanto que significa su acepción nominal, se significa la esencia, bajo la cual se dividen los predicamentos y se predica esencial y quiditativamente sobre la creatura<sup>202</sup>. Una vez que Soto expone la doble significación, su postura se mantiene contraria a esta.

Soto no apoya esta doble significación, por lo menos no en el sentido de dicha explicación, pues la prioridad de la esencia no se encuentra en el mismo término *ente (ens)*, ya que, explica el dominico, *ente (ens)* es participio del verbo ser. Para evitar una distinción doble sobre la significación del ente, Soto recurre a una postura que prioriza el sentido participial del ente. Es esta postura la que rescata Suárez en sus DM y que compete al comentario de Soto sobre *Categorías*. En palabras de Soto: “*Imo vero ens semper est participium verbi sum sicut existens, verbi existo. Quod quidem de formali significat esse et de material id et habet esse. Unde I Phys text 13*”<sup>203</sup>. Es decir, *ente (ens)*, por su propio término, es siempre participio del verbo ser (*esse*) y como tal, indica lo que tiene existencia. Un ejemplo de la acepción de un participio lo encontramos, dice Soto, en el participio “existente” que se obtiene del verbo “existir”, así como este participio, el término *ente*, indica lo que tiene existencia. En un sentido formal, *ente* significa formalmente la existencia de la cosa, mientras que materialmente, esto es, en su sentido individual o particular, lo que tiene existencia<sup>204</sup>.

Soto apoya su afirmación en el comentario del Aquinate sobre la *Metafísica* de Aristóteles, en especial la lección segunda del libro IV, donde el Aquinate afirma que la significación del ente, en su sentido nominal, es propiamente la de “cosa” (*res*), ya que con el término “cosa” significa lo que tiene quididad y esencia, mientras que *ente*, al ser un participio, lo que tiene existencia. Lo mismo que el Aquinate, aclara que, con esta acepción, no se afirma una quididad o esencia absoluta pues, en tanto nombre, se significa la *ratio*

---

201 “*Solent ergo aliqui distinguere, quod ens accipit dupliciter, scilicet aut participialiter aut nominaliter. Primo modo (inquiunt) Significat esse seu existentiam, sicut currens cursum et ideo non est praedicatum quidditativum creaturam*”. Soto, *In libros posteriorum*, q. I cap, III, y q. I, cap. 4.

202 “*Secundo modo significat essentia et hoc modo dicunt dividi in praedicamenta et predicari essentialiter et quidditative. [...] Mihi vero no videtur distinctio haec admodum necessaria, nec Aristo, illam unquam insinuavit*”. *Idem*.

203 *Idem*. La referencia de Suárez se encuentra en DM II, IV, §2.

204 La cita que extrae de la Física de Aristóteles, en realidad pertenece al tema de la relación entre materia y forma que explica el Aquinate en la lección 13 de su *Comentario a la Física* de Aristóteles. En el comentario de Tomás de Aquino, explica éste que lo que aquello que se conoce lo es por su forma, mientras que la materia lo es por la forma”. En Aquino, *Comentario Física. Physic.*, lib. I l. 13 n. 9.

*essendi* (razón de ser o bien el acto de ser). Para Soto, la esencia también refleja el nombre verbal de ser, por el cual lo que existe tiene existencia<sup>205</sup> o, en pocas palabras, Soto defiende que ente, al ser participio del verbo ser, se relaciona con la existencia. En ese sentido, si quisiéramos enunciar quidditativa o esencialmente la significación del ente, debemos recurrir al concepto abstracto de “cosa” (*res*) y no propiamente al de ente. Esta afirmación coincide plenamente con el tipo de ontología que afirma, según la cual, hay un ente perfecto y sumo, al que le compete, por prioridad, el ser y la esencia; mientras que, al resto de los entes, esto es, a los entes creados, les compete *ser* por participación al primer ente o Dios. Así pues, la postura de Soto al respecto de la significación de ente, es mucho más cercana a la de un existencialismo por participación, en el sentido de priorizar la existencia formal y material en la significación del ente creado. Mientras que la verdad esencial pertenece a Dios como el ser a su esencia.

### **2.3.2. La doble significación del ente defendida por Suárez**

Una vez que hemos aclarado la postura de Soto, es importante mencionar que Suárez busca solucionar el problema de una sola significación del concepto de ente, como mero participio del verbo ser. Más allá de Soto y la discusión con los nominales, Suárez promueve una postura que signifique a lo ente desde el punto de vista de lo que tiene existencia, pero sin dejar de lado la significación quidditativa o esencial. Es decir, Suárez pretende involucrar tanto a la esencia como a la existencia en la significación de ente.

Con la finalidad de mediar entre la postura de Soto, al respecto del carácter no esencial del verbo ser en las creaturas, y la postura nominal, sobre las proposiciones condicionales que tenían la desventaja de no afirmar enunciados necesarios y universales de utilidad para la ciencia, Suárez expresa una doble significación del ente, en tanto nombre y en tanto

---

205 “Unde S. Tho 4 met. Lectione second, nomen, inquit, res, imponitur a quidditate, nomen vero, ens, imponitur ab actu essendi, sed quia idem est quod habet quidditatem et essentiam et ens, idem significant. Unde colligitur quod significare essentiam, non est significare quodditatem absolute, sicut nomen, res, significat, sed est significare eam sub ratione essendi. Essentia enim est nomen verbal ab esse, sicut existential ab existere. Aboga por cosa y que ente no es un género”. Soto, In libros posteriorum, q. I cap, 4. La traducción es mía.

participio<sup>206</sup>. En DM II, IV, 3 se declara en qué consiste la razón de ente (*ratio entis*), según esta doble acepción<sup>207</sup>.

**Participium verbi sum:** *Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significant actum essendi, ut exercitum, est que idem quod existens actu; [...] nam prior significatione fundata est in proprietate et rigore verbi sum, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat; unde etiam dialectici dicunt in propositione de secundo adjacente, verbum est nunquam absolvi a tempore. Et patet etiam ex communi usu, nam si quis dicat Adam est, significant ipsum existere.*

**Participio del verbo ser:** “[Ente] se toma a veces como participio del verbo ser, y en este sentido significa el acto de ser como ejercido y es igual que existente en acto [...] puesto que [esta] primera significación está fundada en la propiedad y rigor del verbo *ser* el cual, dicho en absoluto, significa ser actual o existencia; por esto mismo dicen también los dialécticos que en la proposición de segundo adyacente el verbo *es* no puede nunca desvincularse del tiempo. Lo mismo se desprende del uso común, porque si alguien dice: *Adán es*, significa que éste existe”.

**Nomen:** [...] *interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potential vel aptitudine, sicut vivens, ut est principium, significant actualem usum vitae, ut vero est nomen, significant solum id quod habet naturam, quae potest esse vitalis operations principium. Rursus constat ex communi usu, ens, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividit.*

**Nombre:** “[Ente] otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener ser, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales. [...] Mas a su vez, consta también por el uso común que *ente*, incluso tomándolo como el ente real -en este sentido hablamos ahora- no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no: es el sentido en que la metafísica considera al ente, el cual de este modo se divide en diez predicamento.

<sup>206</sup> En el IR el término *ens* hace referencia a: “*Ens interdum ut participium verbi sui, interdum ut nomen sumitur: et quid utroque modo significet.* 62 2C et 63 IA. [88] 206. Algunas veces ente se toma como participio de su término, en algunas otras como nombre: y de lo que otro modo significa”. [DM II, IV, §3].

<sup>207</sup> “*In quo consistat ratio entis in quantum ens, et quomodo inferioribus entibus conveniat*”. Es el título de la sección IV con el que inaugura la doble significación de ente. DM II, IV, §1.

La doble significación del ente expresa la posibilidad de hallar esencia y existencia, acto y potencia, tiempo y permanencia en la expresión del significado *ens*. Así pues, como participio del verbo ser, ente enuncia el acto, aquello que, en sentido estricto, Suárez relaciona con la existencia, la cual expresa, en primera instancia, el carácter temporal de lo que está siendo. Mientras que, como nombre, ente enuncia la naturaleza o esencia que prescinde de lo ejercido en acto, en el sentido de prescindir de la existencia temporal.

(1) Participio del verbo ser: es el acto, a saber, lo que está siendo como ejercido. Es lo que existe en acto (o existente en acto).

(2) Nombre o nominativo: Es la esencia o naturaleza prescinde de la temporalidad. Este término expresa lo que tiene o puede tener ser (*esse*), no como ejercido en acto, sino, en sentido potencia o aptitudinal.

Suárez supone que, como participio, que algo sea, expresa que el ente está en acto, ejerciendo su existencia, de modo muy distinto de lo que se puede ejercer potencialmente. Bajo esta consideración, es evidente que lo ente significa, en primera instancia, a la existencia real, o como explicaba Soto, lo que tiene existencia. Aunque, a diferencia de Soto, para Suárez, el participio del verbo ser expresa que el ser pertenece a la esencia de la creatura, gracias a la capacidad nominal o quiditativa del ente. Así, como explica Suárez, en la proposición “*Adán es*”, significa que éste existe y que pertenece al ser de la creatura. Contrario a la postura de Soto, quien expresaba que, en el enunciado “el hombre es un animal racional”, el verbo ser no era de la esencia de la creatura.

Con la propuesta de Suárez estamos ante la amplitud del sentido nominal o esencial del ente respecto al del participio, esto es, gracias a que Suárez introduce la noción quiditativa en la significación de ente, la amplitud del sentido esencial posibilita afirmar que el verbo ser es de la esencia de la creatura. Si bien, para el granadino, no hay propiamente una esencia del concepto de ente, pues ente no es un género, sí hay cosas que en su significado nominal tienen esencia real. De tal modo que, por esencia real, Suárez entiende la naturaleza propia de cada una de las cosas. Así, por ejemplo, la esencia del ser humano es ser un animal racional. En su sentido nominal, la esencia del hombre se expresa intrínsecamente en la definición de ser humano, la cual se obtiene una vez que hacemos la pregunta ¿qué es un ser humano? (*quid est?*). El resultado de la pregunta es la quididad o definición de ser humano, esto es, animal racional, que en la apreciación de Suárez involucra,

a su vez, a la existencia en acto. Siguiendo el ejemplo, la definición esencial de hombre incluye ser un ser viviente y racional. Así pues, con sumo cuidado debemos comprender la noción de ente, en tanto nombre pues, si el ente se considera como nombre, esto no significa que no posea existencia. Todo lo contrario, su valor nominativo expresa una esencia real, sólo que no ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal. De tal modo que, como esencia real, debe oponerse a cosas ficticias o quiméricas. Esta ventaja sirve a Suárez para introducir afirmaciones de sentencias necesarias y universales en la propia significación del ente, sin la necesidad de recurrir a un concepto más abarcante como el de cosa (*res*), labor que pretendía Soto. En ese sentido, el objetivo de Suárez es doble. Por una parte, involucrar el significado esencial al concepto de ente, ya que los presupuestos de su doble significación logran incluir al verbo ser en la esencia de la creatura, en el sentido de afirmar que, en los entes creados, el verbo ser sí pertenece a la esencia de estas, un tema que, como veíamos con Soto es prácticamente el eje de la discusión sobre la significación de ente. Y, por otra parte, un objetivo que se desprende del anterior, lograr afirmaciones universales y necesarias, útiles para la ciencia, sin que estos enunciados tengan la desventaja de afirmar su necesidad a costa de una significación quiditativa o esencial del ente. Ahora bien, esta doble significación la adapta Suárez a partir de las afirmaciones de Pedro de Fonseca, al respecto de las discusiones entre nominales y tomistas como Domingo de Soto. El mismo granadino admite que la doble significación es postulada por Fonseca en su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles y señalada por Tomás de Aquino en *Suma contra gentes*. Por tal motivo, pasaremos a la revisión de la postura de Fonseca, con la finalidad de retornar a la doble significación suareciana, una vez identificadas las fuentes de la discusión.

### 2.3.3. La influencia de Fonseca en la doble significación suareciana

La primera fuente de la que se sirve Suárez es Fonseca en IV Metaph. C.II, q. 3, sec. 2208, en donde leemos que el jesuita conimbricense está comentando el libro IV de la *Metafísica*, debido al problema escolástico entre esencia y existencia, ante la famosa sentencia de Aristóteles, “el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única”<sup>209</sup>. Pues bien, Fonseca explica en su comentario que ente se puede predicar en dos principales sentidos:

Desde una consideración general, el término ente se puede presentar a partir de dos modos. En un sentido, aquello que significa el acto de ser (*actus essendi*) o (lo que es lo mismo), existiendo: el cual es el modo del participio del verbo ser (*sum*). En otro sentido, [ente se toma] como significado de la misma naturaleza de la cosa existente, es decir, de este modo, [ente] no es tomado como participio (pues siempre el participio significa tiempo) sino, como sustantivo verbal o nombre que mienta la esencia [que carece de lo que ahora se ha entendido], por la que se significa el nombre de la cosa, tal como en las creaturas precede a la existencia. De igual modo, la distinción puede ser vista [por ejemplo] con el

---

208 En la edición de Colonia de 1615, en específico la versión Georg Olms Hildesheim, existe un error de numeración en las cuestiones y secciones del Lib. IV, pues se repite en ambas ocasiones la q. III, por lo cual, para evitar equívocos en la citación que ofrece Suárez me he basado en la versión de Fonseca de 1585 (Lugduni). *Fonsecae Petri, Lusitani Doctoris Theologi S.I, Commentariorum In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, Tomus primus, continet hic tomus quatuor primorum Librorum explicationem, Lugdoni, sumptibus sib a porta*, 1585. Para la presente edición citaré Fonseca, *Comm. In Metaph.*, seguido del libro, capítulo, cuestión y sección, o en el caso de la traducción e interpretación de Fonseca sobre la Metafísica aristotélica, [trad] o *Explanatio*, según sea el caso. La traducción es mía.

209 Es importante hacer esta aclaración, pues en nuestras lecturas contemporáneas, la discusión que trae a colación Aristóteles sobre el problema de predicación en 1003b 30, es retomado por Fonseca como un problema de predicación al respecto del debate escolástico sobre la analogía del concepto de ente. Basta ver la traducción que anota Fonseca sobre esta parte del texto aristotélico en su *Comm In Metaph.* Su traducción del griego que anota este jesuita, la cual corresponde al inicio del L IV (i.e 1003b 30) es: “*Ens autem multis quidem modis, sed tamen ad unum, unamque naturam quandam et non aequivoce dicitur, sed quemad modum sanum omne ad sanitatem refertur [...]*”. Fonseca, *Comm In Metaph.*, L. IV, c. II, [trad]. La traducción al latín del mismo pasaje, que recoge García Yebra mienta: “*ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce. Sed quemad modum salubre omne ad sanitatem, [...]*”. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Trilingüe García Yebra, Madrid, Gredos, 1990. Ahora bien, un elemento que salta a la vista es el modo como Fonseca está leyendo y comentando el inicio del libro IV que, en sus palabras, explica: “*ens autem non significet unam naturam omnibus entibus communem, sed multas ac varias*”. Es decir, ente, explica Fonseca, no significa una naturaleza o esencia común para todos los entes, sino que tiene un significado capaz de adecuarse a muchas y varias naturalezas o esencias. Fonseca, *Comm In Metaph.*, L. IV, c. II, *Explanatio*.

verbo viviente que, en un sentido, como participio del verbo vivir, significa el acto de vivir o lo vital, que se opone a lo que está muerto: en este sentido pertenece al modo de los predicamentos de los accidentes. En otro sentido, y no como participio del verbo vivir, sino como nombre o sustantivo verbal, significa la misma naturaleza de la cosa viviente que se distingue de la sustancia inanimada: en este sentido pertenece al modo de los predicamentos de la sustancia<sup>210</sup>.

De la afirmación de Fonseca, llama la atención, la doble significación de ente que tiene presente este jesuita conimbricense, y que podemos resumir a partir de los siguientes presupuestos:

- (1) Participio del verbo ser: es el acto de ser, esto es, la existencia, estrictamente lo que está existiendo, siempre que se entienda el sentido temporal del participio.
- (2) Nombre o nominativo: es la naturaleza de la cosa, libre de un sentido temporal. En este sentido precede a la existencia.

La sentencia de Fonseca es extraída por Suárez, en especial al declarar que, lo mismo que con la significación del término viviente, ente puede ser entendido a partir de una doble significación: como nombre o como participio. La propia cita de Fonseca, que Suárez sigue al pie de la letra, brinda luz al respecto de la posición del mismo granadino, pues, por una parte, cuando Suárez se refiere al participio del verbo ser, lo toma en el sentido de Fonseca, como aquello que no prescinde del sentido temporal del participio, como el acto de ser o existiendo, de ahí que Suárez se refiera a ese acto como lo ejercido. Es existencia, pero existencia ejercida, es decir, el participio del verbo ser se toma en el sentido de “existiendo”. Mientras que, en su sentido nominal, Suárez estaría de acuerdo en extraer de la cita de Fonseca, la noción de esencia que prevalece en el sentido nominal.

---

210 “*Alterum est nomen entis generaliter spectarum, duobus modis accipi posse. Uno ut significat actum essendi, seu (quod idem est) existendi: quo pacto est participium verbi sum: altero, ut significat ipsam naturam rei existentis: quo pacto non sumitur, ut participium (Semper enim participium significat tempus) sed tanquam nomen verbale ut vocant: quo hactenus caremus, nisi velis, essentiam, ut in creaturis praecedat existentiam, significari nomine rei. Eandem distinctionem videri licet in verbo Vivens. Interdum enim sumitur, ut significat actum vivendi seu vitalem, quo pacto pertinent ad praedicamenta accidentium, et opponitur mortuo, est; participium verbi Vivo: interdum ut significant ipsam naturam rei viventis: quo pacto pertinent ad praedicamentum substantiae et distinguitur a substantia inanimate, nec sumitur ut participium verbi Vivo: sed ut nomen verbal*”. La traducción es mía. Fonseca, *Comm In Metaph*, L. IV, cap. II, q. 3, sec. II.

La doble significación contempla tanto el acto de la existencia, como la precedencia de la esencia sobre la existencia. Para comprender el sentido de la afirmación de Fonseca, la cual está siguiendo al pie de letra Suárez, debemos recurrir al contexto de la explicación de la verdadera sentencia que ofrece Fonseca. De las afirmaciones de Fonseca, llaman la atención dos aclaraciones que tomará en cuenta el conimbricense, y que no se encuentran de modo tajante en las afirmaciones suarecianas. En la misma cuestión, antes citada (IV Metaph. C.II, q. 3, sec. 2), Fonseca trae a colación tres opiniones que formulan tres tipos de distinción: la primera de ellas, defendida por los nominalistas, que consiste en defender que la existencia en ningún sentido se distingue de la esencia, sino que se trata de una distinción gramatical entre el participio y el sentido nominal<sup>211</sup>. Otros, de tradición tomista, piensan que la existencia y la esencia no se distinguen en Dios, sin embargo, en las creaturas sí hay una distinción de esencia y existencia. Algunos, de tradición formal, pueden señalar que la existencia creada se distingue de algún modo por la esencia, puesto que la existencia de la creatura nada añade realmente a la esencia<sup>212</sup>. En esta tradición coloca Fonseca la opinión de Francisco de Vitoria, en Quodlibet y de Domingo de Soto en su Física<sup>213</sup> según la cual afirma que la existencia en la creatura nada añade a su esencia. En esta tradición, hay otros que toman en las cosas corruptibles una distinción del ser por la esencia<sup>214</sup>.

Pese a las tres consideraciones en la secc. IV de la citada cuestión, Fonseca concluye que el problema de la tradición nominalista es explicar la distinción de esencia y existencia en las creaturas a modo de una simple distinción gramatical. “La existencia de las creaturas no es la misma absolutamente que su esencia. Por lo que, la conclusión de la primera sentencia

---

211 “*Alii enim dicunt, existentiam nullo pacto distingui ab essentia [...] essentia ab esse et ente sola grammatica distinction, tanque abstracta a concretis et nomina verbalia verbis et participiis*”. La traducción es mía. Fonseca, *Comm In Metaph*, L. IV, cap. II, q. 4, sec. I.

212 “*Alii existimant existentiam et si en Deo no distinguitur ab essential distinction ulla inventa in rebus: tamen in creaturis distingui reali distinctione. [...] Alii dicunt, existentiam creatam distingui quidem aliquo modo ab essential*”. La traducción es mía. *Idem*.

213 “*Approbatio tertia sententia et refutatium trium quorundam [...]. Tertia demum sententia, quae ut media est, ita veritatem attingere videtur, est serme Realium Scholasticorum, atque adeo quorunda recentiorum Thomistarum qui nobis videntur invitum etiam D. Thomam in eadem sententiam trahere. Sot 2. Phy. q. 2 et in 4 et Franciscus Victoriam Quodlib. 9 et 10*”. La traducción es mía. Fonseca, *Comm In Metaph*, L. IV, cap. II, q. 4, sec. III.

214 “*Sunt denique (nempe Ioan Gand hoc lib p. 3. Niph, dist.2 qui existiment in rebus corruptibilis distingui esse ab essential*”. La traducción es mía. *Idem*.

desde la impugnación es clara”<sup>215</sup>. Por su parte, la segunda sentencia, la de tradición tomista comete el error de no afirmar que “la existencia de las creaturas no es distinguida por la esencia de éstas realmente, sino como cosa a cosa. Esto queda a la vista desde la impugnación de la segunda sentencia”<sup>216</sup>. Ahora bien, Fonseca se inclina por defender una mediación entre el puro sentido gramatical y una distinción real. Opta por seguir la tradición formal, pero menciona que la distinción no debe ser tanto formalmente, como sí *ex natura rei*. En sus palabras, “la existencia de la creatura se distingue por aquella esencia *ex natura rei*, no tanto formalmente, sino como el último de su modo intrínseco, Digo, sin embargo, su modo intrínseco que conviene con la cosa y no por alguna realidad o entidad”<sup>217</sup>. En conclusión, las sentencias de Fonseca sobre la relación entre esencia y la existencia que se extraen de las tres corrientes escolásticas que analiza son las siguientes:

- a) La existencia de las creaturas no es lo mismo que la esencia de éstas.
- b) La existencia de las creaturas no se distingue por la esencia, en el sentido de una distinción real, cosa a cosa.
- c) La existencia de las creaturas se distingue de la esencia *ex natura rei*.

Fonseca no admite ni una mera distinción gramatical, ni una distinción real entre esencia y existencia. Todo lo contrario, la doble significación del ente, según participio, según nombre, permiten a Fonseca tomar una postura intermedia a partir de la afirmación de que la existencia en las creaturas se distingue por su modo intrínseco, que conviene con la cosa, según una distinción modal o *ex natura rei*. Es decir, una distinción que media entre la pura distinción intelectual y la pura distinción real. No como la admitiría Escoto, en el sentido de ser una distinción formal, o una formalidad o parte de la cosa que no reflejaban toda la perfección, sino en el sentido de modos intrínsecos de la cosa misma, que conviene con la cosa. Es decir, estos modos, al ser intrínsecos, contienen la perfección plena de la cosa,

215 Fonseca, *Comm In Metaph*, L.IV, cap. II, q. 3, sec. 4. “*Prima conclusio: Existentia creaturarum non est idem omnino, quod essentia illarum. Quae conclusio ex impugnatione primae sententiae perspicua est*”. La traducción es mía.

216 “*Secunda conclusio: Existentia creaturarum non distinguitur ab essentia illarum realiter, sine ut res a res. Haec ítem patet ex impugnatione secunda sententia*”. La traducción es mía. *Idem*.

217 “*Existencia creaturarum distinguitur ab illarum essential ex natura rei, non tamen formaliter, sed tanquam ultimus eius modus intrinsecus. Voco autem modum intrinsecum, eum, qui convenit rei, non per aliam realitatem, sive entitatem*”. La traducción es mía. *Idem*.

reflejados en la doble significación, ya sea en su esencia, ya en su existencia, gracias a la naturaleza de la cosa (*ex natura rei*).

### 2.3.3.1. Consideraciones sobre la doble significación

La división del ente en acto y potencia, ya en el sentido del participio, ya en el sentido nominal, es un tema que prioriza Suárez para explicar la doble significación del ente. El primer tema que pone en cuestión en DM II, IV, §9 es si la doble significación responde a una doble razón de ente (*ratio entis*). En sus palabras, “se responde que el ente según esta doble acepción no significa una doble razón de ente que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ente más o menos preciso”<sup>218</sup>. Sobre este importante motivo de duda, Suárez afirma que el concepto de ente no tiene una doble razón de ente o doble significación en un sentido real, sino que por esta doble significación (según nombre y participio) el concepto de ente es unitario y preciso, pero con la capacidad de abstraer su sentido nominal y contraerse a su sentido participial.

Ahora bien, una vez que Suárez afirma la capacidad del concepto de ente, pasa a cuestionar en DM II, IV, §12 si el sentido nominal del ente puede dividirse en acto y en potencia. El eje de la discusión debe buscarse en la consideración de que la doble significación fuera exclusiva del acto o de la potencia, donde, por ejemplo, el sentido participial fuera análogo al acto y el sentido nominal, a la potencia.

Para Suárez, esta afirmación resulta en un absurdo, puesto que el concepto de ente es comunísimo, la significación nominal no puede relacionarse exclusivamente con la mera potencia, como opuesta al ser en acto. Por el contrario, la capacidad dinámica del concepto de ente permite abocar el ser en potencia y el ser en acto, en un sentido afirmativo y no privativo. En sus palabras, “el ente considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia”<sup>219</sup>. Para el granadino, y he aquí un tema relevante de su metafísica, la potencia no es privativa,

---

218 “*Exemplum accommodatum ad resolutionis intelligentiam. Respondetur ens secundum illam duplicem acceptione non significare duplicem rationem entis dividendam aliquam commune rationem seu conceptum communem rationem seu conceptum commune, sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum*”. DM II, IV, §9.

219 “*Ens praecise sumptum, ut in vi nominis significatur proprie dividi posse in ens in actu et ens in potential*”. DM II, IV, §12.

negativa o contraria al acto, sino que forma parte de la expresión plena del ente real. Aunque, en el caso específico de la capacidad abstractiva y precisa del concepto de ente, ente no es equiparable al sólo concepto del ser en potencia. La duda queda despejada una vez que se admite que la razón común de ente, es decir, la significación del concepto de ente, considerada en su valor nominal, es esencial y tiene la capacidad de contraerse en diversas predicaciones.

Este tema resulta fundamental para Suárez, a grado tal que se encuentra como materia principal en el IR, donde se postula que, en el concepto de ente, se debe considerar: *Haec ratio essentialis est omnibus inferioribus quae vero per participium importatur, soli Deo, 67 I per totam* [91] [DM II, IV, §13]<sup>220</sup>. Es decir, Suárez pregunta si la razón de ente es un predicado esencial. A lo cual responde que, de la razón de ente (*ratio entis*), gracias a su valor nominativo, se predica en primer lugar quiditativamente de sus inferiores, lo cual quiere decir que ente, al significar la esencia formal de la cosa, es capaz de predicar esencialmente sobre cualquier término inferior (género, especie o diferencia específica). De esta capacidad goza la significación del ente (*ratio entis*), independientemente de que ente también haga referencia a su forma participial o a su existencia en acto. En sus palabras, “se infiere de aquí que la razón comunísima de ente, que es significada por esta voz en valor del nombre que asume, es esencial y se predica quiditativamente de sus inferiores, por mucho que ente, dice existencia actual y se significa por el participio de siendo”<sup>221</sup>.

Por otra parte, en la secc. V, Suárez retoma nuevamente esta discusión e incluye el problema de si la razón de ente se contrae en sus inferiores, como, por ejemplo, según la lógica, individuo, especie, género y todo tipo de predicamentos, hasta contraerse en los géneros supremos. Suárez aclara que, siguiendo a Aristóteles, el ente no puede ser un género, por lo cual, hace ver el granadino que, en la significación del ente, se incluye intrínsecamente

220 En la versión de 1597 se trata de la DM, II, IV, §12. Tómese en cuenta que, en la versión de 1597, la sección IV, §13 aparece numerada como sección IV, §12. En la versión de 1597, la sección IV, 4 no subdivide en dos subtemas (léase 4 y 5), como sí en la versión de Vivès. De tal modo que donde dice “*Deco secundo: si ens summatur...*”, frase que corresponde a la sección IV, §4. De ahí el desfase entre la versión de 1597 y la de Vivés, donde este mismo párrafo se numera como 5.

221 “*Atque hinc obiter colligitur rationem entis communissimam, quae significator per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem et praedicari quidditative de suis inferioribus, quamvis ens, ut actualem dicit existenciam et significator per participium essendi, absolute non sit praedicatum essentialis, nisi in sólo Deo*”. DM II, IV, §13.

a todo ente<sup>222</sup>, lo cual quiere decir que ente no se reduce a un género o a la sola sustancia o a una división categórica o predicamental específica. Por el contrario, por ente se significa todo modo del ente real, “porque todas estas cosas tienen de alguna manera verdadera esencia, es decir, no ficticia o imaginaria, sino real, apta para existir fuera de la nada”<sup>223</sup>. Para Suárez, ente no puede reducirse a la predicación según sustancia, sino que ambos conceptos, ente y sustancia, dan cuenta de dos contenidos, que se diferencian según su determinación. En el caso de ente, Suárez lo considera de una mayor abstracción y superioridad que el concepto de sustancia, pero capaz de contraerse en los diez géneros. Una vez despejadas estas consideraciones, Suárez afirma que el concepto de ente es trascendental, puesto que tiene la capacidad de contraerse y abstraerse según el tipo de predicación que el intelecto realice sobre el ente real.

Recapitulando, podemos sintetizar, en los siguientes párrafos, las principales tesis de Suárez que surgen de la doble significación de ente, según nombre y participio:

1. Con base en la discusión con Soto, sobre la significación esencial de ente, Suárez afirma que el verbo ser pertenece a la esencia de la creatura. El sentido nominal o quiditativo del ente permite significar la esencia de las creaturas. Gracias a este sentido, ente no es un ser ficticio, sino un ser real<sup>224</sup>, con calidad de universalidad y necesidad.

1.1. A partir de la adaptación de la doble significación del ente de Fonseca, Suárez postula que ente es aquello que tiene esencia real, sin prescindir de su existencia actual<sup>225</sup>. En el caso específico de Fonseca, la existencia de las creaturas se distingue de la esencia *ex natura rei*, mientras que, en el caso de Suárez, el concepto de ente es unitario y preciso, pero con la capacidad de abstraer su sentido nominal y contraerse a su sentido participial.

2. Para Suárez, el concepto de ente es trascendental, común a los diez géneros<sup>226</sup> y con la capacidad de contraerse a sus inferiores.

222 “*Dicendum est ergo ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente*”. DM II, V, §16.

223 “[...] *nam Omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil*”. *Idem*.

224 “*Unde obiter colligo ens in vi nominis sumptum et rem idem omnino esse seu significare*”. DM II, IV, §14.

225 “*Ens vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem*”. *Idem*.

226 “*Et ita Divi Thomas in dict. Quodl II dicit nomen ens, secundum quod important rem cui competit esse, significare essentiam rei et dividi oer decem genera*”. *Idem*.

## 2.4. Propiedades del ente

Hemos explicado con anterioridad que, al tema de la significación del ente, le secunda el de las propiedades del ente, un tema que interesa a Suárez en las disputas III a X y que tiene su antecedente en su lectura de las tesis aristotélicas del libro IV de la *Metafísica*, leídas también por Tomás de Aquino. Así pues, en el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles expone: “lo que es en tanto que algo es posee ciertas propiedades, y éstas son aquellas que corresponde al filósofo examinar”<sup>227</sup>. A partir de esta cita, la lectura de Tomás de Aquino, eje de la discusión del granadino, tiene la intención de clarificar la ciencia del ente a partir de sus conceptos, sus propiedades y principios<sup>228</sup>. La misma finalidad persigue Suárez, quien en la introducción a la DM III afirma que, una vez que se ha clarificado el objeto de la metafísica, esto es, el ente en toda su abstracción, es necesario demostrar las propiedades del objeto de dicha ciencia. “Mas porque la ciencia utiliza algunos principios para demostrar sus propiedades también se expondrán brevemente aquí los principios que esta disciplina puede o debe emplear”<sup>229</sup>.

Para Suárez, los atributos del ente surgen del propio concepto de ente, el cual es trascendental, por su capacidad de contraerse o abstraerse según el tipo de predicación. Recordemos que, para Aristóteles, como para el Aquinate, el ser no es un género, sino que trasciende a todo género. Del mismo modo, las propiedades del ente son aquellos atributos que pertenecen a todo ente, sin importar el grado de predicación del mismo, según sustancia o según accidente, sino que trascienden a todo género, especie o diferencia específica. Estas propiedades se oponen a la nada o a la pura ficción del entendimiento.

Las propiedades del ente, si bien tienen su antecedente en la *Metafísica* aristotélica, la referencia más clara de este tema, que por cierto cita el propio Suárez, es *De veritate* q. 1, art. 1, donde el Aquinate afirma que las propiedades, llamadas en este texto modos o *modus entis*<sup>230</sup> son aquellas que pertenecen a todo ente. No en el sentido de ser un añadido del ente, es decir, una realidad, esencia o cosa que se añada según cosa a cosa (*res a res*). Por el

227 Aristóteles, *Metafísica*, 1004b 15.

228 “Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”. *Idem*.

229 “[...] quia vero scientia utitur aliquibus principiis ad suas passionis demonstrandas, hic etiam breviter declarabimus quibus principiis uti possit aut debeat haec doctrina”. DM III.

230 “Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis”. Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 co.

contrario, las propiedades del ente son modos, en el sentido de conceptos del entendimiento, que se añaden al ente. Para el Angélico, las propiedades del ente son cinco: cosa (*res*), algo (*aliquid*), uno (*unum*), verdad (*verum*) y bien (*bonum*).

Estos modos o propiedades pertenecen a todo ente, y son de dos tipos: lo que se mientan sobre el ente en sí, y lo que se mienta sobre un ente en orden a otro<sup>231</sup>. En el primer sentido, sobre el ente en sí, ente se relaciona con cosa (*res*), en el sentido de quiddidad o esencia, porque pertenece al ser de lo que es. Aunque también al ente le pertenece la unidad pues, “lo que es” es indiviso. De ahí que las propiedades del ente, con base en su primera acepción, sean cosa (*res*) y uno (*unum*). Mientras que, en el segundo sentido, sobre aquello que se mienta de un ente en orden a otro, su propiedad será algo (*aliquid*). Con base en esta propiedad puedo expresar el sentido de la conveniencia del ente con el entendimiento o la voluntad, de tal modo que decimos “algo es verdadero” o “es bueno”.

Con base en las afirmaciones del Aquinate, para Suárez, las propiedades del ente tienen un sentido lógico y ontológico. Por una parte, para ser propiedades deben cumplir ciertos requisitos, en primer lugar, no ser entidades reales a modo de añadidos. Suárez diferencia entre un predicado como real propiedad o pasión de un sujeto, y la predicación del entendimiento sobre un sujeto. Es decir, distingue entre una predicación real y una predicación según razón. Por otra parte, las propiedades del ente son, en sentido estricto, algo, pero no “algo” (*aliquid*) en el sentido de pertenecer realmente a la cosa, como un agregado suyo, sino a modo de trascendente, es decir, proceden de la precisión del intelecto. Suárez con esta acepción se encuentra muy cercano al Aquinate, al respecto de las propiedades del ente, pero también considera que éstas proceden de la precisión del intelecto. Sobre este punto, su famosa distinción de razón debe aplicarse en el análisis de este tema.

La explicación es clara: la distinción de razón, que procede de la precisión del intelecto, no se realiza por concepción de alguna entidad ficticia - inexistente en la realidad- sino sólo por un modo inadecuado de concebir

---

231 “*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*”. *Idem*.

la verdadera realidad; consiguientemente puede existir un atributo real, aunque el modo de atribución y distinción sea meramente racional<sup>232</sup>.

Para Suárez, estos atributos o predicados trascendentales, en el sentido de su famosa distinción de razón, son realmente positivos, aunque, siguiendo al Aquinate, estas propiedades no se distinguen realmente del ente, sino que estas incluidas, de modo trascendental, en todo ente. Para poner un ejemplo, las propiedades del ente funcionan como las propiedades de Dios en la filosofía escolástica, como la bondad, omnipotencia, verdad, etc., las cuales no son atributos reales de Dios, en el sentido de entidades distintas a Dios, sino atributos reales, como un modo de atribución y distinción meramente racional, pero con referencia real. De modo análogo, para el granadino, las propiedades del ente no son entidades meramente ficticias o creadas por el entendimiento, sino atributos reales que se distinguen según razón. Es decir, son propiedades comunes a todo ente y fungen a modo de adjetivos del sustantivo “ente” (*ens*), para significar lo común y trascendental del concepto de ente.

Ahora bien, con la finalidad de reducir los principios y propiedades de la ciencia del ente, Suárez reduce las cinco propiedades o modos del ente de Tomás de Aquino a tres: uno (*unum*), verdad (*verum*) y bien (*bonum*). La razón que presenta consiste en afirmar que “cualquiera fácilmente se persuadirá que estas tres son distintas entre sí al menos en virtud de una razón formal, ya sea negativa o positiva, real o de razón”<sup>233</sup>. Es decir, estas tres propiedades son distintas una de las otras, a diferencia de cosa (*res*) que puede tomarse en el sentido de ente, un tema que, como vimos es la pretensión de Suárez con su doble significación, o de algo (*aliquid*), que igualmente puede ser entendido como sinónimo de ente o uno, en el sentido de ser algo (*aliquid*). Para evitar estas confusiones, el granadino reduce las propiedades a tres, de tal modo que cada una de ellas posean un contrario: lo divisible en oposición a lo uno, la falsedad a la verdad y la malicia al bien. Lo uno (*unum*) es

---

232 DM III, I, §6.

233 “*Quod enim haec tres inter se distinctae sint saltem ratione formali, sive illa sit negative, sive positive, sive realis sive rationis, facile quis sibi persuadebit*”. DM III, II, §3.

una propiedad constitutiva de lo ente, la verdad (*verum*) significa la adecuación del ente con el entendimiento y el bien (*bonum*), su relación o adecuación con la voluntad<sup>234</sup>.

#### 2.4.1 La unidad

DM IV está dedicada a examinar el tema de la unidad trascendental en común; DM V, a la unidad individual, también denominada el principio de individuación y, finalmente, DM VI analiza el tema de la unidad formal y universal<sup>235</sup>. Para Suárez, la unidad trascendental es una propiedad añadida por el entendimiento, pero con una referencia real. Como menciona, “hay que afirmar, en primer lugar, que la unidad no añade nada positivo, ni de razón ni real al ente, ni realmente distinto del ente ni que lo sea sólo conceptualmente”<sup>236</sup>. En el caso de la unidad, en tanto propiedad trascendental, uno (*unum*) significa que la cosa es integra e indivisa, esto es, que cuando mentamos “lo que es”, el ente es uno.

Es importante precisar que Suárez entiende unidad en el sentido aristotélico de mismidad, bajo la famosa sentencia del libro IV de la Metafísica: “lo que es y lo uno son lo mismo y una naturaleza, en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre causa y principio”<sup>237</sup>. O, en palabras del mismo granadino, “lo uno y el ente son una y la misma naturaleza”<sup>238</sup>. Para Suárez, lo uno o la unidad significan la indivisión del ente con respecto a sí mismo. En ese sentido, la unidad no se opone a la multitud, sino a la división, pues mientras que la multitud expresa lo diverso, lo uno enuncia lo que es ello mismo consigo mismo. La unidad, para Suárez, no es lo opuesto a lo diverso, sino que, por uno (*unum*), debe entenderse lo que no está separado o dividido (en el sentido de *divisio*, es decir, separado en partes iguales). En sentido estricto, la propiedad de la unidad se aplica propiamente a Dios, gracias a su esencia indivisa, no debido a otro, sino en razón de sí misma, esto es, no en oposición a la multiplicidad de cosas, sino en relación con Dios mismo. Pero, pese a que se

234 “Nam unum ut sic solum significat quod res sit in se integra et indivisa. [...] verum dicit adaequationem vel habitudinem ad intellectum, bonum autem ad voluntatem”. *Idem*.

235 “Cómo hemos dicho, Suárez distinguió tres tipos de modalidades de unidad: individual, formal y universal, amparándose en la distinción establecida por Aristóteles -individual, genérica, específica y analógica”. Poncela Angel, *op. cit.*, p. 249.

236 “Dicendum est primo, unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum”. DM IV, I, §6.

237 Aristóteles, *Metafísica*, 1003 b 20-25.

238 “Dicit [Arist] unum et ens esse unam ac eadem naturam”. DM IV, I, §6.

predique propiamente de Dios, esta propiedad también es aplicable a cualquier ente, puesto que funciona como una propiedad trascendental. Así, por ejemplo, que Pedro sea uno, expresa que es indivisible, respecto a sí mismo y no en oposición a otro, esto es, no en oposición a algo diverso.

Para el granadino, la unidad, como propiedad trascendental del ente, no es definible a partir de su contrario. Suárez rechaza que su negación sea un modo adecuado de definir la significación de este término. Por el contrario, la unidad es una propiedad intrínseca a lo ente y en ese sentido un atributo real y positivo.

#### 2.4.2. La verdad

Ahora bien, respecto a la siguiente propiedad, esto es, la propiedad de la verdad, el tema es analizado por Suárez en DM VIII, donde aclara que la verdad secunda a la exposición sobre la unidad, en razón de una prioridad respecto del ente. Para el granadino, la verdad es una propiedad del ente fundada en una prioridad racional, es decir, en orden al entendimiento. Sobre este especial punto, Suárez sigue la lectura del lib. II de la *Metafísica* aristotélica, donde el Estagirita afirma que “esta ciencia es eminentemente considerativa de la verdad”<sup>239</sup>.

En esta disputación, Suárez busca a analizar la naturaleza de la verdad trascendental, pues su interés es investigar qué sea ésta, sus clases y propiedades. Problematiza la distinción real o de razón, así como la relación conceptual o del entendimiento con la cosa misma, a partir de las diversas afirmaciones de su tradición escolástica. Al respecto, aclara que hay una triple consideración en este tema. Por una parte, la verdad puede ser considerada por la dialéctica, en relación con la significación de las palabras, o bien por la filosofía natural, en tanto que estudia la relación del alma o el entendimiento con la verdad. Por otra parte, también puede ser analizada por la metafísica, gracias a que el interés de esta ciencia es la relación con las cosas mismas.

---

239 “*Arist. II Metaph., text 3 ubi dicit hanc scientiam maxime esse Veritatis contemplatricem*”. DM VIII. En *Metafísica* se lee: “Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine ciencia de la verdad”. Aristóteles, *Metaf.*, 993b 20.

En un sentido general, Suárez está a favor de concebir la verdad como adecuación del entendimiento con la cosa conocida, puesto que la cosa conocida posee una propiedad intrínseca trascendental que la dispone a ser verdad, es decir, a ser cognoscible.

Uno de los temas que analiza en esta disputa es la naturaleza de la verdad del conocimiento o, en otras palabras, el modo cómo el entendimiento aprehende y se adecua con las cosas, en tanto que son. Afirma que la verdad es, en la cosa misma, una propiedad, abogando por una verdad trascendental, pues afirma que ésta se encuentra intrínsecamente en el ente, aunque el entendimiento pueda conocerla o significarla como verdadera. En ese sentido, la verdad no es una entidad ni real, ni de razón que se añada a lo ente. Por el contrario, la verdad trascendental significa la entidad de la cosa representada o adecuada al entendimiento, tal como es. En sus palabras, “la verdad consiste en la conformidad entre la cosa tal como es en sí y ella misma en cuanto concebida objetivamente”<sup>240</sup>.

La verdad como propiedad trascendental, esto es, real, le sirve a Suárez para diferenciar entre un ente ficticio o imaginario y la capacidad de conocer la esencia de las cosas (su definición o naturaleza). En este sentido, está muy cercano a las afirmaciones de algunos modernos que pretenden distinguir lo ficticio y lo real, gracias a la relación entre lo verdadero y lo real. En palabras de Suárez, “una misma apelación de verdad puede atribuirse a cualquier ente real, ya para distinguirlo del ente ficticio e imaginario, ya para juzgar que posee en su especie y orden, la esencia propia de tal cosa”<sup>241</sup>.

### 2.4.3. El bien

Ahora bien, el tema del bien o la bondad trascendental se analiza en DM X, una propiedad que se fundamenta en la lectura del Génesis y el acabamiento de la creación como una obra buena. Por una parte, para Suárez, esta propiedad secunda en perfección a la verdad, pues el bien es apetecido por la voluntad, en tanto que sigue al entendimiento. En ese sentido, el bien o la bondad expresa la conformidad entre la apetencia de la voluntad y la capacidad natural de la cosa para ser apetecida. Con base en ST, el granadino cita del Aquinate la famosa

---

240 “[...] *hanc veritatem esse conformitatem rei, prout est in se, ad seipsam ut obiective conceptam*”. DM VIII, VII, §25.

241 “*Unde plane fit eadem veri appellationem posse enti reali attribui, vel ut ab ente ficto et imaginario separetur, vel ut in sua specie et ratione propriam talis rei essentiam habere*”. DM VIII, VII, §4.

sentencia: “la razón de bien consiste en esto, en que algo sea apetecible”<sup>242</sup>. Es decir, de modo proporcional al tema de la verdad trascendental, el bien consiste en esa conformidad entre la voluntad y la cosa en sí, tomando en cuenta que, en el caso específico de la bondad trascendental, ésta dice grados de perfección según una escala ontológica, donde a Dios le compete el bien en sí, y a partir de cual, el resto de las entidades guardan su bondad en torno a la esencia del bien. Por otra parte, el bien funge no sólo como esencia de la cosa sino también a modo de fin, en el sentido de ser una causa final a la que tiende lo apetecible. En palabras de Suárez, “y esto se ha de entender del bien absoluto como es el bien *per se*; pues si se toma del bien en toda su amplitud, no abarca sólo el fin sino también los medios”<sup>243</sup>.

Suárez se encarga de exponer y probar que la mejor, la más necesaria y apropiada división del ente corresponde a la división basada en los atributos de lo infinito y lo finito. Como hemos señalado, el tema se expone en la disp. XXVIII en relación con la propiedad de la unidad de los entes. Es decir, es un tema anexo al de las propiedades del ente y como tal, la pretensión en esta disputa no es probar la existencia de un ente infinito, sino demostrar la prioridad de lo infinito como atributo del sumo ente<sup>244</sup>. Esta aclaración resulta fundamental, pues Suárez diferencia entre la prioridad del atributo infinito y las pruebas de la existencia de Dios, que ofrece en la disp. XXIX y XXX. Es además prioritaria dicha división, pues sobre ella recae prácticamente la segunda parte de su obra que consiste en la división del ente creado en sustancia y accidente que analizaremos también en este capítulo. En la disp. XXVIII explica que la división del ente en infinito y finito es necesaria, puesto que estos atributos son comunes a la división de los entes, en el sentido de la división entre Dios y sus creaturas. Ahora bien, si de pruebas se trata, demostrará la existencia de esta división, a partir

242 “*Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile*”. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a.1.

243 “*Hoc autem intelligendum est de bono simpliciter, quale est per se bonum; nam si sumatur bonum in tota sua latitudine, non tantum finem sed etiam media complectitur*”. DM X, II, §21. Sobre el tema del mal al que Suárez dedica la D, XI, aboga Suárez por la clásica consideración al respecto del mal entendido como privación. El mal y la malicia es la privación de la perfección: “*esse privationem perfectionis debitae in esse*”. DM XI, I, §3.

244 El argumento que presenta Suárez es que, puesto que la metafísica busca lo que hay de común en todos los entes, esta división permite hallar lo que hay de común en los entes que no son Dios: “la división propuesta es la primera y más evidente en sí misma y en el orden de la disciplina, aunque, por lo que a nosotros se refiere, no sea tan clara como lo es la división del ente en sustancia y accidente. *Atque hinc constat secundo [...] praedictam divisionem et ordine doctrinae primam esse et notissimam, quamquam forte quoad nos non sit ita nota sicut est divisio entis in substantiam et accidens*”. DM XXVIII, I, §5.

de sus propios principios, es decir, a partir de la demostración de la existencia y de la esencia de Dios en la disp. XXIX (para demostrar la existencia de Dios) y la disp. XXX (para demostrar la esencia de Dios).

**Capítulo 3. División del ente en infinito y finito, sustancia y accidente**

### 3.1 División del ente en infinito y finito

Uno de los temas fundamentales de la metafísica suareciana es, sin lugar a duda, el del ente en tanto ente. Este tema es el eje inicial de DM aunque, como hemos aclarado en el estado de la cuestión, metodológicamente, el tema que fundamenta varios de los supuestos metafísicos de Suárez se debe buscar en las disputaciones dedicadas a estudiar la causalidad y, específicamente, la causalidad eficiente. Para comprender el orden metodológico de la obra y apoyar esta propuesta de lectura debemos comprender el supuesto teórico que media entre ambos temas. Sostengo en este apartado que la mediación estructural, entre las diputaciones dedicadas al ente en tanto ente y aquellas dedicadas a la causalidad, se debe buscar en la división del ente. La clave de lectura entre las disp. II a XI, dedicadas al ente, y las disp. XII a XVII, dedicadas a la causalidad, se encuentra en la disp. XXVIII a XXXII, donde Suárez examina la división del ente en general hasta la división del ente creado en sustancia y accidente.

En apariencia, las disp. XXVIII a XXXII son disputaciones secundarias o posteriores al tema del ente y sus causas. Sin embargo, el mismo granadino explica que la exposición sobre la división del ente la ha mostrado previamente en la disp. IV, pero que ha decidido colocarla en este orden para considerar sus características con mayor detalle. En ese sentido, la división del ente representa un retorno al tema de las propiedades del ente que trabajó en las primeras disputaciones. De tal modo que la división del ente se presenta en el segundo volumen de la edición príncipe, encabezando el tema cumbre de la segunda parte de su obra. “Esta es la segunda parte principal de esta obra”<sup>245</sup>, atestigua el jesuita y, continúa:

Hemos dicho anteriormente, en la disp. IV, sec. 4 que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito, según la esencia (definición) o sea en la razón de ente, puesto que solo éste es propia y absolutamente infinito. [...] Y puesto que en la disputación I y II se trató del objeto de nuestra división, [...] solo nos resta considerar las características de dicha división, su rectitud y suficiencia<sup>246</sup>.

---

245 DM XXVIII

246 “*Diximus autem in superioribus, disp. IV, sect. 4, primam et maxime essentialem divisionem entis esse infinitum et finitum secundum essentiam seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter*

Otra clave de lectura la podemos encontrar en el concepto *entis divisiones* del IR. Por una parte, es importante mencionar que en este índice, el término *entis divisiones variae*, es posterior al término *entis passiones*, es decir, que se evidencia como un tema posterior al de las pasiones del ente y ambos intrínsecos al término *ens*. Por otra parte, en el IR Suárez analiza los diversos modos de dividir al ente, según la tradición escolástica. Así, siguiendo las referencias del IR:

25. *Ens per se et per accidens in ratione entis, ex unitate per se aut per accidens sumitur, XXV, 126, in quo eorum ratio posita, 115, et 129.*

26. *Entis divisio in unum et multa intellecta de multitudine actuali, analoga, sicut et de multitudine in potentia intellecta; aliud tamen utriusque divisum, 133.*

27. *Entis divisio in infinitum et finitum exponitur et probatur, XXVI, 1.*

28. *Ens per prius dividitur in infinitum et finitum, quam in absolutum et respectivum, XXV, 139.*

29. *Finitum, et infinitum non contrahunt ens in quantum bonum, ut bonum dicit passionem, 140.*

30. *Entis finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur, XXVI, 6.*

31. *Entis divisiones in infinitum et finitum, et in unum et multa, seque universales sunt; illa tamen prior ista, tam in distantia membrorum quam in formali contractione divisi, XXV, 139.*

32. *Entis divisio in ens a se et ab alio in se sufficiens et proxime praecedenti aequipollens ostenditur, XXVI, 2.*

33. *De divisione entis in necessarium et contingens, terminis in sua proprietate explicatis idem iudicium fertur, 3.*

34. *Entis divisiones in ens per essentiam et participationem, in increatum, et creatum, praecedentibus aequipollere, ex earum explicatione colligitur, 5.*

35. *Entis divisio in purum actum et potentiale, terminis vel in ordine ad esse existentias actualis, vel potentiae alicuius passivae intellectis, seque universalis, eademque cum praecedentibus ostenditur, ibid.*

36. *Ens optime dividitur in substantiam et accidens, 313.*

37. *Ens cum dividitur in absolutum et respectivum, respectivi nomine praedicamentale intelligendum est, 328.*

38. *Divisio entis in increatum et creatum cur prior quam in substantiam et accidens, 314.*

39. *Divisio entis in substantiam et accidens, cur prius tradenda quam in absolutum et respectivum, et quam in actum et potentiam, rursus quam in incompletum et completum, 315.*

---

*infinitum. [...] Et quoniam de divisio huius partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, [...] ideo solum videndum superest quails sit dicta divisio et an recte et sufficienter tradita sit. Idem.*

Con base en el orden de temas del IR, nos percatamos de la unidad temática entre la disp. XVIII a la XXXII. Destacan las definiciones 27 a 31, en especial la referencia 27 del IR donde se lee: “*Entis divisio in infinitum et finitum exponitur et probatur, XXVI, 1*”, referencia que corresponde con la disputación XXVIII, I, §1. Así, siguiendo el orden de lectura al que invita el IR, una vez que el lector recurre al tema de las propiedades del ente (*entis passiones*), puede entonces emprender el análisis de la división del ente, considerando que la unidad es la propiedad principal de este análisis. De este tema, se desprende la división prioritaria del ente, entre ente infinito y finito que Suárez trabaja en la disp. XVIII, al que le siguen el resto de las disputaciones hasta la disp. XXXII.

La división del ente entre infinito y finito representa un cambio sustancial sobre la clásica división del ente en la escolástica, donde se priorizaba la división del ente según los diez géneros o la división del ente actual y potencial<sup>247</sup>. Suárez transforma esta prioridad no porque de hecho no se considere este tema en la tradición tomista, sino porque la prioridad del tema que establece y estructura Suárez en sus disputaciones es la de distinguir, con conceptos metafísicos, los atributos que propiamente dan cuenta de la esencia y la existencia de Dios. El tema es imprescindible, pues hay incluso especialistas que no atinan a comprender que Suárez no prioriza los términos aristotélicos sin más, sino que dará un giro rotundo al empleo de términos aristotélicos, de entre ellos el uso de conceptos como acto y potencia. Recordemos que la prioridad de Suárez es purificar a Aristóteles de cualquier rezago pagano.

Nos parece pertinente mencionar que gran parte de la bibliografía especializada sobre el tema de la división del ente examina a detalle la doble significación, pero hay poca o confusa bibliografía sobre la relevancia de la división del ente en finito e infinito. Así, por

---

247 Véase el trabajo de J. García López, *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, Anuario Filosófico, nº 2, 1969. El trabajo de García López es comunmente citado para analizar el tema de diferencia entre acto y potencia en la obra suareciana, a diferencia de los conceptos aristotélicos. Un trabajo introductorio que sirve para comprender las bases de la discusión suareciana es el análisis sobre la distinción trascendental del ente y la causalidad en Tomás de Aquino, realizado por Fabro en el capítulo 2 de la tercera parte de su libro. V. Fabro Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2009.

ejemplo, estudios como el de Constantino Esposito<sup>248</sup>, Llamas Roig<sup>249</sup> o John Doyle<sup>250</sup>, por mencionar algunos de los ya citados con antelación, señalan el tema de la división del ente desde la perspectiva del problema de la analogía, un tema que, como hemos señalado en apartados anteriores, es fundamental. Sin embargo, es necesario analizar las bases previas del uso de la analogía, planteada en la división del ente en finito e infinito, como una distinción conceptual. Un tema del que, por cierto, parte Salvador Castellote en *Francisco Suárez. Teoría sobre el espacio*<sup>251</sup>, aunque el cometido de su análisis sea sobre la noción de inmensidad y el espacio en DM. Ante la carencia de un trabajo especializado que nos permita comprender el eje estructural de la división del ente, emprenderemos un análisis previo, de la mano del trabajo de Ángel Poncela en *Las pruebas suarecianas de la existencia de dios como demostración del carácter objetivo de las Disputaciones Metafísicas*, pues en dicho artículo, Poncela discute sobre la necesidad de especificar los límites del entendimiento

---

248 En este artículo, Esposito analiza brevemente la importancia de la división del ente en finito e infinito, dedicando una síntesis del tema desde el punto de vista de la analogía. “En la Disputatio XXVIII, dedicada a la *divisio entis in infinitum simpliciter, et finitum*, Suárez afronta el problema de cual es la forma analógica más correcta de relación entre el ente infinito y los entes finitos (o creados). [...] él sostiene, justamente, que la relación de atribución de la criatura a Dios no puede ser entendida como la relación entre lo que no posee intrínsecamente su forma (la criatura) o aquello que, por otro lado, la posee intrínsecamente (el creador). Si así fuera, la criatura, considerada como ente, sería definida por su relación al creador”. Constantino Esposito, “Suárez filósofo barroco”, Cauriensa, vol. XII, 2017, pp. 25-42, p. 36.

249 El trabajo de Llamas analiza la prioridad de la analogía como eje de la división entre Dios y sus criaturas. En su investigación articula los diferentes usos de la analogía y la respuesta de Suárez a la discusión entre la analogía propuesta por Cayetano y la analogía propuesta por Escoto. “Es la vigencia de una distinción real de esencia y ser interna a la entidad creatural la que demanda el concierto de analogías, transluciendo la disensión de Suárez y Cayetano una doble hermenéutica tomista, el meridiano esencialista suareciano que, en su metafísica del *quod est*, saturada de tonalidades escotistas, abraza la analogía de atribución filial a este principio integral del ente finito, contra la directriz/ existencialista de Cayetano que, en su reductiva visual del esse como existencia, un extravío de la alquimia aquiniana, apuesta por el módulo de analogía que atiende directamente a aquélla, ingraduable”. Llamas Roig “La analogía entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto” en Carvalho Santiago de, *Francisco Suárez Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra, Coimbra University Press, 2020, p. 79.

250 Uno de los temas que analiza Doyle es la división del ente considerando la distinción real y de razón. Prioriza la importancia de la doble significación del ente, nuevamente ante la discusión sobre el tipo de analogía que emplea Suárez. Doyle John P., *Collected studies ...*, op. cit., p. 48.

251 Castellote emplea un primer modo definir la noción de inmensidad, recurriendo al concepto de infinito en DM. “En primer lugar, nos hace Suárez unas consideraciones sobre el nombre inmensitas. Puede significar o bien lo infinito o bien una relación entre Dios y las cosas creadas. [...] Tengamos en cuenta que, aunque Suárez no lo dice, el término inmensitas conlleva una negación: lo que no es medible (*in mensio*), es decir, que Dios no se encuentra limitado ni contenido”. Castellote Salvador, *Francisco Suárez. Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al espacio imaginario y los mundos posibles*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina, LXIII, 2015, p. 39.

humano para diferenciar conceptualmente la división del ente y evidenciar con ello el planteamiento sobre las pruebas de la existencia de Dios: un eje imprescindible cuando el entendimiento humano busca demostrar, desde la metafísica, la división del ente en finito e infinito. Posteriormente, realizaremos un análisis sobre la división del ente en finito e infinito, sin dejar de lado la clásica discusión sobre el tipo de analogía que plantea Suárez.

Tomemos en cuenta que Suárez parte de un principio *a priori*: la necesidad de la existencia de un Dios creador, causa incausada del resto de las causas, un tema al que dedicaremos atención en la segunda parte de la tesis, por su relación con el tema de la causalidad. Por lo pronto, es importante reconocer que Suárez es un jesuita que retoma principios de fe y principios *a priori*, acordes con el uso de la metafísica<sup>252</sup>. En este sentido no encontraremos argumentos empíricos para demostrar la existencia de Dios, sino argumentos *a priori*, basados en pruebas ofrecidas, tanto por los principios de fe, como por la razón natural y, en especial, por el método de la ciencia del ente en tanto ente. Pruebas que, en última instancia, están basadas en la larga tradición de la filosofía aristotélico-escolástica para demostrar la existencia de los atributos propios de la esencia de Dios. Este punto de partida es primordial, en especial si consideramos el análisis que realiza Poncela al respecto de las demostraciones de la existencia de Dios en la obra suareciana. Nosotros, por nuestra parte, no realizaremos un ejercicio exhaustivo de las pruebas que ofrece Suárez en la disp. XXIX y XXX, pues no es el objetivo de nuestra investigación que versa sobre la estructuración de DM. Pero sí me parece fundamental puntualizar, como lo hace Poncela, en el hecho de que Suárez considera el método empleado por la metafísica. Como bien señala, “El método de la Metafísica no parte de la inducción desde la experiencia, sino estableciendo deducciones *a priori* desde los primeros principios. [...] procede de la limitación esencial del entendimiento humano”<sup>253</sup>.

---

252 Ángel Poncela explica que las demostraciones de la existencia de dios son acordes con los objetivos de la metafísica planteados en la primera disputación, donde Suarez analiza que “en el sentido de causa *a priori* del conocimiento, se demuestra la propiedad trascendental de la verdad desde la unidad, el bien a partir de la verdad y, del mismo modo, la perfección de Dios a partir de su necesidad intrínseca”. Poncela Ángel, “Las pruebas suarecianas de la existencia de dios como demostración del carácter objetivo de las disputaciones metafísicas”, Salamanca, Zafea, Rev. filos. 18, 2016, pp. 171-189, p. 175.

253 *Idem*.

Suárez emplea la tesis de la limitación del entendimiento humano para demostrar la existencia y esencia de Dios. Consideremos que este tipo de división es una división racional. Es decir, el entendimiento humano realiza dicha división con la finalidad de diferenciar, desde la metafísica, a Dios y a sus creaturas. Recordemos que Suárez gusta mucho de diferenciar entre una distinción real y una distinción conceptual, pues el entendimiento humano supone un límite sobre el conocimiento de Dios (denominado por la metafísica como ente infinito). Recurre a ciertos elementos conceptuales, propios de la metafísica, para plantear el horizonte de análisis de estas pruebas. En el caso de la prueba que nos interesa analizar, esto es, sobre la perfección infinita de Dios, debemos señalar que Suárez aprovecha el uso de la analogía para demostrar el atributo de lo infinito. Con base en el supuesto de la limitación del entendimiento humano, aunado a la necesidad de emplear un método que responda a la ciencia primera, Suárez inicia con la definición del término finito para definir, posteriormente y por analogía, el término infinito.

Por una parte, Suárez emplea el uso de la analogía para determinar que los términos finito e infinito se usan con la finalidad de explicar, por medio de la razón humana, lo que hay de común en los entes creados y en oposición al primer ente. Es decir, toma una vía positiva o afirmativa sobre los atributos de las creaturas y una vía negativa para afirmar los atributos de Dios. En sus palabras, “en este lugar se divide al ente en Dios y sus creaturas, más puesto que no podemos concebir los atributos propios de Dios, tal como sean en sí, ni siquiera mediante conceptos positivos simples y propios de Dios, por eso nos valemos de conceptos negativos”<sup>254</sup>.

Por otra parte, aclara que el término finito responde a una predicación en relación con la noción de cantidad y extensión, usada principalmente por Aristóteles. Aunque, a lo largo del análisis, se propone probar que no es la mejor significación para analizar la división de

---

254 “*Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et creaturas; quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur*”. DM XXVIII, I, §3. Más adelante menciona nuevamente: “En efecto, nosotros, por no concebir las cosas más que mediante los sentidos captamos y explicamos todo lo demás a modo de los cuerpos y por proporción a ello”. *Nos enim quia res non concipimus nisi per sensus, ad modum corporum et per proportionem ad illa apprehendimus et explicamus reliqua omnia*”. DM XVIII, I, §17.

los entes, pues las demostraciones *a posteriori*, que se basan en el uso de los términos en razón de la cantidad, no suelen ser una prueba precisa.

### 3.1.1. Demostración del atributo de lo infinito

Tomando en cuenta estas consideraciones, pasaremos a evidenciar la demostración de la perfección infinita de Dios, por medio de las dos pruebas que emplea el granadino: una prueba *a posteriori* (1), que rechazará por no satisfacer las demostraciones que requiere la metafísica, y una prueba *a priori* (2) que brindará como prueba acorde con los principios de la metafísica y la teología. Ambas pruebas buscarán demostrar que lo infinito es esencial a Dios. Recordemos que esta tesis es el pilar de la división del ente.

*Prueba a posteriori* (1). Suárez postula esta prueba en la disp. XXX con la finalidad de demostrar que lo infinito es un atributo esencial de Dios. A esta prueba, la denomina prueba física o de argumentos *a posteriori*, la cual será desechada por carecer de pruebas suficientes, pues para Suárez, los atributos de Dios no pueden demostrarse por pruebas dadas empíricamente o por la experiencia. Pese ello, la prueba es relevante para la exposición, ya que en ella se evidencia que el uso de conceptos aristotélicos tiene un límite, siempre que se empleen desde el punto de vista de la física, es decir, de la ciencia que se ocupa del movimiento. Como hemos mencionado, la pretensión de Suárez es brindar demostraciones basadas en principios *a priori*.

Para esta primera prueba, Suárez se sirve de la noción de finitud usada por Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*. Bajo esta consideración, por finito (*finitus*) se define aquella cosa corpórea con un límite, “en cuanto alcanza un límite y no lo extiende más allá”<sup>255</sup>. El mismo término en latín hace referencia al límite geográfico, territorial o corpóreo, presente en su significación<sup>256</sup>. Esta definición se apoya en el uso y problematización que ofrece Aristóteles, pues en palabras de Suárez, “según Aristóteles, los conceptos de finito e infinito

---

255 “[...] *quatenus ad talem terminum pervenit et ultra non extenditur*”. *Idem*.

256 Para ahondar en la argumentación de Suárez sobre la noción de cuerpo en relación con el accidente de cantidad, usado a partir de la definición que ofrece Aristóteles en *Metafísica* 1020 a 10, véase la disp. XL, donde Suárez dedica toda una exposición para debatir las diversas nociones de cantidad y extensión en sus respectivas tradiciones, nominalistas, tomistas y escotistas.

se aplican con propiedad a la cantidad de una masa<sup>257</sup>. Ante esta definición, tomemos en cuenta que, para Suárez, Aristóteles define el concepto de finito según la noción de cantidad<sup>258</sup>, es decir, según la capacidad de un cuerpo o masa de ser dividido, bien en extensión o bien en duración. En cualquiera de los casos, el término expresa que un cuerpo es finito cuando se le atribuye un límite a su división corpórea en extensión o en duración. Así, por ejemplo, decimos que el movimiento de los astros es finito, tomando en cuenta el límite entre el día o la noche. Tomemos en cuenta que estos conceptos, extensión y tiempo se consideran fundamentales para entender la noción de movimiento, pues para el granadino el movimiento se produce en las cosas corpóreas y responde a la división temporal y de extensión que puede padecer un cuerpo<sup>259</sup>. Pues bien, una vez que define el concepto de finito, pasa a analizar su concepto contrario, según la consideración de la física. Retoma de este supuesto la famosa sentencia del libro XII de la *Metafísica*, donde Aristóteles demuestra la existencia de un motor inmóvil que mueve sin ser movido, en razón del movimiento finito de los móviles y la necesidad de que exista un motor inmóvil.

---

257 “*Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis*”. DM XXX, II, §1.

258 Para comprender este supuesto, es necesario recurrir a la noción de cantidad que emplea Aristóteles, en especial la primera acepción donde, por cantidad, se define aquello que “es divisible en partes internas, cada una de las cuales, sean dos o más de dos, son por naturaleza algo uno y algo determinado // Ποσόν λέγεται τό διαιρετόν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἐν τῷ καί τόδε τῷ πέφυκεν εἶναι”. En latín se lee: “*quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt, quorum utrumque aut singulum, unum aliquid, et hoc aliquid aptum natum est esse*”. Aristóteles, *Metaf.* 1020 a 6.

259 El tema del movimiento es sumamente interesante en DM, pues está involucrado con el tema de la entidad y de las causas. En el IR, Suárez ofrece una definición de movimiento ubicada en la disp. XLIX, en especial en la secc. 2. Véase por ejemplo la referencia 7 del término *Motus* del IR donde se lee: “*Motus et passionis exacta aequiparatio*”. En la secc. 2 de la citada disputa, Suárez explica que el movimiento si bien es propio de las cosas corpóreas, el modo en que busca analizarlo es partir de las consideraciones de la metafísica, es decir, considerando el movimiento de modo abstracto, esto es, como término análogo al predicamento “pasión”. “Aunque el tratado del movimiento sea propio de la filosofía natural por una razón peculiar, en cuanto el movimiento se produce en las cosas corpóreas de modo físico o material, sin embargo, una consideración más abstracta de la mutación entra dentro de la especulación metafísica, ya que se da en todas las cosas, incluso en las que carecen de materia, y en toda pasión y acción de la criatura; por esta razón tenemos también nosotros que decir algo acerca de él. Su estudio viene con toda oportunidad en este lugar, puesto que, según creemos, no hay apenas diferencia entre el movimiento y la pasión, si se comparan proporcionalmente. // *Quamvis tractatio de motu, peculiari ratione sit propria naturalis philosophiae, quatenus motus in rebus corporeis physice seu materialiter fit, tamen abstractior consideratio mutationis sub metaphysicam considerationem cadit, quia in rebus omnibus etiam materia carentibus, et in omni passione et actione creaturae intercedit, et ideo aliquid etiam de illo nobis dicendum est. Et aptissirne in hunc locum cadit de illo disputatio, quoniam, ut arbitramur, nihil fere iinter motum et passionem differt, si cum proportione comparentur*”. DM XLIX. II.

Según Suárez, el eje de la argumentación de Aristóteles parte de la necesidad de que exista un motor que, en un tiempo infinito, mueva al resto de los móviles. Es decir, considerando una noción de infinitud, como término opuesto al de finito. De este supuesto, explica Suárez, se ha querido probar por medios físicos la existencia de un Dios infinito pues, siguiendo a Aristóteles, muchos de los filósofos concluyen que este Dios existe. “Aristóteles en el lib. VIII de la Física y en el lib. XII de la Metafísica, prueba que Dios tiene una virtud infinita, porque mueve en un tiempo infinito”<sup>260</sup>. Es decir, la virtud infinita de Dios se deriva de la capacidad del motor de mover infinitamente, sin ser movido. Ahora bien, una vez que Suárez plantea esta tesis, niega la prueba física, pues el problema que encuentra en el uso de la noción de infinitud de Aristóteles es que surge de una definición que atañe a las cosas corpóreas. Lo demuestra a partir de una prueba lógica, aunado al supuesto de la imposibilidad de demostrar que exista un motor que mueva durante un tiempo infinito. Veamos la prueba,

En primer lugar, porque no sólo es verdad que ningún movimiento ha durado un tiempo infinito, sino que tengo por más probable que no puede durar tiempo infinito. [...] En segundo lugar porque aunque se concediese que el movimiento ha durado un tiempo infinito, no podría de aquí llegarse a concluir la existencia de una virtud infinita en el motor<sup>261</sup>.

Suárez, supone que no hay prueba física para demostrar la virtud infinita de un motor con movimiento en un tiempo infinito. Por una parte, el ejemplo que se aduce sobre los astros en la prueba aristotélica, esto es, que ante el movimiento de los cuerpos celestes debe haber un motor inmóvil, no especifica que se trate de cuerpos que requieran de un motor inmóvil que, en un tiempo infinito, mueva al resto de los móviles. En todo caso, el supuesto advierte que hay cuerpos con movimientos que, a lo sumo, mueven de modo constante o perpetuo. Tampoco se sigue que de la existencia de cuerpos con movimientos finitos, exista un motor con duración infinito. Una tesis no conlleva a otra. Por otra parte, aunque se pruebe que exista

---

260 “*Priori modo probat Arist. VIII Phys. et XII Metaph. Deum esse infinitae virtutis. Ex eo quod movet tempore infinito*”. DM XXX, II, §2.

261 “*Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo non posse durare tempore infinito, sed probabilius etiam existimo non posse durare tempore infinito. [...] Secundo quia licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta tacta concludunt*” DM XXX, II, §13.

un cuerpo con movimiento infinito, no se sigue por ello la demostración de la existencia de una virtud infinita. Es decir, los atributos no son equiparables. En un primer caso, el término infinito se aplica al movimiento y en otro a la virtud infinita de un Dios. Por lo cual, la analogía entre atributos no es consecuente. Con base en estas dos consideraciones, Suárez evidencia que, por medio de pruebas físicas, no se puede probar que exista un motor que en un tiempo infinito sea capaz de emprender un movimiento infinito y, más aun, que por ello se trate de un Dios con una virtud infinita.

*Prueba a priori (2).* Suárez explica que para probar la esencia y perfección infinita de Dios, se debe partir de principios *a priori* y, en ese sentido, de la definición de lo infinito en razón de la virtud ilimitada de Dios. “Esta infinitud no consiste en otra cosa más que en esto: que la perfección del ente primero no está de tal manera restringida y limitada al único género de perfecciones que vemos distinguirse en las creaturas”<sup>262</sup>.

Por analogía, Suárez explica en esta prueba que la noción de finitud se relaciona con todo aquello que posee una perfección limitada, de tal modo que los entes creados responden a una gradación de perfección que surge a partir de una perfección suma y, por analogía, ilimitada. Pero, puesto que los entes creados lo son participación del primer ente, se sigue que debe existir un ente con el atributo de infinitud debido a la suma perfección y participación por el que los entes fueron creados. La demostración de Suárez se basa en el supuesto de la existencia de Dios, por la necesidad de que exista un ente que su esencia sea lo mismo que su existencia. En primera instancia, el argumento se sirve de la analogía de atribución<sup>263</sup>, usada ampliamente por los escolásticos, para probar la existencia de Dios. Suárez emplea la analogía para determinar que debe existir un ente cuya suma perfección no esté limitada o determinada, pero sirva como elemento determinante del resto de los entes. Considera que debe existir dicho atributo pues, de lo contrario, no habría modo de comparar o atribuir los diversos grados de perfección finita y limitada del resto de los entes creados. En sus palabras, con ello “no solo se prueba que es posible esta infinitud del ente primero,

---

262 “*Primo quidem, quia haec infinitas in nullo alio consistit nisi in hoc quod perfectio primi entis nec est ita praecisa ac definita ad unum genus perfectionum quae nos in creaturis distingui videmus*”. DM XXX, II, § 20.

263 DM XXVIII, III, §14.

sino también que es absolutamente necesaria a fin de que sea posible cualquier otra perfección finita del ente”<sup>264</sup>. De tal modo que el atributo de infinitud se demuestra por analogía, en relación con el atributo de finitud de los entes creados, aunque, destaca, no debe entenderse por ello, que la infinitud sea la negación de la finitud, sino un atributo necesario que da cuenta de la existencia de la perfección finita de los entes.

### 3.1.2 Significación de la división del ente

Además de la demostración aducida, Suárez explica que la división del ente en finito e infinito es la más adecuada, explica que esta división incluye el resto de las divisiones racionales que el hombre realiza para diferenciar a Dios de sus creaturas. Tomemos en cuenta que Suárez considera el resto de las divisiones planteada por su tradición escolástica, por ejemplo la división entre el ente que es por sí y el ente que es por otro (*ens a se et ens ab alio*), el ente necesario y el contingente (*entis in necessarium et contingens*), el ente por esencia y por el ente por participación (*ens per essentiam et participationem*), el ente en tanto acto puro y ente en potencia (*in purum actum et potentiale*) y el ente creado en sustancia y accidente (*in substantiam et accidens*). De todas estas divisiones racionales, los atributos de lo infinito y lo finito se encuentran implicados en las principales divisiones, debido a la perfección ilimitada del ente primero. Como hemos señalado, esta división es propia del planteamiento suareciano, no porque el resto de los filósofos escolásticos no la consideren, sino porque Suárez busca implicar el resto de las divisiones en esta división cumbre.

En primera instancia, Suárez explica que, una vez demostrada la existencia de este atributo infinito, se sigue que existe un ente de perfección ilimitada, es decir, infinita. De la división del ente que es por sí y del ente *ab alio*, postula que al ente infinito se le puede denominar también ente que es por sí, increado y necesario. De todas las divisiones propuestas, las principales y adecuadas son estas, pues, en el caso de considerar a Dios como acto puro se cae en el grave problema de negar que Dios tiene potencia o voluntad para obrar. El tema es imprescindible, pues hay incluso especialistas que no atinan a comprender que Suárez no prioriza los términos aristotélicos sin más, mucho menos el uso de la noción de

---

<sup>264</sup> “*Non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quaevis alia perfectio entis finite sit possibilis*”. DM XXX, II, §25.

acto como la plantea Aristóteles en la *Metafísica*, pues el problema consiste en erradicar la potencia infinita de la voluntad divina.

Siguiendo con la exposición, Suárez considera que el ente infinito es esencial, esto es, que, por sí mismo y en virtud de su propia esencia, tiene el ser esencialmente sin ser recibido o participar de otro<sup>265</sup>. Debido a este principio se considera a Dios causa incausada del resto de los entes, una denominación que se relaciona con que Dios sea un ente increado y un ente *per ser*, pues no participa o recibe el ser de otro. El ente infinito es también absolutamente necesario, pues es el ente que tiene el ser esencialmente, sin ser recibido o participar de otro. Esto es, que posee el ser de modo tal que no carece de él<sup>266</sup>. Advierte, además, que las relaciones entre las tres personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo son igualmente infinitas, pues la trinidad corresponde a la esencia simple de Dios. La Trinidad no se considera infinita, gracias a la división entre personas, sino por la esencia divina que es perfección infinita.

Como hemos evidenciado en la prueba *a priori*, Suárez se sirve de la analogía de atribución como herramienta para plantear la división del ente. Para comprender el uso de la analogía, en este especial argumento, se recomienda al lector recurrir a los dos tipos de analogía de atribución. “La una es cuando la forma [definición] dominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está por relación extrínseca. [...] La otra, cuando la forma dominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a otro”<sup>267</sup>. Suárez se sirve de la analogía de atribución para probar la división del ente y con ello la división entre Dios y sus creaturas. Emplea el segundo tipo de atribución, puesto que los atributos de las creaturas son atributos reales que pertenecen a ellas mismas y no en sentido traslaticio o metafórico dado por algún atributo divino. Como hemos mostrado a partir del

265 “*Ens per essentiam illud dicitur quod per se et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum nec per participatum*”. DM XVIII, I, 13.

266 “[...] *quod modo ens necessarium dicitur illud quod ita habet esse ut non possit illo careere*”. DM XVIII, I, §8.

267 “*Deinde observandum est duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem. [...] Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud*”. DM XXVIII, III, §14.

uso de las demostraciones que ofrece Suárez, la división del ente parte de las denominaciones o definiciones del ente infinito, con la finalidad de definir a la creatura como un ente esencialmente por participación. Es decir, el ente finito lo es en razón y por analogía del ente infinito y esencialmente ente por participación, creado y contingente, pues, para Suárez, toda creatura es ente en virtud de su dependencia con Dios<sup>268</sup>. Con ello, nos estamos acercando, cada vez más, al eje estructural del tema de la causalidad y la creación como fundamento de la división suareciana del ente.

Por ahora, basta mostrar que la división del ente creado, basada en la clásica división del ente en sustancia y accidente, esto es, en los diez predicamentos, tiene como sustento la división del ente en los atributos de lo finito y lo infinito por la perfección ilimitada de Dios. Reconozco que el análisis del tema es mucho más amplio que la exposición que hemos realizado en estas páginas sin embargo, me interesa mostrar la orientación metodológica y estructural de la división del ente, pues como hemos señalado, el tema del ente, esto es, el tema que atañe a la metafísica, en tanto ciencia del ente en tanto ente, es mucho más extenso que el clásico acercamiento sobre la significación del ente en las primeras disputaciones.

La división del ente, en sus atributos finito e infinito, sostiene la mediación entre la consecución del tema de la significación del ente y el tema de la causalidad-creación. Aunque es un tema que se plantea únicamente en la disp. XXVIII, es imprescindible para comprender la vinculación entre ambas orientaciones, tanto la orientación entitativa como la orientación sobre la causalidad, ambas desde el eje de la diferencia entre Dios y sus creaturas, desde el punto de vista de la metafísica.

Es importante reconocer que, ante el eje estructural de las discusiones y temas que vendrán a partir de la disp. XXXII, Suárez parte de la división del ente creado, esto es de una división que se fundamenta en la división conceptual de lo finito e infinito. Para Suárez, Dios es el ente increado y de perfección infinita y, en cuanto tal, está fuera de todo género o predicamento pues, como hemos especificado al inicio de este apartado, los atributos o predicaciones que se puedan realizar sobre Dios son pertinentes solo si consideramos los límites del entendimiento humano para expresar la perfección divina. Lo cual no es sinónimo

---

268 “ [...] *omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum*”. DM XXVIII, III, §16.

de que la metafísica, en tanto ciencia del ente, no pueda analizar esta división. El tema es sustancial pues, como veremos en la segunda parte de este trabajo, el fundamento conceptual y ontológico de la división del ente es el tema de la causalidad eficiente y el de la creación. Por ahora, debemos retomar el eje estructural de la entidad, sin perder de vista estas aclaraciones, con la finalidad de evidenciar los dos ejes estructurales del orden de DM, es decir, la consecución de la división del ente creado y el tema de la causalidad, esto es, el orden de la orientación entitativa y de la causalidad.

### **3.2. División del ente creado en sustancia y accidentes**

Una vez que hemos expuesto el eje estructural del tema de la división del ente, según los atributos del ente en finito e infinito, Suárez desarrolla prácticamente la segunda parte de su obra, que consiste en analizar la división del ente creado en sustancia y accidentes y con ello, el respectivo acercamiento al tema de la diferencia entre sustancia y accidentes que se expone a partir de la disp. XXXII a la LIII.

Llama la atención que gran parte de los especialistas de la obra suareciana analizan de manera indirecta el tema de la división del ente creado en los diez géneros, es decir, entre sustancia y accidente. No quiero decir que sea un tema novedoso para los estudios suareccianos, pero no se ha realizado un estudio amplio de la unidad de la segunda parte de DM. Me parece que hay dos motivos sustanciales, el primero es la monumental empresa que representa el acercamiento detallado y exegético a todos y cada uno de los temas que Suárez sintetiza en sus disputaciones. Para cualquier lector y especialista de la obra, recabar la unidad de las diversas aristas de la tarea suareciana, sin perder de vista un tema en particular, es una labor sumamente compleja. Terminaríamos por realizar un comentario al comentario de Suárez sobre la metafísica aristotélico-tomista. En segundo lugar, me parece que el esfuerzo de muchos especialistas ha sido el de centrarse en las discusiones que guiaron la lectura de las problemáticas sobre la metafísica suareciana desde principios del siglo XX, como el análisis sobre la significación del ente, la diferencia entre esencia y existencia o la noción de existencia actual y potencial en DM. De los especialistas que me gustaría resaltar

por apuntar a la importancia de la noción de sustancia, se encuentran Iturrioz<sup>269</sup>, Perler<sup>270</sup> y Schmaltz<sup>271</sup>, aunque sus trabajos se han especializado sobre la relación de este tema en DM y sus implicaciones con la filosofía tomista o moderna. Por mi parte, me interesa evidenciar el eje estructural de este tema en DM, aunque mi investigación no se direcciones ante el análisis de las implicaciones ontológicas sobre la división del ente creado en sus diez predicamentos o en un análisis exegético sobre las problemáticas que discute Suárez ante la relación entre sustancia y accidente.

### 3.2.1 La noción de sustancia en la división del ente

Respecto al eje estructural de la división del ente creado en sus diez predicamentos, tomemos en cuenta que el mismo Suárez señala que el tema de la división del ente creado, además de estar fundado en la división del ente en finito e infinito, es un tema fundamental para comprender, *ratio entis*, las razones comunes y trascendentales del ente. En sus propias palabras, “tal ente suele dividirse próximamente en los diez predicamentos, aunque la

---

269 Es importante mencionar que aunque es un estudio clásico sobre el tema de la subsistencia vale la pena señalar el distanciamiento que propongo ante una noción de sustancia como la defiende Iturrioz. Por ejemplo, explica, “El accidente en su noción primaria y original es *ens in alio*, pero un *in alio*, dice Suárez de acuerdo con toda la escuela clásica cristiana, que no es ya actual y facticio, sino altitudinal y exigitivo. Por contraposición, una sustancia está constituida como tal por una intrínseca suficiencia de su ser, por la que no necesita, como el accidente, de otro en que ser, sino que puede ya ser en sí, aun cuando tal vez requiera ser con otro. Así pues, cuando el ser llegue a una altura de perfección tal, que ya suficiente para ser en sí y por sí, no requiera ser en otro, entonces habrá superado la accidentalidad y ganado la sustancialidad”. Iturrioz José, Existencia tomista y subsistencia suareciana, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1950, pp. 798-804, p. 800. En <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0798.htm>.

270 Recientemente Perler Dominik analiza la noción de sustancia en relación con el tema de la modalidad desde el punto de vista de la escolástica y su vinculación con filósofos modernos. Uno de los temas que analiza la relación entre sustancia y accidente ante el tema de la modalidad y los argumentos ontológico-epistemológicos que ofrece Suárez, a quien considera un filósofo escéptico. Perler, Dominik. “Can We Know Substances? Suárez on a Sceptical Puzzle”. *Theoria*, 2020, pp. 1-26, p. 9. El mismo autor tiene un estudio sobre: “Suárez on the Unity of Material Substances”, *Vivarium* 58, 2020, pp. 143-67. No pretendo involucrarme en un contrargumento al texto de Perler pues, veremos en este trabajo la importancia de recurrir a un orden de lectura y claridad sobre los temas en DM. Aclararé un punto sustancial más adelante, pero en términos generales, la lectura de Perler me parece imprecisa, en especial por considerar a Suárez como un escéptico, al nivel de Locke.

271 En una línea similar a la se Perler, Tad Schmaltz hace un recuento de la noción de sustancia en la configuración de DM hasta la filosofía moderna de Descartes. En particular ante el tema de las formas sustanciales. Schmaltz, Tad P. “Substantial Forms as Causes: From Suárez to Descartes”. In *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, ed. Gideon Manning, Leiden, Brill, 2012. Cfr. Hattab, Helen. “Suárez and Descartes: A Priori Arguments Against Substantial Forms and the Decline of the Formal Cause”, *Studia Neoaristotelica*, 8, 2011, pp. 143-62.

división propuesta por nosotros nos ha parecido más apta para conservar el plan de la exposición y explicar todas las razones comunes y cuasi trascendentales que pueden considerarse bajo el ente<sup>272</sup>.

El tema es tan importante que debemos ir tanto a la def. 38 y 39 del término *divisio entis*, como al propio concepto de sustancia del mismo IR. Una clave para analizar el tema de la sustancia, según la citada división del ente, debemos hallarlo en el IR donde Suárez organiza los principales temas del concepto *substantia*:

### **SUBSTANTIA**

1. *Substantiam aliquam esse in rerum natura, unde colligatur, XXVI, 312.*
2. *Substantia, ut dicit essentiam rei, etiam comprehendit analogice accidentia, 329.*
3. *Substantia dicitur a substando vel a subsistendo, et prius est impositum nomen a substando, licet ratio subsistendi sit prior, 330.*
4. *Substantiae ratio essentialis non potest quidditative cognosci a nobis, neque in communi, nec in materiali substantia, 440.*
5. *Substantia potest esse sine ratione substandi, non tamen sine ratione subsistendi.*
6. *Substantia ex eodem est ens, ex quo substantia, secundum rem, secus secundum rationem XXV, 86.*
7. *Substantia non includit in sua constitutione negationem, licet per eam explicetur, 99.*
8. *Conceptus substantiae et modi per se non distinguuntur obiective sed ex modo concipiendi, ut quod vel ut quo, 102.*
9. *Substantia non est prior duratione accidente sibi necessario connexo, secus aliis, XXVI, 499, semper tamen est prior in dependentia et perfectione, 502.*
10. *Substantia est posterior cognitione quam accidens quo ad nos, 503.*
11. *Adquidditativam cognitionem substantiae non requiritur cognitio accidentium. 502.*
13. *Substantia an et quando immediate suscipiat accidentia, vide Accidens, n.*
5. *Qualiterque ab accidentibus respiciatur, vide Accidens, a 41 ad 47.*

Nótese la def. 1 y 2, en primera instancia, Suárez analiza el término sustancia, en relación con la naturaleza de la cosa, expresada en la discusión que inaugura en la disp. XXXII, I, sobre la división del ente en sustancia y accidente. Una vez analizado el tipo de división que se propone en el tema, Suárez pasa a la disp. XXXII, 2, donde se propone analizar que la

---

272 “Solet autem huiusmodi ens proxime dividi in decem praedicamenta, tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinae ordinem explicandum rationes omnes communes et quasi transcendentales quae sub ente considerari possunt”. DM XXXII.

sustancia, en cuanto dice la esencia de la cosa y el tipo de analogía que prevalece entre sustancia y accidentes.

Suárez supone la división del ente creado en sus diez predicamentos en un sentido cuasitrascendental, pues recordemos que el ente, (*ens-esse*) en su totalidad y doble significación, es ya trascendente a cualquier género o diferencia específica. El ente creado se divide por la razón en los diez predicamentos, ampliamente considerados por su tradición aristotélico-escolástica. Basado en su tradición, explica que esta división es óptima y suficiente por lo que, no nos brindará argumentos para demostrar su suficiencia o existencia, sino tan sólo explicaciones, pues ya hay una tradición que lo ha planteado. En este sentido, en cuanto a la división del ente creado en sustancia y accidente, la división no resulta novedosa, aunque el tratamiento de algunos temas, en especial los del accidente, son ya de una particularidad propia de Suárez<sup>273</sup>.

Otra consideración que debemos añadir a la puntualización de Suárez sobre la división del ente creado tiene que ver con que esta división le parece la más aceptada, pese a que muchas de las discusiones escolásticas retomarán el análisis de la sustancia increada. No niega que, bajo una distinción real, existan sustancias increadas, sin embargo, le parece propio evidenciar que, bajo una distinción del entendimiento y considerando el orden de la exposición de los temas, la división que antecede a la planteada por los diez géneros sea la del ente en finito e infinito o ente creado e increado. En sus palabras,

por ello, para establecer un modo de división acomodado en grado sumo al plan de la exposición, consideramos -como se ha indicado- la primera y suprema distancia y diversidad que encontramos entre el ente creado y el increado. [...]

Sobre todo porque Dios está fuera de todo género o fuera de todo predicamento<sup>274</sup>

Hemos mencionado que la división del ente en finito e infinito, esto es, en creado e increado es el eje de la división de los diez predicamentos. Una de las razones que hemos analizado, desde el inicio de este apartado, ha sido el planteamiento de establecer límites sobre lo que

---

273 V. Castellote Salvador, *Francisco Suárez. Teoría sobre el espacio...*, *op. cit.*, p. 119.

274“*Quapropter, ad constituendum aliquem divisionis modum ordini doctrinae maxime accomodatum, considerabimus, ut supra notatum est, summam ac primam entium distantiam ac diversitatem quam invenimus inter ens creatum et increatum. [...] Praesertim quia Deus extra omne genus seu extra omne praedicamentum existit*”. DM XXXII, I, §9.

el entendimiento humano puede predicar o atribuir de Dios, de ahí que Suárez considere que la división predicamental del ente sea propia del ente creado y no del ente que tiene perfección infinita. Esta aclaración me parece fundamental si no queremos caer en una confusión de términos como la novedosa lectura que propone Dominik Perler sobre su discusión con los argumentos de Suárez, al plantear que la división entre sustancia y accidente se fundamenta en una distinción modal. Perler confunde la distinción modal y real con el tema de la división del ente creado de la que habla Suárez en la disp. XXXII. Perler admite que los diez predicamentos no son diez tipos de entidad, esto queda evidenciado si se tiene una lectura detallada de la estructura y orden de DM, aunada a una comprensión clara sobre la significación del ente, tema que nosotros hemos analizado previamente en la sección dedicada a este tema. Sin embargo, Perler postula que la división del ente creado, en sustancia y accidentes, se fundamenta en una distinción modal (*distinctio modalis*)<sup>275</sup>. Con sumo cuidado debemos hacer uso de los términos empleados por Suárez. Cuando en esta disputación Suárez emplea el término modo (*modus*) no se refiere a la *distinctio modalis*, usada por Escoto, sino simplemente a los modos de contracción de la predicación según sustancia o accidente. Suárez parte de la clásica división que establece el Aquinate en *De ente et essentia*, donde se dilucidan los diversos modos de predicación sobre el ente, según sustancia y accidente.

Es importante puntualizar en que Suárez da mayor peso a la justificación de esta división, en razón del cambio que padecen las cosas creadas, en especial la mutación y el movimiento<sup>276</sup>. Es decir, relaciona el cambio con los accidentes y a la sustancia con lo

---

275 Perler, Dominik. “Can We Know Substances? Suárez on a Sceptical Puzzle”, *op. cit.*, p. 10.

276 “*Quod ergo in rebus creatis quaedam sint substantiae, quaedam vero accidentia, ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est*”. DM XXXII, I, §4. Uno de los antecedentes del tema lo podemos localizar en Agostino Niffo, un autor renacentista ampliamente citado por el propio Suárez. Así por ejemplo, en su comentario al libro V, analiza la noción de principio de Aristóteles, en relación con el movimiento “*Hic assignat quartum modo et expositor ait Aristotelem ponere principium facturae, quo est extrinsecus, cuius duos modos exponit [...] unde principium motus emanat cuiusmodi est principium efficiens*”. Sobre la noción de ente explica, “*nunc Arist transit ad modos, quot dicitur ens et dicit. Ens dicitur aliud per accidens, aliud per se [...] qua dividitur ens in substantiam et accidens cuius rationem ex eo affert, quia ipse post modum ens per se dividet in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis*”. Agustino Niffo, L. IV, II y L.II, I. *Expositiones// in Aristotelis libros// Metaphysices// Quae Omnia ingenio ac doctrina perfectissima utriusque linguae// uiro denuo sunt diligentissime recognita// ac erroribus post primam editionem purgata// Indexque denuo adiectus est// venetiis// Apud Hieronymus Scotum//1557*. He usado la versión facsimilar Minerva GmbH, Frankfurt, 1967.

permanente o aquello en donde recae el cambio. Una de las razones que ofrece en la disp. XXXII es la relación que existe entre sustancia y accidente, conforme con el planteamiento de la analogía entre Dios y sus creaturas. Es decir, descender por grados, así como se descendía por grados según la perfección infinita del ente increado, así también descender por grados para diferenciar las predicaciones del ente. En palabras de Suárez, que ayudarían también al planteamiento de Perler, explica: “la razón de analogía del ente creado con respecto al accidente y a la sustancia debe tomarse del mismo principio en virtud del cual hemos explicado la analogía del ente con respecto a Dios y a la creatura, a saber que el ente exige por sí y esencialmente este orden: descender a la sustancia antes que al accidente”<sup>277</sup>.

Suárez sigue el planteamiento sobre el tipo de analogía entre Dios y sus creaturas para analogar, a su vez, la diferenciar entre sustancia y accidente. Postula la analogía de atribución como eje para comprender la relación entre sustancia y accidente en el ente creado, con la finalidad de explicar el tipo de relación que se da en el ente. No olvidemos que la división del ente en sustancia y accidente es conceptual y que detrás de ella se encuentra la unidad del concepto objetivo y el concepto formal, es decir, el ente en su máxima extensión conceptual y real.

### 3.2.1.1. Concepto objetivo de la sustancia

En cuanto a su significación o concepto objetivo, Suárez advierte que la relación entre la predicación del accidente y de la sustancia se comprende gracias a la analogía de atribución. Este punto es sumamente importante, pues recordemos que Suárez se mantiene en una posición media entre la pura distinción racional o nominal y la pura distinción real. Destaca que, pese a que la analogía sirva particularmente para analizar la unidad de la significación del ente, el tipo de analogía que planeta explica el ente en la realidad [in re] y no sólo la consideración de nuestro entendimiento. “Esta analogía es diversa a las otras, ya que existe en la realidad y en virtud de ella se deriva el nombre”<sup>278</sup>. Este señalamiento es útil

---

277 “*Igitur ratio analogiae entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam accidens*”. DM XXXII, II, §11.

278 “[...] *hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi eius derivatur ad nomen*”. DM XXXII, II, §16.

para mostrar el tipo de analogía que planeta, una que de cuenta tanto del ente *in re*, como de la denominación o predicación del entendimiento humano. Ante esta justificación, entendemos por qué rechaza la analogía de proporcionalidad, puesto que son metafóricas y demasiado amplias para la unidad que requiere el concepto formal de ente.

Aunque el ente no es definible, Suárez encuentra en la analogía de atribución la posibilidad de predicar según sustancia o según accidente. Para ello, recalca su lectura de la *Metafísica* de Aristóteles y explica que en el libro IV, el Estagirita se refiere a esta analogía cuando plantea que “el ente se dice de muchas maneras, pero con relación a una sola cosa y lo compara con sano, que tiene analogía de atribución”<sup>279</sup>. De la analogía de atribución, elige la de atribución intrínseca, bajo el motivo de que el accidente no es un analogado por denominación extrínseca a la sustancia, sino intrínseca a la misma, por más que se postule que el accidente es tal debido a la mutación o el cambio. La noción de accidente tiene denominación intrínseca a la sustancia, guardando un orden según el tipo de predicación o descendencia a sus inferiores, pero bajo la unidad de la significación de ente o concepto objetivo de ente<sup>280</sup>.

### 3.3. Significación de la sustancia y del accidente

Una vez dado el planteamiento sobre el uso de la analogía en la división del ente creado, Suárez pasa a analizar qué sea la sustancia, pues como hemos explicado, considera que, para descender a los inferiores, es necesario plantear cuál es el modo supremo de la predicación del ente. En estas disputas distinguimos la aplicación de Suárez a favor de la

---

279 “*IV Metaph., c.2, ait ens multipliciter dici, verum ad unum; et comparat cum sano, quod est analogum attributionis*”. DM XXXII, II, §13.

280 Es importante aclarar que Suárez se mantiene distante de la posición de Escoto al respecto de este especial punto. Suárez busca resolver la unidad de la significación de ente, mucho más cercana su lectura a un tipo de univocismo, a diferencia del postulado de Escoto y su distinción *ex natura rei*. “Así se resuelve el fundamento de Escoto. Porque prueba rectamente que el ente expresa la sustancia y el accidente mediante un mismo concepto formal y objetivo, pero negamos que ello baste para que sea univoco en sentido propio. *Et ita solvitur fundamentum. Scoti. Recte enim probat ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et obiectivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie*”. DM XXXII, II, §16. El tipo de univocismo que se planeta es respecto al primer analogado. En el caso de la sustancia, no se trata de cualquier analogado, sino de la sustancia completa como primer analogado del resto de los predicamentos. “Por tanto, el ente exige de suyo este orden, encontrarse primariamente en la sustancia completa y después en la incompleta // *Ergo ens ex se postulat hunc ordinem, ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta*”. DM, XXXII, II, §26.

predicación, según la descendencia de la significación más universal a la significación más concreta. Con base en la clásica aplicación de Porfirio y Aristóteles sobre las sustancias y su clasificación en género, especie y diferencia específica. El análisis de Suárez parte desde la de la sustancia en general a la sustancia material en general.

La disp. XXXIII se aboca al análisis de la sustancia creada en general, esto es, la sustancia en general (*substantia in communi*)<sup>281</sup>. Problematiza una serie de discusiones sobre la división predicamental de la sustancia según sus principales fuentes escolásticas y, evidentemente, discutiendo dicha división atribuida a Aristóteles en *Categorías* y *Metafísica*.

Por su parte, la disp. XXXIV analiza la problematización escolástico-aristotélica sobre la sustancia primera, el problema de la individuación, la distinción entre sustancia y naturaleza y, un tema muy interesante, la necesidad de la causalidad eficiente para analizar la subsistencia creada. Mientras tanto, la disp. XXXV explica la división de la sustancia en material e inmaterial y discurre sobre la problematización de la sustancia inmaterial creada, conforme a los dogmas de fe y la formulación desde la metafísica, como la composición de las inteligencias o ángeles. Para finalizar el estudio predicamental de la sustancia, la disp. XXXVI estudia la sustancia material creada, que consiste en la predicación de los seres inferiores.

Finalmente, sobre el tema del accidente, Suárez dedica las disputas XXXVII a XXXIX para examinar la razón esencial o concepto objetivo del accidente en su significación general, las comparaciones entre sustancia y accidente, como por ejemplo, la anterioridad noética de la sustancia respecto al accidente y, en la última de estas disputaciones, explica la división del accidente en sus nueve géneros supremos. En adelante, esto es, de las disputaciones XL a LIII, Suárez analiza cada uno de estos nueve géneros, desde la significación del accidente de cantidad, hasta el hábito.

Siguiendo la def. 3. del IR (*Substantia dicitur a substando vel a subsistendo, et prius est impositum nomen a substando, licet ratio subsistendi sit prior, 330*), en la disp. XXXIII expone las sentencias y raíces etimológicas del predicamento sustancia. Cita a San Agustín, San Isidoro y Aristóteles para consolidar su concepto de sustancia que consiste en explicarlo

---

281 “Nos vero prius dicemus de substantia in communi (agimus autem de creata)”. DM XXXIII.

según una doble noción de subsistencia: subsistir (*subsistendo*) y estar debajo (*substando*)<sup>282</sup>. En el primero de los casos se trata de una significación que se relaciona con la definición de San Agustín en *De Trinitate*, donde se señala que sustancia (*substantia*) y esencia (*essentia*) se usan como análogos<sup>283</sup>, pues a Suárez le interesa el uso del término sustancia bajo la tradición del dogma de la Trinidad<sup>284</sup>. Bajo esta primera acepción, el término sustancia indica una significación absoluta que describe a la sustancia en sí misma y por sí misma (*in se et per se*), esto ocurre con el uso del término en el dogma de fe, que, en palabras de Suárez “depende en grado sumo del conocimiento del misterio de la Trinidad [...] en Dios sólo se da una naturaleza subsistente por sí y comunicable a varios supuestos”<sup>285</sup>. Mientras que, en el segundo caso, sustancia como *substando*, el uso del término indica su prioridad predicamental, en tanto que, para Suárez, indica que la sustancia está debajo de los accidentes. Esta segunda significación la atribuye a Aristóteles, tanto a *Categorías* como a *Metafísica*, con la definición: “aquello que no se predica de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de ellas”<sup>286</sup>. Bajo esta definición Suárez entiende: “estar bajo los accidentes de manera principal, es decir, *ut quod*, porque también puede un accidente estar bajo otro, ya que él mismo necesita ser sustentado por otro”<sup>287</sup>. Este segundo término es el que cobra especial atención en la noción de sustancia creada, pues la orientación del tema de la sustancia es en su sentido predicamental, como “aquello que no se predica de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de ellas”, entendiéndolo por ello, que la sustancia está por debajo de los accidentes.

Bajo la consideración predicamental de la sustancia, Suárez muestra la posibilidad de dividir la sustancia en completa e incompleta<sup>288</sup>, primera y segunda, dando mayor prioridad

282 “*Duplex est etymologia huius vocis substantia, nimirum, vel a subsistendo vel a substando*” DM XXXII, I, §1.

283 “[...] *essentia quam substantia solet intellegi*”. Agustín, *De Trinitate*, VII, 4.

284 Sergio Zañartu, “El espíritu y el hijo en la fe de la iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el filioque”, en *Teología y vida*, Vol. 40, no. 3, 1999, pp. 278-31.

285 “*Cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat [...] nam datur in Deo natura per se subsistens et communicabilis multi suppositis*”. DM XXXIV.

286 “[...] *quod non de subiecto dicuntur, sed de eis caetera*”.

287 “*Immo, illud etiam prius oportet intelligi de substando accidentibus principaliter seu ut quod, nam etiam unum accidens potest substare alteri ut quo, indiget enim ipsum sustentari ab alio*”. *Idem*.

288 Con esta división, “lo dividido es la sustancia [...] se llama sustancia completa aquella que es o se concibe por modo de un todo o de una sustancia íntegra [...] En cambio se denomina sustancia incompleta

a la división de la sustancia en primera y segunda, pues sobre esta división descansa el resto de la descendencia predicamental. Suárez relaciona la noción de sustancia primera con significación de la sustancia, en tanto *subsistendo*. En ese sentido, sólo a Dios pertenece ser llamado sustancia primera dentro de la significación de la predicación sobre la trinidad. En el caso de las creaturas, el uso de la noción de sustancia primera se aplicará en el sentido de la significación de sustancia como *substando* que es como retoma significación que ofrece Aristóteles en *Metafísica*, según la cual la sustancia primera Es aquella que no se predica de un sujeto en ese sentido para Suárez la sustancia primera no sólo requiere una realidad subsistente sino que además es una sustancia singular Individual y subsistente por sí. El análisis sobre la sustancia primera se plantea en la disp. XXXIV donde considera la noción de sustancia desde el punto de vista de la sustancia primera la naturaleza y la hipóstasis.

Una vez expuesta la definición de donde parte Suárez, debemos tener presente lo mencionado en el primer capítulo, al respecto de la prioridad de los libros de la *Metafísica* aristotélica. Recordemos la importancia del ILMA o *Índice de la Metafísica de Aristóteles*, donde Suárez expone que el tema prioritario en la metafísica aristotélica es la sustancia, atribuido, principalmente, al libro Z, pues considera que en este libro se inicia el estudio del objeto principal y único de la ciencia del ente en tanto ente. Como hemos mostrado en el apartado referente al ILMA, Suárez encuentra en el libro Z la formulación aristotélica sobre la sustancia y lo recalca nuevamente en la disp. XXXIII, al mencionar que Aristóteles,

en los libros VII y VIII de la *Metafísica* estudia muchos puntos acerca de la sustancia. Ahora bien, en el libro VII se ocupa principalmente de la sustancia en cuanto significa la esencia de la cosa y bajo esta significación comprende también, por analogía, a los accidentes, de tal modo en dicho libro estudia Aristóteles la sustancia en orden a la definición<sup>289</sup>.

---

a toda aquella que es parte o se concibe a manera de parte de la sustancia, en el sentido en que la materia y la forma son sustancias//*completa ergo substantia dicitur quae esta ut intelligitur per modum totius seu integrae substantiae [...] incompleta vero substantia dicitur omnis illa quae pars est substantiae vel ad modum partis concipitur; quo modo materia et forma substantiae sunt*". DM XXXIII, I, §6.

289 "In VII vero et VIII *Metaph.* Multa disputat de substantia; tamen in libro VII praecipue agit de substantia ut significat essentiam rei, sub qua significatione etiam accidentia analogice comprehendit, ideoque praecipue agit Aristoteles in eo libro de substantia in ordine ad definitionem". DM XXIII.

Como vemos en la propia anotación de Suárez, el libro Z presenta el análisis sobre la sustancia que significa, a su vez, la esencia de la cosa, es decir, la definición o *quiddidad*. No pretendo involucrarme en el análisis de la propia acepción de la sustancia (οὐσία) en Aristóteles, pues la labor es completamente diferente de la emprendida en este análisis, pero sí me interesa señalar que Suárez, como gran parte de su tradición escolástica, profundiza en la noción de sustancia desde *Categorías*. Como bien indica Reale, al respecto de los presupuestos teóricos que condicionaron la noción de sustancia en Aristóteles, el concepto de sustancia (οὐσία) está basado, principalmente, en la lectura escolástica a partir de *Categorías* y, aumentaría además, en lo expuesto por el Aquinate en *De ente et essentia*. Reale explica que esta tradición entiende la noción de sustancia a partir de la noción de sustancia primera relacionada con el individuo y con el compuesto de materia y forma<sup>290</sup>. Tesis que apoyaría el propio Suárez, pues en esta disputación menciona que Aristóteles “en el libro VIII trata de la sustancia propia y en especial de la materia, así como de sus partes, que son la materia y la forma”<sup>291</sup>.

En ese sentido, siguiendo a Reale, el modo en el que se concibe la sustancia en la tradición escolástica es a partir de su orientación lógico-predicativa. Suárez lee en el libro Z que la sustancia significa la esencia de la cosa<sup>292</sup>, en el sentido latino de quiddidad o definición, como también lo plantea el propio Aquinate a partir de la relación terminológica entre definición, quiddidad y esencia<sup>293</sup>. Es evidente que Suárez está leyendo esta relación a partir de la afirmación del Aquinate y del propio Aristóteles cuando indica este último que,

---

290 Reale G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, España, Herder, 1997, p 157. Reale explica que la noción de sustancia, empleada en la edad media y la escolástica, es la de su aplicación lógica, según el planteamiento del tema en *Categorías*, en donde “Aristóteles da a la sustancia primera el sentido de individuo y sitúa la forma y la especie en el plano de las sustancias segundas”.

291 “*At vero in lib. VIII agit de propria substantia, et praesertim materiali, et partibus eius, materia, scilicet, et forma. [...] deinde de substantia spirituali, et postea de materiali quantum ratio metaphysicae doctrinae permiserit*”. DM XXXIII.

292 “La esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la substancia, y secundariamente en los demás predicamentos. // καί τό τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καί ἀπλῶς τῆ οὐσία, ἔΓτα καί τοις ἄλλοις. // *Et quod quid erat esse similiter inherit, primum quidem et simpliciter substantiae, deinde aliis, quemadmodum quid est*”. *Metaf.* 1030 a 30.

293 “*Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. [...] inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis*”. *De ente et essentia*, cap. 1.

“en efecto, la quiddidad significa, en un sentido, la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes”<sup>294</sup>.

Otra razón para considerar la noción de sustancia desde el punto de vista predicamental se encuentra en el propio IR. Este tema será prioritario también en el IR def. 8. *Conceptus substantiae et modi per se non distinguuntur obiective sed ex modo concipiendi, ut quod vel ut quo, 102*. Lo mismo que en la definición 9. *Substantia non est prior duratione accidente sibi necessario connexo, secus aliis, XXVI, 499, semper tamen est prior in dependentia et perfectione, 502*. Ambos temas corresponden a la Dip. XXXVII y XXXVIII, donde Suárez analiza el concepto de sustancia desde el punto de vista predicamental. La referencia del IR nos sitúa en la disp. XXXVIII, cuando Suárez analiza la prioridad de la sustancia frente al accidente. Explica que hay dos consideraciones sobre el tipo de prioridad, una sobre qué es cognoscible antes y otra sobre qué es lo que el hombre conoce primero. Admite Suárez la prioridad noética de la sustancia fundada en la naturaleza y perfección de la cosa y no desde el punto de vista del entendimiento humano. Es decir, cuando nosotros leemos en Suárez que la sustancia será analizada desde el punto de vista predicamental debemos señalar, como señalábamos al respecto de la significación del ente, que no se trata meramente de un señalamiento gramatical o epistemológico, sino una puntualización sobre lo que el entendimiento humano puede predicar del ente (*ens-esse*) porque de suyo, la sustancia tiene prioridad noético-ontológica, es decir, está dispuesta a ser conocida, antes que el accidente. Siguiendo la propia clave de la def. 8 del IR, Suárez había aclarado este tema ya en la Disp. II, VI, donde explica claramente que el tipo de contracción y determinación del ente no es la de la sola contracción racional, sino basada en el ente real<sup>295</sup>. Pero aclara que en el caso de la determinación de la sustancia, “el concepto de sustancia y el concepto de *perseidad*, no se distinguen objetivamente, sino sólo por el modo de concebir”<sup>296</sup>.

294 “καί γάρ τό τί ἐστίν δνα μὲν τρό πον σημαίνει τήν οὐσίαν καί τό τόδε τι, ἄλλον δέ ἑκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν ποιόν καί οσα ἄλλα τοιαύτα”. En latín “*ut et definitio sicut et quod quid est multipliciter dicitur. Etenim quod quid est, uno modo significat substantiam et hoc aliquid. Alio vero modo quodcumque praedi camentorum, quantitatem et qualitatem, et alia quaecumque talia*”. *Metaf.* 1030 a 20.

295 DM II, VI, §1.

296 “*Hinc sequitur conceptum substantiae et conceptum perseitatis, obiective non distingui, sed tantum ex modo concipiendi*”. DM II, VI, §12.

En palabras del propio Suárez, “así pues, en la sustancia, su conocimiento propio es el definitivo o quidditativo [...] y como la razón de esencia se halla en modo absoluto y perfecto en sola la sustancia, por eso concluye que la sustancia tiene prioridad en el orden noético de los accidentes”<sup>297</sup>.

Bajo esta afirmación, Suárez evidencia el punto de partida de la noción de sustancia, es decir, desde el punto de vista de la predicación, retomando la importancia del tema expuesto en el libro Z de la *Metafísica* y bajo la consideración de su prioridad noética. La lectura de Suárez sobre la *Metafísica* ve en el tema de la sustancia el eje de la obra aristotélica, lo cual no resulta novedoso pensando en la larga tradición sobre el análisis de la división del ente en sus diez predicamentos. Sin embargo, la lectura y análisis de Suárez sobre la sustancia no es la de sólo un comentarista, sino que problematiza la significación de la noción de sustancia, basada su tradición.

De vital importancia resulta puntualizar sobre la lectura de Suárez al respecto de la *Metafísica* aristotélica, tomemos en cuenta que el análisis de la noción de sustancia tiene un fin práctico, por una parte, la enseñanza de la filosofía; por otra parte, para sentar las bases de las discusiones en teología. Dilucidar el tema de la sustancia es fundamental para los dogmas de fe, en especial para la formulación del credo cristiano. De hecho para Suárez la razón adecuada, suma y perfecta de la sustancia se encuentra en Dios, “ya que existe de modo eminente en sí y es por sí”<sup>298</sup>. Es decir, nuevamente, tomando en cuenta la consideración de la prioridad noética, Suárez se aboca al tema, desde el punto de vista de la sustancia creada. Aunque la sustancia eminente se encuentre en Dios, por su perfección infinita y, pese a estar dispuesta de suyo, el entendimiento humano no lograría captar la plenitud de dicha sustancia.

Como he mencionado con antelación, no es mi interés analizar todos y cada uno de los presupuestos sobre la noción de sustancia. Esa discusión es un tema que nos llevaría a la elaboración de otra investigación sin embargo, me parece adecuado evidenciar el tipo de estructura que muestra Suárez sobre el tema de la sustancia y el accidente en la unidad de las

---

297 “*In substantia ergo cognitio propria illius est cognitio definitive seu quidditativa. [...] Et quia ratio essentielle simpliciter ac perfecte reperitur in sola substantia, ideo concludit substantiam esse priorem cognition accidentibus*”. DM XXXVIII, II, §7.

298 “[...] *quia maxime est in se ac per se*”. DM XXXIII, I.

DM. Como hemos visto con antelación, Suárez analiza la noción de sustancia desde el punto de vista de la división del ente creado. He señalado además que el tema del ente en tanto ente es el eje estructural de la primera parte del contenido de DM, tema que es retomado en la segunda parte de la obra al analizar el tema de la división del ente. Ahora bien el eje estructural del tema del ente y de la división del ente debe hallarse en el problema de la causalidad pues este tema no solo supone la relación predicamental entre Dios y sus creaturas, sino la relación real entre ambos. Bajo este entendido, es necesario recurrir a la segunda parte de la tesis, esto es, la apuesta ontológica y metafísica de Suárez sobre el tipo de relación entre el ente infinito e increado y los entes finitos o creado.

**SEGUNDA PARTE**

**Capítulo 4. La causalidad en general**

#### 4.1. Las causas del ente en general

En la primera parte de la investigación hemos evidenciado que el tema principal de DM es el del ente, aunado a la lectura sobre la Metafísica de Aristóteles, donde ubica el tema prioritario en la sustancia creada. No cabe duda que el ente es el tema con el que inicia la orientación de DM, gracias a que Suárez se dedica al análisis de la significación del ente, sus propiedades y su división. Sin embargo, un tema que ha sido estudiado, o bien separado del problema de la entidad, o bien subsumido al del ente, es de la causalidad, y en especial, la causalidad eficiente. Ahora bien, con base en la organización que emprende Suárez, cualquier lector puede percatarse de la importancia metodológica de la causalidad eficiente. Es decir, desde mi perspectiva, el tema de la causalidad representa el horizonte, a partir del cual, Suárez encausa el tema de la significación del ente. Por tal motivo, en la siguiente exposición analizaremos la importancia de la causalidad eficiente como orientación de la metafísica suareciana. Aunado a ello, mostraré la importancia del IR para emprender la lectura de la causalidad, pues una de las principales discusiones de los lectores contemporáneos, como Flink o Heider, ante el tema de la causalidad, son los ejes que deben priorizarse en la lectura suareciana. Se discute, como analizaremos a continuación, el tipo de proyección que tiene Suárez sobre las cuatro causas aristotélicas y la preeminencia de un tipo de causalidad en su proyecto. Con la finalidad de mostrar una lectura que solucione los conflictos de las lecturas contemporáneas, analizaremos el eje estructural del IR, pues en éste se encuentran los temas principales que Suárez prioriza en sus DM. Posteriormente pasaremos revisión a las posturas interpretativas de lectores contemporáneos sobre la unidad de la causalidad en las DM, prestando mayor atención a la tesis de Flink, por considerarla uno de los estudios especializados sobre el tema suareciano.

El tema de la causalidad es tratado por Suárez en las disputas XII a XXVII, le preceden los temas sobre el ente, sus propiedades y principios. De tal modo que las disputas XII a XXVII analizan las principales discusiones escolásticas sobre los cuatro tipos de causas para brindar a la teología el soporte que requiere a partir de la metafísica. Ya en el Index Rerum (IR), Suárez determina por lo menos seis temas importantes que se sintetizan en la consideración del término causa. En la definición de *causa* del IR explica Suárez seis temáticas que se abordan para definir el término causa:

## CAUSA

1. *Causae consideratio, qua rationes ad metaphysicum pertineat*, 257 I B<sup>299</sup> [XXV, 373] [DM XII, I]
2. *Causae variae definitiones impugnantur, vera praescribitur*, 265 I B [284] [DM XII, II, §1]
3. *Causae ratio inter divinas personas cur non intercedat*, 266 IC [285] [DM XII, II, §6]
4. *Causae unicus conceptus obiectivus datur omnibus causis communis*. 267 2C[387] [DM XII, II, 14] *Causa analogice dicitur de quatuor generibus, de finali autem et efficienti seorsim univoce*, 652 2 C [952] [DM XXVII, I, §9] *Vide Principium*.
5. *Causae determinatio ad hunc effectum numero magis quam ad illum in divinam voluntatem revolvenda*, 138 I B C [199] [DM V, IX, §7].
6. *Causalitas causae est influxus, quo unaquaeque in suo genere attingit effectum, distinguiturque a relatione causae ad effectum, et est prior utroque*. 267 2 A [387] [DM XII, II, §13]<sup>300</sup>.

Con base en el índice y el orden de las disputaciones, el lector puede percatarse de la importancia de la definición de causa como tema de la metafísica, la cual será analizada en la disp. XII y se retomará nuevamente en la disp. XXVII, ante la discusión sobre la analogía que prevalece en la definición de causa. Ahora bien, un tema que no pasa por alto Suárez ni en el IR ni en las discusiones a lo largo de su obra es el problema de la voluntad divina<sup>301</sup>, tema que se verá reflejado en la intención de incorporar a la teología dogmática en el debate sobre la causalidad. La síntesis entre metafísica y teología es panorama importante que permite comprender el comentario de Suárez a la *Metafísica* de Aristóteles y su respectivo distanciamiento hacia discusiones de orden aristotélico.

---

299 En el caso del término causa, la signación responde a la siguiente edición: Suárez, Francisco: *R. Patris, Francisci Suarez, E Societate Iesu Metaphysicarum Disputationum In Quibus Et Universa Naturalis Theologia Ordinate Traditur, Et Quaestiones Ad Omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, Tomi Duo, cum Quinque Indicibus, in Germania nunc primùm excusi, Bd.: 2, Moguntiae, 1600*.

300 DM, Index Rerum, Vivès, 1048.

301 *Polémica de auxiliis* 1582-1607. En 1582 Báñez denunció las cátedras de Molina y en especial los comentarios constituidos en la *Concordia*. La denuncia se efectuó ante el Consejo de la Inquisición al P. Prudencio Montemayor y a fray Luis de León. En ese mismo año el Santo oficio prohibió seguir defendiendo la doctrina, pero en 1588 Molina decide publicar su *Concordia*, llevando la disputa hasta el papa Clemente VIII quien 1594 encabezó la dirección de la polémica. No es sino hasta 1598 que dominicos y jesuitas defienden directamente sus tesis frente al papa Clemente VIII, sin embargo, la disputa quedó irresuelta hasta la muerte del papa por lo que Paulo V mandó reanudar las disputas en 1607 admitiendo como veraz tanto la doctrina de los dominicos como la de los jesuitas.

Ahora bien, con el motivo de sintetizar las principales definiciones y discusiones sobre el problema de la causalidad, he reordenado las definiciones del IR, acoplándolas al propio orden de temas que se siguen en las disputas XII a XXVII. Incorporé en este apartado el problema de la división de las causas por ser un tema que está en consonancia con el tema de la analogía. El propio orden que sigue Suárez en DM, aunado al eje temático del *Index Rerum* me lleva a evidenciar no sólo una sistematización y reestructuración de la *Metafísica* aristotélica, sino, además, a postular que un eje importante del orden de las disputaciones es el problema de la causalidad. La razón principal de esta sentencia es que Suárez considera la causalidad como una propiedad del ente, un tema que permite conciliar la unidad tan pretendida entre metafísica y teología.

#### 4.1.1. La causalidad como estudio de la metafísica

Suárez inaugura la disputación XII con el tema de la causalidad, analizando los motivos que el metafísico debe considerar para abocarse a este tema. De igual modo, en el *Index Rerum* Suárez postula que un eje importante de las discusiones que son de su interés es la consideración de que la causalidad sea un tema crucial para la metafísica. En IR, Suárez menciona: “*Causae consideratio, qua rationes ad metaphysicum pertineat, XXV, 373.* Consideración de la causa, ¿por qué razones pertenece al metafísico? [DM XII, I].” Siguiendo el orden del proemio a la disputación XII, que es donde se halla la referencia directa que sigue el IR, Suárez explica que las disputas sobre la causalidad siguen al estudio del ente y sus propiedades<sup>302</sup>, por lo cual, el primer motivo de consideración consiste en explicar que la causalidad es crucial para el tema del ente en tanto ente. Sintetizando el proemio, tres son las principales razones que se presentan para considerar a la causalidad como tópico de la metafísica:

(1) El tema de la causa participa en algún grado del ente, es decir, se considera el tema partiendo de la existencia real de la causalidad<sup>303</sup>.

---

302 “*Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est*”. DM XII.

303 *Primo quidem quatenus ipsamet ratio causae seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participant. Idem.*

(2) La segunda consideración es que la causalidad es una propiedad del ente, es decir, todas las cosas, en cuanto que son, son participes de la causalidad<sup>304</sup>.

(3) Pertenece a la metafísica considerar las causas de su objeto, es decir, las causas del ente, pero especifica que no todo ente tratado por la metafísica tiene causa.

Suárez considera que Dios, aun cuando no tenga causa, sí será objeto de la consideración de la metafísica, aunque no como un objeto que se estudie por sí mismo, sino sólo considerándolo como causa primera. Con ello, Suárez especifica que, aunque Dios no tenga causa, su disposición en tanto causa es concebida por la metafísica como causa de los entes. Dicha clarificación sirve para establecer una definición general o común de causa que no deje de lado a la teología dogmática o a los artículos de fe.

Sobre este primer acercamiento, Jacob Fink en “Suárez on Aristotelian Causality”<sup>305</sup> afirma que el estudio de Suárez se justifica porque la causa es una pieza fundamental del ser real (*real being*), de tal modo que en DM XII, ser (*being*) y causa (*cause*) se implican mutuamente. Coincido con la consideración de Fink, en el sentido de que la causa es una pieza fundamental del ser real. Es decir, la causa participa en algún grado de ente, lo cual indica que la causalidad se halla dentro del ámbito del ser real, esto es, como existencia realmente dada. Como indica Fink, Suárez no pone en duda la existencia de las causas del ente, sino que parte de una existencia real para afirmar una definición común de causa. Sin embargo, he de esclarecer que el tipo de implicación entre causa y ser debe considerar que la causa es una propiedad del ente y no del ser en general. El mismo Suárez postula que la causa está implicada en algún grado y propiedad del ente, según dan cuenta las dos primeras acepciones del proemio de la disputación XII (1) y (2). Es importante mencionar que la implicación entre ser y causa es anotada por Suárez al especificar que la causalidad es una propiedad del ente real, en el sentido de dar por hecho la existencia real de las causas. Dicha relación, entre la causa y su existencia real, permite que la causa sea tratada como propiedades del ente y en ese sentido, todo ente participa en algún grado de la causalidad<sup>306</sup>.

---

304 *Secundo quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut suc. Idem.*

305 Jacob Fink, “Suárez on Aristotelian causality” en Jacob Fink, *Suárez on Aristotelian causality*, Brill, Boston, 2015.

306 *Ibid*, p. 27.

Lo cual resulta en una razón primordial para que el tema de la causalidad sea tratado por la metafísica y ocupe un puesto importante a lo largo de quince disputaciones. Este esclarecimiento da cabida a entender por qué Suárez no duda de la causalidad, sino que la presupone. Las disputaciones sobre la causalidad no se dedicarán a probar o demostrar que existe la causalidad, sino cómo es que se puede hallar una definición común de causa, útil para cada una de las cuatro causas aristotélicas.

Pues bien, Suárez inicia con una amplia definición de causa, con la finalidad de mostrar cómo la causalidad pertenece al estudio de la metafísica, y en qué sentido todas las cosas participan de algún tipo de causalidad. El motivo de la argumentación debe encontrarse en el supuesto de que la física no puede abocarse al estudio de las causas, pues carecer de amplitud sobre las pretensiones de la teología. Es decir, el granadino explica que el estudio de la causa y la causalidad prescindirá del movimiento concreto, la materia sensible o cualquier otro factor que impida analizar la noción de causa de modo universal. En palabras de Suárez, “porque, aunque el físico trata de las causas, con todo lo hace de un modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación física”<sup>307</sup>. Así que, bajo este aspecto, el problema de la causalidad física no será visto desde el ámbito de la física, es decir, de la disciplina que se aboca al movimiento corpóreo, sensible o material. Suárez desplaza a la física de la metafísica pues, recordemos que es de su interés brindar fundamentos a la teología. De tal modo que, como objeto de la metafísica, el granadino trabajará la causalidad de la mano de la teología, no porque de hecho haya una división causal en Dios, sino porque le compete a la metafísica dar cuenta de la amplitud de la causalidad, al que las otras ciencias no pueden abocarse.

---

307 “*Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum liquor motu aut physica mutatione exercetur*”. DM XII. Suárez postula una lectura unitaria de la *Metafísica* aristotélica. Logra dar cuenta de la unidad del libro XII, a partir de la noción de principio. Si bien, la tradición del siglo XX en la que se inserta Jaeger, Reale o Aubenque ponen en cuestión el problema de la estructuración del libro aristotélico, Suárez parte de una unidad de la obra, al relacionar el problema del ente en tanto ente, con el de la filosofía primera. Como bien señala Reale, “los textos de Aristóteles justifican ampliamente ambas exégesis. En todos sus libros, el estagirita presenta como problema perentorio de la filosofía primera el de la *sustancia suprasensible o suprafísica* (sustancia primera) y, por otra parte, dice a menudo, que lo que por *naturaleza* es anterior es para nosotros posterior, y viceversa. En conclusión, metafísica puede significar ambas cosas. Es decir, [...] posterior a la física”. Reale G. *Guía de lectura de la metafísica de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999, p. 14.

#### 4.1.1. Definición de causa

Para Suárez, la causalidad es vista como un problema de predicación, no de demostración de su existencia. Para entender este presupuesto, es necesario recurrir al IR, donde el granadino refiere que un tema importante de su interés es discutir las diversas definiciones de causa y postular una verdadera definición.

En relación con el *Index Rerum* se lee: “*Causa: Causae variae definitiones impugnantur, vera praescribitur*, 284. Son refutadas diversas definiciones de causas [y] anotada la verdadera sentencia. [DM XII, II]”. Pues bien, partiendo de la referencia que presta el IR, en DM XII Suárez discute con diferentes sentencias o definiciones de causa, pues el problema principal, que el mismo Suárez encuentra y que es importante mencionar pues ha sido discutido por los diversos lectores de la obra suareciana<sup>308</sup>, es la incapacidad de encontrar en la obra aristotélica una definición común de causa. Como el mismo Suárez indica “Aristóteles no nos dejó ninguna definición de la causa en común, pero los filósofos posteriores se encargaron de formularla”<sup>309</sup>. Sobre esta finalidad, el granadino rechazará dos definiciones de causa que se obtienen de la *Física* de Aristóteles y del *Libro sobre las causas*.

Sobre la primera definición, el granadino menciona que no debe entenderse como definición propia de causa aquella que mienta: “Causa es aquello por lo que se satisface a la interrogación con que se pregunta por qué algo es o se hace”<sup>310</sup>. Esta primera definición la encuentra en el libro II de la *Física*, según la cual, se respondería al cuestionamiento por qué algo es o se hace. El problema de esta acepción es el modo de cuestionarse, pues sólo pregunta por lo que algo es o se hace, pero dejaría fuera a la causa material o formal, según sea el caso. El principal inconveniente es que no se termina por definir qué sea causa, en el sentido de *ratio entis*.

La segunda definición que refuta el granadino es la que se obtiene del *Libro de las causas*, aunque aclara que esta segunda acepción no se menciona explícitamente en dicho

308 V. Jacob Fink, *Suárez on Aristotelian causality, op cit.* Cfr. Castellote Salvador, “La teoría suareciana de las causas desde el punto de vista del agathón” en Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004, p. 50.

309 “*Ex Aristóteles nullam causae in communi definitionem habemus, posteriores vero philosophi in ea assignanda laborarunt*”. DM XII, II, §1.

310 “*Causa est id per quod satisfit interrogation qua inquiritur propter quid aliquid sit seu fiat*” DM, II, §2.

libro. Dicha definición atribuida a esta obra rezaría: “Causa es aquello a lo que algo sigue”<sup>311</sup>. Como el mismo jesuita indica, el problema principal de esta definición está en que es mucho más apegada a la noción de “principio” del Libro V de la *Metafísica*, pues con esta definición se abarca sólo la inferencia o consecución de una determinada causa hacia su efecto. Tomemos en cuenta que esta definición de causa es traída a colación por Pedro de Fonseca, quien en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles, menciona que una de las definiciones de causa que se extraen del *Liber de causis* es “Causa es aquello a lo que algo se sigue”<sup>312</sup>.

Ambas definiciones no satisfacen a Suárez, ya que su búsqueda parte de encontrar una definición general de causa que abarque a las cuatro causas aristotélicas y no sólo a la especificidad de una de ellas o a un modo específico de causación.

La definición verdadera, o por lo menos la más acetada a juicio de Suárez, es aquella que reza: “Causa es aquello de lo que algo depende per se. [y prosigue] A mí ciertamente, por lo que se refiere al contenido, me parece bien, con todo me parecería mejor presentarla así: Causa es un principio que infunde por sí el ser en otro”<sup>313</sup>.

Antes de abocarnos plenamente en esta definición, es necesario esclarecer por qué Suárez se interesa por hallar una definición común de causa, puesto que es consciente de la imposibilidad de encontrar en el propio Aristóteles un concepto unívoco de causa en su sentido general. Como bien indica Suárez, no hay en la obra aristotélica una definición unívoca de causa que logre dar cuenta de la unidad predicamental de los cuatro tipos de causas<sup>314</sup>. Una clave para entender por qué Suárez se interesa en abocarse a una definición

---

311 “*Causa est id ad quod aliud sequitur*”. DM XII, II, §3.

312 “*Circumferri autem solet ex libro de causis haec causae definitio: Causa est id ad quod aliud sequitur*”. Fonseca Pedro, *Commentariorum ad Metaphysicam*, Lib. I, cap. VII, q. I, secc., III. La traducción es mía.

313 “*Causa est id a quo aliquid per se pendet. Quae quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur; libentius tamen eam sic describerem: Causa est principium per se influens esse in aliud*” DM XII, II, §4. Tomemos en cuenta que una de las definiciones de causa en este sentido es la de Manuel de Gois, quien, de acuerdo con Casalini, define como causa “*Causa est id a quo aliquid per se pendet*”. Tomando en cuenta la lectura de Casalini, Gois estaría a favor de definir causa bajo esta acepción ya su pretensión es definir las causas que son por sí mismas y no por accidente. En palabras de Casalini, con el término per se, Gois quiere excluir las causas por accidente. “The debate around the definition of cause was always heated, because the Aristotelian text (all commentators complained about it) did not give a univocal definition of the term. Gois’s definition recalls the one given by Fonseca in his commentaries on the *Metaphysics*, and he employs a verb, *pendere*, unusual in the literature”. Casalini Cristiano, *Aristotle in Coimbra, The cursus coimbricensis and the education at the College of Arts*, NY, Routledge, 2017, p. 138.

314 DM XII, II, §1.

común podemos encontrarla en el propio Pedro de Fonseca, quien en su Comentario a al Metafísica se inclina por definir causa como “Causa es aquello de lo que algo depende per se”<sup>315</sup>, por creer que esta definición logra consolidar tanto asuntos de la Física y Metafísica de Aristóteles, como de teología dogmática. En esta definición se basará Suárez el *Index ad Metaphysicam Aristotelis* (IMA) y en especial en el Libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, al mencionar que en este libro, “se tratan en él [...] especialmente todos los predicamentos y las causas del ente en cuanto ente”<sup>316</sup>. Es decir, encuentra un interés potencial en la *Metafísica* de Aristóteles para definir los términos análogos a la definición de causa desde el punto de vista de los predicamentos. Sobre dicha aclaración, coincido con la lectura de Fink,<sup>317</sup> quien explica que el modo de proceder de Suárez se debe al interés primario por definir qué sea causa, tomando en cuenta el género al que pertenece.

Suárez defenderá que la mejor definición de causa es aquella que se mienta como: “Causa es un *principio* que infunde por sí el ser en otro”. La razón de tal sentencia debemos buscarla en la necesidad de resolver el problema de la definición de causa en Aristóteles y con ello, sentar las bases firmes de la metafísica. Suárez recurre a la noción de principio y su legado dogmático, de tal modo que la noción de principio se halle en la amplitud de la definición de causa. Aclaro, además, que este modo de proceder lo encuentra Suárez en la adaptación de los libros aristotélicos pues, en la síntesis del Libro V del IMA se especifica que la noción de principio se relacionará con las discusiones que surgen del Libro XII de la *Metafísica*. Así, la definición de principio, la analogía del término y la relación entre principio y causa, son temas que se reestructurarán en la Disp. XII, a partir de adaptación del Libro XII y V de la *Metafísica*. De ahí la complejidad de la meta de Suárez: adaptar las definiciones de causa del Libro V a las quince disputaciones sobre este tema<sup>318</sup>.

---

315 “*Licet igitur causam hunc in modum clarius describere. Causa est id a quo aliquid per se pendet. Cum dicitur a quo aliquid pendet satis declaratur aliud esse causam, aliud effectum*” Pedro de Fonseca, *Commentariorum ad Metaphysicam*, Lib. I, cap. VII, q. I, secc., III. La traducción es mía.

316 “*In eo res ipsae [...] praesertim praedicamenta omnia, et causae entis in quantum ens, tractari solent*”. DM, *Index Locupletissimo*, L. V.

317 Jacob Fink, op. cit., p. 28.

318 Tal labor, no es vista por Reale o Aubenque como una necesidad auténtica de la obra aristotélica. Como bien indican ambos intérpretes, Aristóteles funda los cuatro tipos de causa para dar cuenta de la diversidad de condiciones bajo las cuales pueden ser aplicados, ya sea para las cosas sensibles, las condiciones dinámicas del movimiento, las relaciones estructurales de la geometría, la generación o corrupción, etc. Las cuatro causas aristotélicas no son, en el sentido suareciano, unívocas.

En ese sentido, la extensión de la predicación de causa, entendida como principio, logra explicar la unidad predicamental de las cuatro causas aristotélicas. Como bien indica Fink, la definición de causa permite a Suárez explicar lo que tienen en común las cuatro causas, es decir, su capacidad de causar<sup>319</sup>. Aquello que tiene en común las cuatro causas es su capacidad constitutiva. Coincido con Fink, quien menciona que la definición de causa le es útil a Suárez para especificar que toda causa es real, así como que todo efecto depende de la causa, pero no viceversa<sup>320</sup>. Comento además que la definición común de causa permite unificar las quince disputas a partir de un concepto general.

En suma, Suárez inicia con el término principio como parte de la definición de causa por defender que Aristóteles usó el término principio por ser éste un término común. En sus palabras “considero que el principio es algo [más] común”<sup>321</sup>. La definición de principio es fundamental para proceder con la explicación de qué sea una causa, pues para el granadino, toda causa es un principio. En sus palabras: “Se llama principio, por razón de una relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio”<sup>322</sup>. Es decir, esta definición aclara que principio es un término amplio que da cuenta de las diversas relaciones causales, según la razón de la comunicación entre principio y principiado<sup>323</sup>. Lo cual indica que Suárez aboga por definir causa, en tanto concepto general y común de las cuatro causas, a partir de la amplitud del término principio. En sus palabras, la definición de causa debe expresarse en términos de “un principio que, por sí, infunde el ser en otro (*per se influens esse in aliud*)”<sup>324</sup>.

---

319 Fink, *op. cit.*, p. 29.

320 *Ibid.*, p. 31.

321 “*etiam existimo principium esse quid communis*”. DM XII, II, §30.

322 “*Dicitur principium ratione alicuius habitudinis per se inter ipsum et id cuius est principium*”. DM XII, I, §5.

323 Ahora bien, tomemos en cuenta que la definición de causa en Suárez supone que es un principio, por la sencilla razón de que el propio Aristóteles en la definición de principio, explica que la cuarta predicación de este término debe entenderse como “aquello de donde procede el principio primero del cambio y la quietud”. Para la época de Suárez era común relacionar a la causalidad eficiente con la cuarta definición de principio, ese mismo proceder lo encontramos en Agustino Nifo, quien analiza la cuarta definición de principio en relación con el movimiento. Libro V. Comentario a cada término del que menciona Aristóteles. Analiza la tercera y cuarta definición de principio en relación con el movimiento. “*Hic assignat quartum modo et expositor ait Aristotelem ponere principium facturae, quo est extrinsecus, cuius duos modos exponit [...] unde principium motus emanat cuiusmodi est principium efficiens*”. Agustino Nifo, *Expositione in Aristotelis libros Metaphysices... op. cit.*, L.II, I.

324 “*Causa est principium per se influens esse in aliud*”. DM XII, II, §4.

El propósito de tal definición debe tomar en cuenta la necesidad *ratio causae*, es decir, qué es, en qué consiste y cuáles son los requisitos desde los cuales la causalidad opera. Esta definición, pone en evidencia lo que de común tiene las cuatro causas, lo cual excluye toda privación o causa accidental, al indicar que es un principio *per se* y no en razón de otro o *ab alio*.

Otra parte importante de la definición se halla en el término “infunde”. Suárez explica que la definición de causa se sostiene del verbo *influit*, en tanto que expresa la comunicación o irrupción del ser de la causa en otro<sup>325</sup>. Lo cual quiere decir que este término no sólo indica la acción de la causalidad eficiente, sino la acción de todas las causas en tanto que significa que la causa está dando o comunicando su ser a otro (*dandi vel communicandi esse alteri*). Dicha definición da cuenta de lo común que hay en las cuatro causas aristotélicas, esto es, una capacidad de causar que se explica a partir del término *influit*.

El término *influxum* es analizado por Fink, quien sostiene que dicho término, pese a que sea insuficiente para explicar las cuatro causas aristotélicas, le es útil a Suárez para dar cuenta de la dependencia del ser (*esse*) que del efecto hay hacia la causa, a partir de la cual, Suárez define causa como “dar o transferir el ser en otro” (*giving or transferring being to another thing*)<sup>326</sup> para sostener que, ante este término, se supone la implicación entre causa y ser real. En palabras de Suárez, “la causalidad no es otra cosa que el influjo [*influxum*] o el concurso con que una causa en su género infunde actualmente el ser en el efecto”<sup>327</sup>. En pocas palabras, la causalidad es la comunicación actual de la causa en el efecto, en tanto entendamos que la causa comunica su ser en otro. Suárez es muy específico al aclarar el tipo de comunicación actual (*influxum*) que acontece en la causalidad. No dice comunicación en acto, sino actual,

---

325 “Aquel influjo es algo anterior a la relación, y según él, la causa será algo anterior por naturaleza a su efecto, a pesar de que según la relación sean simultáneos por naturaleza”. DM XII, III, §13. “*Est ergo ille influxus aliquid prius relatione; et secundum illum etiam causa est prior natura suo effectu, cum tamen secundum relationem sint simul natura*”. “Suárez defined “cause” in accordance with the activity theory of causality, when he saw it as a principle that makes begin flow from one thing into another [...] where he stressed that “influre” was not to be mistaken literally and could be replaced by “dare” or “communicare esse”. Wolfgang Röd, “The rationalist theory of double causality as an object of Hume’s criticism”, en Carl Hempel, *Methodology, Epistemology, and Philosophy of science*, Kluwer, Netherland, 1983, p. 317.

326 Fink, *op. cit.*, p. 31.

327 “[...] *hoc autem nihil aliud est quam influxus ille seu concursus quo unaqueque causa in suo genere acto influit esse in effectum*”. DM XII, II, §13.

es decir, recalca la relación y dependencia entre la causa y su causación, aun cuando no haya una comunicación en acto, en este sentido debe ser aplicado el término influjo (*influxum*).

Para explicar esta dependencia, Suárez recurre al término *ex natura rei*, pues recordemos que su interés es abarcar el concurso de las cuatro causas, sin contradecir los fundamentos de la teología dogmática. Este tipo de distinción (*distinctio*), es útil para comprender los diversos tipos de causalidad, así como para extender el supuesto de Fink sobre sus principales tesis, según las cuales: el estudio de Suárez se justifica porque la causa es una pieza fundamental del ser real (*real being*), en este sentido, ser (*being*) y causa (*cause*) se implican mutuamente. Sobre estos especiales puntos, Fink explica que la pretensión de Suárez para encontrar una definición común de causa es insuficiente. Según Fink, la definición suareciana de causa que sostiene del análisis del término *influxum*, no logra dar cuenta de la pretensión de unificar las cuatro causas aristotélicas. Para Fink, Suárez estaría a punto del fracaso al intentar brindar una explicación satisfactoria de la causalidad aristotélica. En primera instancia, Fink sostiene que Suárez es consciente de la dificultad de encontrar en la obra aristotélica una definición común de causa, lo cual supone ya una pretensión fallida de dicha resolución. En segundo lugar, dicha pretensión, más que de tradición aristotélica, Fink la considera neoplatónica, en el afán de unificar la causalidad, desde el punto de vista del *Liber de causis*.

Ahora bien, tomemos en cuenta que el propio Suárez rechaza cualquier definición platónica o de influencia del *Liber de causis*. Más aún, la solución de Suárez, para encontrar un concepto común de causa, no debe confundirse con la univocidad de un término. Como bien señala Salvador Castellote, Suárez es cuidadoso en advertir las diferencias y relaciones entre las causas, ya sea desde una noción de analogía, proporcionalidad o equivocidad<sup>328</sup>. Así, por ejemplo, explica Castellote, Suárez aplicará una analogía de proporcionalidad cuando se trata de comparar las causas intrínsecas entre sí, pero será consciente del equivocismo cuando se trata de comparar las causas extrínsecas sin más.

Más aún, la labor de Suárez, ante el problema de la causalidad, no responde a única y exclusivamente a pretensiones aristotélicas, sino también a pretensiones teológicas. Sin

---

<sup>328</sup> Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004, p. 50.

confundir con ello, que el ejercicio reflexivo de Suárez sea puramente de teología dogmática. Su conciliación tampoco responde a la mera adaptación de un proyecto neoplatónico, sino a un proyecto de reforma de los supuestos de la metafísica escolástica con el objetivo de replantear la sistematización de la teología, que en última instancia es considerada como una labor posterior al propio ejercicio de la metafísica. Un tema que pasa por alto Fink y Castellote es el de la distinción *ex natura rei*. Esta acotación que realiza el mismo Suárez logra dar cuenta del tipo de implicaciones que busca resolver al abocarse el granadino a partir de una definición común de causa, no por razones que un comentador común de Aristóteles tendría, o por razones de hallar un principio de causalidad, como lo encontramos en la modernidad, sino para comprender el tipo de comunicación entre Dios y sus creaturas. Su objetivo es, en última instancia ontoteológico.

#### 4.1.2. Implicaciones teológicas

Para comprender el tipo de supuestos que sostiene Suárez, es necesario explicar temas de teología que son de su interés. Se trata de la tercera definición de causa que Suárez presta en el IR, la cual mienta: *Causae ratio inter divinas personas cur non intercedat*, 385. [DM XII, II, 6] ¿Por qué no se interpone la razón de causa entre las divinas personas?

La definición de causa, como principio que infunde esencialmente (per se) el ser en otro es conveniente para la labor de conciliación que busca Suárez. De todas las definiciones que analiza, encuentra que esta es la más conveniente incluso para el problema de la Trinidad. Hemos mencionado anteriormente que la lectura de Suárez sobre el término principio y su legado en la definición de causa responde a la adaptación y extensión de Aristóteles, pero no debemos pasar por alto la necesidad de conciliar la metafísica con la teología dogmática. Recordemos que Suárez busca sistematizar a la teología, desde el auxilio de la metafísica. Así lo indica cuando explica que la definición de causa es útil para la teología, en sus palabras:

Como nuestra física y metafísica debe servir a la teología, es preciso dar tal definición de causa que no convenga al Padre eterno en cuanto que es principio del Hijo, ni al Padre ni al Hijo en cuanto que son único principio del Espíritu Santo, y esto es lo que nos plantea el problema, ya que la persona que produce es

un principio que infunde el ser per se en otra persona y en este sentido parece que le conviene toda la definición de causa, a pesar de no ser causa, como consta por la opinión de los teólogos<sup>329</sup>.

Suárez explica que los teólogos para evitar este problema se han servido del término *dependendi/dependere* para definir causa, sin embargo, encuentra que dicho término indica la participación del ser del otro, lo cual conllevaría a excluir al misterio trinitario de la definición de causa.

Este problema que tiene de frente Suárez no es un problema menor, no sólo porque él mismo incluye en su IR este tema como eje privilegiado de las *Disputaciones*, sino también porque en la propia definición de causa incluye la resolución de problemas escolásticos respecto del misterio trinitario. Tal temática es pasada por alto por algunos de los lectores contemporáneos de la obra suareciana, este es el caso de Fink quien aclara que es fundamental el problema trinitario, pero su lectura no atiende a esta finalidad: “his discussion is clearly also motivated by theological concerns with some delicate Trinitarian problems, but I will not go into that here”<sup>330</sup>. Sin embargo, siguiendo nuestra lectura, es importante extender el presupuesto del que parte Fink, con la finalidad de complementar la definición del término causa en su sentido de principio. Pues bien, recordemos que, para el catolicismo, uno de los pilares del Credo es la consustancialidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las tres personas son principios, no causas, el Padre es principio del Hijo y del Espíritu Santo<sup>331</sup>. El mismo

---

329 “[...] *qua tamen nostra physica et metaphysica de servire debet theologiae, talem oportet causae definitionem tradere quae Patri aeterno ut est principium Filii, vel Patri et Filio ut sunt unum principium Spiritus Sancti, non conveniat, et hoc est quod facessit nobis negotium, nam persona producaens videtur principium per se influens esse in aliam personam, atque ita videtur illi convenire tota definitione causae, cum tamen causa non sit, ut ex recepta sententia theologorum constat*”. DM XII, II.

330 Jacob Fink, *op. cit.*, p. 28.

331 Históricamente, el problema que antecede a la noción de principio y causa cobra un especial horizonte bajo el halo del Credo apostólico. Denzinger y Hünermann aclaran que las primeras referencias al término se encuentran en el año 390, en una carta dirigida al Papa Siricio por el sínodo representado por San Ambrosio. El texto, generalmente admitido, data del siglo VII de la Galia meridional y después introducido a Roma. No fue sino hasta 1566, con la edición del Catecismo Romano y el Brevario Romano de 1568, que se estableció finalmente la versión actual. Es importante mencionar que en 1564 el Catecismo Romano había sido ya redactado en el Concilio de Trento. Las disputas surgieron mucho antes de la condena del Concilio de Nicea en 325 frente al arrianismo. El Concilio convocado por Constantino El Grande, ocurrió del 19 de junio al 25 de agosto de 325 donde se inicia la formulación del Credo y se condena la tesis univocista de arriano. Pese a que en estos primeros años el dogma consista en entender la consustancialidad del Padre con el hijo, llama la atención que los Padres de la Iglesia dediquen reflexiones sobre la unidad de la trinidad. El tema no será consolidado, sino hasta 1566 en el Concilio de Trento. La versión de Denzinger y Hünermann 125-126 retoman

Suárez, al inicio de esta disputa, explica la adaptación de las definiciones aristotélicas de principio y causa, de los Libro V, IV y XII, para utilidad de la teología dogmática, en especial para explicar su aplicación al problema de la trinidad. En ese sentido, reitero que la adaptación de la *Metafísica*, le será útil para trabajar la diferencia entre principio y causa, pues su finalidad es no contradecir dogmas como el de la trinidad, que ponen especial interés en la noción de principio para hablar de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. En sus palabras, el término principio “ha sido aprobado con razón por los teólogos latinos por reverencia al misterio de la trinidad y para evitar ocasión de error”<sup>332</sup>. La aclaración no es menor, pues Suárez recupera la definición aristotélica del término principio, la extiende y adapta, a partir de la *Suma* (ST). Siguiendo la adaptación de Suárez a partir del Aquinate, “los griegos utilizaron indistintamente los nombres causa y principio en su aplicación a Dios. Pero los doctores latinos sólo utilizaron el de principio, no el de causa. La razón de esto estriba en que principio es más general que causa”<sup>333</sup>.

Pese a que el objetivo de Suárez consista en definir qué es principio y qué causa, más allá del alcance de la teología dogmática, lo cierto es que la Disp. XII se sirve tanto de Aristóteles, como del Aquinate y la teología dogmática, para redefinir el término principio, no en razón de la dependencia o la producción, sino del término “infundir”. Suárez adapta el término aristotélico, de tal modo que no contradiga los dogmas de su fe. Como el mismo granadino explica “por consiguiente, para declarar esta propiedad de la causa dijimos que es un principio que infunde el ser, porque es preciso que el mismo ser sea causado, y consecuentemente distinto [...] por lo cual, es cierto que la persona divina *producida* no puede decirse efecto”<sup>334</sup>.

---

las versiones de Hilario de Poitiers con la obra *De synodis 84*(PL 10, 536A) donde se indica en latín: “*Cedimus in unum Deum [...] Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris [...] unius substantiae cum Patre*”. El texto griego, respecto a la sustancialidad y consubstancialidad menciona no sustancialidad sino el término *homousion*. Más adelante, la versión latina indica: “*Eos autem, qui dicunt “Erant, quando non erat” et “Antequam nasceretur, non erat” [...] vel ex alia substantia aut essentia [...] hos anathematizat catholica Ecclesia*”. En 130 DZ.

332 “*Quae sententia merito approbata est a theologis Latinis ob reverentiam mysterii Trinitatis et ad tollendam occasionem erroris*”. DM XII, I, §31.

333 Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 33, art.1.

334 “*Ad declarandam ergo hanc proprietatem causae diximus esse principium quod influit esse, quia oportet ut ipsummet esse sit causatum et consequenter essentialiter distinctum [...] quare certum est personam divinam productam non posse dici effectum*”. DM XII, II, §10.

La pretensión de Suárez de no contradecir los dogmas de la fe es fundamental. Dicha cuestión se halla también presente en la quita definición de causa, donde afirma que la definición de causa le será de utilidad para conflictos teológicos de su época. El tema sigue al interés teológico de abocarse al problema de sus contemporáneos en contra del debate protestante. Cita los comentarios de algunos modernos del Colegio conimbricense, y en especial, a Pedro de Fonseca para defender que la labor de la causa primera es también la de suplir los defectos de las causas segundas, de tal modo que la causa primera puede influir en diversos efectos secundarios. En palabras de Suárez:

Dicen, por tanto, algunos en la referida cuestión que toda la causa y raíz de esta determinación ha de reducirse a la divina voluntad y predefinición. Pues viendo Dios que este agente está dispuesto aquí y ahora para inmutar a tal sujeto hacia tal forma en especial y que de suyo es indiferente para esta o la otra forma individual, y que no puede por sí elegir o determinar su acción a ésta más bien que a otra cosa, El mismo con su voluntad decretó dar su concurso para la producción de tal individuo<sup>335</sup>.

La aclaración que utiliza en el IR sirve para especificar que su definición de causa considera presupuestos teológicos y, en especial, el debate que tienen presente los jesuitas de la época Pedro de Fonseca a la cabeza de la ciencia media, es decir, sobre el tipo de determinación causal entre Dios y el libre arbitrio humano. Aunque no es labor de esta tesis reconstruir la argumentación sobre la ciencia media, pues dicha labor la he emprendido en la tesis de maestría, sí es importante mencionar que el interés por el tema de la libre voluntad humana se halla presente en la definición de causa.

---

*335 Dicunt ergo aluqui in praedicta questione, totam huius determinationis causam et radicem reducendam esse in divinam voluntatem et praedefinitionem. Videns enim Deus hoc agens hic et nunc esse dispositum ad inmutandum hoc subiectum ad talem formam in specie et de se esse indifferens ad hanc vel illam formam in individuo, et ex se non posse eligere seu determinare actionem suam ad hoc potius quam ad illum, ipse sua voluntate decrevit dare concursum ad producendum tale individuum in particulari". DM V, IX, §7.*

#### 4.1.3. Especificación del término *ex natura rei* en la definición de causalidad

*Causalitas causae est influxus quo unaquaeque in suo genere attingit effectum, distinguiturque a relatione causae ad effectum, et est prior utroque.* 387 [DM XII, II, §13].

Para Suárez, la causalidad es el influjo por el que una causa en uno y otro en su género toca al efecto. Se distingue una relación de la causa hacia el efecto y es el primero en uno y otro. En la Secc. II, 13, Suárez explica que la causalidad es aquello a partir de lo cual la causa en acto, próxima y formalmente queda determinada. Lo cual quiere decir que la causalidad se explica a partir del influjo actual de la causa al efecto, independientemente del tipo de causalidad que se busque definir. Para entender este proceder, Suárez especifica que la relación causal, o el influjo actual, de la causa y efecto, implica un tipo de distinción *ex natura rei*. En sus palabras, “este concurso necesariamente [requiere] que sea algo distinto realmente o *ex natura rei* de la relación de la misma causa”<sup>336</sup>. Para aclarar qué entiende Suárez por distinción *ex natura rei*, es necesario hacer una acotación sobre el uso del término en la predicación. En la disp. V, Suárez explica que la esencia, el qué de la cosa, se aboca al tema de la diferencia entre universales e individuales. Así que, en esta disputación, Suárez analiza la naturaleza o esencia de lo individual y lo común. “Hemos mostrado [menciona Suárez] que en las cosas existe una unidad individual y singular, ahora comenzamos a explicar qué es, lo cual no puede llevarse a cabo mejor que declarando, qué es lo que añade a la *naturaleza universal* (también nombrada *común*), o sea a la que nosotros concebimos en abstracto y universalmente”<sup>337</sup>. Para Suárez, la esencia es “el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones que le convienen y bajo este concepto se le llama naturaleza de cada cosa”<sup>338</sup>.

336 “*Causatio vel causalitas [...] hoc autem nil aliud est quam influxus ille seu concursus quo unaquaeque causa in suo genere actu influit esse in effectum, hic vero concursus necessario oportet ut sit aliquid distinctum in re seu ex natura rei a relatione ipsius causae*”. DM XII, III, §13.

337 “*Ostendimus esse in rebus unitatem individuum et singularem, nunc declarare incipimus quid illa sit, quod non potest melius aliter fieri quam declarando quid addat supra commune naturam seu quae a nobis abstracte et univarse concipitur*”. DM V, II, §1.

338 “*Primo modo dicimus essentiam rei esse id quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei convenient et sub hac ratione dicitur natura uniuscuiusque rei, ut constat ex Aristot. V Metaph*”. DM II, IV, §6.

El clásico problema escolástico sobre la relación entre lo universal e individual, en el sentido de las predicaciones, es traído a colación en esta disputación<sup>339</sup>, en la cual Suárez recurre a Escoto y su famosa diferencia *ex natura rei*, según la cual, el individuo añade a la naturaleza común un modo real distinto. Así, por ejemplo, “Pedro”, como naturaleza individual, añade un modo real y distinto de la naturaleza común “hombre”. Suárez, bajo esta óptica, opta por la opinión de Escoto y afirma que el individuo añade a la naturaleza común algo distinto y real, razón por la cual, Pedro es Pedro y no otro individuo. “Pedro, por ejemplo, se distingue *ex natura rei* de la humanidad en cuanto tal y esta humanidad, o más bien aquello que se añade a la humanidad [...] constituye una verdadera composición en la misma cosa”<sup>340</sup>. Es decir, se especifica la distinción real, pero sin recurrir a una plena escisión entre naturaleza individual y universal, como si se tratasen de dos realidades distintas, con distinción *res a res* o *realitas et realitas*<sup>341</sup>.

La explicación resulta útil cuando trasladamos el problema de la predicación y la unidad a la especificación del uso del término *ex natura rei* en la definición de causalidad. Para el granadino, el influjo de la causa se distingue realmente de la causación, es decir, de la relación causal y de su efecto. En sus palabras, el influjo “es algo distinto realmente o *ex natura rei* de la relación de la causa, ya que aquella cosa que se denomina causa puede permanecer en la realidad sin este influjo actual”<sup>342</sup>. Es el término *ex natura rei*, al que debió prestar mayor atención Fink y la tradición de lectores suarecianos, pues sobre esta acotación

---

339 La segunda vía de acceso resulta al afirmar que la naturaleza individual no añade algo distinto a la naturaleza común, sino que cada naturaleza es de hecho individual. En esta segunda sentencia nombra Suárez a los nominalistas como Ockham y Gabriel Biel. La tercera sentencia distingue entre cosas espirituales y materiales, siendo que, en las cosas materiales, el individuo sí añade algo distinto a la naturaleza común. Coloca Suárez a los tomistas como partidarios de esta sentencia al aseverar que, “en las sustancias inmateriales, al no tener materia ni decir relación a ella, no puede concebirse cosa alguna en ellas que se añada a la esencia y por eso, son individuos por sí mismas”<sup>339</sup>. En cambio, en las cosas creadas, la materia signada añade algo distinto. “*Quia substantia immateriales, cum nec materiam habeant nec ad illa decant habitudinem, nihil etiam in eis ex excogitari potest quod addant supra essentiam, et ideo se ipsas sunt individuae*”. DM V, II, §6.

340 DM V, II, §8.

341 Como menciona González Ginocchio, “[Para Escoto], la incógnita es la manera en que el modo puede ser una ratio que no se añada como una determinación de la esencia. Escoto dirá que este tipo de rationes se distinguen modalmente de su quiddidad; no le añaden una determinación, sino que la perfeccionan. [...] El *modo* es una ratio diferencial que no añade una determinación: no distingue un sujeto de otro (los sujetos se distinguen por las quiddidades que soportan los modos), sino que distingue su perfección intrínseca (y nuestro conocimiento de ella)”. González Ginocchio, *Ser e infinito en Duns Escoto*, Navarra, EUNSA, 2013, p. 174.

342 “[...] *ut sit aliquid distinctum in re seu ex natura rei a relatione ipsius causae, cum possit res illa quae causa denominatur in re manere sine hoc actuali influxu*”. DM XII, II, §13.

que realiza Suárez, se justifica el modo de dependencia del efecto a la causa según el ser. Suárez supone en la causalidad una dependencia, por motivos de su distinción *ex natura rei*, según la cual, se distingue el influjo de la causa, pero no a tal grado de considerarlo una realidad completamente distinta y ajena de la propia causa. Es decir, la implicación entre ser y causa es tal que la causa no pueda ser considerada un tipo de realidad ajena o independiente a la propia relación causal. El uso del término *ex natura rei*, sirve para esclarecer el tipo de composición que acontece en la causalidad, especificando que ésta es actual, y no sólo en acto. Lo mismo que el término humanidad, la causalidad se distingue *ex natura rei* de las cuatro causas, como el individual Pedro, respecto del universal humanidad. No por razón de una distinción conceptual, sino especialmente ontológica.

Suárez ha tratado el tema en la disp. V y VI y aclarado que el tipo de distinción *ex natura rei* debe considerar que:

cualquier distinción de este tipo debe existir entre entidades reales. [...] La razón de ello es que tal modo o bien constituye intrínseca y formalmente a dicha entidad, si la constituye, no la distingue por tanto, *ex natura rei*, porque intrínseca y esencialmente se incluye en ella [...] pero si no, [...] es preciso que se entienda que la supone ya constituida en su entidad y que realmente le sobreviene y la modifica, ya que se supone que es en la realidad, distinto de ella<sup>343</sup>.

Coincido con el análisis de Daniel Heider quien explica que, para comprender a cabalidad el problema de la unidad formal e individual en la metafísica suareciana, debemos considerar por lo menos cuatro aspectos fundamentales que se desprenden de las disp. V y VI.

- (1) El género y su diferencia específica es una verdadera composición metafísica y no sólo producto del intelecto.
- (2) El género y su diferencia específica deben ser distintos realmente.
- (3) No existe mayor signo de la distinción *ex natura rei* que la separación real entre los extremos.

---

343 “ [...] *nam omnis talis distinctio esse debet inter reales entitates [...] Quia vel modus ille intrinsece et formaliter constituitur, ergo non distinguitur ex natura rei ab illa, quia intrinsece et essentialiter includetur in illa [...] si autem modus ille non intelligitur ita intrinsece et formaliter constituere talem entitatem, necesse est ut intelligatur sponere illam in sua entitate constitutam et realiter advenire illi et modificare illam*”. DM, V, II, §11.

(4) Hay una distinción real formal entre los diversos grados de predicación<sup>344</sup>.

Sobre el punto (1) y (2), el mismo Suárez aboga por explicar que la distinción *ex natura rei* no debe suponer un mero proceso intelectual o diferenciación nominal, por el contrario, el principio de individuación, así como la diferencia entre género o especie son distinciones reales, pero sin caer en un dualismo de modo tal que se presupongan dos realidades subsistentes entre “humanidad” y “este Pedro”. Al no ser un mero producto del entendimiento, la distinción *ex natura rei* es precisa para distinguir, por razón de la naturaleza la diferencia entre humanidad y su término singular, o si se quieren con nuestro ejemplo, entre causalidad y las cuatro causas aristotélicas. Los que hay de común realmente en las cuatro causas es el influjo en acto por el que la causa infunde el ser en el efecto.

#### 4.2. División de las causas

Suárez brinda una guía para comprender que en la noción de causa prevalece la división de las mismas, según *ratio causae*. Así pues, en el IR Suárez escribe: *Causae unicus conceptus obiectivus dicitur omnibus causis communi*. 387 [DM, XII, II, §14]. *Causa analogice dicitur de quatuor generibus, de finali autem et efficienti seorsim univoce*, 952 [DM XVII, I, §9]. *Vide Principium*. En otras palabras, el único concepto objetivo de causa se dice en común de todas las causas. La causa analógicamente se dice de los cuatro géneros, de la final como de la eficiente, distante de unívoco.

Pues bien, de las dos aclaraciones que ofrece Suárez en el IR, la primera de ellas corresponde a la disp. XII, donde el granadino explica que, tomando en cuenta el concepto objetivo, es decir, la razón de causa, el nombre indica que hay equivocismo en sus términos, de tal modo que, con la definición que ha prestado de causa, no se entienda una definición meramente metafórica. Por el contrario, la definición de causa busca ser explicada en términos de analogía, pero lo suficientemente prioritaria y única como para ser aplicado a los

---

<sup>344</sup> Cfr. Con la tesis de Heider: “The genus/difference composition is a true metaphysical composition that cannot be fabricated by the intellect. [...] 2. Hence, genus and difference must be distinct in reality. [...] 3. There is no greater sign of a distinction *ex natura rei* between two grades than their separability. Things which are separated in reality must be somehow distinct in reality as well. [...] 4. Propositions employing abstract terms such as “Animality is rationality” are false. This falsity is a result of the existence of formal distinction obtaining between the metaphysical grades of animality and rationality”. Heider Daniel, *Universals in Second Scholasticism. A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez...*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014, p. 48.

cuatro tipos de causas. La definición de causa antes analizada logra explicar los diversos tipos de influjo y comunicación a partir de los cuatro tipos de causa: formal, material, final y eficiente. Esta división de causas es el punto crucial a partir de la cual se busca dar cuenta de la analogía, pues como él mismo indica, “el punto de si en este concepto hay univocidad o una cierta analogía constará mejor después de dar la división de las causas”<sup>345</sup>. Este salto que realiza Suárez entre la disp. XII y la XVII es sustancial, pues en medio de la definición análoga de causa se halla la división de las causas. Como hemos visto, entre las dos aclaraciones sobre la definición de causa, Suárez impone la división de las cuatro causas en quince disputaciones, con la finalidad de que queden sentadas las bases de dicha labor.

Ahora bien, tomando en cuenta las propias afirmaciones de Suárez en las disputas sobre la unidad formal e individual, la definición de causa permite abogar por un concepto común que no sea equivoco. Pero, aclara en la disp. XVII, que tampoco se trata de un concepto unívoco por la razón de la diferencia o distinción real entre Dios y las creaturas, aunada a la diferencia real entre sustancia y accidentes. En sus palabras,

A esto hay que decir brevemente con la opinión común que la razón de causa no es unívoca sino análoga. En primer lugar [...] porque la causa de los accidentes y de la sustancia no es causa unívocamente. En segundo lugar [...] porque ni la razón de ente ni la de cualquier otro predicado real común a Dios y a las creaturas puede ser unívoco<sup>346</sup>.

Es decir, para Suárez, la definición de causa que ha presentado es lo suficientemente prioritaria para no prescindir de la diferencia real entre Dios y las creaturas, aún cuando se requiera aplicarla en analogía con las cuatro causas aristotélicas. Recordemos que la definición de causa no es un mero concepto mental, sino una relación real entre la causa y el influjo actual. En síntesis, el tipo de causalidad que postula Suárez supone una relación entre causa y ser real, a partir del supuesto de la distinción *ex natura rei*. Gracias a esta definición,

---

345 “[...] *An vero secundum illum sit univocatio vel aliqua analogia constabit melius posttraditam divisionem causae et explicata*” DM XII, II, §14.

346 “[...] *Ad quod breviter dicendum est cum communi sententia rationem causae non esse univocal sed analogam, primo quidem propter rationem supra tractatam, quod causa accidentium et substantiarum non est univoce causa. Secundo [...] propter eandem rationem, qua nec ratio entis ut cuiusvis alterius praedicati realis communis Deo et creaturas potest esse univoca*”. DM XVII, I, §9.

el granadino logra dar cuenta de una comunicación entre la causa y su efecto, no en razón de un principio de causalidad, sino en razón de la dependencia del efecto a la causa. Por una parte, evita Suárez que la causalidad suponga una distinción ontológica o distinción entre el ser del efecto y el ser de la causa, ya que el origen ontológico de la relación causal es la misma causa primera, según una distinción *ex natura rei*. Por otra parte, evita también postular que la diferencia entre los distintos tipos de causas sea analizada como una mera distinción conceptual.

Tomando en cuenta esta aclaración, no debemos pasar por alto que para Suárez, el término principio es un concepto abarcador que da cuenta de dos tipos de comunicación. Por una parte, (a) la comunicación interiormente o constitutivo interior (*ad intra*) y (b) la comunicación exterior o constitutivo exterior (*ad extra*). El primer tipo de relación (a) expresa asuntos de teología dogmática, en especial trinitarios, mientras que (b) incluye la comunicación dada en la dependencia entre creador y creatura<sup>347</sup>. Por su parte, define el término causa como un principio, siempre que se considere la diferencia entre la comunicación *ad intra* o *ad extra*<sup>348</sup>.

#### 4.2.1. La división de las causas en sus cuatro géneros

Siguiendo con la apropiación del término causa, Suárez divide en cuatro géneros el término, según el cual, hemos visto, se concibe como un principio que infunde su ser en otro. Este tema es rescatado a todas luces en su IR, cuando explica: “*Causarum genera quatuor esse,*

---

<sup>347</sup> La noción de causa puede predicarse análogamente, en relación con la noción de principio, siempre que se tome en cuenta el tipo de predicación *ad intra* o *ad extra*. Aclara que la definición de *principio* es analógica pero múltiple según la referencia o la determinación que se aplique sobre el término. Sin embargo, aclara que hay una noción más esencial y propia que le corresponde y otras que, según la referencia al sujeto, su predicación será bien por atribución intrínseca bien por atribución extrínseca según “aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio: a saber, la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio// *relatio principii, proxima ratio talis relationis et id quod principium nominatur*”. Entre una de las características de la definición de principio por atribución intrínseca está el que “esta denominación es absoluta, eterna y esencial//*haec denominatio est absoluta, aeterna et essentialis*”. DM XII, I, §19 y §22.

<sup>348</sup> Tomemos en cuenta que la definición de *principio* contempla una noción más esencial y propia que le corresponde y otras que, según la referencia al sujeto, su predicación será bien por atribución intrínseca bien por atribución extrínseca según “aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio: a saber la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio// *relatio principii, proxima ratio talis relationis et id quod principium nominatur*”. Entre una de las características de la definición de principio por atribución intrínseca está el que “esta denominación es absoluta, eterna y esencial//*haec denominatio est absoluta, aeterna et essentialis*”. DM XII, I, §21.

*exprimento probatur*, XXV,388. *Dictis vero philosophorum*, 390. [DM XII, III]” Cuatro géneros de causa, se es probado por experiencia.

Tomando en cuenta esta guía, Suárez adapta la definición de causa del Libro V de la *Metafísica* y encuentra en las definiciones aristotélicas la división de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Menciona que esta división se debe a que “todas aquellas cosas participan verdadera y propiamente de la razón de causa [...] además de contar con el asentimiento [...] de Aristóteles”<sup>349</sup>. Por una parte, prueba sus razones, por principios *a posteriori*, a partir de la experiencia que producen los efectos de la generación y corrupción. Por otra parte, por pruebas *a priori*, recurre a la distinción de las cuatro causas, mostrando que, en cada una de ellas, se evidencia el tipo de influjo o comunicación entre causa y causación. Sobre esta segunda prueba, en la sección III de la disp. XII, el granadino explica que hay influjos diversos en los cuatro tipos de causas. *Causarum praedicta quatuor genera aliquando eidem rei in ordine ad diversos effectus conveniunt, non tamen semper,*

Siguiendo con la exposición de la disp. XII, Suárez inicia exponiendo el tipo de influjo (*influxum*) que acontece en la causa material, el cual cataloga como influjo intrínseco, o *ad intra*, por permanecer en sí mismo. A la causa material le corresponde “un influjo de la materia por modo de potencia”<sup>350</sup>, es decir, un tipo de comunicación (*influxum*) que acontece por el hecho de que la materia se relaciona con una potencia pasiva. En consonancia con esta disputa, la disp. XIII esclarece en qué sentido la materia es potencia pasiva. Suárez aboga por definir a la materia como potencia, en el sentido de “suponer que existe algún ser en acto que funda la real potencia pasiva, o que más bien sea real potencia pasiva en el género de la sustancia”<sup>351</sup>. Es decir, la causa material es potencia respecto del acto. El cual, como veremos en el capítulo siguiente, se entiende a partir de la exposición del problema de la creación. Por ahora, basta el tipo de caracterización del influjo en la causa material, en el sentido de clasificarlo como un influjo intrínseco.

349 “*Omnia illa vere est ac proprie rationem causae participare [...] Haec assertion, praeter commune omnium consensum Aristotelem, sic probatur*”. DM XII, III, §2.

350 “[...] *Rursus influxus materiae est per modum potentiae*”. DM XII, III, §9.

351 “*Supponit ergo esse aliquod ens actu fundans realem potentiam passivam vel quod potius sit realis potential passive in genere substantiae*”. DM XIII, V, §10.

Sobre la causa material, Suárez dedica las disp. XIII y XIV a tratar la noción de materia prima y el tipo de causalidad que ejerce la materia en la generación y mutación, tanto en los cuerpos corruptibles o del mundo sensible, como los incorruptibles o celestes. Niega que en las sustancias incorpóreas pueda hallarse la causa material puesto que en estas sustancias no hay compuesto de materia y forma. El tema de la causalidad material sólo es posible pensarlo en las sustancias compuestas de materia y forma, es decir, el mundo según generación y mutación, pues sólo en éste hay relación entre potencia pasiva, respecto del acto.

En consonancia con la causa material, la causa formal también consta de un influjo *ad intra*. La razón que ofrece Suárez es que este tipo de causa, a diferencia de la causa material, “tiene virtud para actuar por sí misma”<sup>352</sup>, es decir, complementa lo que de acto no tiene la causa material. La causa formal es analizada en las disp. XV y XVI, donde analiza la relación de la forma con la materia y en especial con la naturaleza sensible, el cuerpo y el alma de los vivientes. En el último apartado de esta disputación, se explica la noción de forma desde el punto de vista de la lógica, en relación con el género, la especie y diferencia específica.

Por su parte, la causa eficiente y final son caracterizadas por el granadino a partir de un influjo *ad extra*, o por su externa composición, en el sentido de efectuar o atraer acciones fuera de sí mismas. Por una parte, la causa eficiente se define como el principio primero de donde procede una acción, en sentido real y no metafórico<sup>353</sup>. Para Suárez, el influjo de la causa eficiente se debe a la acción, *per actionem*, o en cuanto efectúa su ser en otro, en sus palabras, “en cuanto que tiene potencia activa sobre otro”<sup>354</sup>. Se atribuye a esta causalidad, la causa física y moral, la creación y conservación del mundo, y, en general, todos los procesos que conlleven una acción, ya sea en el mundo físico, espiritual, moral, así como temas que competen a la teología dogmática, como la gracia, los sacramentos, el libre arbitrio, etc. Este tipo de causa es el que merece mayor amplitud, dedicado a las disp. XVII

352 “*Forma vero quatenus vim habet actuandi per se ipsam*”. DM XII, III, §9.

353 Esta causa es comprendida por Suárez como una causa que contempla todo proceso de relación entre la causa y el efecto. Sobre la definición de causa, véase DM XVII, I, §6, donde afirma: “*primum principium unde est actio ac dicere unde est effectus*”.

354 “*Eficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud*”. *Idem*.

a XXII, donde abarca temas como creación, conservación del mundo, concurso divino y relación entre creador y creatura.

La causa final es definida como aquello por lo cual algo se hace o es, por lo que posee también un influjo *ad extra*, “en cuanto tiene virtud para atraer el efecto”<sup>355</sup>. Es decir, el influjo de esta causa comunica el ser al efecto, pues tiene preeminencia la acción o moción, a partir de la cual las cosas tienden a esta causa como a su fin. Esta causalidad trata sobre el conocimiento del fin, tomada en unidad con la causalidad eficiente. El tema se expone en las disp. XXIII y XIV, de las cuales resalta que, en la segunda parte de este problema, la causa final es abocada a Dios, por ser éste, fin último del orden del mundo y de todas las acciones. En estas disputas se tratan temas como la primerísima causa final, Dios o el agente intelectual increado, los agentes intelectuales y naturales, el fin del hombre, la bondad divina y la voluntad humana, las acciones de los agentes naturales y los animales. Sobre este especial punto, Castellote explica que deben tomarse en cuenta dos consideraciones importantes sobre este especial tipo de causalidad. La primera consiste en percatarse de la importancia de la causalidad final para la conservación del mundo, mientras que la segunda en dar cuenta de las acciones de cada uno de los agentes naturales, a partir de este especial tipo de causalidad final. “De esta manera, cree Suárez que el fin es activo”<sup>356</sup>, señala Castellote en su análisis sobre la importancia de la causalidad final. En última instancia, según Castellote, Suárez estaría planteando no sólo una causalidad eficiente como eje de la causalidad física, sino más importante aún, una causalidad final, en tanto *entelequia* de la causalidad en general. En palabras del autor, “admitida una causalidad eficiente, ésta debe obrar por un fin y que, admitida una causalidad final, ésta necesita de una eficiente para producir el efecto final en su ser real y físico”<sup>357</sup>.

Coincido con la lectura de Castellote sobre la importancia de la causalidad final en la causalidad eficiente, el mismo Suárez es muy claro al especificar que ambos tipos de causalidad corresponden a una causalidad *ad extra*, en el sentido de efectuar o atraer acciones fuera de sí mismas. Sin embargo, bajo esta particular apreciación, Castellote vislumbra en la

---

355 “*Finis tanem quatenus bonus est et per bonitatem habet vim alliciendi effectum*”. *Idem*.

356 Castellote Salvador, *op. cit.*, p. 60.

357 *Idem*.

causalidad *ad extra* la pauta para defender una autoproducción de la naturaleza. Sobre este especial punto, considero, que la afirmación de Castellote debe ser matizada, siempre que se incluya en la causalidad *ad extra* una metafísica de la creación, donde impera el proyecto suareciano de dar cuenta de una sistematización del tema de la creación en consonancia con la causalidad. El granadino es muy cuidadoso de no afirmar una autosuficiencia de la causalidad *ad extra* en la naturaleza, de tal modo que las acciones del mundo físico sean consideradas de manera autónoma e independientes de la primera causa. En palabras de Suárez, “toda acción transeúnte es acción del mismo Dios [...] De ahí resulta que no sólo toda acción transeúnte del agente creado es así mismo transeúnte con respecto al increado, ya que fluye fuera de ambos, sino también que toda acción inmanente del agente creado es transeúnte con respecto a Dios”<sup>358</sup>. Es decir, Suárez no afirma abiertamente ni autosuficiencia, ni autoregulación de la naturaleza en su estructura teleológica. Recordemos que la separación de Aristóteles es contundente, lo que está evidenciando Suárez es una dependencia causal hacia la primera causa, pero sin recurrir a un dualismo ontológico.

#### 4.2.2. Causalidad *ad intra* y *ad extra*

En síntesis, el granadino explica que el modo de organizar la división de las causas es considerando la diferencia del influjo en interno y externo, o *ad intra* y *ad extra*. “Así, por consiguiente, puede dividirse en primer lugar, la causa en interna y externa; la interna a su vez, en materia y forma [...] en cambio, la causa eficiente y final [...] se denominan [causas externas]”<sup>359</sup>. Le parece a Suárez que esta división es acorde con la adaptación de la causalidad aristotélica. Considera que lo característico de la causalidad *ad intra* es comunicar su mismo ser al efecto, sin variación o distinción numérica y dar ser al efecto, internamente. Mientras que la causalidad *ad extra* se caracteriza por oposición a la causalidad *ad intra*, es decir, el ser de su causa influye en otro realmente, con variación o distinción numérica y, puesto que la efectuación se da en otro, da el ser al efecto, externamente.

358 “*Actio omnis transiens est Dei. [...] Quo fit ut non solum omnis action transiens agentis create sit etiam transiens respect increate, quia extra utrum que fluit, sed etiam omnis action immanens agenti creatis sit transiens respect*”. DM XX, IV, §29.

359 “*Sic ergo potest primo causa dividi in internam et externam, interna rursus in materiam et formam [...] efficiens autem et finis [...] in hoc convenient*”. DM XII, III, §19.

Cuadro 4. División de las cuatro causas en influjo interno, ad intra, e influjo externo, ad extra.

<b>Influjo ad intra</b>	Exposición del tema.	<b>Influjo ad extra</b>	Exposición del tema.
<b>Causa Material</b>	DM XIII y XIV.	<b>Causa Eficiente</b>	DM XVII a XXII.
<b>Causa Formal</b>	DM XV y XVI.	<b>Causa Final</b>	DM XXIII y XXIV.

A pesar de que Suárez aclare que la definición de causalidad abarque los cuatro tipos de causas aristotélicas, lo cierto es que la noción de causalidad que cobra preeminencia en su metafísica es la causalidad eficiente, un punto en el que coinciden Castellote, Fink y gran parte de lectores suarecianos. Pues, tomemos en cuenta que la adaptación de los libros aristotélicos obedece a la pretensión de usar los conceptos aristotélicos en consonancia con los principales supuestos del tomismo, uno de ellos es, en especial, el de la distinción real entre creador y creatura. Es decir, en las pretensiones del tomismo se encuentra inserta la intención de postular a la causalidad eficiente como eje del problema de la causalidad en general.

Sobre este punto, vale la pena anotar que el modo en que emplea Suárez la división de las cuatro causas no debe desalentarnos, como a Fink lo desalienta el ejercicio suareciano, al hablar de la incorporación de las cuatro causas aristotélicas en la definición de causalidad. Para Fink, esta definición de causalidad, no logra dar cuenta de la especificidad de la causa formal y material. Aun cuando Suárez mencione que este tipo de causas deben ser analizadas bajo el influjo entre ellas y su causación, Fink apunta a evidenciar el fracaso de Suárez para encontrar una definición que, con base en Aristóteles, abarque los cuatro tipos de causas<sup>360</sup>. Pues, tanto la causa formal como material son comprendidas bajo una definición universal

---

360 “Rather, I believe Suárez fails on the basis of his own criteria for a satisfactory account of Aristotelian causality. The account he arrives at does not amount to a unified definition of all four Aristotelian causes as I argued above [...]. When Suárez maintains that his definition of ‘cause’ applies both analogically and univocally to the four Aristotelian causes we witness a silent, that is, an un-admitted breakdown in his attempt to show that his definition fits the four causes”. Fink, *Idem*, p. 42.

de causa, en el sentido de la comunicación que guardan los tipos de causación. Coincido con el acierto de Fink, al identificar que la causa material y formal están subsumidas por la causalidad eficiente. Sin embargo, he anotado en secciones anteriores, que una razón importante del procedimiento suareciano consiste en adaptar y extender la obra aristotélica, a favor del tomismo al que los jesuitas deben apegarse. Otra razón importante de este proceder consiste en entender que la adaptación suareciana del libro VII de la *Metafísica*, es decir, el tema de la sustancia creada, supone, de inicio, la distinción entre sustancia creada e increada, creatura y creador, una distinción que Suárez dedica desde la apertura de la causalidad ad extra y, en especial, la causalidad eficiente. No es su pretensión confundir una definición general de causa con una definición unívoca aplicable igualmente para todo tipo de causalidad. Suárez es muy cuidadoso en postular una definición de causa, partiendo de la definición de principio: una solución lo suficientemente amplia para aplicarla a la causalidad en general, como el mismo indica, su objetivo no es establecer una definición unívoca de causa.

#### 4.3. Análisis de la causalidad ad extra

La causalidad eficiente es el horizonte a partir del cual Suárez problematiza la relación entre causas creadas y primera causa. Sin embargo, una filosofía como la de Suárez, necesita de la relación causal entre la eficiencia y la finalidad. La conservación del mundo no puede ser explicada en la metafísica suareciana sino, por la relación entre el principio y el fin. Más aún, para el granadino, la causa final ayuda a clarificar el conocimiento de las cosas naturales. Así lo afirma en la disp. XXIII, cuando aclara la prioridad de esta causa en las cosas naturales, razón que ofrecería Aristóteles en la *Física*, *Metafísica* y *Sobre las partes de los animales*, según refiere el jesuita. La causa final, para Suárez, es prioritaria e incluso más fundamental que la propia causa eficiente. “Y la razón puede tomarse en primer lugar del común modo de hablar acerca del fin y de la causa, pues fin se dice que es aquello por lo cual algo se hace o es [...]. Además, la causa eficiente si no obra al azar debe obrar por causa de algo”<sup>361</sup>.

---

<sup>361</sup> *Ratio autem sumi imprimis potest ex communi modo loquendi de fine et de causa, nam finis esse dicitur propter quem aliquid fit vel est, in hunc enim modum Aristoteles finem ubique describit [...] Praeterea causa efficiens, nisi temeré agat alicuius gratia agere debet.* DM XXII, I, §7.

La distinción entre causa eficiente y causa final logra dar cuenta de la necesidad de las operaciones del mundo *natural*. Es esta distinción la que permite articular la diferencia entre creador y creatura, el ser absoluto y el ser creado, del que su existencia pende de la conservación de una distinción real. Diversos autores, como Castellote, Penner, Fink o Schöndorf realizan afirmaciones sobre la importancia de la relación entre la causalidad final y la eficiente<sup>362</sup> en DM. Penner, por ejemplo, afirma incluso que la causalidad eficiente depende por completo de la causalidad final y que ésta cobra sentido como causa de las causas (*cause of causes*)<sup>363</sup>. Ya sea para afirmar la prioridad de la final sobre la eficiente o su interrelación, los lectores de la obra suareciana atinan en mostrar la dependencia entre estos dos tipos de causalidad, evidente en las propias afirmaciones del granadino al relacionarlas como causas *ad extra*. Sin embargo, es necesario distinguir el tipo de prioridad e influencia de la causalidad aristotélica en la causalidad *ad extra*.

De entre estas lecturas, coincido con Castellote sobre un punto en particular, al afirmar que un eje de discusión importante en la metafísica suareciana es la relación entre causalidad eficiente y final. Castellote afirma que, de la filosofía aristotélica, Suárez hereda el sentido de *energeia* como acción primaria del ser de las cosas. En sus palabras, “La causalidad consiste en la bondad y esta bondad radica en una manera propia en la causalidad final. Notemos que en el fondo de esta concepción hay un pensamiento profundo, según el cual el ser de las cosas consiste en una *energeia* o acción primaria y radical”<sup>364</sup>. Sin embargo, la distancia que guardo con la postura de Castellote es que esta afirmación debe ser matizada, siempre que se entienda que este proceso dinámico de realización responde a la lógica suareciana de dar cuenta de una causa primera de las acciones naturales. En sentido estricto, Suárez no obtiene una influencia de los filósofos griegos o de Aristóteles de modo directo, sino que la causalidad final está mediada, principalmente, por las discusiones del Aquinate

---

362 Schöndorf Harald, “La nada real, la doctrina de los entes posibles en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez”, en Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004. Cfr. Fink Leth, *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Boston, 2015.

363 Sydney Penner, “Final Causality: Suárez on the Priority of Final Causation” en Fink Leth, *op. cit.*, p. 135 a 138.

364 Castellote, *op cit*, p. 48. Recordemos que ya en la traducción de la *Metaphysica Vetustissima*, el término *energeia* se traduce como acto (96 a 11). V. Vuillemin Diem, *Metaphysica. Lib. I-IV.4, translatio Iacobi sive Vetustissima, cum Scholiis et translatione composita sive Vetus, Aristoteles Latinus*, XXV, I-I, Leiden, Bruselas, 1970, p. 240.

al respecto del *Comentario a la Física* de Aristóteles, razón de la que da cuenta la lectura de Sydney Penner, al afirmar la importancia de la mediación entre Aristóteles y Suárez a partir del *corpus thomisticum*<sup>365</sup>. Una razón en especial para matizar la postura de Castellote, se encuentra en la noción de *energeia* de la *Física* (200b25)<sup>366</sup>, a partir de la cual, ésta tiene una relación directa con el problema del movimiento.

No pretendo involucrarme en las discusiones de los comentaristas al respecto de la del término *energón* y *energeia* en la *Física* y *Metafísica* aristotélica<sup>367</sup>, pero sí dar cuenta de la importancia del *Comentario* de Tomás en la acepción de una causa final última como fundamento de la causalidad eficiente. El Aquinate es escrupuloso al analizar la noción de *energeia* (*actus*) en la *Física* aristotélica y priorizar la relación entre potencia y acto, al afirmar que “el orden a un acto ulterior compete al existente en potencia con relación al acto”<sup>368</sup>. Para el Angélico, Aristóteles postula el movimiento eterno, suponiendo que el movimiento es acto del móvil, en el sentido de necesitar un sujeto móvil que permita el paso de la potencia al acto, pero en el sentido de una causa final, el Angélico cree que la sentencia aristotélica no contradice la fe católica, pues supone a Dios, o causa inmóvil, como causa eficiente y final, del proceso de actualización.

El movimiento es acto del móvil en cuanto tal. De lo cual se deduce que para la existencia del movimiento es necesario que existan cosas que puedan moverse con algún movimiento, porque no puede haber acto sin aquello de lo cual es acto. [...] Po tanto, es evidente que lo probado aquí por Aristóteles, que todo movimiento requiere un sujeto móvil no es contrario a la sentencia de nuestra fe, pues ya se ha dicho que la producción universal de las cosas, sea desde la eternidad o no, no es movimiento ni cambio<sup>369</sup>.

365 Penner Sidney, *op. cit.*, p. 125.

366 Aristóteles, *Física*, 200b 25.

367 Cfr. Yepes Stork, “El origen de la *energeia* en Aristóteles” en Cappelletti, Ángel, *Aristóteles y las teorías del origen de la vida*, Revista Latinoamericana de Filosofía, 14, I, 1988.

368 “*Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum*”. Aquino, *In Physic*, III, I, 2 n. 3.

369 “*scilicet quod motus est actus mobilis inquantum huiusmodi. Ex quo apparet quod ad hoc quod sit motus, necesse est existere res quae possint moveri quocumque motu: quia non potest esse actus sine eo cuius est actus. Patet ergo quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia iam dictum est quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutation*”. Aquino, *In Physic*, VIII, 2, n.2 a 5.

El tema del movimiento es sumamente interesante pues estará involucrado con el tema de la entidad y de las causas. En el IR, Suárez ofrece una definición de movimiento ubicada en la disp. XLIX, en especial en la secc. 2. Véase por ejemplo la referencia 7 del término *Motus* del IR donde se lee: “*Motus et passionis exacta aequiparatio*”. En la secc. 2 de la citada disputa, Suarez explica que el movimiento si bien es propio de las cosas corpóreas, el modo en que busca analizarlo es partir de las consideraciones de la metafísica, es decir, considerando el movimiento de modo abstracto, esto es, como término análogo al predicamento “pasión”. “Aunque el tratado del movimiento sea propio de la filosofía natural por una razón peculiar, en cuanto el movimiento se produce en las cosas corpóreas de modo físico o material, sin embargo, una consideración más abstracta de la mutación entra dentro de la especulación metafísica, ya que se da en todas las cosas, incluso en las que carecen de materia, y en toda pasión y acción de la criatura; por esta razón tenemos también nosotros que decir algo acerca de él. Su estudio viene con toda oportunidad en este lugar, puesto que, según creemos, no hay apenas diferencia entre el movimiento y la pasión, si se comparan proporcionalmente. Suarez considera el movimiento para la metafísica desde tres consideraciones: 1) desde la acción, cuando el movimiento procede de otro, 2) como pasión cuando alguien lo recibe y 3) como forma o fin, por el influjo que tiende al fin.

En el mismo sentido, Suárez afirma que los agentes naturales operan con base en un fin. “Y por ello, los mismos agentes naturales no tanto se dicen que obran por causa de un fin, cuanto que son dirigidos al fin por un agente superior. [Remitiéndose a Aristóteles] [...] La obra de la naturaleza es obra de la inteligencia”<sup>370</sup>. Para Suárez, debido a la causa final, Dios es el operario de la conservación del mundo. En última instancia, el sentido de *energeia* aristotélica pasa en DM a formar parte de una causalidad final última, directriz de la causalidad eficiente. Para Suárez, la causalidad final evidencia que, efectivamente, las cosas de la naturaleza están sujetas a fines que concurren con la ciencia y providencia divina. Los movimientos y las acciones del mundo natural obedecen a una causalidad final que afirma la conexión total e inmediata de las cosas creadas.

---

<sup>370</sup> *Et ideo ipsa agentia naturalia nonnō tam dicuntur operari propter finem, quam dirigi in finem a superiori agente. [...] Omnia quae natura vel arte fiunt, ratione aliqua sunt [...]. Opus naturae esse opus intelligentiae.* DM XXIII, X, §5.

Añado además que si por un imposible Dios no concurriese por sí e inmediatamente a todas las acciones de los agentes naturales, sin embargo, mediatamente deberían decirse ordenadas a un fin por el autor de la naturaleza, que no sólo dio a los agentes naturales tales virtudes, sino que quiso que existiesen las mismas acciones por causa de determinados fines y en general por causa del bien y la conservación del universo”<sup>371</sup>.

Con base en el orden de la causalidad final, para el granadino, hay una diferencia ontológica entre agentes, contrario a lo que afirmarí­a Castellote sobre una influencia del pensamiento griego en la obra suareciana, pues, en primer lugar, postula Suárez a Dios como causa final de toda la conservación del mundo, por el solo hecho de ser el único agente intelectual increado (*agens increatum*). Mientras tanto, el hombre ocupa un lugar intermedio al que le siguen los agentes naturales (en el sentido de sensibles). La razón principal para afirmar que hay una unidad que articula los diversos grados del orden de las creaturas y de causas finales, la encontramos en la disp. XXIV, cuando el granadino retoma el argumento aristotélico sobre la necesidad de plantear una última y fundamental causa final para evitar un proceso *ad infinitum*. La demostración no le parece una petición de principio. Todo lo contrario, como prueba necesaria, encuentra relación causal entre las diversas causas finales intermedias y la dependencia de estas a una causa mayor.

Tomando en cuenta la unidad de las diversas causas finales, que operan en los grados del orden de su metafísica, atestigua que las causas intermedias son causas subordinadas y dependientes. Suárez parte de causas intermedias dependientes de la causa final que Dios como primer ente.

Es necesario que dentro de ella exista algún fin independiente de otro anterior en la causalidad final, pues es imposible que todas las cosas contenidas en la colección sean dependientes y la colección entera sea

---

371 “*Addo deinde quod si per impossibile Deus per se et immediate non concurreret ad omnes actiones agentium naturalium, nihil omnino mediate dici deberent ordinatae in finem ab auctore naturae, qui et naturalibus agentibus dedit tales virtutes propter tales actiones et ipsaactiones esse voluit propter certos fines et generatim propter bonum et conservationem universi*”. DM XXIII, X, §10.

independiente y por el mismo motivo es imposible empezar la causalidad si en la colección de causas subordinadas no hay alguna independiente<sup>372</sup>.

La herencia tomista en Suárez se ejemplifica cuando relaciona el fin con el bien, tema que han analizado con cautela tanto Castellote como Penner. Coincido con Penner en mostrar la influencia del Aquinate, pues en ST, afirma el Aquinate que el orden de los agentes se sigue de la afirmación de una causalidad final que responde a la perfección y suma bondad de Dios.

Todo agente obra por un fin. [...] Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, [...] Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad<sup>373</sup>.

Suárez, sin embargo, es mucho más contundente que el propio Aquinate al dedicar una sección para explicar el tipo de dependencia que hay entre las diversas escalas o grados de la creación. La novedad recae en el tema de la concurrencia pues, afirma el granadino que Dios influye inmediatamente en toda acción de la creatura, por medio de algún fin próximo creado.

En última instancia, la causa final concurre particular e inmediatamente con cada agente creado, incluyendo al hombre. “No hay inconveniente en que próximamente haga algo por causa de algún fin creado, porque esto no es otra cosa que ordenar una creatura a otra con un fin próximo, lo cual es algo ordenadísimo y no incluye imperfección alguna”<sup>374</sup>. En el caso de los agentes naturales, la concurrencia se da no por el deseo *per se* de que las cosas naturales deseen esos fines, sino por el orden necesario al que responden. Es decir, para Suárez la causalidad *ad extra* depende de la relación entre la acción y el fin, ya sea necesario o libre.

---

372 “[...] *necesse est intra illam esse aliquem finem independentem ab alio priori in causando finaliter, impossibile este nim Omnia contenta in collectione esse dependentia et totam collectionem esse independentia et eadem ratione impossibile est inchoari causalitatem, nisi in collectione causarum subordinatarum aliqua sit independens*”. DM XXIV I, §7.

373 Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 46, art. 4

374 “*Non est inconueniens ut proxime aliquid efficiat propter aliquem finem creatum, quia hoc nihil aliud est quam unam creaturam ordinare in aliam ut in finem proximum, quod est ordinatissimum et absque ulla imperfectione*”. DM XXIV II, §10.

Como bien señala Castellote y Penner, el objetivo de Suárez es vincular la causalidad eficiente y final. Señalo, además, a diferencia de Penner<sup>375</sup>, que este objetivo se logra gracias a la preeminencia de la causalidad eficiente sobre la final, por ser una causa que da cuenta de la creación y conservación del mundo, horizonte desde el cual se comprende la distinción entre sustancia creada e increada.

Para Penner, es evidente que la prioridad de la causalidad *ad extra* se encuentra en la causalidad final, en tanto que Dios es causa buena de la creación del mundo. A partir de la afirmación de un movimiento en sentido metafórico, Penner postula que la causalidad final es prioritaria, en la medida en que las acciones físicas y morales heredan de la causalidad final el apearse a un fin bueno que compete, en última instancia, a la voluntad divina como causa final<sup>376</sup>. Pese a la lectura de Penner, mi intención no es problematizar qué causalidad es prioritaria, no sólo porque Suárez dedica mayor importancia al tema de la causalidad eficiente, sino además porque este tema es especialmente importante para la labor de la teología de la época, en especial ante la problematización de la creación y conservación del mundo, tanto de las acciones físicas como morales. Para resolver y exponer el horizonte de apertura de la noción de sustancia, y no caer en desalientos, como lo hace ver Fink, o en problematizaciones sobre el tipo de preeminencia de una causa sobre la otra, como lo hace ver Penner, es necesario explicar los principales presupuestos que se encuentran en la definición de causa eficiente. Este tipo de causalidad es de mayor interés para el granadino, por representar el eje temático que unifica a la metafísica con la teología dogmática de la época. Bajo este simple presupuesto, que pasan por alto gran parte de los lectores de DM, es importante recurrir a la disp. XVII, donde Suárez aboga por una definición general de esta causa.

#### **4.3.1. La causalidad eficiente en general**

En las disp. XVII y XVIII, Suárez se propone analizar el concepto general de causa eficiente, la modalidad de este tipo de causalidad y los elementos que la constituyen. El orden que se presenta en la disp. XVII inicia con la definición de causa eficiente, para, posteriormente,

---

375 Penner, *op. cit.*, p. 139 a 140.

376 *Idem.*

analizar las clases de esta causalidad. Parte de la adaptación del concepto de causa del Libro V de la *Metafísica*, pero tomando como fundamento el tipo de causalidad de Tomás de Aquino, así como la división entre creador y creatura. Analizaremos este tema a partir de la incorporación de la disp. XVII, tomando en cuenta que la disp. XVIII y XIX problematizan la causalidad eficiente en las creaturas.

Como hemos visto anteriormente, Suárez define causa como el principio que infunde su ser en otro. Encuentra en la adaptación de la definición de causa del Libro V de la *Metafísica*, una definición común, con la finalidad de abarcar las cuatro causas aristotélicas. Sin embargo, como hemos señalado, la definición general de causa contempla en primacía a la noción de causa eficiente. Este tipo de causalidad se caracteriza por un influjo *ad extra*, que, *ratio causae*, encuentra Suárez en la definición del libro V de la *Metafísica* aristotélica. La secc.1 de la disp. XVII inicia con la adaptación y extensión de este concepto aristotélico. En palabras del granadino, “Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c 2 y en el lib. II de la *Física*, c.3, define la causa eficiente en general diciendo que *es aquello de donde [proviene] el primer principio del cambio o de la quietud*”<sup>377</sup>. La definición de Aristóteles en *Metafísica* y *Física* reza: “de donde procede el principio del cambio o de la estabilidad”<sup>378</sup>.

De la definición aristotélica, el granadino analiza los principales términos de la tesis, incluyendo, en su traducción al latín, el término “primero”. Pasa a un análisis semántico, con la finalidad de explicar la definición aristotélica, pero termina adaptándola al objetivo de encontrar una definición común o general de causa eficiente.

De suma prioridad le resulta el significado del término “dónde” (*όθεν*, traducido al latín por *unde*), para afirmar que, para Aristóteles, la causa eficiente se caracteriza por esta parte de la definición. Suárez considera “parece que en ella [en la definición] no hay nada que se ponga en el lugar del género, ya que esa partícula, de donde [*unde*], que es la única

377 “Aristóteles, V *Metaph*, c.2, et II *Physc*, c. 3 *causam efficientem in communi definit dicens esse id unde primum principium est mutationis aut quietis*”. DM XVII, I, §1. Suárez adapta la predicación sobre la causa del agente (*efficiens*- τό ποιούν) al concepto general de causa eficiente.

378 Aristóteles, *Metafísica* 1013 b20. “τό δέ σπέρμα καί ό ιατρός καί ό βουλευσας καί δλω ς τό ποιούν, πάντα όθεν ή άρχή τής μεταβολής ή στάσεως”. *Física* 194b 30 “ετι όθεν ή άρχή τής μεταβολής ή στάσεως”. La traducción de Suárez reza “*unde primum principium est mutationis aut quietis*”. Si nos damos cuenta, en la traducción al latín, la partícula *unde* es acompañada del pronombre fórico *id*, que si bien se traduce como “aquello o esto”, *id* indica también la afirmación de un demostrativo que no aparece abiertamente en la definición latina.

que pone Aristóteles, no sólo se usa impropriamente en el lugar del género, sino que también es muy equívoca”<sup>379</sup>. Es decir, se confunde la partícula “*unde*” con un término universal para definir qué sea causa eficiente. Ante esta equivocidad y para no considerar causas que no competen a esta definición, Suárez considera reformular y adaptar la definición aristotélica a favor de que se aplique esta definición siempre que se considere lo siguiente:

- 1) El término “dónde [*unde*]” excluye a las causas *ad intra*, ya que, al utilizar esta partícula se afirma que se requiere una acción “por la cual” se lleva a cabo dicha causa. Esta partícula “significa una relación a un principio extrínseco del que pende, y esta queda explicada mediante la partícula “por el que [*a quo*]”, que se atribuye propiamente a la causa eficiente”<sup>380</sup>. Es decir, esta parte de la definición excluye, de inicio, a la causa material o formal por abocarse a un principio *ad extra*.
- 2) El término “dónde [*unde*]” excluye a la causa final, ya que la causa final, a pesar de su prioridad, se define como una causa a la cual las acciones que se realizan tienden como a su fin, en razón de un orden. En cambio, la definición de causa eficiente afirma “de donde primariamente emana una acción”<sup>381</sup>.
- 3) De la definición de Aristóteles, se debe leer “de donde primero se origina el movimiento [*motus*]”<sup>382</sup>, no por indicar la sola prioridad de la causa primera, sino la primacía de la causa eficiente esencial y no las accidentales. Tomemos en cuenta que la traducción del granadino sí se incluye el término “primero”.
- 4) La definición debe aplicarse a toda causa eficiente, siempre que se los términos “mutación o quietud [*mutatio vel quietus*]” signifiquen cualquier tipo de acción (*actio*). El argumento que presenta Suárez consiste en mostrar que los ejemplos de esta definición, el consejo del padre al hijo, las semillas o el médico que aconseja, no son ejemplos exclusivos del ámbito de la física. Así, explica Suárez,

---

379 “*Nam, illa particula unde, quam solam Aristoteles point et improprie ponitur loco generis et valde aequivoca est*” DM XVII, I, §1.

380 “[...] *et haec propria ratio et habitudo declaratur per illam particulam unde, quae aequivalent particulae a quo, quae proprie tribuitur efficienti*”. DM XVII, I, §2.

381 “[...] *a quo vel unde primo manat actio, sed hoc propriissime dicitur de causa efficienti*”. DM XVII, I, §3.

382 “[...] *unde primo incipit motus*”. DM XVII, I, §4.

“la definición comprenderá todas las causas eficientes, incluso la primera, en cuanto creadora”<sup>383</sup>.

- 5) El término “mutación [*mutatio*]” de la definición de Aristóteles da cuenta de la dependencia del efecto respecto a la causa<sup>384</sup>. De tal modo que a la definición convenga entender que la causa eficiente “es un principio del que pro-fluye [o pro-comunica (*profluit*)] el efecto, por la acción”<sup>385</sup>.

Ahora bien, tomando en cuenta los requisitos semánticos que propone Suárez, la adaptación de la definición aristotélica es transformada completamente. De tal modo que la reformula, a tal grado de postular que “la causa eficiente es un principio esencial [*per se*] de donde proviene primero el principio del movimiento”<sup>386</sup>. En primer lugar, las primeras adaptaciones que realiza (1) y (2) parten de la partícula “donde”, entendida ésta como el movimiento traslaticio (*locus*) de la acción causal al efecto (4), pues, de fondo parte de una distinción de teología dogmática. Recordemos que Suárez quiere adaptar la *Metafísica* para utilidad de la teología, lo cual indica que, incluso en la definición de principio, Suárez está pensando en no contradecir dogmas como el de la trinidad o la creación del mundo. Los principios *ad intra* y *ad extra*, son considerados bajo esta determinación. De ahí, la importancia de la adaptación del término “donde [*unde*]”, entendido en latín como “desde donde”, suponga que toda causa eficiente conlleva la relación entre el efecto y la causa, desde donde algo es causa de la acción y el efecto<sup>387</sup>.

Tomemos en cuenta que la tradición de la que bebe Suárez entiende por causa eficiente aquella que conlleva un movimiento (4), entendiendo por éste la realización de una acción desde algo, en un sentido traslaticio (*locus*). La razón de tal sentencia se encuentra la recepción tomista de los términos. Así, por ejemplo, el Aquinate en el *Comentario al Libro V de la Metafísica*, menciona que el término causa eficiente, que emplea Aristóteles, se

383 “*Comprehendet definitivo omnem efficientem causam, etiam primam ut create, quia ut infra videbimus, etiam creation action est*”. *Idem*.

384 “[...] *ut per illam intelligamus in unaquaque re emanationem seu dependentiam ab illo principio a quo esse recipit*”. DM, XVII, I, §5.

385 “[...] *seu esse principium a quo effectus profluit seu pendet per actionem*”

386 “[...] *dicendo causam efficientem esse principium per se unde est primum principium motus*”. DM XVII, I, §1.

387 Aristóteles, *Metaph*, V, 1013a 15-20. “*Adit vero ad maiorem explicationem principium esse id unde aliquid est (de donde algo es algo), aut fit (o se hace) aut cognoscitur (o se conoce)*”. DM, XII, I, 12.

predica “del movimiento y del reposo [...], pues por la misma causa por la cual algo se mueve al lugar [*ad locum*], reposa en él”<sup>388</sup>. Lo mismo que para el Aquinate, Suárez entiende por movimiento “mutación [*mutatio*]” y “movimiento [*motus*]”, los cuales incluyen la acción locativa, en el sentido de indicar “desde donde” algo se realiza.

Por otra parte, las adaptaciones (3) y (5) dan cuenta de un sentido amplio de causalidad eficiente, que no se aplique únicamente a la relación creador-creatura, sino también a las acciones artificiales, morales y físicas del mundo creado. Uno de los antecedentes lo encontramos en el propio Aquinate, quien comprende a las causas eficientes para hablar del orden y consecución de efectos en el orden y conservación del mundo. “Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Pero hay algunos agentes que son causas de sus efectos sólo en cuanto a ser hechos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los mismos. Esto resulta evidente tanto en el orden de lo artificial como en el de lo natural. Ejemplo: el constructor es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta”<sup>389</sup>. Es decir, siguiendo la acotación (3), la noción de causa eficiente se incluye para todas las acciones, en tanto se comprendan como principio del movimiento.

De especial interés es el hecho de Suárez parte de principios *a priori*, que no ponen en duda la existencia de la causalidad. Con base en la definición de principio, la acotación del término *profluit* (5), significa la acción de comunicar (*influxum*) realmente el ser de la causa (*per se*) hacia (*pro*) el efecto. La acotación es importante, pues nos percataremos de la presencia de una distinción real *ex natura rei*, según la cual se comprende la particularidad del efecto, respecto a la causa, siempre que se admita que hay una causa primera que ha dado el ser a todo, lo cual quiere decir que ha dado incluso eficacia a lo creado para ser causa de efectos. El tema no es menor, responde una necesidad de conciliar la definición aristotélica con la teología dogmática, ya que en 1347 se había condenado una tesis contraria a esta afirmación. La condena afirma que sea anatema el escepticismo hacia la causalidad aristotélica, al creer que “Ignoramos evidentemente que las otras cosas fuera de Dios puedan

---

389 “*Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri*”. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a.1.

ser causa de algún efecto, que alguna causa, que no sea Dios, cause eficientemente, que haya o pueda haber alguna causa eficiente natural”<sup>390</sup>.

En síntesis, la adaptación de la definición aristotélica busca ser conciliada con la teología dogmática de la que se nutre el jesuita. Se adaptan los términos aristotélicos con base en las afirmaciones del Aquinate, con la finalidad de dar cuenta de la acción de la creación y las acciones del mundo creado. Esta distinción es importante, pues encontramos en Suárez un parteaguas entre causalidad escolástica y moderna, en el sentido de sentar las bases de la adaptación del término causa eficiente. Una causa prioritaria en el orden del mundo, en razón de la conciliación entre metafísica y teología.

Para Suárez, es notorio que la causa eficiente es un principio que infunde, una acción lo suficientemente inmanente para dar cuenta desde dónde procede el efecto. Es también suficientemente trascendente, como para no confundir con esa inmanencia la imposibilidad de la creación o conservación del mundo. Entiende por principio primero un principio esencial (*natural*) de donde proviene la mutación (entendida en sentido amplio e igualmente esencial o universal.) La diferencia que antepone el granadino a esta causa es que, con este tipo de causalidad, debe entenderse la causación mediante la acción. Así que, “el eficiente, causa mediante una acción propia que de él procede”<sup>391</sup>. Por ser una causa extrínseca, no comunica su ser a otro, como sí lo hace la causa formal, sino que el efecto brota de la causa mediante la acción.

#### 4.3.2. Tipos de causa eficiente

Con base en la pretensión de encontrar una definición análoga, que no conlleve equivocismo, el granadino divide en cuatro tipos la predicación de la causa eficiente, tomando en cuenta que una misma causa puede pertenecer a diversas clases de predicación: a) causa primera y segunda, b) esencial (*per se*) y accidental (*per accidens*), c) física y moral, d) principal e instrumental, e) unívoca y equívoca.

---

390 “[...] *quod nescimus evidenter, quod alia a Deo possint esse causa alicuius effectus— quod aliqua causa causet efficienter, quae non sit Deus—quod aliqua causa efficiens naturalis sit vel esse possit*” DZ 559.

391 “*Efficiens causat per propriam actionem ab illo dinamantem*”. DM XVII, I, §6.

- a) Causa primera y segunda: Esta división es por excelencia la base de la metafísica suareciana, pues se apoya de la demostración de la existencia de Dios, para afirmar que la causa primera es Dios. Puesto que no se puede seguir al infinito el orden de causas, debe existir una primera causa, que el granadino relaciona con el Dios cristiano. “En efecto, hay una causa que es completamente independiente en su operación y a esta se le llama primera, en cambio, hay otra que es dependiente, por más que opere con virtud principal”<sup>392</sup>.
- b) Esencial (*per se*) y accidental (*per accidens*): La división entre causa esencial y accidental se encuentra en la lectura y adaptación de la definición de causa eficiente que sigue Suárez de Aristóteles. “Causa esencial es aquella de la que depende directamente el efecto [...] en cambio, la causa accidental [es] llamada así a cierta condición, semejanza o unión con la causa”<sup>393</sup>. Mientras que la causa eficiente en general se relaciona principalmente con la causa *per se*, la causa accidental es aquella que no recae intencionalmente o naturalmente en la acción y la causa. Por ejemplo, por naturaleza, menciona Suárez, le pertenece al fuego calentar, es causa eficiente *per se*. El agua que calienta a otra cosa es, en este caso, causa eficiente accidental, pues no le pertenece *per se* al agua calentar. Esta división incluye un modo de predicación sobre la relación entre efecto y causa, tomando en cuenta la naturaleza de las cosas.
- c) Física y moral: la división entre causa física y moral se atribuyen a las acciones que causan real y verdaderamente, en comparación con las imputativas. La causa física es aquella que “se le entiende más universalmente como la causa que influye verdaderamente y realmente en el efecto”<sup>394</sup>. Es decir, es una causa *per se* que influye en otro, no accidentalmente, sino efectivamente. Tómese en cuenta, que la causa física no se refiere exclusivamente a las acciones naturales, de la generación y la

---

392 “[...] *nam quaedam est omnino independens in operando, et haec dicitur prima; alia vero est dependens, etiamsi per virtutem principalem et proportionatam operetur, et haec vocatur secunda*”. DM XVII, II, §20.

393 “*Causa per se est illa a qua directe pendet effectus [...] per accidens [est] habitudinem vel similitudinem aut coniunctionem cum causa, sic apelletur*”. DM XVII, II, §2.

394 “*Causa physica [...] universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum*”. DM XVII, II, §6.

corrupción, sino a toda acción suprema como la de la primera causa en sus creaturas. Este tipo de división, tiene de fondo, una toma de postura ante la relación entre voluntad humana y decreto divino, problematizada en la teología dogmática de la época. De tal modo que la causa moral es aquella que realiza acciones accidentales, pues, “es aquella que produce solo imputativamente”<sup>395</sup>. Es decir, no es una causa real, sino es a la que se le atribuyen responsabilidades de acciones libres o morales. Partamos de estos atributos para entender que esta división causal no está puesta en términos de causas necesarias y libres, puesto que el interés de la época es demostrar las acciones libres del creador en relación con las creaturas. Se busca evitar a toda costa, un determinismo causal.

- d) Principal e instrumental: Esta división sirve para esclarecer los tipos de virtud operativa de causas naturales o sobrenaturales. “Se llama causa instrumental a aquella que concurre o es elevada en orden a producir un efecto más noble que ella misma”<sup>396</sup>. Esta división sirve para predicar y explicar cómo hay causas que superan su propia perfección. “Causa principal será aquella que, por la virtud principal, influye en la acción por la cual tales efectos son producidos, esto es, más excelente o al menos de igual excelencia que el efecto”<sup>397</sup>. Es decir, es aquella que se caracteriza por su excelencia, en relación con sus efectos. El tema será importante en la época para explicar las virtudes operativas de los sacramentos, la humanidad de Cristo, la relación entre gracia y libre arbitrio, en general, el tema de la omnipotencia de Dios, siempre sirviéndose del apoyo de la metafísica.
- e) Unívoca y equívoca: Para Suárez, esta predicación sirve para explicar cómo hay causas “que producen el efecto de la misma naturaleza y se les llama unívocas”<sup>398</sup>, en cambio, hay efectos de naturaleza distinta de la causa de la que se origina, a estos llama causas equívocas. Esta división le resulta útil para diferenciar los tipos de

---

395 “[...] *moraliter tamen ita se gerit ut ei imputetur effectus*”. *Idem*.

396 “*Ultimo ac propissimo modo dicitur causa instrumentalis quae concurrit seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis*”. DM XVII, II, §17.

397 “*Atque ita causa principales erit illa quae per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem vel saltem aequo nobilem cum effectu, influit in actionem per quam talis effectus producitur*”. *Idem*.

398 “*Quaedam enim est quae efficit effectum eiusdem rationis, et haec dicitur univocal*”. DM XVII, II, §22.

movimientos o cambios en el mundo de la generación y corrupción, aunque aclara que esta predicación puede ser intercambiable con el resto de las divisiones.

#### 4.3.3. La causalidad ad extra y la creación

Una de las lecturas sobre la causalidad eficiente y su relación con el problema de la creación *ex nihilo* es la de Sthepan Schmid, quien postula que la causalidad eficiente no da cuenta únicamente del paso del no-ser al ser, sino especialmente de la existencia no necesaria de las cosas<sup>399</sup>. Schmid considera que la propia definición de causalidad resulta lo suficientemente amplia como para comprender todo tipo de procesos: desde procesos de desarrollo, hasta acciones en las que se incluye la persistencia ontológica de seres finitos<sup>400</sup>, pero problematiza la definición de causalidad con la aseveración de un Dios creador en la obra suareciana.

Coincido con Schmid, al señalar que la definición de causalidad eficiente es la más amplia y que, sobre la base de ésta, Suárez busca encausar la relación entre las cuatro causas aristotélicas. Señalo, además, que la propia clasificación de las causas eficientes, según las diversas clases de predicación, (causa primera y segunda, esencial y accidental, física y moral, principal e instrumental, o unívoca y equívoca) tiene la pretensión de abarcar los diferentes procesos tanto ontológicos como físicos o antropológicos, abocados todos desde el ámbito de la metafísica.

Si bien la definición de causalidad eficiente es lo suficientemente amplia como hace ver Schmid, la postura de éste atestigua que Suárez no da una razón contundente para demostrar la existencia de la causalidad eficiente. Coincido con Schmid en que la demostración de la existencia de la causalidad eficientes que ofrece el granadino es relativamente simple, la cual consiste en afirmar que todo aquello que no existe en razón de su propia esencia, debe tener una causa eficiente de la misma. De tal modo que la esencia de las creaturas debe tener una causa de su preservación, esto es, la conservación. Este argumento lo denomina Schmid, un argumento de paridad de razonamiento (*parity of reasoning argument*), el cual consiste en afirmar que todo ser no necesario requiere una causa

---

399 Schmid Stephan, "Efficient Causality: The Metaphysics of Production" en Jacob Fink, "Suárez on Aristotelian causality" en Jacob Fink, *Suárez on Aristotelian causality*, *op. cit.*, p. 89.

400 *Ibid*, p. 91.

eficiente para permanecer<sup>401</sup>. La segunda tesis afirmarí­a que todo ser no necesario, puesto que necesita de una causa eficiente, debe encontrar su razón en una causa incausada, sea esta Dios, según la cual permite que las cosas permanezcan en su ser. Schmid encuentra bastante débil la argumentación de Suárez, por carecer de una explicación que no incluya presupuestos *a priori*. Por mi parte afirmo que la pretensión del granadino no es abiertamente la de una demostración de la existencia de la causalidad eficiente, sino dar cuenta del proceso causal bajo el ámbito de presupuestos *a priori* lo suficientemente contundentes para su tradición escolástica.

Ahora bien, pese a que Suárez muestre una definición de causa eficiente lo suficientemente amplia, de tal modo que en ella se enuncien las diferentes clases de causas eficientes, Schmid postula que dicha definición puede dejar de lado la eficiencia de Dios, al considerar en dicha definición a la mutación. Es decir, según Schmid, la propia herencia aristotélica sobre la causalidad eficiente llevaría al granadino a dejar de lado la acción del Dios creador como causa eficiente de la creación. Puesto que la creación de Dios no puede considerarse desde la mutación, la definición de causa eficiente dejaría de lado la acción de la creación *ex nihilo*, pues ésta no se considera, a nivel dogmático, como una acción según cambio o transformación, en tanto se comprenda en la definición un llegar a ser o una persistencia ontológica propia de seres finitos<sup>402</sup>.

Para resolver el planteamiento de Schmid, es indispensable plantear una diferencia entre causalidad eficiente, como proceso de la efectuación y a Dios como causa primera del proceso causal eficiente. Suárez parte del presupuesto de la existencia necesaria de una causa eficiente primera, no pone en duda la existencia de la causalidad eficiente, puesto que no se ve en la necesidad de ello. Para el granadino, la causalidad eficiente es, en todo caso, el ámbito a partir del cual se problematiza la acción y los procesos de la efectuación, a partir de este proceso pende el presupuesto de la existencia de una causa primera que dé cuenta de la creación y conservación del mundo. Es decir, Suárez supone una causalidad que actúa por creación *ex nihilo*.

---

401 *Idem*.

402 *Idem*.

Según Schmid, el problema de la causalidad eficiente es resuelto por el granadino gracias a la afirmación de una distinción modal, según la cual, el proceso causal se explicaría gracias a los modos de los efectos, los cuales serían un tipo distintos de entidades, aunque no realmente distintas, según una distinción real. Si bien Schmid analiza este presupuesto a partir de la disputación VII, es necesario anotar que más que modos, el concepto adecuado que utiliza el granadino es el de la distinción *ex natura rei*, la cual hemos ya analizado en secciones anteriores y sobre la cual me gustaría dedicar un poco de atención en el capítulo siguiente a partir de los presupuestos de Schöndorf sobre el ámbito de la potencia y la causalidad. Por ahora, y más allá de Schmid, insisto en defender un tipo de causalidad eficiente, a partir de la cual el granadino problematiza la relación entre el efecto, la causa y la acción y no sólo el proceso de efectuación, este proceso visto en totalidad es importante para comprender la relación entre creación y conservación del mundo, la cual, desde la postura suareciana, pende de un Dios creador como causa primera de dicho proceso. En última instancia recordemos que Suárez define causa como el principio que infunde su ser en otro, colocando a Dios en la cima de este proceso. Bajo este supuesto, me parece importante mencionar que se puede plantear una lectura paralela entre la disp. XVII y XVIII y la disp. XX y XXI, las cuales tratan sobre la primera causa eficiente y su segunda acción que es la conservación. Estructuralmente, las disp. XX y XXI están contenidas en los tipos de causalidad eficiente, de tal modo que las disp. XVII a XIX son el antecedente estructural de la metafísica de la creación. El tema de la causalidad eficiente contribuye a plantear una metafísica de la creación<sup>403</sup>. Para comprender adecuadamente el eje de tal estructura es necesario partir metodológicamente de la causalidad, en relación con la conservación del mundo. Es decir, dar cuenta de la conservación del mundo como un tema contenido en el de causalidad eficiente.

---

403 Este eje contribuye a plantear la división de la sustancia creada Así, por ejemplo, en la disp. XVIII, una disputa dedicada a la causalidad eficiente, Suárez afirma que “aunque las causas creadas no pueden producir una sustancia en su totalidad, sí que pueden generar una sustancia a partir de una materia sustancial. // [...] *quamvis causae creatae non possit efficere substantiam secundum, possum tamen ex substantiali materia praesupposita*”. DM XVIII, I, §15.

## Capítulo 5. La creación como causalidad eficiente

### 5.1. Estructura de la Disputación XX

En esta disputación, Suárez se propone analizar, por una parte, la eficiencia de Dios como primer ente y, por otra, la dependencia causal de la creación con respecto al creador. Son tres los tipos de dependencia que se propondrá analizar en esta disputación: 1) en cuanto a producción, 2) en cuanto a la conservación y 3) en cuanto a la operación. A continuación, analizaremos el tema de la eficiencia en cuanto a producción de Dios como primer ente. Con la finalidad de evidenciar lo importante de esta disputa, evidenciamos las principales referencias al término *creatio* en el IR.

#### **CREATIO, CONCREATIO**

1. *Creatio quid significet, XXV, 745.*
2. *Creatio demonstratur possibilis, 747, imo et de facto exercita, 749.*
3. *Creationis quid antiqui philosophi, ipseque Aristoteles, noverint, 751.*
4. *Creationem attingere ens in quantum ens, quo sensu verum, 753.*
5. *Creare ita esse proprium Dei, ut nullae creaturae communicatum sit aut communicabile, variaequae rationes ad id demonstrandum perpenduntur, 754 et seq., et XXVI, 101.*
6. *Creare cur repugnet materiali substantiae, quantum vis perfect se, XXV, 757, cur vero spirituali, ibid.*
7. *Creationis connaturale instrumentum omnino repugnat, 766. Supernaturale autem per elevationem media obedientiali potentia non ita, 768.*
8. *Creatio rei corruptibilis duas totales actiones includit, alteram ad materiam terminatam, alteram ad formam, 512 et 514, quarum secunda creatio formae nequaquam dici debet, 514.*
9. *Creatio nullum concursus materialis causae, etiam per obedientialem potentiam concurrentis admittit, 577.*
10. *Creatio a motu, licet mutationem non includat, 776.*
11. *Creatio a motu praecisa cur non tantum sit relatio, ibid.*
12. *Creatio activa substantiae non actio accidentalis, nec de praedicamento actionis, sed ad praedicamentum substantiae reducitur, 777.*
13. *Creatio passiva substantiae ad praedicamentum substantiae reducitur, neque est in termino per inhaesionem, sed per identificationem, ut pote substantialis modus eius, ibid.*
14. *Creationis terminus nequaquam potest esse eius subiectum, nec ad eam, ut via ad ipsum in aliquo priori supponi, 776.*
15. *Creationem ex nihilo esse, quo pacto intelligendum, 782.*
16. *Creationi ab intrinseco repugnat quod sit aeterna, 780.*

17. *Creatio in tempore exercita mutationem in Deo creante aut volente creare cur non inferat*, 781.

18. *Creatio a conservacione etiam in rebus quae ab aeterno essent, distingueretur, et qualiter*, 784.

19. *Creativam potentiam aliquorum saltem particularium entium creaturae repugnare, an demonstratur*, 759 et seq.

20. *Creativa potentia, vel congenita, vel superaddita, nequaquam admittenda*, 766.

Siguiendo el orden de IR y de la disp. XX nos parece imprescindible evidenciar el orden de los principales temas que trabaja Suárez sobre este tema. La primera parte de dicha disputación tiene como objeto estudiar la noción de producción en la creación, tomando en cuenta que el tema será objeto exclusivo de la metafísica y no de la teología. Así pues, se partirá de dos principales consideraciones: 1) la creación de Dios como causa primera de las cosas y 2) Dios como primer y supremo ente entre la totalidad de los entes. Con la finalidad de sintetizar el siguiente capítulo, tomaremos en cuenta los problemas más importantes que se desprenden de la primera sección de la disputación, por lo que retomaremos el resumen completo que ofrece el mismo Suárez en torno al problema sobre la primera causa eficiente y su primera acción, que es la creación. En las siguientes secciones sintetizaremos los diversos temas que trata el jesuita en la primera sección de la disp. XX. Posteriormente pasaremos revisión a los problemas más importantes sin seguir el orden de los argumentos que ofrece Suárez, sino que recurriremos a una investigación de los problemas contemporáneos.

Antes de iniciar con el análisis puntual de los argumentos, será necesario hacer una síntesis de los temas principales que se desarrollan por secciones. Recordemos que las disputaciones son amplias y muy diversas, pues tocan una diversidad de temas y horizontes que sintetizan el afán escolástico de Suárez. Para no caer en confusiones, será necesaria dicha síntesis, siguiendo el orden de Suárez en el IR y en la disp. XX. Paso posterior, analizaremos, en unidad, el tema de la potencia, extrayendo conflictos particulares que desarrolla Suárez en el siguiente orden de temas. Suárez esclarece qué deba entenderse por creación, definiendo a ésta como la producción de alguna cosa desde la nada. Para comprender el sentido de *desde la nada (ex nihilo)* que ofrece Suárez, debemos recurrir a la propia cita del salamantino sobre San Anselmo en su *Monologio*, quien por creación ex nihilo entiende lo que está nulo de

sujeto<sup>404</sup>, en el sentido de aquello que no tiene un ser subsistente. Para Suárez, esta definición será fundamental, pues el granadino hace una diferencia entre creación y educación<sup>405</sup>. Retomando a San Anselmo, la creación responde a lo que es hecho, debido a algo subsistente, pero que por sí mismo no tiene un ser subsistente para poder efectuarse. Por el contrario, la educación siempre necesita un ser subsistente para efectuar alguna acción. El tema es interesantísimo no sólo para un horizonte teológico. Ante el problema de la causalidad, Suárez está abriendo paso a la comprensión metafísica de la creación pues el interés primordial del granadino es comprender, por razón natural, la diferencia entre lo que tiene subsistencia para obrar y aquello que requiere un sujeto para poder efectuarse. La noción de creación *ex nihilo* indica para Suárez el efectuar algo en razón de un ser subsistente, sea Dios; pero, en razón de la cosa misma, la creación *ex nihilo* indica todo aquello que no tiene un ser subsistente por sí mismo. Las consecuencias de la escisión ontológica, que está planteando de inicio el granadino, repercutirán en el tema de la relación entre potencia y posibilidad. En las siguientes páginas evidenciaremos cuáles son estas consecuencias y desde qué horizonte filosófico, el granadino está amparando esta tesis.

Por lo pronto, debemos hacer hincapié en la labor suareciana de afirmar que la metafísica es el sustento del tema de la creación. Para poder llevar a cabo su afirmación, Suárez recurre a las clásicas disputas escolásticas, por lo que evidenciará los argumentos en contra de su valiosa tesis. Así pues, entre los motivos de duda, o argumentos en contra, cita Suárez la opinión de Aristóteles y de Platón. Para Suárez, estos dos grandes representantes de la filosofía admitirían la imposibilidad de conocer, por razón natural, la creación *ex nihilo*; pues en la opinión de estos filósofos griegos de la nada, nada se hace. En el siguiente apartado

---

404 San Anselmo, *Monologio*, 4; 18,2-3: "*Quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsisten s, id est summum omnium quae sunt*". "The concept of nothing is fundamental to Anselm's concept of God. Indeed, the last chapter of the *Monologion* states his final conclusion in terms of it: "It appears, then—nay, it is unhesitatingly declared that what is called God is not nothing; and to this highest Essence [i.e., whatever is not nothing] the name God is properly given. Hence, for Anselm, God (i.e., being) is defined and known in reference to the idea or concept of Nothing". Ben Novak, *Anselm on Nothing*, International Philosophical Quarterly, Vol. 48, No. 3, September 2008, pp. 305-320. p. 318.

405 "*Eductio* es el acto por el cual se produce alguna cosa de un sujeto preexistente, como cuando se saca de una cosa una forma que en él estaba potencialmente contenida. Todas las acciones de las criaturas, son educaciones; pues que todas ellas suponen una materia preexistente, y que no hacen salir de esta materia, sino lo que encerraba virtualmente. La palabra *creatio* es opuesta a la palabra *eductio* porque por la creación la cosa es producida". Josepho Zama, *Vocabulario de términos escolásticos*, México, Ex convento de St María de Gracia, 1879, p. 42.

mostraremos en unidad estas grandes disputas. Ahora bien, siguiendo con la síntesis de los argumentos, en el segundo motivo de duda, expone Suárez la imposibilidad de demostrar que algún ente pueda ser creado. Trae a colación en esta duda el problema de la imposibilidad de demostrar la creación de las sustancias espirituales o materiales y expone la opinión de Platón sobre la materia eterna e increada. A su vez, ante este conflicto, Suárez expone el problema de la potencia infinita en el acto de la creación y la imposibilidad de demostrar, con la sola experiencia, la potencia activa infinita de Dios. Es decir, el granadino explica el argumento según el cual, por el sólo movimiento de los cuerpos móviles resultaría imposible demostrar una potencia infinita. Como partidario de esta tesis menciona a Aristóteles, pues, según Suárez, el estagirita estaría en contra de afirmar que por el sólo movimiento de los cuerpos celestes se deduce el acto puro de Dios. Los argumentos y contrargumentos en esta sección son fundamentales, no sólo por los conflictos ontológicos que están de fondo, sino además por el apego y distanciamiento que tiene Suárez hacia Aristóteles. Algunas tesis aristotélicas las defenderá y otras las discutirá hasta, por fin, rechazarlas.

Para sostener la afirmación de la demostración de la posibilidad de la creación afirma Suárez que la creación es posible en tanto que no implique repugnancia o contradicción en sí misma. De igual modo, la potencia activa del creador con la que efectúa el mundo desde la nada no implica ni imposibilidad, ni repugnancia ni contradicción en sí misma. Este tema es el más importante, pues una vez que Suárez ha discutido y disputado los temas anteriores, puede, por fin, demostrar que en Dios, la potencia activa guarda una intrínseca relación con el tema de la posibilidad. Para sostener este punto, analiza qué significa el nominativo posible y cómo debe entenderse la posibilidad en relación con el principio de no contradicción y en sintonía con lo que puede ser o hacerse. El tema es fundamental pues, como veremos a lo largo de las siguientes secciones, Suárez logra sintetizar un conflicto escolástico y heredarlo a la modernidad. No es pequeña su tarea, pues, por una parte, desarrolla una gran herencia teológica que la escolástica, por medio de Suárez, heredará a filósofos como Spinoza y Leibniz. Siguiendo con la síntesis de estas secciones, Suárez, en ellas, aclara qué deba entenderse por nada, lejos del problema de no-contradicción. Responde a una objeción ante el tema de la potencia pasiva en relación con la activa y afirma el granadino que la potencia pasiva dice relación a la potencia activa, pues esta última debe entenderse como el simple

poder obrar algo. Afirma el granadino la existencia real de la potencia activa en el primer ente y aclara cómo la potencia activa no indica ni contradicción, ni imperfección; todo lo contrario, la potencia activa en Dios expresa perfección absoluta, respecto del ente. Ante esta afirmación, se ayuda de argumentos según los cuales el no depender de una causa extrínseca, ni eficiente ni material, es propia de la perfección del primer ente. De ahí que el modo propio de obrar de Dios es independiente y superior a toda causa externa a él mismo.

Para probar por argumentos *a priori* y *a posteriori* que de hecho la creación es y existe, recurre Suárez a la necesidad de la causalidad en las cosas del mundo natural. Recurre al argumento de la imperfección del movimiento de los astros y la necesidad de un motor extrínseco que mueva perfectamente. Arguye el problema de los elementos corruptibles e incorruptibles y muestra a Aristóteles y a Platón como partidarios del problema de los cuerpos corruptibles e incorruptibles en el mundo lunar y supralunar. Cita ante ello, el tema de la corruptibilidad de la materia y la opinión platónica y aristotélica de la eternidad de la materia prima. Expone las tesis heréticas discutidas por Lactancio, los peripatéticos, Cicerón, Hermógenes, Tertuliano, San Agustín, Gregorio de Nisa, Eusebio de Cesaria, San Ambrosio y San Atanasio para analizar los argumentos a favor y en contra de la eternidad de la materia prima. Ante ello, refuta Suárez la opinión de las herejías y afirma que por ser ínfima la materia, en relación con la perfección y superioridad de las sustancias incorruptibles, debe admitirse como herejía la tesis platónico-aristotélica de la eternidad de la materia prima. Vemos ante ello, una clara defensa del dogma católico y el distanciamiento de Aristóteles que ello le propicia.

Una vez que el granadino ha planteado la posibilidad y el hecho efectivo de la creación, sostiene Suárez en estas secciones la necesidad de una primera causa eficiente creadora de la totalidad del mundo. Refuta a Aristóteles ante el problema de la eficiencia de los cuerpos móviles y discute la doctrina de Averroes, Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás Escoto y Herveo sobre si Aristóteles tuvo conocimiento de Dios como creador de las cosas. Pasa a continuación revisión a los argumentos contrarios, según los cuales el Estagirita ni conocía ni afirmaba al creador y creación del mundo. Para finalizar, propone Suárez otro modo de entender la eficiencia y la causalidad eficiente más allá del movimiento natural y analiza cómo y en qué sentido se puede entender la creación del ente en general.

Suárez analiza si a las creaturas compete también la creación ex nihilo, entendida ésta como una virtud activa infinita. Con base en la afirmación de una virtud para obrar en las creaturas, el granadino se aboca a analizar los motivos de duda, tanto a favor como en contra de Filósofos y Teólogos. Destacan los argumentos de Escoto y Tomás de Aquino, así como de Pedro Lombardo. Suárez explica que de las sentencias que afirman la capacidad creadora de la creatura, se encuentran la de Avicena, quien sería partícipe de aceptar una doctrina emanatista de tinte neoplatónico, donde cada creatura crea a la inferior, hasta desembocar en las cosas corpóreas. Niega Suárez esta afirmación, apoyándose de las sentencias de San Agustín, Tertuliano, y el Damasceno, principalmente, quienes niegan la capacidad creadora de las creaturas. Para afirmar dicha sentencia, el granadino recurre a un argumento principal, el cual consiste en afirmar que sólo una virtud absolutamente infinita puede crear, de lo contrario, la virtud creada por emanación podría ser igualada o superada por su inferior. Pasa Suárez a las dificultades sobre la virtud activa infinita, de las cuales sobresalen el aclarar que no es lo mismo una virtud natural para obrar que una virtud infinita para crear. Sin embargo, en la exposición de las diferentes opiniones, el granadino problematiza la opinión de Gabriel Biel, quien sería partícipe de afirmar que no hay un argumento suficiente que niegue, absolutamente, tal poder creador a la creatura, tomando en cuenta la justificación de que Dios ha dotado de tal poder a la creatura para crear. Como opinión contraria expone la de Tomás de Aquino y Escoto principalmente.

El granadino examina la opinión de Escoto, en unidad con su doctrina. Explica que toda creatura es o materia o espiritual. A la materia repugna la creación por el simple hecho de no ser un principio activo, sino pura potencia pasiva. Por su parte, la forma tampoco puede ser principio de creación, pues no se halla en la naturaleza de modo independiente, sino siempre en compuesto con la materia, de esta tesis, resulta imposible que la sola forma pueda ser principio creador ni de sí misma ni de la sustancia material. Sobre la creación de la creatura espiritual, Escoto niega que los ángeles puedan crear pues su entendimiento y voluntad son actos accidentales y no sustanciales, de donde se sigue que, si cualquier creatura pudiese crear, entonces debería crear sustancias, pero en los argumentos no se sigue que esto sea posible por la naturaleza propia de las creaturas materiales y espirituales. Pese a las

razones de Escoto, a Suárez no admite la infalibilidad de todos los argumentos, en especial el de las creaturas espirituales, por lo que será necesario analizar a fondo estas mismas tesis.

Pasa a analizar las sentencias de Ockham, a partir de la tesis del obrar natura o libre de las creaturas, en ninguno de los casos Ockham admite la posibilidad de la creación en las creaturas, sin embargo, los argumentos no convencen al granadino, quien recurre a la doctrina del Aquinate para reforzar su sentencia. Con base en la lectura de Tomás de Aquino, Suárez rescata dos principales tesis. La primera afirma que el término de la creación es propio de la causa primera, de tal modo que sólo a ella conviene. La novedad del ser debe atribuirse a la causa primera y universalísima, ya que los efectos más universales deben atribuirse a una causa igualmente universal, sea ésta la primera de las causas. El problema que encuentra Suárez en esta sentencia es que, si bien la creatura no puede crear, no se sigue que no pueda crear alguna cosa con ayuda del concurso de la causa primera. Para no caer en dichas dificultades, el granadino especifica que la creación se refiere a la producción del ser en cuanto ser, mientras que, en cuanto a *tal ser*, la acción está ordenada al ser mismo. La creación del ser en cuanto ser se opone, en este sentido, a la nada. Pasa al análisis de las sentencias de algunos dominicos como Cayetano, quien afirma la desproporción entre el ser y la nada.

Suárez explica que se requiere una potencia absolutamente infinita para poder crear. Sólo a la primera causa corresponde tal poder, en razón de su propia esencia. La creación, para Suárez, no es otra cosa sino, la producción íntegra y absoluta del ser en cuanto ser y no sólo de tal ser o sustancia. Finalmente, rescata el argumento, según el cual, a partir de la naturaleza mutable de la creatura, ésta no podría obrar por creación, ya que está compuesta de acto y potencia. Afirma las sentencias a favor y explica la imposibilidad de que la creatura pueda crear íntegra y absolutamente el ser en cuanto ser.

En la sección Suárez se propone explicar si puede haber una causa o principio instrumental de la creación, de tal modo que ésta sí pueda crear. Así pues, el granadino niega que la creatura pueda ser algún tipo de principio instrumental destinado a crear pues, desde el punto de vista de la teología, Dios no necesita ningún instrumento o causa mediata para ejercer su acción creadora. Retoma la tesis del Aquinate, según la cual, el instrumento obra en orden al efecto del agente principal, éstos, al depender de un agente, no son necesarios

para la creación. Ni aún para la creación divina, pues el poder sumo de la causa primera no necesita de instrumentos para obrar. La única noción de instrumento, la rescata de Pedro Lombardo, quien hace alusión a este tema para hablar de los sacramentos y no de la acción creadora.

## 5.2. Análisis de la potencia activa del primer ente

En la sección anterior, hemos sintetizado las diversas disputas y temas que trata Suárez a lo largo de la primera parte de la disp. XX. Como hemos mostrado en secciones anteriores, las disputaciones, no tienen un contenido unívoco. Su propia estructura es compleja y dinámica, pues lo que se busca es llegar a la verdad de un tema, más allá de los propios autores o maestros. Ante tal dificultad, será necesario desarrollar un tema en particular para lograr extraer las tesis principales de Suárez.

Sobre el tema de la creación, retomaremos dos de las principales lecturas de Harald Schöndorf<sup>406</sup> quien analiza los principales presupuestos suarecianos sobre la creación *ex nihilo* y su relación con el problema de la potencia. El análisis de Schöndorf sobre la disp. XX parte del esclarecimiento de que esta disputación no marca, en apariencia, una vinculación directa con el resto de las disputaciones precedentes. “Al inicio de esta disputación [Suárez] no explica el vínculo que conecta esta disputación con las precedentes, sino que aborda directamente el tema de Dios y se pronuncia sobre el papel que juega Dios en el tema de Dios”<sup>407</sup>. Como bien indica Schöndorf, Dios, como primera causa y primer ente, debe ser analizado por la metafísica desde la consideración del problema de la causalidad eficiente. Esta consideración es importante, pues a Dios se le considerará desde un ámbito puramente metafísico, en especial apegado al problema de la causalidad *ad extra*. En palabras del propio Suárez, “de Dios glorioso se hace en metafísica una doble

---

406 Schöndorf Harald, “La nada real, la doctrina de los entes posibles en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez”, en Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004. V. Schöndorf Harald, “Algunos comentarios sobre Dios como creador en el pensamiento de Suárez”, en Tirado Victor, *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2019.

407 Schöndorf Harald, “Algunos comentarios sobre Dios como creador en el pensamiento de Suárez”, *op. cit.*, p. 95.

consideración: en cuanto primera causa y en cuanto primer ente”<sup>408</sup>. El tema hasta este punto no parece ser novedoso, respecto a la forma clásica de proceder del tomismo. Con base en la distinción real, Dios es la primera causa incausada del que dependen el resto de los entes. Lo fundamental de la tesis de Suárez debemos hallarla en la consideración de que este problema es propio del ámbito de la metafísica, no sólo por tratarse de un tema propio de la razón natural como bien aboga Tomás de Aquino en ST. Para Suárez, el problema de la creación es un tema de la metafísica por el simple hecho de ser Dios un ente entre todos los entes. En ese sentido, la creación debe ser considerada no sólo como razón de fe o principio de la teología revelada, sino como eje principal de la metafísica. He aquí la gran labor del filósofo salmantino que heredará a la modernidad: tratar un tema de teología revelada desde el horizonte de la metafísica escolástica. Como bien indica Schöndorf, “Suárez no inicia sus reflexiones sobre la creación con una prueba de la existencia del Dios creador, sino que queda fiel a su costumbre de empezar con una discusión de las opiniones divergentes sobre el tema en cuestión”<sup>409</sup>.

La lectura de Schöndorf me parece fundamental, pues como bien indica éste, Suárez aborda el problema de la creación mediante el análisis de la propia definición, desde el punto de vista del significado, con la finalidad de erradicar cualquier tipo de significación contradictoria<sup>410</sup>. Bajo esta consideración, y como objeto de la metafísica, la creación será considerada por Suárez a partir de tres características, según su significación: “en el surgir (*fieri*-producción), en la conservación y en la operación”<sup>411</sup>. La forma clásica del proceder de Suárez consiste en preguntarse por un surgir del mundo a partir del problema de la producción. En tanto pro-ducción, la pregunta por el hacer surgir o conducir hacia *delante* conlleva de fondo el tema de la causalidad eficiente desde el punto de vista de la distinción real. Pues bien, en la sección primera de la disp. XX, la creación significa “la ejecución, efectuación o realización de una cosa desde la nada, *significat ergo creatio effectioem*

---

408 “*De Deo glosioso duplex est in metaphysica consideratio, scilicet, quatenus est prima causa et quatenus est primum ens*”. DM, XX.

409 Schöndorf Harald, “Algunos comentarios sobre Dios como creador...”, *op. cit.*, p. 96.

410 *Idem*.

411 “*Quae triplex esse aut considerari potest, scilicet, in fieri, in conservari et in operari*”. *Idem*.

*alicuius rei ex nihilo*”<sup>412</sup>. Una vez que el granadino define la creación, cita una serie de sentencias que negarían esa definición. El primer motivo de duda resulta ante la imposibilidad de conocer por razón natural la creación, pues si fuera ese el caso, Platón, Aristóteles o cualquier otro pagano habrían hablado de ella. Con base en la división entre sustancia espiritual y material, el segundo motivo de duda apunta a señalar que es imposible demostrar, por razón natural, la creación de la sustancia espiritual, pero es también imposible demostrar la creación de las sustancias materiales, pues de fondo se admitirían las afirmaciones de Platón y Aristóteles sobre una materia eterna e increada.

El problema que pone en cuestión es el de la imposibilidad de demostrar una creación *ex nihilo*, dado el supuesto de que es contradictorio que el ente en cuanto ente sea producido desde la nada. Para fines de nuestra investigación, analizaremos los motivos de duda que despiertan en Suárez esta tesis, pues, será a partir de esta afirmación, que se desglosará la concepción de creación. En el desarrollo de la temática, cobrará relevancia la síntesis entre filosofía aristotélica y tomista que realiza el filósofo salmantino. Para comprender dicha síntesis será necesario desmontar la lectura que tiene Suárez sobre la noción de potencia.

### 5.2.1. Argumentos aristotélicos

El primer problema que marca el jesuita es el de la imposibilidad de demostrar una creación *ex nihilo*. El argumento parte de la concepción del tiempo en la filosofía griega. Como bien indica Schöndorf, Suárez tiene la necesidad de demostrar que no es imposible o contradictorio demostrar la producción por creación. Desde el punto de vista de Schöndorf, “en el contexto inmediato de la cuestión de la posibilidad de la creación surge de nuevo el problema de que Suárez no pueda probarla sin suponer la existencia de Dios. [...] Se nota que Suárez tiene que hacer uso de conocimientos que se probarán más tarde”<sup>413</sup>. Es cierto, como indica Schöndorf, que Suárez tiene que suponer a priori la existencia de la creación, y aclaro además que este presupuesto busca ser conciliado con la propia lectura del granadino sobre la *Metafísica* aristotélica. Recordemos que Suárez es un ávido lector de la *Metafísica* de Aristóteles, a quien cita en las *Disputaciones Metafísicas* por lo menos en 1735 ocasiones,

---

412 DM XX, I.

413 Schöndorf, *Algunos comentarios sobre Dios...*, *op. cit.*, p. 97.

según nos da cuenta de ello Iturrioz y Doyle<sup>414</sup>. No en vano, la labor de interpretación que emprende el granadino de la *Metafísica* aristotélica en el *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*: una labor que, vista en la totalidad de las disputaciones, es novedosa, aunque no debemos pasar por alto que Aristóteles es el filósofo más comentado en la escolástica. El interés de recurrir al *Índice* no consiste en un estudio exegético, sino en abocarnos en señalar la importancia de la lectura suareciana de Aristóteles, a partir de la problematización de la creación *ex nihilo*. Suárez pretende que, con la elaboración de este *Índice*, el lector pueda recurrir fácilmente a las cuestiones que Aristóteles trabajó en su *Metafísica* y que el mismo jesuita se encargó de organizar en DM.

El tema de la creación es fundamental para comprender el eje de las cincuenta y cuatro disputaciones, pues como el mismo Suárez indica en el prefacio al lector, “la división del ente en creado y creador [es] la primera y más próxima a la quiddidad del ente y la más apta para el desarrollo de esta doctrina”<sup>415</sup>. Es decir, según este primer acercamiento, que se encuentra ya evidenciado en el *Índice*, Suárez no sólo presupone a priori la producción por creación, sino, más aún, parte de este supuesto para trabajar con el problema del ente desde el punto de vista de la división creado e increado. A pesar de que Suárez inicie con el tema del ente en tanto ente, la reestructuración de los doce libros de la *Metafísica* aristotélica le permiten centrar el debate en la división entre creador y creatura. A partir de este tema, que se sustrae de la creación, Suárez logra enfocar el eje de DM

Es de suma prioridad no pasar por alto la advertencia al lector que ofrece Suárez como introducción al *Índice*, pues en este apartado el granadino es explícito al mostrar el desarrollo de su obra en torno a el uso de argumentos aristotélicos. El ejercicio de adaptación y extensión a la *Metafísica* del estagirita debe encontrar sus cimientos en el tema de la creación

---

414 Iturrioz J., “Fuentes de la metafísica de Suárez” en *Pensamiento*, 39, Madrid, 1948. Y John P. Doyle, *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University press, Lovaina, 2010, p. 7. quienes recapitulan el número de veces que cita Suárez a una serie de autores con la finalidad de encontrar las fuentes de las que se sirve el granadino en sus *Disputaciones*. Así, por mencionar algunos, Aristóteles es citado en 1,735 ocasiones, seguido de Santo Tomás de Aquino por 1,008. Escoto, 363. San Agustín, 334. Cayetano, 299. Soncinas, 192. Averroes, 179. Durando, 153. Capreolo, 115. Pedro Fonseca, 114. San Alberto Magno, 96. Platón, 92. Gabriel Biel, 86. Avicena, 84. Domingo de Soto, 75. Guillermo de Ockham, 67. San Anselmo, 36. Boecio, 33.

415 “[...]Initio sumpto ab illa entis divisione in creatum et creatorem, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior et ad huius doctrinae decursum aptior”. DM, *Ratio et Discursus Totius operis, Ad lectorem*.

*ex nihilo*. Suárez es pertinente al considerar que la creación resulta inadmisibles para una metafísica aristotélica de la generación y la corrupción<sup>416</sup>. La lectura que guarda Suárez sobre este punto debe buscarse en la síntesis del Libro XII del *Índice*, donde el granadino señala que Aristóteles “prueba que el tiempo no pudo comenzar, de modo que antes no hubiese existido, ya que, sin el tiempo, no habría antes y después; [Para Aristóteles], el tiempo no existe sin movimiento”<sup>417</sup>. Según la lectura de Suárez, Aristóteles en Libro XII se aproxima a demostrar la existencia de una sustancia eterna gracias a la afirmación del tiempo y movimiento como eternos y continuos. Desde luego, la tesis de que el tiempo no exista sin movimiento se enmarca en una metafísica donde el problema del paso del no ser al ser hay que buscarlo en la correlación entre acto y potencia. Potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia-entelecheia*) cobran sentido sólo debido a las cosas que tienen movimiento, puesto que el horizonte de comprensión es el mundo en eterno devenir, tema que anteriormente hemos ya señalado entre las lecturas de Castellote, Penner y Fink. Pues bien, el mismo Suárez insiste en este punto al mencionar la relación entre tiempo y movimiento en su lectura de la *Metafísica* aristotélica, pero sin señalar abiertamente la relación intrínseca entre potencia y acto.

El granadino menciona que para el estagirita “el tiempo no existe sin movimiento; es necesario que el movimiento sea eterno y continuo”<sup>418</sup>, dada la condición de que el tiempo

---

416 Aristóteles, *Física*, 190 a 20.

417 “[...]quia tempus non putuit incipere, ita ut antea non fuerit; quia sine tempore non potest esse prius et posterius; sed tempus non est sine motu”. DM, *Index Locupletissimus*, XII, VI, c. 2.

418 *Idem*. “Tempus non est sine motu, quia vel sunt idem, aut tempus est quaedam passio motus, ergo oportet motum esse sempiternum et continuum”. Tomando en cuenta este primer motivo de duda, es necesario esclarecer que la generación (*gígnomai*) no indica para Aristóteles un llegar a ser algo desde la nada. La relación entre acto y potencia, aun en el sentido de la generación absoluta, da cuenta del llegar a ser desde algo que no se era en el sentido del sujeto (*hypokéimenon*). Para el pensamiento griego, resultaría absurdo plantear un inicio del tiempo, del movimiento o del ser en sentido absoluto como paso del no-ser al ser. De fondo, el problema no sólo responde a cómo el mundo griego está pensando la eternidad o el tiempo, desligada ésta del problema de la creación<sup>418</sup>. La diferencia entre el mundo griego y el mundo cristiano no consiste en creer o no en si hay algo o nada que anteceda a las cosas del mundo. La diferencia debe buscarse en la propia noción del movimiento que tanto preocupó a Aristóteles, pues a partir del problema entre *kinesis* y *metabolé* hallaremos la diferencia radical entre mundo griego y mundo cristiano. En el libro I, 8 de la *Metafísica* afirma el estagirita que el mayor conflicto reside en que [los filósofos antiguos “suprimen la causa del movimiento” τὸ τῆς κινήσεως αἰτίον ἀναρροῦσιν”. Aristóteles, *Metafísica*, 989 a 25. La crítica de Aristóteles a los filósofos platónicos y presocráticos recae en que al plantear el principio de todas las cosas desde el punto de vista de la causa material, suprimen el movimiento al afirmar un principio material que no da cuenta de la alteración de esos principios en otros. El arrojado de Aristóteles radica en afirmar el paso de determinado no ser a ser y de determinado ser a no ser, “a condición de no entender dos veces la palabra ser en el mismo sentido. En efecto, vemos cómo los elementos

no pudo empezar a existir. De tal modo que, en la lectura de Suárez, el estagirita da cuenta de un mundo sempiterno y continuo ante la estrecha relación entre tiempo y movimiento. Esta relación la toma como dilema para afirmar la necesidad de una sustancia primera que fundamenta la creación *ex nihilo*<sup>419</sup>, es decir, aun cuando Suárez, como teólogo cristiano, rechaza la tesis de la eternidad del tiempo y movimiento, se sirve del conflicto aristotélico para buscar resolverlo. En sus propias palabras, “el proceso de Aristóteles ni es sólido ni necesario, más puede convertirse en eficaz”<sup>420</sup>. Esta eficacia que busca en la raíz de los conceptos aristotélicos, la encuentra en la afirmación de que existe una sustancia eterna e inmóvil, pues, en última instancia, Suárez busca defender que el motor inmóvil aristotélico tiene la capacidad de crear. Aun cuando el granadino es consciente de tal imposibilidad en la obra aristotélica, no rechaza del todo el proceder del estagirita, en especial, la necesidad de una sustancia primera que sea eterna, la cual obtiene de la clásica lectura del Aquinate sobre la *Física* de Aristóteles.

Como bien indica Schöndorf, “un punto importante del tema del creador y de la creación es el poder del creador. El tema de la determinación de la omnipotencia divina ya es importante en la doctrina de Santo Tomás y fue el origen de muchas controversias en la Edad Media tardía”<sup>421</sup>. Así pues, siguiendo la consideración de Schöndorf sobre el problema de la creación en los propios presupuestos del Aquinate, veo necesario analizar las principales tesis, con la finalidad de mostrar los puntos de encuentro e influencia entre el Aquinate y Suárez, para ello partiremos del *Comentario a la Física* (VIII, I), donde el Angélico muestra que el error de Aristóteles consistió en considerar que el movimiento es eterno y que no hay ni producción o efectuación, ya que consideraba únicamente a los entes particulares. Supone el Aquinate tres presupuestos principales:

---

se generan unos a partir de otros, luego el mismo cuerpo no permanece siendo siempre fuego o tierra [...]. En general, los que se expresan de este modo suprimen necesariamente la alteración. Desde luego, ni el frío puede proceder del calor ni el calor del frío”. Aristóteles, *Metafísica*, 99a 25.

420 “Por todo ello, [menciona Suárez] el proceso de Aristóteles no es firme, ni necesario; pero puede ser un argumento eficaz por medio de un dilema”. DM, *Index locupletissimus*, “Itaque processus aristotelis nec firmus est, nec necessarius. Potest autem per dilemma fieri efficax”.

421 Schöndorf H., *Algunos comentarios sobre Dios...*, op. cit., p. 100.

1. Todo movimiento requiere un sujeto. Puesto que la producción de Dios es una producción universal, la creación de Dios no es movimiento, ni cambio.
2. Ya que la producción de Dios es desde la eternidad, no es inadmisibile el no suponer un sujeto de una producción universal.
3. Es necesario considerar la creación de Dios en el sentido universal de la producción, no por ello, eterna.

En síntesis: “es evidente que no somos movidos a afirmar que algo se haga de la nada porque pensemos que existen solo los entes visibles, sino más bien al contrario: porque no consideramos solamente las producciones particulares por causas particulares, sino la producción universal de todo el ser por el primer principio del ser”<sup>422</sup>.

Con base en dicho conflicto, que prácticamente guió a toda a la escolástica, en especial contra el averroísmo, Suárez buscará resolver la conciliación entre las afirmaciones aristotélicas y la creación *ex nihilo*. Este eje estará presente también en la disp. XX, cuando menciona “que la efectuación por creación no es tan imposible que implique repugnancia o contradicción en sí misma, luego tampoco la potencia para obrar”<sup>423</sup>. Es decir, para el granadino no repugna a la sustancia primera, la acción de efectuar alguna creación, entendida ésta como potencia suma y absolutamente perfecta. Para comprender esta relación es necesario recurrir nuevamente a la propia lectura que el granadino tiene de la potencia aristotélica. Pues bien, en el *Índice detallado de la Metafísica*, la lectura del Libro V de Aristóteles le sirve a Suárez para afirmar que el estagirita entiende por potencia a la potencia activa, en tanto se comprenda como “el principio que transmuta a otro en cuanto es otro”<sup>424</sup>. Esta primera cuestión es importante pues, para Suárez, “Aristóteles se sirvió de las expresiones más usuales, pero es susceptible de adaptación y extensión”<sup>425</sup>. Esta adaptación de los términos aristotélicos le vale a Suárez para tratar con la creación *ex nihilo*, como paso del no-ser al ser, entendiendo este paso a partir del concepto de potencia.

---

422 “[...] sic igitur patet quod non movemur ad ponendum aliquid fieri ex nihilo, quia reputemus ea esse solum entia quae sunt visibilia: sed magis e contrario, quia non consideramus solas productiones particulares a causis particularibus, sed productionem universalem totius esse a primo essendi principio”. Aquino, *Physic*, VIII, I, n. 2.

423 DM XX, I, §9.

424 “Pincipium transmutandi aliud, aut quaentus aliud est”. DM, *Index locupletissimus*, V, XII, c 1.

425 “Breviter dicatur Aristotelem notoribus verbis usum fuisse, posse tamen accomodari vel extendi”. *Idem*.

Suárez no niega sin más los conceptos aristotélicos, sino que hace usos de los propios términos para resolver lo que en el fondo del cristianismo supone una escisión entre eternidad y tiempo creado, a partir del particular uso del término potencia. Es en esta lectura donde debemos buscar la “conciliación” entre creación cristiana y tiempo eterno: una síntesis que en última instancia encausará los problemas de la escolástica a la modernidad. Suárez es consciente de la contradicción entre seguir fielmente la tesis aristotélica y la creación *ex nihilo*. La conciliación que busca no es un ejercicio de un novato que ha pasado por alto la distinción de los conceptos. Sobre este punto, coincido con la lectura de Fernández Burillo, quien menciona que la preocupación de Suárez le lleva a “retocar” las tesis aristotélicas<sup>426</sup>, pues recordemos que Suárez constantemente se encarga de corregir a Aristóteles. Es esta aproximación al problema, el de la extensión y adaptación de los conceptos aristotélicos, los que posibilitan la conciliación de un aristotelismo con la teología cristiana, y en especial con el tomismo.

### 5.2.2. Argumentos tomistas

Impera en Suárez una necesidad de reformular la potencia aristotélica, con la finalidad de demostrar la potencia creadora del primer ente. Suárez se sirve de la relación entre potencia y acto, tomando en cuenta una particular lectura de los términos movimiento y potencia del Aquinate<sup>427</sup>. Del razonamiento de Suárez, llama la atención el rompimiento entre

---

426 Fernández Burillo, *Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S.J. Su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición*, Revista Española de Filosofía Medieval, 4, 1997, pp. 65-86.

427 Pues bien, en lecc. XIV, al *Comentario del Libro V de la Metafísica*, Tomás de Aquino explica la noción de potencia como principio del movimiento o de la mutación en otro en cuanto es otro, *principium motus et mutationis in alio inquantum est aliud*. Más allá de la aparente asimilación de la definición aristotélica sobre la potencia, el Aquinate aclara que esta noción de potencia corresponde a los móviles y al movimiento, en tanto que padece un movimiento respecto de otro. En tanto que es movido por otro, tal denominación de potencia sería empleada por Aristóteles para explicar la potencia pasiva y no la potencia activa. *Sed huiusmodi principium non potest dici de potentia activa, ad quam pertinet motus ille*. Tomás de Aquino, *Comentario al libro V de la metafísica de Aristóteles*, trad, Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 112, 2000. Aun cuando el mismo Aristóteles haga la aclaración de los dos tipos de potencia, en su sentido pasivo, como en su activo, llama la atención que el Doctor Angélico relacione la definición de potencia pasiva con la definición de potencia como “principio del movimiento o del cambio” que presta el estagirita en la *Metafísica*. Las dos vertientes de la noción de potencia (Δύναμις) no deben entenderse en Aristóteles como dos modos distintos de mentar necesariamente dos entes. La definición de potencia en su sentido activo como “principio del movimiento o del cambio” no responde a una sola forma de entidad, tampoco así la definición pasiva como “principio en virtud del cual una cosa es movida”. Ambos términos en Aristóteles, en correspondencia con las aporías megáricas del movimiento, sirven para explicar tanto la potencia como la

movimiento y potencia, intrínseca en la *Metafísica* aristotélica: es consciente el granadino que, para Aristóteles, sería imposible relacionar el ámbito de la potencia con el primer motor inmóvil, por la simple razón de que la potencia expresa “el principio del cambio o del movimiento”<sup>428</sup>. El principio de necesidad del que pende el movimiento eterno de los astros se sostiene a partir de un inmóvil acto puro “que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es”<sup>429</sup>. Suárez es consecuente en afirmar que, para el estagirita, la noción de potencia sólo tiene sentido en el ámbito del movimiento<sup>430</sup>. La correlación entre acto y potencia en la *Metafísica* aristotélica se fundamenta en la noción del devenir eterno. Pero, es justo este horizonte el que será motivo de “adaptación y extensión”<sup>431</sup> de la obra aristotélica, pues para Suárez, el tema es contrario al dogma de la creación.

La adaptación de Aristóteles debemos centrarla en el giro radical de una física hacia una ontoteología. Para analizar cómo y desde qué horizonte cobra sentido hablar de una desvinculación entre potencia y movimiento, debemos recurrir a la incorporación del aristotelismo desde la lectura tomista del propio granadino, como bien da cuenta de este supuesto el propio Schöndorf. Para tal empeño, es necesario recurrir a los presupuestos tomistas que permean la lectura del granadino, pues ante ello será visible cuán relevante resultó la conciliación y la síntesis del problema al que se enfrenta Suárez. Es en la disp. XX, II, donde el granadino insiste en priorizar la potencia activa, basándose en el libro de *Sobre las Causas* del Aquinate. Es importante señalar la influencia que ejerce el Doctor Angélico en la obra suareciana, ante el problema de la potencia y la creación *ex nihilo*. Recordemos

---

capacidad, en cuanto a quien efectúa ese cambio y en cuanto a quien lo padece, en tanto otro, aun cuando hablemos del mismo ente. En cambio, la definición de potencia del Aquinate como “principio del movimiento [que] no está incluida en la potencia activa” no responde al conflicto del movimiento en general, sino al del cambio (*permutatio*) del ente primero con respecto a su creación. “La potencia, en cuanto es principio del movimiento, en aquello que está, no está incluida en la potencia activa, sino más bien en la pasiva. *Potentia igitur, secundum quod est principium motus in eo in quo est, non comprehenditur sub potentia activa, sed magis sub passiva.*” *Ibid.*

428 Aristóteles, *Metafísica* 1019 a 15.

429 Aristóteles, *Metafísica* 1072 b.

430 Es en la noción de potencia que el poder llegar a ser algo se hace efectivo en el acto mismo, como lo que “ha llegado a ser lo que es”. En palabras de Aubenque, debemos buscar en la propia noción de devenir, el germen de la física como problema del movimiento, del paso de la potencia al acto. “En el devenir, no todo está dado a la vez sino sucesivamente y esa sucesión hace que el sujeto del devenir no sea ya uno. El devenir por esta razón está vinculado a la idea de diferencia, de multiplicidad”. Aubenque, *op. cit.*, p. 425.

431 “*Breviter dicatur Aristotelem notioribus verbis usum fuisse, posse tamen accommodari vel extendi*”. DM, *Index locupletissimus*, XIX, XII.

que la lectura que guarda el granadino sobre la obra tomista está permeada de la lectura que deben seguir los jesuitas por exigencia del Colegio Romano.

Así pues, en el *Libro sobre las causas* expone el Angélico la importancia de la doctrina neoplatónica de Proclo, al señalar que “la causa primera es más causa que la segunda. Luego es de una potencia más perfecta. Es así que, en cuanto más perfecta es la potencia de una causa, a más objetos se extiende. [...] Luego, la moción de la causa primera es la primera en sobrevenir y la última en retirarse”<sup>432</sup>. La cita anterior evidencia la prioridad de la potencia en la causa primera. Una tesis de tinte neoplatónico que será fundamental en el granadino, para comprender la relación entre potencia activa y causa primera, pues en mor de la noción de perfección es que Suárez postula la reformulación del término aristotélico potencia. Con base en esta reformulación, el granadino defiende que la potencia activa de Dios pertenece sólo al primer ente y no a otra creatura. Del Doctor Angélico, Suárez prioriza la perfección de la potencia activa como uno de atributos esenciales de la primera causa, entendido por atributo esencial la operación del obrar del creador. Es en la influencia del Aquinate, que Suárez encuentra los elementos que ayudan a adaptar la filosofía aristotélica, tan necesaria para la creación *ex nihilo*. Siguiendo las propias citas de Suárez sobre el Doctor Angélico, es en ST, q. 1 art. 1, donde se aclara que toda potencia debe ser entendida respecto del acto<sup>433</sup>. No es en vano que la noción de potencia cobre sentido sólo desde el particular modo de entender el acto como *ab actu*, pues la frase indica el punto de partida, *desde dónde* la potencia es tal potencia, según una separación locativa. “El acto primero que es la forma y el acto segundo que es la acción”<sup>434</sup>.

De fondo, la propia definición de potencia, que cobra relevancia ante la separación locativa del acto, supone ya una distancia tajante respecto a la co-originalidad entre acto y potencia en la *Metafísica* aristotélica. Para el Angélico resulta imprescindible definir qué sea acto como parteaguas para entender la dualidad de la acción de una potencia. La razón de tal afirmación debemos buscarla en *De potentia Dei*, cuestiones en forma de disputa escolástica escritas por Tomás de Aquino en Roma entre 1265 y 1266. La obra es un antecedente

---

432 Tomás de Aquino, *Exposición sobre el libro de las causas*, Trad, Juan Cruz Cruz, EUNSA, Navarra, 2000.

433 “*Quod potentia dicitur ab actu*”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 1.

434 *Idem*.

importante del problema de la omnipotencia en la primera parte de ST y trae consigo diversas cuestiones propias del *Libro sobre las causas*. “El acto es doble. El acto primero que es la forma, y el acto segundo que es la producción (operación o acción)”<sup>435</sup>. Mientras que la potencia activa está ligada a la producción, la potencia pasiva está ligada a la forma como a su acto primero. Como principio de la producción operativa, *principium actionis*, a Dios le corresponde la potencia activa por ser acto puro y primero. En Dios, el principio de la acción es la potencia, pues, tanto Suárez como el Aquinate colocan la cooriginalidad aristotélica, de la potencia y el acto, en Dios, en tanto principio de las cosas, no por razón del movimiento, sino de la perfección del sumo ente.

La potencia activa se piensa, en este sentido, como principio de la acción productiva de Dios, mientras que, como causa de la creación, Dios es acto en su sentido formal. La herencia tomista en la obra de Suárez es persistente, pues para el granadino trata de analizar la potencia a partir del acto productor de un Dios creador. El parteaguas neoplatónico del Aquinate, abre las puertas para pensar la potencia a partir de la noción de *posibilidad*, como opuesta a la necesidad. Para comprender este giro, es importante señalar la definición de potencia que presta Suárez.

### 5.3. Análisis de la potencia en relación con la creación

Una de las principales lecturas sobre el tema de la potencia en Suárez es la de H. Schöndorf<sup>436</sup>, quien evidencia la importancia del término potencia en la metafísica suareciana, en especial ante el tema de la creación *ex nihilo*. Como bien señala el autor, el tema se enuncia ya al inicio de DM, donde Suárez define lo posible como “aquello de cuya existencia no se sigue imposible alguno”<sup>437</sup>.

A partir de esta definición, enunciada en el *Índice*, 9, 3, Schöndorf explica que se encuentran presentes dos elementos importantes de la metafísica suareciana: (1) “El primero es el hecho de que no es casualidad que se mencione en dos expresiones lo “de suyo y por

---

435 “*Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio*”. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1 a. 1.

436 Schöndorf Harald, “La nada real, la doctrina de los entes posibles en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez”, en Schmutz Jacob, *op. cit.*, p. 382.

437 *Idem*.

repugnancia intrínseca [literalmente: de suyo e intrínsecamente]”<sup>438</sup>. (2) “La segunda caracterización enseña que cualquier discurso sobre lo posible contiene su ordenación a la existencia real”<sup>439</sup>. Para Schöndorf, “es difícil decir por qué Suárez no emplea la palabra *possibiles* (posibles). Acaso la oposición entre lo realmente existente y lo posible le parecía demasiado fuerte, y así prefirió atribuir las al ámbito de la *potentia* (potencia)”<sup>440</sup>. Según Schöndorf, Suárez utilizaría ambos términos con la finalidad de relacionar que todo debe remontarse a Dios, en cuanto al ámbito de lo puramente potencial (1) y, en cuanto a las cosas mismas, éstas deben caracterizarse por cumplir la no repugnancia (2). Esta definición, será reformulada por Suárez en DM VI y XXX, cambiando el matiz de los términos en el sentido de la existencia real (2), llegando incluso a una contradicción de los propios términos, pues a lo largo de DM, el granadino pasaría el ámbito de la potencia a la realización activa de Dios, “sin la cual no hay ninguna posibilidad de realizar lo posible, denominación desde el exterior, mientras que la no repugnancia será aquello que debe convenir a lo posible desde sí mismo”<sup>441</sup>. Es decir, Suárez cambiaría el eje de la discusión a partir de dos ejes incompatibles entre sí. Podemos resumir el análisis de Schöndorf en los siguientes presupuestos:

- (a) Lo posible se atribuye al ámbito del ser, en el sentido de aquello que puede ser creado por Dios. Esta primera afirmación parte del análisis de DM XXX y VI.
- (b) Bajo esta primera tesis, lo imposible es lo no ente, es decir, no tiene existencia real.
- (c) Sin embargo, en pasajes como DM XIII, XX y XXXI, Suárez identifica lo posible con la nada, en el sentido de identificar lo posible, sólo con la existencia producida por Dios.
- (d) Bajo la afirmación de (c), lo posible no es un ente real.

En síntesis, Schöndorf identifica que Suárez, no sólo se contradice sino, que dicha equivocidad en los términos se debe a la necesidad de conciliar lo posible con la creación *ex nihilo*, de tal modo que a lo largo de la obra suareciana encontramos por lo menos dos

---

438 Schmutz Jacob, *op. cit.*, p. 382.

439 *Idem*.

440 *Ibid*, p. 383.

441 *Idem*.

definiciones de potencia contradictorias entre sí, ya sea como existencia real o bien, como un ente no real.

En su totalidad, la doctrina de Suárez sobre lo posible presenta dos lados completamente distintos, no sabiéndose cómo pueden conciliarse. Pues, por una parte, Suárez cuenta a los entes posibles entre los entes reales, [pero...], cuando Suárez quiere destacar la correcta doctrina cristiana de la creación, subraya que Dios lo crea todo de la nada, y eso quiere decir que los entes posibles no son absolutamente nada<sup>442</sup>.

Bajo estos dos presupuestos considero que debemos analizar con cautela ambos presupuestos, pues Suárez se aboca a la definición de potencia desde un doble sentido: conforme a los predicamentos y conforme a la realidad. En el primer caso, la definición de potencia debe buscarse en la disp. XLIII, en donde se analiza esta definición como parte del predicamento cualidad y sus especies en general. Retoma la noción de cualidad a partir de las categorías aristotélicas, en el sentido de explicar el significado de los nombres, más allá de la realidad de las cosas<sup>443</sup>. Bajo esta primera acepción, el granadino afirma que el nombre potencia suele ser equívoco o, en todo caso, análogo, pues la palabra guarda diversos significados, aunque se refiera a una misma realidad. Esta precaución que toma Suárez es sumamente importante para responder al cuestionamiento de Schöndorf, sobre por qué Suárez utiliza el término potencia y no el de posible o por qué el ámbito de lo posible presenta dos lados irreconciliables.

### 5.3.1 La potencia y la posibilidad

Para Suárez, potencia se relaciona con lo posible, una tesis que defenderemos a continuación, apoyándonos tanto de Schöndorf como de Fernández Burillo. La relación de estos términos debemos encontrarla en la disp. XLII, donde Suárez define: “y se dice posible de esta manera cuanto no envuelve en sí repugnancia, sobre lo cual dijo Aristóteles, en el lib.

---

<sup>442</sup> *Idib*, p. 401.

<sup>443</sup> “*In hac sectione non tam quid res sit, quam quid nomina significant declarare intendimus*”. DM XL, I. La aclaración corresponde al primer predicamento que analiza Suárez, sea este la noción de cantidad.

IX de la Metafísica, c. 3 que es posible aquello de lo cual no se sigue nada imposible, una vez que se ha puesto en acto”<sup>444</sup>. Es decir, con base en una particular lectura de Aristóteles, Suárez entiende lo imposible en el sentido de aquello que no existe realmente. Para denominar algo como posible, debemos partir del hecho de que la potencia es algo y no nada, tomando en cuenta una doble enunciación. Por una parte, desde un sentido lógico, se dice potencia a la no repugnancia para ser (*non repugnantia essendi*), no porque de hecho exista lo posible, sino porque se toma como opuesta a la pura nulidad. Bajo esta primera acepción, Suárez retoma la noción de potencia de Escoto en el sentido de oponerse a la necesidad. Es decir, lo posible, desde el punto de vista de la lógica, es todo aquello que no es necesario por sí y no incluye contradicción<sup>445</sup>.

Pues bien, en un sentido amplio, la potencia puede ser real o física al denominar una virtud activa o capacidad receptiva y “en tal sentido, [explica Suárez], no se afirma únicamente de los accidentes, sino también de las sustancias, pues en Dios existe potencia activa y en la materia hay potencia receptiva”<sup>446</sup>. Pese a que Suárez dedica el tema de la causalidad separado del de la creación de Dios, es importante para nuestra exposición relacionar ambos temas como problema de la eficiencia de las cosas creadas. En DM. XXIX, II, 7 Suárez afirma que la existencia de Dios puede hallarse bajo el argumento de la ordenación y consecución de las cosas creadas: “Aunque cada uno de los efectos, tomados y considerados en sí, no demuestren que es uno solo e idéntico el que ha producido todas las cosas, sin embargo, la hermosura del universo en su totalidad y la admirable conexión y orden de todas las cosas que en él existen manifiestan suficientemente que existe un solo ente

---

444 “*Dicitur autem hoc modo possibile quicquid in se repugnantiam non involvit, de quo dixit Aristoteles, libro IX Metaph., c. 3: Possibile id esse ex quo in actu posito nihil sequitur impossibile*”. DM. XLII, III, §9.

445 Sobre este tema, Lázaro Pulido, al respecto de Escoto, explica que éste busca negar la repugnancia intelectual de los efectos, bajo la noción de posibilidad en un sentido lógico. Más aún, “Escoto analiza el propio orden de lo posible (aquello que positivamente no es contradicción) relacionando la voluntad divina con su poder, acerca de los actos creadores o destructores y de las acciones directas e indirectas en la medida en que no entran en contradicción. Así, el debate sobre la omnipotencia divina no recae tan solo en lo que Dios ha hecho, sino en lo que Dios hará y todo aquello que puede hacerse”. Manuel Lázaro Pulido, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, UNED, 2018.

446 “*Quo modo non tantum de accidentibus, sed etiam de substantiis dicitur, nam in Deo est potentia activa, et in materia est receptiva*”. DM, XLII, III, §10.

primero”<sup>447</sup>. Dicha cita ejemplifica la diferencia de cualquier potencia activa y la sola realización del quehacer productivo de Dios. Así pues, llama la atención que la noción de potencia la enmarque Suárez en el primer ente o Dios, pues la facultad de operación del ente creador contempla una suma potencia activa.

Por otra parte, lo posible, lejos de la denominación lógica, es aquello que se toma de la potencia real; en este sentido, se dice posible a aquello que es realmente algo y, aumenta el gradino, una vez que se ha puesto en acto. Es necesario esclarecer en qué sentido retoma Suárez la definición en la que se incluye a todo aquello que se ha puesto en acto, para ello es necesario recurrir a DM XXX, III, donde el jesuita esclarece qué deba entenderse por potencia activa de Dios, en relación con la posibilidad. Primero, explica qué significa que Dios sea acto puro y cómo deba entenderse esta actualidad pura y simple de Dios: contrario a las cosas potenciales, el acto debe entenderse en relación con la existencia actual como lo que “existe en sí actualmente, *in se actu existens*”<sup>448</sup>. Dios es acto puro en el sentido de poseer la existencia esencial actual y necesaria de un modo simple y perfecto. La noción de acto puro, en ese sentido, la relaciona Suárez con la comprensión y demostración de la existencia de Dios, en tanto evidencia *a priori* que excluye toda posibilidad de potencia objetiva, es decir, aquella que no existe en sí actualmente, ni necesariamente. Vemos que implícitamente Suárez está relacionando necesidad con actualidad pura y simple.

Por su parte, la potencia activa de Dios le pertenece “porque cada cosa obra más bien en cuanto es en acto, *agit in quantum est in acto*”, es decir, en cuanto es una existencia actual necesaria. Recordemos que en Suárez está presente el problema postridentino sobre la determinación y libre arbitrio. Con base en una lectura que iremos atendiendo detenidamente en los capítulos siguientes, demostraremos cómo es que la preocupación postridentina es un motivo importante para corregir a Aristóteles. Por ahora, me resulta fundamental señalar que la noción de potencia activa, que trae a colación Suárez, no debe ser comprendida en relación con una existencia actual necesaria, sino en consonancia con la noción de posibilidad.

---

447 “ [...] *Nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati non ostendant unum at eudem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo omniumque rerum quae in eo sunt mirabilis connexio et ordo satis declarant esse unum primum ens a quo omnia gubernantur et originem ducunt*”. DM XXIX, II, §7.

448 DM XXX, III, §2.

Recordemos que Suárez, como militante jesuita, busca resolver el problema que subyace a la dependencia entre libertad humana y necesidad divina, para lo cual recurre a la noción de potencia infinita. Para el granadino, “la potencia divina al ser ilimitada contiene en sí toda la virtud activa y es por ello el principio principal y radical de toda acción *ad extra*. Es un principio que contiene de modo eminente todas las cosas y esto no le compete en virtud de la ciencia o la voluntad, sino en virtud de su infinitud total”<sup>449</sup>. La potencia activa de Dios comprende todas las existencias posibles, no porque de hecho éstas sean actuales en sí mismas o no, sino por ser posibles en cuanto a la infinitud actualmente existente de Dios. De ahí que la demostración de la posibilidad de la creación, la analice Suárez en su acepción positiva, “como aquello que puede ser o hacerse”, y no sólo bajo la noción negativa de posibilidad como aquello que indica no contradicción. El cambio de horizonte es radical, pues la posibilidad en las cosas creadas se enmarca bajo una novedosa noción, que pende de la potencia infinita del primer ente. Estamos ante una metafísica de la causalidad, pero posible, un tema que no deja de parecer contradictorio como bien indica Schöndorf.

Como bien señala Fernández Burillo, la definición del granadino conlleva la búsqueda de resolución de problemas especialmente teológicos, de tal modo que, para afirmar esta primera tesis, y resolver los conflictos aristotélicos que se desprenden de la noción de potencia, el granadino recurre a esclarecer el vocablo posible, *possibilis*. De fondo, Suárez parte de una comprensión del no-ser, como *ex nihilo*, en tanto que carece de un ser subsistente. Así pues, si por potencia se entiende todo principio de actividad, la actividad creadora de Dios debería comprender el paso del no-ser al ser. La razón principal que ofrece Suárez consiste en considerar positivamente la noción de (posibilidad) *possibilis* “como aquello que puede ser o hacerse y en este sentido expresa denominación de alguna potencia”<sup>450</sup>. En otras palabras, Suárez defiende la denominación positiva de posibilidad, como aquello que indica que algo puede ser o hacerse mediante alguna potencia. Es este punto el que adquiere relevancia para nuestra investigación, pues Suárez no coloca los

---

449 Socorro Fernández García, “La omnipotencia del absoluto en Suárez: la necesidad de una perfección infinita”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, 2011, p. 191.

450 “*Quod potest esse aut fieri qou sensu dicit denominationem ab aliqua potential*”. DM, *Index Locupletissimus*, L. XII, 1.

cimientos del principio de causalidad bajo la noción de necesidad, sino bajo la noción de posibilidad, como aquello que puede ser o hacerse. La *posibilidad*, para Suárez, indica el poder ser o hacerse, tomando en cuenta un primer ente, Dios, del cual penden el resto de todas las cosas. La causalidad del mundo físico no queda referida a una noción de necesidad. Todo lo contrario, es en la potencia de este primer ente, donde hay que buscar la posibilidad de que las cosas hayan pasado del no-ser al ser, en el sentido de poder haber sido efectuadas o producidas mediante alguna específica potencia, sea esta la propia subsistencia de Dios.

Más aún, para Suárez, por razón esencial, “toda potencia pasiva dice relación a la activa”, como bien indicaba su definición. Hay potencia en el mundo porque en última instancia hay un ser que, por perfección, contiene eminente y formalmente toda razón de potencia. Para poder entender el modo en que opera la relación causal entre potencia pasiva y activa debemos partir de una escisión ontológica entre las cosas creadas y su creador. Así pues, para el granadino, en el primer ente, “se encuentra formalmente toda perfección absolutamente simple, mientras que, por analogía, se admite la potencia en las cosas de la naturaleza. De donde se desprende con toda claridad que, en el ámbito del ente, es mejor tenerla que no tenerla, en lo cual consiste la razón de perfección absoluta”<sup>451</sup>. Es decir, Suárez defiende que, por mor de la perfección del primer ente o causa primera, la suma potencia activa se encuentra contenida en la propia operación divina, no en razón de la necesidad, sino de la posibilidad. Que la potencia sea el eje de la demostración de la posibilidad de la creación ex nihilo, le permite a Suárez evidenciar que no es contradictorio el paso del no-ser al ser.

### 5.3.2. Argumentos sobre la potencia activa del primer ente

El jesuita afirma en disp. XXX y disp. XVII, que en Dios se da una potencia infinita y lo demuestra por una prueba *a posteriori* y *a priori*. Como prueba *a posteriori*, recurre a la evidencia de las cosas creadas, en cuanto éstas son actualmente existentes. De fondo, Suárez parte del clásico argumento tomista del problema de la causalidad eficiente para aclarar que las cosas creadas necesitan de una causa de su esencia y existencia que no están en ellas mismas. Por su parte, por prueba *a priori* ofrece Suárez que las cosas creadas poseen

---

451 DM XX, I, §13.

potencias finitas, en tanto que no pueden obrar acciones infinitas. Bajo esta segunda prueba y por razón de perfección, la potencia infinita de Dios es ilimitada.

Vemos en ambas pruebas que las tesis tomistas siguen en pie, especialmente al afirmar el argumento en razón de la perfección de Dios, ya que “toda perfección se encuentra en Dios, del modo más eminente [...] la potencia divina abarca toda perfección”<sup>452</sup>. La omnipotencia de Dios en tanto “potencia absolutamente infinita tiene poder sobre todo efecto posible, *potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem*”<sup>453</sup>. Es decir, para Suárez, es infinita la omnipotencia de Dios, en cuanto a los infinitos modos de obrar y en cuanto a los infinitos efectos posibles. Ya que toda perfección se encuentra en Dios, la potencia activa se divide no sólo debido a los efectos actualmente existentes, sino incluso de los posibles, de ahí que “todo lo que puedan hacer las causas segundas pueda hacerlo Dios por su sola virtud”<sup>454</sup>. De vital importancia resulta la noción de omnipotencia infinita, pues el mismo Suárez aboga por aclarar qué deba entenderse por la frase “*omne possibile*” sin recurrir a la misma definición de potencia, la cual nos llevaría a un círculo vicioso. Que Suárez abarque la noción de infinitos efectos posibles, muestra la apertura alternativa de esta otra modernidad. Frente a Trento, el jesuita buscará alejarse de un principio de causalidad puramente necesitarista. Es también Trento y su teología, el límite de su apertura pues, no admite el granadino la posibilidad de infinitos mundos posibles, como sí lo hará, posteriormente, Leibniz al demostrar la omnipotencia de Dios. Para no caer en dicho problema, Suárez recurre a Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, Alberto, Capreólo y Durando quienes toman la noción de posibilidad no como una denominación positiva, sino bajo la denominación negativa como aquello que implica no contradicción. Ahora bien, es el principio de no contradicción el eje de nuestra discusión, expliquemos este punto.

---

452“*Omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnes perfectionem seu vim agendi*”. DM XXX, XVIII, §4. Cfr. Tomás de Aquino “El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente”. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 25, art 3.

453 DM XXX, XVII, §4.

454 DM XXX, VIII, §5.

Para evitar corromper el dogma de fe, Suárez recurre a los clásicos escolásticos que abogan por una noción de posibilidad, siempre y cuando, no indique una contradicción. Así pues, el límite de la noción de omnipotencia en Dios se sostiene del principio de no contradicción. “De este modo, [indica Suárez] no se comete petición de principio, sino que se explica la infinita virtud o capacidad de esa potencia en el sentido de que es posible mediante ella, todo lo que no repugna en sí misma”<sup>455</sup>. Pero, lejos de comprender este principio de no contradicción como un axioma lógico, en tanto que afirma que de dos proposiciones una es verdadera y la otra falsa, puesto que algo no pueden ser y no ser en el mismo sentido lógico; el principio de no contradicción, del que parte el jesuita, no responde a un orden lógico o de axiomas que busquen dar cuenta del orden de la totalidad del mundo. El límite para la omnipotencia de Dios es el no-ser o no ente, en el sentido de lo que no tiene ni una existencia actual ni una existencia posible.

¿Estamos ante una metafísica contradictoria que afirma, por una parte, la acepción positiva de posibilidad y luego la niega en razón del principio de no contradicción, como analiza Schöndorf? Mi respuesta es que no, pues, bajo un principio lógico formal, la afirmación del granadino parece contradictoria en sí misma. Sin embargo, para Suárez y para el Aquinate, quien influye en el granadino, el principio de no contradicción va mucho más allá de ser un sólo principio lógico. El principio de no contradicción, para el jesuita, se sostiene a partir de un orden metafísico del haber y del ser. Es decir, lo contradictorio es no-ente, en el sentido de no ser absolutamente algo, no por referencia a la noción de necesidad, sino tomando en cuenta la propia noción de posibilidad. Es decir, siguiendo la tesis de Schöndorf, Suárez encontraría en el Aquinate la razón de su sentencia. El mismo argumento suareciano sostiene el Aquinate, quien explica la omnipotencia de Dios, en el sentido de una omnipotencia infinita que no entra en contradicción con lo que no existe.

Lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y

---

455“*Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas illius potentiae, ut quid quid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam*”. DM XXX, XVIII, §10. “El principio de no contradicción es por tanto el límite máximo y único de la omnipotencia de Dios. Esta potencia abarca a todo ente, a todo lo que fuera de Dios tiene razón de ente, sin estar limitado a ningún género determinado de ente”. Socorro Fernández García, *op. cit.*, p. 185.

el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible.<sup>456</sup>

Para el Aquinate, lo único que no puede concebir la omnipotencia es la contradicción. La razón de esta sentencia, debemos buscarla tanto en *De ente y esencia* como en *Suma de Teología* y en *Sobre la Potencia*, pues en estas obras, pese a sus diferencias y problemas específicos, el Aquinate relaciona lo ente con lo real, es decir, lo actualmente o posiblemente existente, de aquí que “no puede decirse ente sino a lo que pone algo en la realidad”<sup>457</sup>. En palabras de Meléndo, “la contradicción no sólo puede desembocar en el non-ens, sino que necesariamente recae en él, en cuanto elimina acabadamente la entidad: el contradictorio nunca será ya un ente que de algún modo no sea, sino lo que no es en absoluto”<sup>458</sup>. Sin embargo, sobre este especial punto al que atiende Melédo, Schöndorf muestra que la noción de posible en el Aquinate es distorsionada por Suárez, a grado tal de enfrentarnos a dos definiciones completamente contradictorias entre sí. En palabras de Schöndorf:

Hay que prestar atención: hablando de la razón del ente, santo Tomás no dice que lo posible posee la razón de un ente, sino solamente que puede tener tal razón. Así evita el problema de deber llamar a la vez a lo posible ente y no ente y puede hablar sin problemas más tarde de la creación de la nada (STh I 45,1), puesto que en ninguna parte había declarado lo posible como ente real. En cambio, Suárez llega a dos concepciones diferentes del ente y de las esencias reales<sup>459</sup>.

Para analizar el supuesto de Schöndorf, es necesario especificar la radicalidad de la noción de no contradicción en un orden metafísico, la cual consiste en abogar por la noción de acto y potencia como fundamento de este principio. Me explico: para el Aquinate, lo que es y no es en el mismo sentido no sólo queda expresado en el ámbito de las proposiciones,

---

456 Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 25 art. 3. “*Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens*”.

457 “*Non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. De ente et essentia*”. *Idem*.

458 Meléndo Tomás, “Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino”, *Anuario filosófico*. XIV. n. 1., España: Universidad de Navarra, 1981, p. 77.

459 Schöndorf, *Algunos comentarios sobre Dios ...*, *op. cit.*, p. 102.

argumentos o la significación, lo mismo que para Suárez, la no contradicción queda referida a un ámbito metafísico e incluso teológico, en el sentido de aquello que es creado por Dios, en tanto que es pensado y de hecho actual o posiblemente existente en absoluto.

Así pues, lo no ente queda por completo excluido de un proyecto moderno, donde el principio de no contradicción, entendido éste como axioma lógico, explica el orden pleno de la creación y conservación del mundo. Todo lo contrario, la importancia de la noción de no contradicción en el Aquinate es sustancial en la doctrina de la creación suareciana, pues en última instancia, para que algo sea creado, no debe repugnar ni a lo posible ni a lo actualmente existente, en relación con el orden de la totalidad de las cosas. Aun cuando la noción de ente en Suárez tenga su fundamento en una *distinctio rationis*; con base en la distinción real, entre esencia y existencia, lo ente es en sentido absoluto algo y no nada.

### 5.3.3. La creación y la posibilidad

La creación pone énfasis en la noción de posibilidad, una noción que queda sujeta a dos requisitos: “una que no sea contradictoria en sí misma, otra que sea posible mediante alguna potencia. *Unum, ut in se non repugnet; aliud ut per aliquam potentiam sit possibilis*”. Al indicar que es posible la creación mediante alguna potencia, abre paso Suárez a la solución del problema aristotélicos de “de la nada nada se hace”. Pero al indicar que esta posibilidad queda limitada por este especial principio de no contradicción, evita Suárez abrir paso a los infinitos mundos posibles.

Para el granadino, la potencia activa de Dios no sólo es posible demostrarla en relación con lo efectuado, como prueba *a posteriori*, sino también por lo que se refiere a la propia perfección de Dios, como prueba *a priori*<sup>460</sup>. De ahí que el granadino considere necesario que Dios posea esta potencia activa, no sólo en razón a sus efectos posibles, sino más aún, por la propia perfección del ente simplicísimo, en tanto que en Dios no existe contradicción ni repugnancia en sí mismo, y en tanto que esta potencia “se extiende a todo lo posible, o sea a todo lo que no es contradictorio”<sup>461</sup>. La potencia pasiva se expresa siempre en razón de la

---

460 DM XX, I, §13.

461 “*Se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans*”. *Idem*.

causalidad. En cambio, la potencia activa no indica “el poder obrar en alguien, sino el poder obrar algo, *ut possit agere in aliquo sed ut possit agere aliquid*”<sup>462</sup>. Así pues, para el jesuita, independientemente de qué obre Dios de hecho, su obrar es posible por la simple posibilidad de obrar algo.

Para Suárez, la creación no sólo es posible sino de facto. La creación es el eje de la facticidad de las causas motrices. Con base en pruebas *a posteriori*, que recuerdan en gran manera los argumentos del primer motor de Aristóteles, recurre el granadino a la propia naturaleza de los cuerpos celestes para explicar que éstos son imperfectos “al grado de necesitar el movimiento como complemento de sus acciones y además un motor extrínseco que los mueva”<sup>463</sup>. La tesis del movimiento imperfecto de los astros significa, para Suárez, una prueba *a posteriori* de por qué la creación se da de hecho y *ex nihilo*. Contrario a Aristóteles, no se parte del movimiento para llegar al principio, sino que la metafísica de Suárez parte de la creación como fundamento del movimiento de los astros. El argumento resulta interesantísimo, pues a partir del movimiento imperfecto de los astros, se demuestra la creación *ex nihilo*.

El jesuita supone que la propia corrupción y dependencia del movimiento de los astros nos lleva a la conclusión “de que sólo han sido hechos por creación”<sup>464</sup>. Con base en la distinción real, los entes creados cobran el atributo de ser corruptibles, sólo porque en la base hay un ente perfecto que no lo es. La razón primordial consiste en atribuir a los cuerpos corruptibles, en tanto entes imperfectos, una relación con la materia en el sentido de la potencia. Aún antes de llegar a analizar plenamente este tema, llama la atención que el jesuita relacione el problema de la materia prima con el de la creación *ex nihilo*. De fondo, Suárez relaciona potencia con materia, en el sentido de la corrupción e imperfección; mientras que

---

462 DM XX, I, §11.

463 DM XX, I, §15. “*Item, quia caeli adeo sunt imperfecti ut indigeant motu ad coplementum suarum actionum, et praeterea extrinseco motore qui illos moveant*”.

464 “*Et sic concluditur non nisi per creationem factos esse*”. *Idem*. “A esto se añade el que las razones con que enseguida demostraremos que la materia de las cosas generables no puede ser improducida son igualmente probativas para el caso de la materia de los cuerpos celestes”. Es decir, para Suárez, demostrar la creación de la materia supone demostrar también la propia corrupción de los cuerpos celestes, y en ese sentido, la necesidad de un motor extrínseco que mueva el orbe del mundo. El argumento teológico al que atiende Suárez es fundamental, pues sobre estos principios es que la modernidad buscará explicar la noción de necesidad amparada en las leyes del movimiento de los astros, lejos de los presupuestos de una naturaleza intrínseca en el movimiento del orbe.

la plenitud y perfección se relacionan con la acción del acto y la potencia activa. Una relación bastante común que sostendrá Duns Escoto, tanto en su *Tratado sobre los primeros principios* como en su *Ordinatio*<sup>465</sup>. Así pues, la apuesta que hace el granadino hacia la metafísica no es más que para fundamentar a la propia potencia activa de Dios.

En ese sentido, hemos expresado que no es en la distinción de razón donde debemos volcarnos para encontrar la metafísica del granadino, sino en la distinción real entre Dios y sus creaturas, pues es en esta distinción donde la metafísica abre paso a la teología racional. En todo caso, vale la pena rescatar la noción de distinción de razón que Escoto explica en su *Ordinatio*, “no tomando razón como una distinción formada por el entendimiento, sino en el sentido de quiddidad de una cosa”<sup>466</sup>. Con base en esta definición, para Suárez, por distinción real, Dios dota de ser a las cosas, pues es en la creación donde encontramos los argumentos principales sobre la causalidad eficiente del mundo físico. A partir de estos supuestos es que el mundo físico aristotélico se separa por completo del mundo cristiano, en tanto que comprendamos la escisión como adaptación de los conceptos aristotélicos. Por otra parte, Suárez busca ser fiel al Aquinate, pero tiene de frente problemas de teología dogmática que buscará resolver. No es como indica Schöndorf, que Suárez pase por alto esa contradicción de los términos, sino que el propio interés de abocarse a conciliar la teología dogmática de su época con la *Metafísica* aristotélica es el eje que marcará la pauta para la definición de potencia.

### 5.3.3.1. La materia prima como motivo de duda

Hemos visto en la sección anterior una breve exégesis genética del problema entre movimiento y potencia con base en las propias dudas y soluciones que presta el jesuita sobre este particular tema. Sin embargo, llama la atención la preocupación platónica que trae a colación el granadino en la misma sección primera de la disp. XX. Específicamente en el segundo motivo de duda en donde pasa a analizar el significado *ex nihilo* con base en el

---

465 Suárez rescata los argumentos de Escoto en continuas ocasiones. *DM, XX, II, §13*. “Se prueba: porque la materia de por sí está en contradicción de potencia con la forma; luego no está por sí misma en acto mediante la forma; luego la causa eficiente del compuesto es aquella otra cosa que reduce esta potencia al acto, puesto que es lo mismo decir «hacer el compuesto» que decir que la materia está en acto por la forma”. Escoto, *Tratado del primer principio. II, 6*.

466 Escoto Duns, *Ordinatio*, 2969.

problema platónico de la sustancia material. Suárez explica “que necesite [la sustancia material] la eficiencia de otro para poder ser, es indemostrable. Por eso Platón y muchos filósofos afirmaron que es eterna e increada y no se descubre un medio natural para demostrar lo contrario”<sup>467</sup>. El tema es fundamental, pues Suárez no sólo recurre a adaptar a Aristóteles, en mor de los problemas postridentinos. Le interesa también solucionar las implicaciones platónicas, en relación con el tema de la materia prima y cualquier otro rezago sobre la eternidad de otra sustancia que no sea la causa primera.

El problema platónico que trae a colación en la cita antes expuesta es el de, aún demostrada la posibilidad de la creación como efectuación del primer ente, no se demuestra que la materia prima sea de hecho creada *ex nihilo*. Con ello quiere demostrar Suárez la necesidad de un acto que actualice a la materia en estado de pura potencia e imperfección. Para el granadino, la tesis de la eternidad de la materia resulta en un error por despojar a la materia prima de la acción eficiente que permite el paso de la potencia al acto. La sola materia por ser potencia no podría ser eterna por el simple hecho de ser imperfecta y no permanecer. Suárez es consciente del carácter de corruptibilidad que la metafísica cristiana llevará consigo. Es consciente de la separación de los términos acto y potencia tan unidos en la *Metafísica* de Aristóteles. Para Suárez, la creación, como conflicto metafísico, permite despojar a la materia del sentido de capacidad y la relacionará con la sola potencia, en tanto corruptible. Suárez explica el error y la herejía de los pitagóricos, estoicos, peripatéticos, Platón, Cicerón y Hermes Trismegisto por creer en la eternidad de la materia. Siguiendo a San Agustín, Tertuliano y Gregorio Niseno afirma el granadino que por razón natural se prueba el error de los infieles. Pues, “siendo [la materia] la más ínfima de todas las sustancias, incluso de las corruptibles, resulta increíble que posea esa perfección suma que consiste en tener el ser por sí misma”<sup>468</sup>. Resulta imprescindible comprender la relación entre incapacidad e incorruptibilidad que se hace evidente en la *materia (hyle)*. Para Suárez, la materia por sí sola no podría ser eterna, ya que no puede permanecer, sino es en razón de un

---

467 DM XX, I, §3. “*Quod autem materia ipsam sit facta [...] non potest demonstrari; unde Plato et multi philosophi posuerunt illam aeternam et improductam, neque apparet naturale medium quo oppositum demonstrari possit*”.

468 DM, XX, I, §18. “*Nam cum illa sit infima omnium substantiarum etiam corruptibilis, incredibile est illam habere hanc perfectionem summam, quae est ex se habere esse*”.

acto que la actualice, es decir, de una causa eficiente que lleve *per se* esa capacidad de actualización. Aún más, si la materia fuera co-eterna con Dios, como quiso suponer Justino mártir, no podría sostenerse siquiera la premisa, “por ser contrario a la naturaleza de la materia”<sup>469</sup>. Resultaría absurdo que la materia fuera eterna si al concebirse como pura potencialidad no actualizada, se sostuviera bajo la permanencia y fundamento de la eternidad. Para Suárez, no puede la materia ser eterna, pues necesitaría alguna perfección formal que sostuviera el estado de la pura corrupción. Aun cuando pueda afirmarse el estado perpetuo en el que se sostiene por sí misma la pura potencialidad, pregunta el jesuita “¿cómo sabríamos con certeza que era eterna?”<sup>470</sup>. Tal pregunta, para el mundo griego resultaría inconcebible, pues la materia y la potencia no están en un estado perpetuo de no ser. De fondo, la idea de eternidad cristiana prevalece tanto en los argumentos de Suárez como en la propia formulación de la pregunta. La metafísica cristiana con el problema de la creación escindió potencia y acto, en relación con un principio eficiente.

Para Suárez, la materia al no existir por sí misma “necesitó un principio eficiente que la hiciera, *aliquo principio efficiendi a quo facta sit*”<sup>471</sup>. La materia prima, por su imposibilidad de ser por sí misma, necesita de un principio eficiente, pues la razón está en que “no es un algo subsistente, porque no es lo que es”<sup>472</sup>. La imposibilidad de un ser subsistente en la sola materia apunta a la necesidad de un principio eficiente: Dios como principio de la creación será para el granadino el sostén metafísico de la *distinción* entre creador y creación. Vemos que, en el fondo del procedimiento, la necesidad de un ente primero creador se sostiene a partir de la inexistencia de una materia prima, pues ésta debe ser también creada, en tanto paso del no-ser al ser. Para Suárez, es este el argumento principal que sostiene la afirmación de un principio necesario del que penden el resto de los seres.

---

469 “*Quia repugnat naturae materiae*”. DM XX, I, §18.

470 “*Unde constarent esse aeternam?*”. *Idem*.

471 DM XX, I, §20.

472 “*Non est res subsistentis, ut diximus, materia autem non est*”. DM, XX, I, §20.

#### 5.4. La creación como acción

La apuesta por una teología racional es permanente en DM. A partir de la distinción real prueba Suárez que el hombre es capaz de demostrar los principios del mundo. Se sirve, de una metafísica de la creación, donde los argumentos de la teología racional se correlacionan con argumentos de la metafísica aristotélica. Es en la disp. XX, IV, donde Suárez se propone dilucidar qué es la creación en tanto acción. Resulta fundamental este tema, tanto por los cuestionamientos, como por el modo en que procede el granadino, ya que, en última instancia, le interesa mostrar que la acción creadora compete a la dependencia entre Dios y su creación. El eje que marca Trento, en los concilios dedicados a la gracia y al libre arbitrio, es el motor que permitirá vincular la acción creadora con los dos extremos de la distinción real: Dios y las creaturas. De fondo, vemos cómo la labor del jesuita para defender el Concilio de Trento se impone en los argumentos sobre la acción creadora, pues no le interesa defender la sola vinculación entre acción creadora y Dios, sino la plenitud de la proximidad entre los dos extremos de la distinción real<sup>473</sup>. Para poder demostrar la proximidad entre creador y creatura, Suárez pasa revisión a tres principales tesis, tomando en cuenta argumentos del Aquinate, Ockham, Capreólo y el tomista Cayetano.

- 1) La creación, en cuanto acción, es el acto de la divina voluntad.
- 2) La creación, en cuanto acción, es algo distinto del acto divino y algo real y esencial en la creatura misma.
- 3) La creación es algún tipo de acto en la creatura misma, pero no real o esencial sino, *ex natura rei*.

La primera de las tesis (1) se fundamenta en la concepción clásica del tomismo del Aquinate, según la cual, el acto creador de Dios es algo propio e intrínseco que pertenece a la sola divinidad. Cita Suárez a ST para probar que es el Aquinate el principal promotor de esta tesis,

---

473 Vemos cómo este tema se corresponde con el debate permanente las distinciones en la obra suareciana. Así pues, para Fernández Burillo, “La eficiencia creada no es tal perfección *qua talis*, porque termina en un ser nuevo, limitado y dependiente. Como causalidad eficiente, la actualidad es finitud; pero señala también al Infinito, por el lado correlativo del poder o potencia activa. Esta es una aclaración a la que se debe atender con atención. [...] El punto de apoyo de la filosofía suarista es el acto, como acción y ser actual”. Fernández Burillo, “Metafísica de la creación en Francisco Suárez. Aspectos del principio de causalidad en las *Disputationes Metaphysicae*”, Cuadernos salmantinos de Filosofía, UPSA, Salamanca, 1998, p. 10.

al afirmar que “la creación activa indica la acción divina, que es la misma esencia de Dios”<sup>474</sup>. Es decir, la esencia de Dios es su acción creadora. Para evitar cualquier tipo de distinción real, entre las acciones divinas y la esencia de Dios, el Aquinate sostiene que la acción creadora es la misma esencia de Dios, sin distinción alguna. El argumento que ofrece el Angélico se sostiene en su lectura del problema del movimiento aristotélico, pues menciona “que lo que es hecho por movimiento o por cambio se hace a partir de algo preexistente”<sup>475</sup>. En el caso de la creación, al no implicar cambio o mutación alguna desde algo ya existente, esta acción no puede pertenecer a las cosas que tienen mutación y movimiento. La creación ex nihilo pertenece a la sola esencia de Dios, ya que, por analogía, nos percatamos de los atributos contrarios de las creaturas<sup>476</sup>.

El punto crucial es la importancia de la causalidad extrínseca en la creación, es decir, cómo los entes creados dependen de Dios como causa extrínseca de su ser. Con base en la tesis del Aquinate, el granadino sostiene que la creación, por ser algo esencial e inmanente en Dios, tiene un carácter transeúnte que indica la dependencia y participación de las creaturas respecto al creador. Pudo Suárez afirmar una metafísica de la participación, basándose en el tema de la materia, pues si ésta es no-ser, necesita de una forma primera subsistente de la que participe. Sin embargo, la metafísica de la participación será discutida por el granadino y llegará a negarla. En apariencia, la participación es viable, pues los tomistas demuestran la distinción real entre Dios y sus creaturas, sin embargo, el problema se encuentra al aseverar que la creación sólo pertenece a Dios y no a las creaturas. Demuestran entonces que las creaturas tienen una dependencia extrínseca hacia Dios y niegan a las creaturas la posibilidad de obrar por sí mismas. Es decir, escinden a Dios de sus creaturas, al grado de aseverar que éstas dependen sólo por causalidad extrínseca, a modo de mero efecto de una causa superior. La participación del Aquinate supone la vinculación entre

---

474 “*Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentialis*”. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, art 3. ad1.

475 “*Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium*”. *Idem*.

476 “*Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est*”. Así pues, “Dios produce las cosas sin movimiento cuando las crea. Ahora bien, anulado el movimiento en la acción y en la pasión en ellas, no queda más que la relación, tal como acabamos de decir. Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador”. *Idem*.

causa y efecto, pero, para Suárez, Dios no es causa de la creación, sino principio. Lo fundamental del primer ente es comprenderlo como principio de acción y no causa de un efecto, de ahí que sea la potencia activa estandarte que sostenga Suárez. Vemos ya en esta formulación la completa distancia del granadino hacia el tomismo. Si en otros apartados, se basa Suárez en el Aquinate, no duda el granadino en criticar a su maestro por considerar que la noción de principio es mucho más amplia que la de causa<sup>477</sup>.

Siguiendo con la exposición de los argumentos, la segunda opinión, que muestra el granadino, es encabezada por Ockham (2), quien, desde la lectura de Suárez, afirma que la creación, en cuanto acción, es algo distinto del acto divino y algo real y esencial en la creatura misma. La razón que presta el granadino consiste en afirmar que la esencia de la creatura es la dependencia hacia el creador. La creación no es esencial de Dios, sino de las creaturas, en tanto que éstas son efecto de la creación. Para entender esta afirmación en Ockham, debemos partir del nominalismo y la necesidad de afirmar que el acto de conservación es distinto del acto creador. Es decir, para Ockham, que el acto creador se diga propiamente de las creaturas, no implica negar que Dios, de hecho, sea causa de la creación; sino afirmar que ese acto debe ser visto en cada una de las cosas singulares, en razón de la dependencia inmediata y singular que tienen hacia la acción divina. Así, la segunda opinión que muestra Suárez se sostiene a partir de la participación entre la primera causa y sus efectos. La diferencia, respecto a la afirmación de Aquino, es que en esta tesis se defiende que la creación es algo real y esencial en la creatura. “Esta primera y esencial dependencia del ente participado es la creación. [...] Así como pertenece a la esencia del primer ente el ser por esencia, el ser por sí y no por otro, de igual modo compete a la esencia de todo otro ente el ser ente por participación”<sup>478</sup>.

Ambas opiniones (1) y (2), afirman una escisión entre causa y efecto, de tal modo que, el problema reside en dónde colocar la acción creadora. Ambas posturas resultan, para

---

477 “Porque en un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra la relación propia entre el principio y lo principiado, y la tercera es aquella que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principio respecto del principio// *tria enim possunt in principio considerari: unum est res ipsa quae denominatur principium; aliud propria relatio secundum esse, quae principii ad principiatum concipitur; tertium est id quod intelligitur tamquam proxima ratio fundandi illam relationem, quae est consecutio illa seu dimanatio principii a principio. DM, XII, I, §13.* 478 “*Haec autem prima et essentialis dependentia entis participati ab ente per essentiam est creatio. [...] Primum antecedens evidens est, quia sicut de essentia primi entis est esse per essentiam, et consequenter esse a se et non ab alio, ita de essentia omnis alterius entis est esse ens per participationem*”. *DM, XX, IV, §8.*

Suárez, absurdas y conflictivas por el simple hecho de no prestar atención a la eficiencia *per se* de las cosas creadas. Por una parte, al negar la tesis de la participación del Aquinate, de fondo, Suárez está negando la causalidad aristotélica como eje importante de la metafísica de la creación. Niega las razones fundamentales en torno al problema del movimiento, el acto y la potencia. El problema no es de índole ontológico, como buscan nuevos intérpretes de la metafísica suareciana. El interés primordial es teológico, pues recordemos que el concilio Tridentino postula la necesidad de afirmar la dependencia de las creaturas hacia su creador, pero sin mermar la acción que les es propias. El problema no es menor, la lucha de Trento no sólo encaraba cuestiones sacramentarias que los protestantes dudaban en aplicar, sino también la discusión de la relación entre libre arbitrio del hombre y gracia de Dios. Lo interesante del fondo teológico, que sostiene la metafísica de Suárez, es que son estos temas los que llevarán al granadino a reformar la metafísica escolástica-aristotélica, al negar la metafísica de la participación.

#### 5.4.1. Distinción *ex natura rei*

Como hemos visto, Suárez descarta las dos primeras opiniones por considerarlas problemáticas. Al basarse en una relación de participación entre el ente que es por sí y el ente que es por otro; Suárez enfrenta la discusión abogando por una tercera vía que ponga énfasis en la acción, y no en una entidad específica. “Afirmo en tercer lugar: esta dependencia que se da en la creatura no es una cosa absolutamente distinta de la realidad del término de la creación, ni es la sola relación resultante del término de la creación, sino un modo *ex natura rei* distinto del término mismo.”<sup>479</sup>. El granadino rechaza que la creación sea una acción intrínseca y exclusiva de la esencia de Dios, por otra parte, excluye toda posibilidad de identificar el acto creador con la esencia de la creatura singular. Que la acción creadora sea un modo de la creatura, pero *ex natura rei*, significa que la acción pertenece a la creatura, en tanto distinción modal. Para entender este particular uso de la distinción, partamos del propio término *ex natura rei*, el cual fue ampliamente usado por Escoto para contrarrestar el

---

479 “*Dico tertio: haec dependentia quae est in creatura non est res omnino distincta realiter a termino creationis, neque est sola relatio resultans ex termino creationis, sed est modus quidam ex natura rei distinctus ab ipso termino*”. DM, XX, IV, §15.

conflicto de la predicación de los entes. Cronológicamente, el tema es posterior al conflicto tomista y la condena de Esteban Tempier<sup>480</sup>. Mientras que Tomás de Aquino fundaba su metafísica en la distinción real, es decir, en la distinción entre cosa y cosa, independiente de la actividad del entendimiento humano; el franciscano Escoto aboga por un término medio entre la distinción real tomista y la distinción del entendimiento por la que aboga el nominalismo.

Así, por ejemplo, que Sócrates sea animal racional, viviente o animal bípedo no quiere decir que los predicados animal racional, viviente o bípedo sean cosas realmente distintas del sujeto Sócrates, ni que tampoco sea producto de la actividad abstractiva del entendimiento humano, como quiso ver el nominalismo. Para Escoto, estos predicados son formalidades que están en la naturaleza de las cosas mismas, aunque sin ser separables del sujeto Sócrates<sup>481</sup>. Son realidades que pertenecen a las cosas, pero sin distinguirla, sino que, formalmente, se encuentran intrínsecamente en las cosas y son anteriores a cualquier acto del entendimiento humano. Ahora bien, que Suárez saque a colación el término *ex natura rei*, para hablar de la creación, afirma que el acto creador pertenece a las creaturas, sin que se distinga realmente de éstas. La diferencia con Escoto consiste en asignar esta distinción a una distinción real y no sólo formal, que se diferencia en la cosa a partir de sus modos. Es entonces, una distinción real modal por tratarse de modos que están en las cosas mismas, pero sin llegar a ser sólo formalidades. Los modos no son cosas, ni esencias, ni formas, sino *entia entis*<sup>482</sup> o entes de ente. Es decir, la creación es algo en la cosa creada pero, a modo de *ex natura rei*, lo cual significa para Suárez que la creación es un modo en la creatura. Para entender esta particularidad suareciana, debemos partir de la oposición de una metafísica de la participación, pues la distinción real modal no parte ni de la causa ni del efecto, el imperativo está puesto en la acción creadora como un modo de la creatura. Esto es, que la acción creadora no esté ni la esencia de Dios, ni en la esencia de la creatura, sino en un modo

---

480 Recordemos que el conflicto de las distinciones fue ampliamente usado para defender el problema de la predicación de los nombres de Dios, así como conflictos trinitarios. V. Ceferino Muñoz, “*A distinctio formalis ex natura rei* en la filosofía de Juan Duns Escoto”, Revista Alpha, no.41 Osorno dic. 2015.

481 V. Beuchot M., *op. cit.*, p. 42-45.

482 *Idem.*

de la creatura, enfatiza que la acción no es un sustantivo. Todo lo contrario, la acción se distingue de la cosa como un modo propio de la creatura.

Así, la creación no es una relación entre causa y efecto, sino un modo de las cosas creadas, en tanto que indicamos con esto la dependencia hacia su creador. Al realizar este giro, las cosas creadas dejan de comprenderse como efectos, Dios mismo deja de ser la causa primera para convertirse en el creador. Al contrarrestar una metafísica de la participación, la causalidad deja de ser comprendida a partir del movimiento y la mutación de las causas; es decir, la física aristotélica de los escolásticos se desprende por completo de la metafísica de la creación, para dar paso a una metafísica basada en la relación entre principio y principiado. Menciona Suárez, “porque en un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra la relación propia entre el principio y lo principiado, y la tercera es aquella que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principio respecto del principio”<sup>483</sup>. El eje que sostiene Suárez es sumamente especial pues, en última instancia, la unión entre metafísica y teología queda sostenida en la base de una metafísica de la acción que concilia el principio y el principiado, bajo la especial noción de posibilidad.

Entramos entonces a una metafísica de la acción, en la que Suárez pone énfasis en la dependencia, entendida ésta como acción vinculatoria, entre Dios y las creaturas. Lo que quiero decir es que no impera en su metafísica la sola causa o el solo efecto, la sola causa primera o las solas creaturas. Al erradicar la metafísica de la participación, basada en la relación entre causa y efecto, la tesis deja en claro que la mutación sólo pertenece a las cosas de la naturaleza, mientras que la creación a la vinculación, la cual sostiene la noción de *principio*. Suárez divide la conservación de las cosas del mundo natural, de las cosas creadas, pues hablamos de dos acciones completamente distintas, no porque de hecho sean dos cosas distintas, sino porque sus acciones se distinguen *ex natura rei*. Con ello, el mundo de la física cobra autonomía respecto del tema de la creación, ya que lo que interesa probar es que la

---

483 “*Tria enim possunt in principio considerari: unum est res ipsa quae denominatur principium; aliud propria relatio secundum esse, quae principii ad principiatum concipitur; tertium est id quod intelligitur tamquam proxima ratio fundandi illam relationem, quae est consecutio illa seu dimanatio principii a principio*”. DM. XII, I, §13.

acción de la creación no puede ser sostenida bajo argumentos del mundo de la física<sup>484</sup> y el solo principio de causalidad. Sin buscarlo, Suárez abre paso a la autonomía de la filosofía de la naturaleza, respecto de la ontología, tema de vital importancia en la modernidad. Lo interesante de este cambio es que, en la base de las pruebas, hay fuertes preocupaciones teológicas, especialmente postridentinas.

Por una parte, Suárez busca resolver el antiquísimo conflicto que surge de la obra aristotélica y la conformidad con el dogma de la creación *ex nihilo*, pues recordemos que el propio Aquino y Siger de Brabante dedican sus obras para contrarrestar el tema de la eternidad del mundo, sin que puedan resolver del todo el conflicto, ante el decreto de 1270. En última instancia, la metafísica de la participación del Aquinate se sostenía por los pilares de la división entre acto y potencia. Muy distinta será la conciliación del granadino, pues, al separar la física, de la metafísica de la creación, Suárez busca resolver el conflicto sobre la eternidad del mundo al basar su metafísica en el problema del ser, y no en el problema del movimiento o la mutación. En la sección V de la disp. XX, el granadino menciona, en una cita que resulta contundente:

Afirmo en primer lugar: repugna a la creación el ser intrínsecamente eterno. Por ello, cabe decir que la novedad de ser siendo (*novitas essendi esse*) pertenece a la razón de creación, ya sea en acto, ya al menos en potencia. Esta afirmación se sigue ante todo de la fe no solo porque es de fe que ninguna creación es eterna [...] sino también porque es de fe que Dios no obra nada fuera de sí por necesidad natural”<sup>485</sup>.

Suárez insiste en abocarse a los artículos de fe, ya que, en última instancia, critica que la razón de creación sea vista sólo desde el ámbito de la necesidad física del acto y de la potencia. Ante este punto, en especial su separación hacia el tomismo es contundente pues su metafísica de la creación no está basada en el antiquísimo problema de la relación entre

484 V. Mercedes Bergadá, *El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna*, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

485 “*Dico ergo primo: repugnat creationi quod sit ab intrinseco ab aeterna. Unde dicit potest novitas essendi esse de ratione creationis, vel actus, vel saltem aptitudinem. Haec assertio imprimis sequitur ex fide, tum quia de fide, est nullam creationem actu fuisse aeternam; ergo multo magis nulla ex necessitate esse aeternam*”. DM XX, V, §6.

acto y potencia. Suárez dará prioridad al tema del ser (*esse*) en tanto ser siendo (*essendi*), no en razón de la metafísica aristotélica, sino de la novedad del ser. En última instancia, el interés primordial del jesuita es destacar la potencia activa del creador, fuera del orden de la física del movimiento. Para una ontología contemporánea, el tema es abrumador pues, Suárez afirma la novedad del ser, en términos de la explicación del Génesis bíblico. Sin embargo, el cambio de horizonte es fundamental para un jesuita que defiende las dos tesis principales posteriores a Trento: salvaguardar la relación entre gracia y libre arbitrio, es decir, entre la potencia activa de Dios y las acciones morales autónomas de las creaturas y los sacramentos como vía de la salvación.

Sobre la primera de las tesis, el tema de la acción creadora sirve para manifestar la dependencia de las creaturas hacia el creador, pero al negar una metafísica de la participación, afirma la “autonomía” de la creación respecto al creador. En segunda instancia, al afirmar la novedad del ser, Suárez demuestra la dependencia de la creatura, respecto al principio del ser, pero a su vez, permite mantener la separación conceptual de causa y efecto, al expresar esa novedad en términos *ex natura rei*. Así, en el caso de las creaturas, el granadino afirma la trascendencia del creador, pero sin oponerse a una separación ontológica plena. El interés principal del granadino será defender la dependencia del mundo creado, pero sin erradicar su propia inmanencia, para lograrlo, como manifiesta Fernández Burillo, será necesario poner énfasis en la acción trascendental de la creación. “La acción sólo es la dependencia del efecto con respecto al agente; luego es pura respectividad. Quien haya entendido lo que esto significa, cuando el Agente es Dios, se dará cuenta de que la existencia creada es incompatible con cualquier manera de poner a Dios como estricta «causa de» la criatura”<sup>486</sup>.

La sentencia que sostiene Suárez, para afirmar sus tesis, consiste en poner sobre la mesa un tema sacramentario. Así pues, “se prueba el antecedente porque la dependencia por la que Dios conserva la cantidad sin el sujeto en el sacramento, es distinta de aquella por la que conservaba la misma cantidad en la sustancia del pan, ya que la primera dependía de la

---

486 Fernández Burillo, *Metafísica de la creación...*, *op. cit.*, p. 49.

materia, y la otra no, sino que es por modo de creación”<sup>487</sup>. Pese a lo obscuro que pueda parecer el argumento del jesuita, recordemos que la sesión VII del Concilio de Trento, celebrada en 1517 ponía especial atención al tema sacramentario como vía para la salvación. Frente a los protestantes, que afirmaban la acción simbólica de los sacramentos, Trento pone énfasis en la necesidad de que todos y cada uno de los sacramentos son la vía para conferir la gracia y la salvación<sup>488</sup>. Los conflictos políticos permanentes en el siglo XVI llevarán a los teólogos católicos a afirmar la tesis de la transustanciación<sup>489</sup>. Es en 1551, cuando el concilio tridentino reafirma la acción de los sacramentos como "*ex opere operato*", es decir, reafirman la eficacia *de hecho* de la acción de la gracia de los sacramentos en el hombre. Con base en este conflicto teológico, en especial el de la transustanciación, es que Suárez pone especial hincapié en la acción divina, en tanto eficaz y eficiente. No interesa, por tanto, mostrar la esencia de la causa para afirmar la eficacia de la acción de la gracia. Lo que importará en la época será afirmar, no la eficacia en relación con la causa, sino la pura eficacia de la acción, sin dividir su procedencia. Lo cual traerá como consecuencia que los jesuitas militantes de la silla apostólica les interese brindar especial atención al problema de la creación como acción, y no propiamente como esencia de Dios, en tanto causa.

De fondo, el tema era de interés puramente teológico, al grado tal que se mezcla en DM, como una herramienta para defender el interés de Trento que busca salvaguardar la relación entre la gracia y su eficacia. Lo relevante de esta cuestión teológica, en la filosofía, es que Suárez apuesta por una reforma de la teología a partir de una reforma de la metafísica aristotélica, pues Trento demanda que la acción de la gracia sea el eje de las discusiones.

---

487 "*Quia dependentia illa qua nunc Deus conservat quantitatem sine subiecto in sacramento, distincta est ab illa qua conservabat aemdem quantitatem in substantia panis, nam illa prior pendebat a materia, altera vero minime, sed est per modum creationis*". DM, XX, IV, §12.

488 "Si alguno dijere, que los Sacramentos de la nueva ley no contienen en sí la gracia que significan; o que no confieren esta misma gracia a los que no ponen obstáculo; como si sólo fuesen señales extrínsecas de la gracia o santidad recibida por la fe, y ciertos distintivos de la profesión de cristianos, por los cuales se diferencian entre los hombres los fieles de los infieles; sea excomulgado". Celebrada en el día 3 de marzo de 1517. *DZ, Concilio de Trento, sesión VII*.

489 "Mas por quanto dijo Jesucristo nuestro Redentor, que era verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la especie de pan, ha creído por lo mismo perpetuamente la Iglesia de Dios, y lo mismo declara ahora de nuevo este mismo santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente Transustanciación la santa Iglesia católica. Que es la III celebrada en tiempo del sumo Pontífice Julio III en 11 de octubre de 1551". *Idem*.

La influencia que ejercerá Suárez hacia la modernidad, por medio de los temas tridentinos, no será exclusivamente epistemológica, sino de especial interés metafísico. Hago hincapié en este tema, pues gran parte de los estudios abocados a la obra suareciana, enfocan su atención a la influencia de la *distinctio rationis* como eje de la transformación de la metafísica, sin embargo, ante el recorrido hecho en estas secciones hemos mostrado que la radicalidad de la metafísica suareciana no está tanto en el tema de la *distinctio rationis*, como sí en su metafísica de la creación. Un tránsito hacia la modernidad que no deja de lado los conflictos teológicos, todo lo contrario, surgirá como una modernidad que tiene en su seno fuertes debates teológicos de los que necesitará independizarse, pero que marcarán la ruta del pensamiento del *ser*. Lo radical del conflicto, que surge en la obra suareciana, es el problema del ser desde el ámbito de una metafísica de la creación.

#### 5.4.2. Novedad del ser

El tema de la novedad del ser es fundamental para comprender la metafísica suareciana, más allá del conflicto de la *distinctio rationis*. Suárez trata este tema en la disp. XX, V con el título “*utrum de ratione creationis sit novitas essendi, si pertenece a la razón de creación, la novedad del ser*”. De vital importancia resulta esta sección, ya que esclarece el completo distanciamiento entre metafísica y física aristotélica, al mencionar que este tema no compete a la física (pues no se aboca al movimiento), sino a la metafísica por tratar a la sustancia. Respecto a la sustancia, el tema, insiste Suárez, “es propiamente metafísico, pues pertenece a la causalidad de los entes, en cuanto entes, y resulta necesaria para explicar la razón de creación”<sup>490</sup>. Se aboca Suárez en la razón de creación, en el sentido de que el entendimiento humano puede ofrecer demostraciones de la creación, no sólo por principios de fe.

Una vez que el granadino ha demostrado que la creación es efectivamente una producción *ex nihilo* (*creationem esse productionem ex nihilo*), pasa revisión a la razón de creación, en tanto, novedad del ser. Es decir, el paso del no-ser absoluto al ser absoluto. “Esta ultima consecuencia es evidente, porque todo lo que tiene ser (*esse*), después de no-ser (*non*

---

490 “*Prior vero consideratio est proprie Metaphysica, nam perinet ad causalitatem entium quatenus entia sunt, estque necessaria ad declarandam rationem creationis*”. DM XX, V, §1.

*esse*), tuvo alguna vez inicio de ser siendo (*essendi*)”<sup>491</sup>. A diferencia de la conservación, la creación designa el paso del no ser al ser actual. De fondo, Suárez supone dos características para confirmar sus principios: la eternidad y la inmutabilidad de Dios. Para sostener la novedad del ser recurre a confirmar que la eternidad debe ser necesaria en dos sentidos: (1) como necesidad intrínseca absoluta y (2) como necesidad extrínseca no absoluta. Pero, con sumo cuidado debemos comprender esta afirmación suareciana.

Expliquemos este punto sustancial para el tema de la novedad del ser. Pues bien, la necesidad intrínseca absoluta la entiende Suárez como permanencia del acto puro. Sólo el acto puro, como acto eterno e inmutable, explica la permanencia y unidad del acto divino para ser y conservarse así mismo. “Pues si la creación existe en el tiempo, hubiera sido preciso que Dios cambiara, al menos por la razón de la voluntad de crear, ya que si crea en el tiempo, en el tiempo quiere crear, luego sufre mutación”<sup>492</sup>. Es decir, por necesidad intrínseca absoluta, Dios no crea en un tiempo, sino desde la eternidad por razón de su propio acto puro. (2) En el segundo sentido, no era necesaria la creación, pero, por un acto de divina voluntad, su acto puro necesario pasó a obrar el mundo. Esta segunda necesidad no se dice tal, respecto a la inmutabilidad de la causa, sino a partir de la relación de la causa con sus efectos, por los cuales no fue necesariamente absoluta la creación de éstos. La novedad del ser corresponde a la necesidad extrínseca no absoluta (2), pues sólo desde este tipo de necesidad, de la causa respecto al efecto, se comprende la libertad de la causa para efectuar el paso del no-ser al ser siendo. Este paso no debe entenderse de modo temporal, sino desde la eternidad, en el sentido del absoluto y simultaneo paso del no-ser al ser.

Para el granadino, ambos tipos de necesidad no son contradictorios en la primera causa, pues en Dios su omnipotencia no dice repugnancia, respecto a su acto puro. Para comprender los diversos tipos de necesidad, de la causa primera, debemos recurrir a la propia ontología del granadino, especialmente en su disp. XXXI, donde esclarece la relación entre

---

491 “Patet hace ultima consequentia, , quia omne id quod habet esse post non essehabet aliquando initium essendi” DM XX, V, §2.

492 DM, XX, V, §10. “En el universo de Suárez los grados del ser no son una escala de esencias actualizadas, sino de potencias activas; lo que diferencia a las piedras de las plantas o de los animales brutos y a estos de los hombres, los ángeles y, en fin, de Dios, es su respectivo grado de ser, es decir, los diversos niveles de poder activo”. Fernández Burillo, *Las disputaciones ...*, op. cit., p. 84.

esencia y existencia. Pues bien, por *esse* (ser) debe entenderse la existencia actual, la cual incluye la doble significación de ser, como esencia y como existencia. Para el granadino, la necesidad del *esse* se dice sólo respecto a la causa primera puesto que “la creatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real”<sup>493</sup>. La razón que ofrece Suárez consiste en afirmar que, en las creaturas, el ser en acto y el ser en potencia se distinguen realmente, mientras que en Dios es imposible esta distinción. Así, en un sentido, en razón de la existencia actual, es imposible distinguir esencia y existencia, pero en, otro sentido, con respecto al *esse* absoluto, éste es “conferido a la creatura mediante la eficiencia del Creador”<sup>494</sup>. En pocas palabras, el acto propio de ser es sólo del primer ente, entendido éste como causa de efectos.

Suárez dedica la disp. XX, II y III para demostrar por pruebas *a priori* y *a posteriori* la imposibilidad de que los entes creados puedan realizar alguna acción creativa y, en ese sentido, la confirmación de (1) la necesidad intrínseca absoluta y (2) la necesidad extrínseca no absoluta del acto creador. En los propios argumentos no sólo se evidencia la necesidad de la perfección del primer ente, sino también los atributos que encabeza éste a partir de su poder absolutamente infinito, ceñido este tema al de la *posibilidad*. El tema resulta primordial, pues de fondo Suárez buscará demostrar la imposibilidad que el hombre o cualquier otra creatura puedan crear, *ex nihilo*, por el hecho de que éstos no poseen una potencia activa infinita que permita el paso del no-ser al ser absoluto. Entre las consecuencias que manifiesta Suárez para negar la posibilidad de que otro ente pueda crear resultan las siguientes:

Si admitimos que las creaturas pueden crear, entonces,

- 1) Surgiría un nuevo orden y grado en las creaturas.
- 2) Tal creatura no estaría contenida en el orden real.
- 3) En el plano teológico, tal creatura estaría fuera del orden de la gracia y la visión beatífica<sup>495</sup>.
- 4) Estaría en un grado máximo o fuera del orden y grado de los ángeles.

---

493 “*Nullum habere in se verum esse reale*”. DM XXXI, II, §1.

494 “*Actualis essentiae convenit ut conferatur creaturae per efficientiam creatoris esse*”. *Idem*.

495 DM XX, II, §12-13.

El granadino parte de este horizonte para demostrar que el poder absolutamente infinito de Dios es el fundamento del poder finito de las creaturas, esto con base en la reformulada distinción real que supone la afirmación de (1) a (4). Así, en la sección II, el granadino se dedica a disputar si a la creatura pertenece una potencia infinita o no, es decir, si la creatura puede o no crear algo desde la nada. De fondo vemos cómo el problema de la potencia activa se deriva en dos grandes vertientes: por una parte, la potencia activa infinita, que corresponde a la acción creadora de Dios, y por otra, una potencia activa finita que corresponde a las acciones de los entes creados.

La metafísica de la creación pone énfasis en la acción creadora como acción trascendente que evidencia la dependencia de las creaturas hacia el creador, no vista ésta en términos de una metafísica de la participación, sino de una reformulación de la noción de creación.

La razón que ofrece Suárez para afirmar la eficiencia *per se* de las acciones naturales consiste en reformular los propios términos de la metafísica aristotélica. Pues, si las creaturas pudieran igualmente crear, entonces, el orden de éstas para efectuar sus acciones sería inconcebible. El orden real de la creación suareciana sostiene el tema de la eficiencia de las acciones naturales y en general el de la causalidad. El problema de la creación responde al paso del no-ser al ser, sin omitir la propia eficiencia de las acciones de las cosas creadas. Pues, insiste el granadino, “si las cosas creadas nada obrasen entre sí, todas serían por naturaleza igualmente incorruptibles, [...]”; consiguientemente, Dios habría ordenado en vano tantos movimientos de los cielos y tan gran multitud de causas a fin de que estas especies de cosas inferiores se conservasen durante largo tiempo mediante una sucesión de generaciones y corrupciones”<sup>496</sup>.

Por una parte, el tema de la creación, entendida en el horizonte de la necesidad, le permite al granadino afirmar las acciones inmanentes de las cosas naturales y de la voluntad humana, pero sin afirmar, al mismo tiempo, el postulado de la eternidad del mundo. Esta

---

496 “*Praeterea, si res create nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aequae incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustra ergo Deus tot motus caelorum tantamque causarum multitudinem ordinasset ut hae rerum inferiorum species per generationum et corruptionum successionem diu conservarentur*”. DM, XVIII, I, §7.

metafísica de la creación es el vehículo que vislumbra Suárez para salvaguardar la acción propia de Dios y la autonomía de los seres creados. Suárez es cuidadoso de no confundir la eminencia de la primera causa creadora con la perfección de las creaturas. El tema es retomado por Suárez en una de las disputaciones más importantes que trata sobre la comparación entre causas y sus efectos. Así, la disp. XXVI, analiza el problema de la relación entre la causa eficiente y sus efectos, retomando la lectura del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles. El motivo de duda que trae a colación es la afirmación aristotélica sobre la anterioridad de la causa respecto a su efecto. A partir del diverso modo de comprender la relación entre acto y potencia que presta Aristóteles, el granadino interpreta del estagirita, que la causa en acto es anterior al efecto en acto<sup>497</sup>. Afirma que, en un sentido, la causa eficiente es anterior en naturaleza a sus efectos, siempre y cuando se considere de ésta su virtud operativa o su entidad absoluta.

La primera causa eficiente, Dios, en un sentido, no depende de sus efectos para *ser*, pues, “Dios que es la primera causa eficiente de las cosas, desde toda la eternidad, existió antes de hacer nada”<sup>498</sup>. Pero, en otro sentido, afirma el granadino, si la causa se toma en acto segundo, puede el efecto ser simultáneo a su causa, aunque la causa sea la primera por naturaleza. El problema que le interesa en esta cuestión es aclarar el tipo de anterioridad que tiene la causa eficiente. En el segundo sentido, puede incluso el efecto ser simultáneo en duración a su causa eficiente. Bajo esta segunda posibilidad ofrece tres modos de entender esta afirmación: a) si la eficiencia es menos propia por la sola resultancia natural, b) si la causa es naturalmente agente c) si la causa es libre.

De las tres sentencias, resultan prioritarias las dos últimas. Sobre la primera, retomaremos el tema en el siguiente capítulo, pues compete a la dinamación o resultancia natural. Sobre las dos últimas sentencias, Suárez afirma que, efectivamente, si la causa es agente “y, desde el primer instante de su ser, tiene todos los requisitos para obrar, sin ningún impedimento”<sup>499</sup>, entonces, ésta existe en simultaneidad temporal con su efecto. Con base en

497 Aristóteles, *Metafísica*, 1014 a 20- 25.

498 “*Deus, quid est prima causa efficiens rerum, per aeternitatem prius existit quam quidquam effecerit*”. DM, XXVI, II, §14.

499 “*Secundo, si causa sit naturaliter agens et a primo instante sui esse habeat omnia requisita ad agendum absque ullo impedimento, quomodo lumen productum a sole potest esse illi coevum*”. DM, XXVI, II, §15.

esta posibilidad, los efectos se dicen simultáneos a la causa, sin dar prioridad a la sola causa. La segunda posibilidad consiste en tomar en cuenta la relación eminente entre causa y efecto en las causas que obran con libertad, pues “si la causa es libre y al mismo tiempo que es, quiere obrar”<sup>500</sup>. La noción de simultaneidad temporal explica la prioridad de la causa y del efecto, sin anteponer una a la otra. Estos tipos de simultaneidad no sólo le sirven al granadino para detallar el tipo de sucesión causal, sino principalmente, para afirmar la relación entre causa eficiente y efectos, sin que caigamos en una escisión ontológica. Recalca, “es evidente por sí, porque la causa está en acto por la acción, y no hay acción sin término, [así] el término de la acción es el efecto de la causa agente”<sup>501</sup>. En otras palabras, la causa eficiente es tal si entendemos la relación que existe entre acción y efectos. No sólo atiende el jesuita a la prioridad de la causa, respecto a sí misma, sino insiste en priorizar la relación causal entre causa, acción y efectos. Del mismo modo que atiende en esta disputación, el tema de la creación prioriza la relación entre creador, acción creadora y creatura, sin dar prioridad a un solo concepto.

Contraria a una metafísica de la participación, Suárez defiende la prioridad y eminencia de los efectos, especialmente para referirse a la prioridad de las creaturas. La metafísica de la creación suareciana, no prioriza al solo creador o a la sola creatura, pues el tema que le interesa recalcar es el de la acción. Que las causas tengan una prioridad natural, no indica para el granadino que no tengan eminencia de suyo. La creación es prioritaria en su ontoteología, así como los efectos también los son. De ahí que insista que “el efecto existe simultáneamente con la causa en acto, del mismo modo emana de ella”<sup>502</sup>.

En la metafísica de Suárez es tan prioritario el efecto como la causa, pues al hablar de una causa en acto, el efecto es simultáneo a la eminencia de la causa. Suárez busca resguardar, por una parte, la eminencia de la creación, pero, por otra parte, afirma la eminencia de los efectos. Más aún, el tipo de acción que formula Suárez es prioritario, pues menciona que aún en Dios su acción es tan eminente que no permanece en él mismo, sino

---

500 *Idem*.

501 “*Est per se evidens, quia causa est in actu per actionem, action vero non est sine termino, terminus vero actionis est effectus causae agentis*”. *Idem*.

502 *Idem*.

trasciende al exterior (*per actionem extra transeuntem*). Al insistir en la prioridad de la acción, nos enfrentamos, a su vez, con una metafísica de la acción. La sola causa y el solo efecto son incomprensibles sin la acción que los relaciona.

El tema al que se aboca el granadino es interesantísimo, ya que vemos nuevamente la importancia del tema de la gracia y la acción libre del hombre como un particular eje de las disputas. “Y la razón es que la misma acción emana del acto primero, pero con todo no emana mediante la acción, sino por sí misma”<sup>503</sup>. Es decir, los agentes libres adquieren su eficacia a partir de sí mismos, aun cuando les haya sido dotada esta acción. Más aún, en la disp. XX, Suárez atestigua que la creación pertenece a la acción omnipotente de Dios y que ésta puede ser conocida por una vía racional. Así, insiste Suárez, “tampoco repugna a la libertad de la causa, la eternidad del efecto, pues la determinación de la voluntad es eterna, y a pesar de ello, es libre”<sup>504</sup>. Para el jesuita, la libre voluntad de Dios consiste en “determinar de modo indiferente éste o aquel objeto fuera de sí mismo”<sup>505</sup>. El tema de la acción, como apertura de la libre voluntad divina, es el que fundamenta la novedad del ser, como paso de lo absolutamente nada a la existencia actual, no por necesidad intrínseca absoluta, sino por libre voluntad. Una libre voluntad que determina a las acciones del mundo natural y de los actos humanos y que prioriza la relación entre causa, acción y efecto.

---

503 *Idem*.

504 DM, XX, V, §12.

505 “*Quam illa voluntas intelligatur determinatratra in sua aeternitate intelligitur indifferens ad hoc vel illud obiectum extra se volendum*”. *Idem*.

## Conclusiones

Uno de los principales aciertos de esta investigación fue la transcripción, acercamiento y uso de los índices que emplea Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*. El gozo y admiración que representó para nosotros el encuentro de estos índices fue también de utilidad para el análisis del trabajo. El objetivo primordial, al inicio del proyecto, era dedicar especial atención a la causalidad eficiente y la creación, como ejes de la filosofía suareciana, sin embargo, a lo largo de la investigación y gracias a la comunicación que tuvimos con diversos especialistas en congresos y estancias académicas, nos percatamos de la necesidad de un objetivo mucho más básico: mostrar cuál es la organización y estructura de los temas que discute Suárez en sus cincuenta y cuatro disputaciones. No existe una guía de lectura de la obra metafísica de Suárez, de tal modo que, como lectores especializados o no, nos acercamos a DM de manera difusa y sólo a partir de ciertas disputaciones. La necesidad de realizar un estudio de la estructura y organización de los contenidos de DM fue un requisito indispensable. Somos conscientes de la multiplicidad de materias y contenidos que aún faltan por estudiar y contribuir a las discusiones sobre la filosofía suareciana. Nuestro esfuerzo no es un trabajo consumado que intente dar una sola vía de lectura, sino una investigación que procura organizar y brindar la posibilidad de acercarse a DM desde diversas aristas.

Nuestra intención cardinal era mostrar un eje estructural de las disputaciones, el cual realizamos en la primera parte de este trabajo de investigación, al disponer y sistematizar los principales contenidos de DM con ayuda del estudio de los índices y la comprensión del estado de la cuestión. Confirmamos la primacía del tema del ente en tanto ente. Nuestro objetivo secundario era encontrar los cimientos ontológicos del contenido prioritario de DM, el cual -argumentamos- debe partir de una perspectiva ontoteológica. En la segunda parte de este trabajo se proyecta este objetivo: mostrar los cimientos ontológicos de DM, a partir del análisis de la noción de la causalidad eficiente. Los capítulos dedicados a la causalidad, en particular a la causalidad eficiente y la creación, muestran los principios ontológicos de la filosofía suareciana, que se conjugan con la exigencia del propio Suárez a favor de una filosofía útil para la teología.

En el primer capítulo desarrollamos una postura sobre una de las principales discusiones planteada por Lohr, Simmons, Poncela y De Carvalho quienes defienden un tipo de aristotelismo jesuita, propio de los colegios jesuitas del siglo XVI y como contexto de la filosofía de Suárez. Por nuestra parte, gracias al análisis del *Index Philosophicus* (IP), logramos manifestar que la finalidad de Suárez no era la de solo sistematizar la metafísica aristotélica sino, además, dar prioridad a las obras de lógica y sobre los predicamentos a partir de la tradición escolástica. Una visión lo bastante amplia y heterogénea de la filosofía aristotélica que buscaba ser purificada de cualquier rezago pagano. Complementamos el análisis de este índice con el empleo de la *Monumenta pedagógica* y gracias al minucioso trabajo de Poncela. Nuestra conclusión es que los textos de Aristóteles, si bien fueron fundamentales tanto para la necesidad de los colegios jesuitas, como para la propia estructuración de los contenidos que desarrolla Suárez en DM; la investigación nos permitió comprender que la dinámica de los colegios y los planes de estudio no estaba ni sistematizada ni unificada. El tipo de aristotelismo que se desarrolla en la currícula o planes de estudio de los colegios debe ser vista a la luz de las principales discusiones escolásticas, de preferencia tomista. En el caso específico de Suárez, el uso constante de las obras de Tomás de Aquino atestiguan el tipo de acercamiento que se emprende en la época hacia la significación del ente, sus propiedades, sus causas y su división.

El estudio de las diferentes reformas curriculares en los colegios jesuitas, aunado al de su correspondencia, nos permitió ser conscientes del gran proyecto que emprendió Suárez con su metafísica. La cita de Alfonso de Polanco a Jacobo Laínez, escrita al inicio de la tesis y estudiada en el apartado dedicado al IP, fue muy reveladora, pues muchos de los jesuitas como Polanco encuentran en la metafísica tanta complejidad que anhelan la guía de Dios para entender la unidad, organización y estructura de los temas de la filosofía primera. El mismo Suárez indica que su intención es ofrecer claridad a los principales contenidos de la metafísica -aristotélica y escolástica- para servir a la teología. Este objetivo, sumado a las carencias de los colegios jesuitas de la época, pone en contexto el afán de evidenciar que DM no es solo un comentario a la obra aristotélica. Pedro Fonseca, como muchos otros jesuitas de Coímbra, emprenderán la labor del comentario y traducción de las obras aristotélicas. Por su parte, Suárez busca una guía y estructura del principal objeto de la metafísica para servir

a la teología. Es decir, busca estructurar, a partir de su propio bagaje, el tema y las disputas del ente, sus propiedades, sus causas y su división, retomando tanto Aristóteles como a Tomás de Aquino, San Agustín, Capreólo, Durando, Ockham o Escoto. La finalidad de Suárez es muy clara: purificar Aristóteles de cualquier rezago pagano que impida a los estudiantes jesuitas entender una metafísica cristiana, como parteaguas para la teología.

Así como son relevantes los temas de la filosofía aristotélica y escolástica, no debemos pasar por alto las principales discusiones teológicas que advierten los jesuitas en el siglo XVI, en contra del protestantismo. Un ejemplo de ello es el reglamento de Ledezma en donde se insiste en leer el tema de la divina providencia y los futuros contingentes siguiendo la doctrina católica, a favor de la creencia de que Dios sea causa libre y no necesaria. Un reglamento en contra de una lectura neoaristotélica y averroísta sobre la eternidad del mundo. Este reglamento es solo un ejemplo de los otros tantos temas que podemos visualizar a lo largo de la obra de muchos jesuitas, y en particular de la metafísica de Suárez, a favor de los dogmas cristianos y en contra de una lectura plenamente aristotélica. Con base en ello y en las tesis que hemos expuesto, concluimos que Suárez no puede tildarse de aristotélico, tampoco encontramos en su filosofía la labor de un comentarista o coordinador de los temas de la *Metafísica* del Estagirita. Una de las principales razones para apoyar esta postura consiste en comparar la estructura de los diversos temas que trabaja Suárez a lo largo de DM con la estructura que concibe de la *Metafísica* aristotélica. Para Suárez, el tema primordial de la *Metafísica* de Aristóteles no es el ente, sino la sustancia, el cual se desarrolla a partir del libro Z, pues los libros que le anteceden son preparatorios para este tema, considerado desde el punto de vista de la noción escolástica de sustancia, en el sentido de un predicamento. Se nos puede contra argumentar, mencionando que también Suárez dedica especial atención al tema de la sustancia, desde dos diferentes acercamientos como *substando* y *subsistendo*, sin embargo basta con ver la estructura de los contenidos temáticos, que hemos desarrollado en el primer capítulo, para percatarse de que la sustancia es considerada un subtema o tema añadido de la comprensión general de la división del ente. Suárez incluso retoma el análisis de la sustancia a partir de las obras lógicas y sobre los predicamentos, propia de su tradición tomista. En este sentido, coincidimos con J. P. Cojou en *Suárez et la refondation de la metaphysique comme ontologie*, quien enfatiza que la influencia de la

metafísica y la filosofía del Estagirita debe ser vista en términos de una reformulación y renovación de la propia obra aristotélica, a la luz de la tradición escolástica

Por otra parte, en el análisis del estado de la cuestión examinamos los principales horizontes de interpretación de la metafísica de Suárez. Empleamos la organización de Poncela y Prieto López para ejemplificar el horizonte ontológico, teológico y ontoteológico, con la finalidad de comprender ampliamente los tipos de acercamiento a la obra suareciana. Fue interesante percatarnos que, a pesar de que Heidegger no tuviera pretensiones exegéticas o histórico-críticas para analizar el problema de la esencia y la existencia en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, su lectura haya sido empleada como horizonte sobre la significación del ente y la famosa distinción de razón. Por nuestra parte evidenciamos que tomando en cuenta nuestros objetivos de investigación, el análisis de Heidegger, considerado como un horizonte ontológico, conlleva múltiples problemáticas para comprender la estructura, organización y análisis de los principales temas de DM. En la misma discusión del horizonte ontológico, no dudamos de lo relevante que fueron las lecturas de Gilson y Hellin en los años 50 y 60, donde se analizó a la metafísica de Suárez desde el punto de vista de un esencialismo o un existencialismo, pero mostramos también que estas lecturas resultan sesgadas, pues no logran vincular el problema de las causas del ente y sus divisiones con la significación del ente. Para nosotros, las lecturas de Courtine -en *Suárez, Heidegger, And Contemporary Metaphysics* e *Inventio analogiae*- y de Aubenque -en *Suárez y el advenimiento del concepto de ente*- fueron de mucha utilidad, tanto para comprender el constante uso de la analogía que emplea Suárez en su metafísica, como para discutir el tipo de significación de ente que se proyecta en la disp. II. Aunque también concluimos que una de las debilidades de este tipo de estudio es centrar toda la discusión sobre la filosofía suareciana bajo la óptica de la disp. II, pues el objetivo de esta investigación era brindar una perspectiva de apertura más allá de dicha disputación. En este apartado fue también importante dilucidar la discusión sobre el tipo de distinciones que estructura Suárez en DM. Recurrimos a la clarificación del término *distinctio*, apoyándonos del estudio que ofrece Beuchot en *La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la edad moderna* para evidenciar los límites de la lectura ontológica y la preeminencia de la distinción de razón. Para nosotros, la característica fundamental de la filosofía suareciana no es la sola

distinción de razón, pues Suárez se decanta por un tipo de distinción conceptual con fundamento en una distinción real, un tema que desarrolla como anexo al de las propiedades del ente, y en especial, dependiente de la unidad.

Para fines de nuestra investigación, resultó fundamental el horizonte ontoteológico como vía de acceso a DM, tomando en cuenta la diversidad de temas de contenido ontológico y relacionados con implicaciones teológicas. Usamos el horizonte de la ontoteología para comprender los cimientos del que guía a DM y encontramos en el tema de la causalidad, y específicamente en la causalidad eficiente y la creación los cimientos del edificio de la metafísica suareciana, un tema que discutimos ampliamente en la segunda parte de la investigación, pero que resultó imprescindible colocar desde el primer capítulo para evidenciar el tipo de compromisos ontológicos que atiende Suárez.

Para nosotros fue una fortuna contar con el *Index rerum* (IR), pues gracias a los contenidos que se destacan en este índice, logramos discutir con los principales especialistas como Esposito, Poncela, Prieto López o Courtine, al respecto de la prioridad y preeminencia de la significación del ente. Gracias al empleo del IR, demostramos que, en el caso del término ente, Suárez prioriza la significación del ente, a partir del análisis del concepto objetivo y el concepto formal y no a partir de la discusión sobre la apuesta esencialista o existencialista de Suárez, como discuten Gilson o Hellin. En el caso del término causa, Suárez nos guía en el IR a partir del análisis de las consideraciones sobre el estudio de la causalidad, desde el punto de vista de la metafísica para, posteriormente, pasar a la significación o razón de causa en la teología y en la metafísica. Como hemos señalado a lo largo de la primera parte de la investigación, el IR puede ser una guía para el lector especializado que busca ordenar y sistematizar las principales discusiones que Suárez estudia en DM, también representa una guía precisa para el lector no especializado que explora la totalidad de DM, sin perderse en la diversidad de disputas escolásticas.

En el segundo capítulo analizamos la noción de ente, considerando la guía que nos ofrece el IR y la supremacía del concepto objetivo y el concepto formal como ejes temáticos que nos ayudan a comprender que el tema del ente es considerado por Suárez desde una perspectiva lógica y dialéctica, pero sin pasar por alto la distinción real. El concepto de ente que discute Suárez surge de Alejandro de Afrodisia y Averroes, desde la óptica del Aquinate,

quien analizan la relación del entendimiento humano con la intención inteligida. Este acercamiento resultó fundamental, al evidenciar que la noción de ente parte de una tradición que vincula la lógica o dialéctica con la ontología. Subrayamos además la importancia de la unidad del concepto formal y objetivo de ente pues para Suárez, el concepto de ente es común, aplicable tanto a la esencia como a la existencia. Resulta fundamental la consideración de que el concepto formal, al ser el acto o representación formal de nuestro entendimiento, dota de unidad al concepto simple de ente; por su parte, el concepto objetivo, en tanto intención inteligida, se encuentra contenido en el concepto formal. Aunque en apariencia el tema sea plenamente gnoseológico, como se ha pretendido caracterizar en relación con el *De anima*, Suárez expresa abiertamente que el tema es de carácter metafísico, puesto que el ente ni se define ni se agota en alguno de los diez géneros predicamentales o en el uso del entendimiento humano sobre la comprensión de lo real.

En este capítulo mostramos el sentido trascendental del ente, de tal modo que todos los entes reales tienen alguna conveniencia intrínseca con la significación o concepto de ente. Aunado al desarrollo expositivo del tema, la comprensión de este último punto resultó fundamental para la investigación, ya que demostramos el error de concebir la noción de entes, única y exclusivamente a partir de la disp. II. o desde un estudio epistemológico o únicamente gnoseológico. Como mencionamos en ese capítulo, si quisiéramos analizar con argumentos actuales la noción de ente en Suárez, tendríamos que recurrir con cautela absoluta puesto que debemos considerar el bagaje teórico del granadino. Uno de los aciertos de este capítulo, dedicado a analizar la doble significación del ente, fue recurrir al comentario a la lógica de Porfirio y Aristóteles, *Isag. Categ.*, de Domingo de Soto, quien está leyendo -lo mismo que Suárez- al Aquinate y al Estagirita desde la discusión del uso nominal y verbal del término. En este apartado, nos servimos de la lectura especializada de Orrego -en *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca*- al respecto de la noción de entidad en Soto. La doble significación del ente en Suárez debe plantearse a la luz de las discusiones que el mismo Soto plantea en su comentario a la lógica de Aristóteles. Vislumbramos por una parte la importancia de la inclusión del verbo ser en la significación del concepto de ente, así como la cardinal discusión sobre la necesidad de lograr afirmaciones universales y necesarias, útiles para la filosofía primera. La importancia de la obra de Soto fue acompañada

de la influencia de Pedro de Fonseca en su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles - *Comm. In Metaph-* quien retoma la doble significación muy cercana a la consideración de Suárez. Pedro de Fonseca, lo mismo que Suárez, es un filósofo jesuita que buscan explicar las principales cuestiones de la filosofía y la metafísica a partir de una postura en común.

Por otra parte, consideramos relevante anotar que las propiedades del ente tienen un sentido lógico y ontológico en la filosofía suareciana, pues pertenecen realmente a la cosa, pero son también predicados trascendentales que el entendimiento logra inteligir. La intención de esta descripción fue evidenciar, por una parte, las principales propiedades constitutivas de lo ente, por otra, destacar el modo de acercamiento escolástico que Suárez guarda sobre el tema. En este capítulo concluimos que el tema consecutivo es el de la división del ente: un eje metodológico estructural que posibilita comprender los temas prioritarios de la metafísica de Suárez, en unidad con presupuestos ontológicos y teológico. Es necesario que examinemos la división del ente, como preámbulo al estudio de las causas y en específico para la causalidad eficiente. Uno de los signos que nos ayudaron a entender este planteamiento fue la división del ente en infinito y finito, esta división es el eje que nos permite comprender la división del ente creado e increado que Suárez discute ampliamente en las disputas dedicadas a la causalidad eficiente y la creación.

Como vimos también en este capítulo, la noción de sustancia es un tema anexo al de la división del ente creado en sustancia y accidente. A pesar de que reconocemos la visión transversal que tuvimos en el análisis de la sustancia, ya que fueron otros nuestros objetivos, fue importante vislumbrar las primeras definiciones para examinar la preferencia del orden predicamental. De modo similar a como los lógicos y dialécticos de la época de Suárez usan la *Isagoge* de Porfirio, Suárez emplea este método para conseguir una definición general de ente, atendiendo a sus propiedades, división y uso predicamental de la sustancia y del accidente.

En la segunda parte de la investigación, destacamos el eje metodológico que muestra los cimientos ontológicos de la noción de entidad a lo largo de DM, nos referimos al análisis de la causa del ente en general y a la causalidad eficiente en particular, de la que se desprende, esta última, el tema de la creación. Para sostener esta tesis, recurrimos a la importancia del IR para organizar la orientación de los principales temas y discusiones que prevalecen en las

disputas sobre la causalidad. Desde el inicio de la investigación, evidenciamos la importancia de la causalidad como estudio de la metafísica y manifestamos la importancia del ente primero para la metafísica de Suárez. Concluimos que su orientación es plenamente cristiana y escolástica.

Nos apoyamos en J. Fink -en *Suárez on Aristotelian causality*- sobre la causalidad en general, por considerar que el tema es esencial para comprender los cimientos de la filosofía suareciana. La causalidad es una pieza fundamental del ser real, es decir, la causa participa en algún grado de entidad real. En contra de Fink, concluimos que las discusiones teológicas de la época no deben ser pasadas por alto, pues el término influjo, punto de partida de la definición de la causalidad, es usado por Suárez para incluir dogmas teológicos. En este sentido, concluimos que la pretensión de Suárez se diferencia del proyecto aristotélico, pues Aristóteles nunca busca una definición común de causa, como sí pretende y lo realiza Suárez, quien busca una definición común de causa basada principalmente en el uso de la analogía. Encontramos en esta discusión, la confirmación de las conclusiones de la primera parte del trabajo de investigación. Esto es, que el objetivo de Suárez no es comentar o sistematizar los temas de la *Metafísica* aristotélica, sino sentar las bases de una filosofía útil para la teología. Suárez divide en cuatro géneros el término causa, adapta la noción de causa del libro  $\Delta$  de la *Metafísica* del Estagirita, gracias a la división de la causalidad en *ad intra* y *ad extra*. La noción de causa que prevalece en la búsqueda de Suárez a favor de una definición común de causa es la causalidad eficiente. El uso de la causalidad eficiente es fundamental para comprender los cimientos de la metafísica Suárez y sobre la cual debemos contextualizar considerando la propia necesidad de adaptación y extensión de la obra aristotélica, a favor del tomismo al que los jesuitas debían apegarse en sus colegios. A partir de un análisis minucioso y metódico sobre la definición de causa eficiente, mostramos cómo Suárez analiza todos y cada uno de los elementos de la definición, con la finalidad de encontrar una significación lo más amplia y abarcadora. La definición de Suárez es aplicada tanto a las acciones del primer ente o Dios como a la mutación y la quietud de los entes creados. Reiteramos la importancia de la definición de causalidad eficiente en la disp. XVII, pues en ella encontramos la síntesis de una metafísica suareciana, que relaciona tanto temas de metafísica como de física y de teología de la época. El tema de la causalidad eficiente es el

eje de la noción común de causa y un cimiento metodológico del edificio de la filosofía suareciana. Sostenemos que los cimientos ontológicos de DM deben hallarse en las disputas dedicadas a la causalidad, y en particular a la causalidad eficiente. Insistimos en la importancia de la causalidad eficiente para analizar el tema de la creación. Un tema que no debíamos olvidar, considerando que la intención de Suárez de sentar las bases de una metafísica como parteaguas para la teología.

En el último capítulo, dedicado al análisis de la creación de la disp. XX, nos propusimos mostrar el contenido estructural de los temas y discusiones que analiza Suárez en esta disputa. Coincidimos con las tesis de S. Schmid -en *Efficient Causality: The Metaphysics of Production*- quien postula que la causalidad eficiente es tan amplia que en ella se comprenden todo tipo de procesos, tanto de los seres creados, como de las acciones del primer ente. Concluimos a favor de esta tesis, pero discutimos contra la postura de Schmid, al respecto de la insatisfacción que le causaron los argumentos ofrecidos por Suárez. Consideramos que la pretensión del granadino no es la de la demostración de la existencia de la causalidad eficiente, sino la de dar cuenta del proceso causal, a partir de las discusiones de su tradición escolástica. Como mostramos a lo largo de la investigación, no encontramos pruebas escépticas en DM. El interés primordial en esta disputación era mostrar la organización de temas así como la importancia de lecturas contemporáneas sobre la noción de creación. Recurrimos al análisis de H. Schöndorf -en *La nada real, la doctrina de los entes posibles en las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez*- para estudiar el tema de la creación, en particular el de la creación *ex nihilo* y su relación con el problema de la potencia. Sin embargo, argumentamos contra Schöndorf, a partir de la sentencia, según la cual, la disp. XX no tiene una vinculación directa con el resto de las disputaciones precedentes. Argumentamos que, siguiendo la propia organización de análisis de los principales contenidos de DM, la creación suareciana resulta fundamental para comprender las implicaciones sobre la causalidad y la división del ente. El desarrollo filosófico que Suárez ofrece sobre las acciones del primer ente logra vincular a la filosofía con la teología.

Examinamos también, la importancia del problema de la potencia activa en la creación *ex nihilo*, desde un punto de vista aristotélico-tomista. La noción de potencia resulta fundamental para comprender el tipo de acción y relación entre Dios y sus criaturas o entre

el primer ente y el resto de los entes que plantea Suárez en DM. El apartado sobre la definición de potencia, seguido del análisis del argumento lógico en dicha noción, fueron de los más enriquecedores para la investigación, porque no sólo mostramos la particularidad del pensamiento suareciano en la noción de potencia, sino además, siguiendo a Melendo -en *Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino*- justificamos la discusión que se desprende desde una consideración de la lógica tomista. Concluimos este capítulo con el tema de la creación en el sentido de la novedad del ser, siguiendo a Fernández Burillo sobre la caracterización de una metafísica de la creación suareciana. Para Suárez, la novedad del ser, entendida como el efecto de la primera acción de Dios, es un tema prioritario en la insistencia de la demostración de la imposibilidad de que los entes creados puedan realizar alguna acción creativa, pues si este fuera el caso, para Suárez se quebrantaría el orden de la división del ente en finito e infinito. La metafísica de la creación y su novedad del ser confirman la importancia de la acción creadora como una acción trascendente que evidencia la dependencia de las criaturas hacia el creador, a partir de la reformulación que ejerce Suárez sobre el tipo de consideraciones de una metafísica de la participación. Entre la acción del primer ente y el resto de los entes, Suárez defiende también la prioridad y eminencia de los efectos. Su metafísica no sólo evidencia la importancia de la acción del primer ente, sino que gracias a la noción de posibilidad y de potencia, vislumbra las acciones de los entes creados. Dicho tema resultó vinculante con la tesis de maestría, donde analizamos el problema de la gracia y la acción libre del hombre como eje de una teología propiamente jesuita.

Para finalizar, nos resta incidir en la relevancia del pensamiento suareciano en la historia de la filosofía. Su obra es completamente original y sistemática, al lograr organizar el tema principal de la filosofía primera, esto es, el tema del ente en tanto ente. Su obra es leída por filósofos modernos como Descartes, Spinoza y Leibniz, quienes critican a los escolásticos la falta de claridad y sistematización de la metafísica, pero que sin la obra de Suárez, los supuestos sobre la causalidad, los entes de razón, la significación de ente o el problema de la libertad humana, no tendrían la misma reflexión. Las *Disputaciones Metafísicas* fueron leídas por Vico, Hobbes, Locke, Schopenhauer, Kant, etc. y constituyen el parteaguas de la organización y sistematización de la metafísica escolástica como herencia para la filosofía moderna. Es además el primer filósofo que logra sistematizar y estructurar

la metafísica, con la intención clara de purificar la *Metafísica* aristotélica de cualquier rezago pagano, mostrando cómo la teología logró incorporarse en dicha sistematización.

Queremos agradecer a todos los investigadores que estuvieron atentos a la lectura de este trabajo, sus comentarios y buenos deseos son un motor para continuar con la filosofía suareciana. Gracias a mis directores de tesis y tutores en el extranjero, pues sus aportes fueron de sumo valor para esta investigación.

## Bibliografía

Francisco Suárez

1. Disputationes Metaphysicae, in F. Suárez, Opera Omnia, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26, 1866.
2. Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, in F. Suárez, Salamanca, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, 1597, t.prior et posterior.
3. Disputaciones Metafísicas, in F. Suárez, trad. Sergio Rábade Romeo, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1964.

## Bibliografía básica

4. Aristóteles, Metafísica, ed. Trilingüe García Yebra, Madrid, Greda, 1990.
5. Vuillemin Diem, Metaphysica. Lib. I-IV.4, translatio Iacobi sive Vetustissima, cum Scholiis et translatione composita sive Vetus, Aristoteles Latinus, XXV, I-Ia, Leiden, Bruselas, 1970.
6. Vuillemin Diem, Metaphysica. Lib.I-X, XII-XIV, translatio Anonyma sive Media, Aristoteles Latinus, XXV, 2, Leiden, Bruselas, 1970.
7. Duns Scoti Comentarii, 1520. Commentaria Doctoris subtiliis Ionnis Scoti in duodecim libros Metaphysicae. Paris, 1520.
8. Ioannis Duns Scoti opera omnia. I, Ordinatio: iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni ; studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic, Civitas vaticana, Liber primum, 1950.
9. Dominici Soto/segobiensis/ Praedicatoriae familiae Theologi, ac/ Philosophi praestantissimi/ In Porphyrii Isagogen,/ Aristotelis Categorias, / librosque de Demonstratione/ Venetis Apud Bernardum Juntam et Fratres/ 1583.
10. Dominici Soto/segobiensis/ Praedicatoriae familiae Theologi, ac/ Philosophi praestantissimi/ In Libros Posteriorum/ Aristotelis sive de demonstratione/ Absolutissima comentaria/ Venetis 1574.
11. Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Tomus primus, Romae, Franciscus Zanettum, 1577.
12. Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Tomus secundus, Roma, Tornerii, 1589.
13. Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Tomus III, Coloniae, Lazari Zetzneri, 1604.
14. Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Tomus IV, Coloniae, Lazari Zetzneri, 1613.

## Bibliografía especializada

15. Aersten Jan, "Medieval philosophy as trascendental thought", Philip the Chancellor, *Francisco Suárez*, Brill, Boston, 2012.

16. Ashworth, E Jennifer, *Language and Logic in the post-medieval period*, Dordrecht, Reidel, 1974.
17. Aubenque Pierre, *Suárez y el advenimiento del concepto de ente*, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, 2015, pp. 11-20.
18. Augustino Nifo, *Expositiones// in Aristotelis libros// Metaphysices//Quae Omnia ingenio ac doctrina perfectissima utriusque linguae// uiro denuo sunt diligentissime recognita// ac erroribus post primam editionem purgata// Indexque denuo adiectus est// venetiis// Apud Hieronymus Scotum//1557*. He usado la versión facsimilar Minerva GmbH, Frankfurt, 1967.
19. Bergadá Mercedes, *El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna*, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.
20. Beuchot Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad media*, México, UNAM, 1991.
21. \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, España, San Esteban, 2004.
22. \_\_\_\_\_, *La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la edad moderna*.
23. Burke Peter, *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
24. Burlando Giannina, *Recepción suareciana de Aristóteles: percepción, representación y verdad*, *Revista Filosófica de Coimbra*, no. 28, 2005.
25. Casalini Cristiano, *Aristotle in Coimbra, The cursus coimbricensis and the education at the College of Arts*, NY, Routledge, 2017.
26. Castellote Salvador, “La teoría suareciana de las causas desde el punto de vista del agathón” en Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004.
27. Castellote Salvador, *Francisco Suárez. Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al espacio imaginario y los mundos posibles*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina, LXIII, 2015.
28. Cojou Jean Paul, *Suárez et la refondation de la metaphysique comme ontologie, Etude et traduction de l'index détaillé de la méthaphysique d'Aristote de F. Suárez*, París, Peeters, 1999.
29. Elisabetta Corsi, *Ordenes religiosas entre América y Asia*, México, COLMEX, 2008.
30. Courtine Francois et Constantino Esposito, “Il sistema della metafisica”. *Tradizione aristotelica e svolta di Suarez, prefazione Giovanni Reale*, Italia, Vita e Pensiero, 1999.
31. Courtine, “Suárez, Heidegger, And Contemporary Metaphysics” en Salas, Fastigie, *A companion to Francisco Suárez*, Boston, Brill, 2014.
32. Dawson, H., *Locke, Language and Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
33. De Gois Manuel, *Etica a Nicomaco de Aristóteles, Curso Conimbricense I*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957.
34. De los Reyes Fermín, *El libro antiguo*, Madrid, Síntesis, 2003.
35. Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Dalmau Bernabé, Herder, 2002.
36. Doyle John P., *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University press, Lovaina, 2010.
37. \_\_\_\_\_, “Introduction” en Suárez, Francisco, *A commentary on Aristotle's Metaphysics (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, trad. Jonh Doyle, USA, Marquette University Press, 2004.
38. Ernout A, et al, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1967.

39. Esposito Constantino, “*Ens essentia, bonum* en la Metafísica de Francisco Suárez”, Azafea, Revista de filosofía, Universidad de Salamanca, vol. 6, 2004.
40. \_\_\_\_\_, “Suárez filósofo barroco”, Cauriensa, vol. XII, 2017, pp. 25-42.
41. Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernandez Burillo, España, EUNSA, 1996.
42. Fabro Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2009.
43. Fernández Burillo, “Metafísica de la creación en Francisco Suárez”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXV, 1998.
44. Fernandez Burillo, *Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez S.J. Su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición*, Revista Española de Filosofía Medieval, 4, 1997, pp. 65-86.
45. Fernández García Socorro, “La omnipotencia del absoluto en Suárez: la necesidad de una perfección infinita”, Revista Española de Filosofía Medieval, 18, 2011.
46. Fink Jacob, “Suárez on Aristotelian causality” en Jacob Fink, *Suárez on Aristotelian causality*, Brill, Boston, 2015.
47. Fink Leth, *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Boston, 2015.
48. Flint Thomas P., *Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility*, Philosophical Perspectives, Vol. 5, Philosophy of Religion (1991), pp. 373-393.
49. García López, *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, Anuario Filosófico, nº 2, 1969.
50. García López, *Metafísica tomista*, España, EUNSA, 1976.
51. González Ginocchio, *Ser e infinito en Duns Escoto*, Navarra, EUNSA, 2013.
52. *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita / cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae., Opera theologica. I, Guillelmi scriptum in librum primum sententiarum ordinatio. Prologus et distinctio prima / edidit Gedeon Gál / ad laborante Stephano Brown*, Editionis Instituti Franciscani Universitatis, S. Bonaventurae, 1967.
53. Haaparanta Leila, *The Development of modern Logic*, USA, Oxford University Press, 2009.
54. Hattab, Helen. “Suárez and Descartes: A Priori Arguments Against Substantial Forms and the Decline of the Formal Cause”, *Studia Neoaristotelica*, 8, 2011, pp. 143-62.
55. Heidegger Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
56. Heider Daniel, *Universals in Second Scholasticism. A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez...*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2014.
57. Hellín José, “Existencialismo escolástico suareciano” en *Pensamiento*, vol. 12, 1956 pp. 157-178. p. 160.
58. Hellin José, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suarez*, España, Casimiro, 1946.
59. Iturrioz José, Existencia tomista y subsistencia suareciana, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1950, pp. 798-804.  
En <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0798.htm>.
60. Jardine, L. “Lorenzo Valla: academic skepticism and the new humanist dialectic” en M. Burnyeat, *The Skeptical Tradition Berkeley*, University of California Press, 1986.
61. Jean Francois Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, France, Librairie philosophique Jvrin, 2005.
62. Lázaro Pulido Manuel, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, UNED, 2018.
63. Llamas Roig “La analogía entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto” en Carvalho Santiago de, *Francisco Suárez Metaphysics, Politics and Etichs*, Coimbra, Coimbra University Press, 2020.

64. Lohr, J. “Jesuit Aristotelianism and Sixteenth Century Metaphysics”, *Traditio*, 32, 1976, pp. 203-220.
65. Lombrado, *Sententias*, en *Cuestiones sobre la omnipotencia divina*, trad. Francisco León Florido, Escolar y Mayo, Madrid, 2011.
66. \_\_\_\_\_, *Magistri Petri Lombardi Sententiae, Ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta/ Grottaferrata*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971. Vol. I–IV.
67. *Philonis Iudaei// Opera omnia// graece et latine// ad editionem Thomae Magney...* de 1748. ZVDD.
68. López Molina, Tesis de Doctorado. *Las ideas de convenio y tiranicidio en el pensamiento de Francisco Suárez. Herencias e influencias*. Mayo, 2013.
69. Lukács Ladislaus, *Monumenta pedagógica., Monumenta paedagogica Societatis Iesu, Monumenta histórica*, S.I, TI, Roma 1965.
70. Lukács Ladislaus, *Monumenta pedagógica., Monumenta paedagogica Societatis Iesu, Monumenta histórica*, S.I, TII, Roma 1965.
71. Manser Gallus, *La esencia del tomismo*, Madrid, CSIC, 1947.
72. Manzano García María, *El catálogo de obras impresas en salamanca en el siglo XVI, en el fondo de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca*, España, UPSA, 2006.
73. Martínez Gómez Luis, “Evaluación de Francisco Suárez filósofo”, Cuadernos salmantinos de filosofía, Simposio Francisco Suárez, VII, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980.
74. Martins Antonio Manuel, “A Metafísica inacabada de Fonseca”, en *Filosofia em Portugal, VI: comemorando 450 anos da Companhia de Jesus*, Revista Portuguesa de Filosofia, T. 47, Fasc. 4, 1991.
75. Mas Diego, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades*, Eunsa, Navarra, 2003.
76. Melendo Tomás, “Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino”, Anuario filosófico. XIV. n. 1., España: Universidad de Navarra, 1981.
77. Muñoz Ceferino, “*A distinctio formalis ex natura rei* en la filosofía de Juan Duns Escoto”, *Revista Alpha*, no.41 Osorno dic. 2015.
78. Novak Ben, *Anselm on Nothing*, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No. 3, September 2008, pp. 305-320.
79. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca*, España, EUNSA, 2004.
80. Pedraza José, *Comercio y tasación del libro antiguo: análisis, identificación y descripción*, España, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
81. Pena González Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca, de la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009.
82. Perler, Dominik, “Can We Know Substances? Suárez on a Sceptical Puzzle”. *Theoria*, 2020, pp. 1-26.
83. \_\_\_\_\_, “Suárez on the Unity of Material Substances”, *Vivarium* 58, 2020, pp. 143-67.
84. Plans Belda, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.
85. Poncela Ángel, “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*”, *Caurensia*, VI, 2011.
86. Poncela Ángel, “Las pruebas suarecianas de la existencia de dios como demostración del carácter objetivo de las disputaciones metafísicas”, Salamanca, Zafea, *Rev. filos.* 18, 2016, pp. 171-189.
87. Poncela Angel, *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y A. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Celarayn, 2010.

88. Prieto Leopoldo, “Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, Alpha Omega, IX, 1, Roma, 2006.
89. Prieto López Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013.
90. Quezada Medina Armando, “Avicena y la Metafísica” en Pulido Lázaro, *Pensar la Edad Media cristiana: espacios de la filosofía medieval*, Córdoba, Toledo y París, España, Sínderesis, 2020.
91. Reale G. *Guía de lectura de la metafísica de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999.
92. Sang-Sup Lee, *Wirklichsein und Gedachtsein: die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin*, Germany, Königshausen und Neumann, 2006.
93. Santiago de Carvalho, *The Coimbra Jesuit aristotelian course*, Coimbra, Coimbra Univ. Press, 2018.
94. Sesboüe Bernard, *Historia de los dogmas. Tomo II. El hombre y su salvación*, trad. Alfonso Ortiz, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
95. Schmaltz, Tad P. “Substantial Forms as Causes: From Suárez to Descartes”. In *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, ed. Gideon Manning, Leiden, Brill, 2012.
96. Schmutz Jacob et al, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, Valencia, 2004.
97. Scorraille Raúl, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, Subirana, 1917, p. 155-157.
98. Selles Fernando, *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Navarra, EUNSA, 2004.
99. Sergio Zañartu, “El espíritu y el hijo en la fe de la iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el filioque”, en *Teología y vida*, Vol. 40, no. 3, 1999, pp. 278-31.
100. Simmons Alison, “Jesuit Aristotelian Education: The Anima Commentaries” en O’Malley, *The Jesuits, Culture, Sciences and the Arts*, Univ. of Toronto Press, Canadá, 2000, pp. 522 a 537.
101. Simón Díaz José, *El libro español antiguo*, Madrid, Ollero y Ramos, 2000.
102. Tirado Víctor, *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2019.
103. Tomás de Aquino, *Comentario al libro V de la metafísica de Aristóteles*, trad, Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 112, 2000.
104. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1 a. 1.
105. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el libro de las causas*, Trad, Juan Cruz Cruz, EUNSA, Navarra, 2000.
106. Vuillemin Diem, *Metaphysica. Lib. I-IV.4, translatio Iacobi sive Vetustissima, cum Scholiis et translatione composita sive Vetus, Aristoteles Latinus, XXV, I-I*, Leiden, Bruselas, 1970.
107. Wolfgang Röd, “The rationalist theory of double causality as an object of Hume’s criticism”, en Carl Hempel, *Methodology, Epistemology, and Philosophy of science*, Kluwer, Netherland, 1983.
108. Yepes Stork, “El origen de la energeia en Aristóteles” en Cappelletti, Ángel, *Aristóteles y las teorías del origen de la vida*, Revista Latinoamericana de Filosofía, 14, I, 1988.
109. Zama Josepho, *Vocabulario de términos escolásticos*, México, Ex convento de St María de Gracia, 1879.
110. Zingano, Marco. “Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género (Metafísica III 3)”. *Diánoia*, México, V. 55, n. 65, p. 41-65, nov. 2010.
111. Vacant, Mangenot, et. al., *Dictionnaire Théologie catholique*, T. X, Libraire Letouzey, París, 1929.
112. Vicenç Capdevila Montaner, *Liberación y divinización del hombre*, T. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.

113. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1968.
114. Villoslaba Ricardo, *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Abalecta Gregoriana, Cura pontificiae Universitatis Gregoriana, Vol. LXVI, Roma, 1964.
115. Wolfgang Röd, “The rationalist theory of double causality as an object of Hume’s criticism”, en Carl
116. Hempel, *Methodology, Epistemology, and Philosophy of science*, Kluwer, Netherland, 1983.

Páginas electrónicas

<https://www.augustinus.it/>

Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, Leonis XIII, edita.

<https://www.corpusthomicum.org>

**ANEXO**

**Index Philosophicus, (IP) y el Index Theologicus (IT) e Index rerum praecipuarum  
quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur (IR)**

En el siguiente apartado presento el *Index Philosophicus*, (IP) y el *Index Theologicus* (IT), escritos ambos al final del segundo tomo de las primeras ediciones, incluyendo la edición de Vivès. Como he señalado en el apartado 1.1.2, el IP de la primera edición es un índice que guía al lector hacia el número de página, columna [I o 2] y, en algunos casos, directamente a la referencia de toda una disputación [disp.]. En el caso del índice que se presenta a continuación, el cual se trata de la transcripción de la edición de Vivès, cada tema, que hace referencia a las obras aristotélicas, está organizado por el número de la disputación [disp.] y el número de la sección [sect]. En el caso del IT, la referencia remite al número de tomo [XXVI o XVII], seguido del número de la disputación [disp.] y el número de la sección [sect].

Por su parte, el *Index rerum praecipuarum quae utroque tomo huius operis Metaphysici continentur* (IR) guía al lector al número de página, columna (I o 2) y líneas rectrices (A, B o C) donde se encuentra la información. En la edición de Vivès que presentamos a continuación se indica el tomo donde se encuentra el contenido, seguido del número de página.

---

INDEX PHILOSOPHICUS

---

**AD PROOEMIALES  
LOGICAE**

Utrum logicae obiectum sit ens rationis, vel modus sciendi, disp. 1, sect. 4.

An logica dirigat opera rationis, disp. 39, prolog.

Utrum ex direclione actuum intellectus logica sit scientia practica, disp. 40, sect. 9.

Utrum logica sit aptior caeteris ad docendum, disp. 1, sect. 5.

**LIBER  
PRAEDICABILIVM**

Hic aliqui disputant de entibus rationis, sed propria eorum tractatio

metaphysici est, et habetur late in ultima disputatione huius operis, ubi natura entis rationis in communi, modus quo fit, variae eius divisiones et subdivisiones, traduntur ut videre est in indice rerum, verbis Ens rationis, Relatio rationis, Privatio, Negatio et Denominatio. Alii etiam hic, licet extra rem, de universalibus agunt, de quibus disputat. 6, late tractatur, ubi an sint in rebus, qualiter ab inferioribus distinguantur, per quam intellectus operationem fiant, a quibus abstrahi debeant, variique modi universalium in essendo,

repraesentando, praedicando, et similia ex professo explicantur, et an in rebus detur unitas formalis distincta a numerali, et minor illa, ibi vide.

Utrum abstracta substantiarum et accidentium de inferioribus praedicentur, disp. 6, sect. 10.

Utrum compositio ex genere et differentia sit rationis, et de aliis similibus compositionibus, disp. 6, sect. 9, et disp. 31, sect. 13.

Utrum detur forma metaphysice, et quid sit, disp. 15, sect. 10, ad fin., et sect. 11.

Utrum universale in quinque praedicabilia sufficienter dividatur, disp. 6, sect. 8.

Utrum praedicata superiora distinguantur ab inferioribus ex natura rei, disp. 6, sect. 9 et 10.

**AD CAPUT DE  
GENERE**

An genus habeat immediata individua, disp. 6, sect. 9.

An genus cum sit pars quo modo de tota specie praedicetur, disp. 15, sect. 11.

An generis et differentiae compositio assimiletur compositioni materiae et formae, ibid.

Genus qualiter a materia sumatur, disp. 6, sect. 10.

Genus quomodo se habeat ad differentias, disp. 6, sect. 9 et 10.

Generis perfectio unde sumenda, disp. 13, sect. 11.

#### **AD CAPUT DE SPECIE**

An in natura angelica sit species praedicabilis, disp. 5, sect. 2 et 3.

An species praescindat ab individuis, aut sit prior natura illis, disp. 6, sect. 3.

Utrum species et genera substantiarum sint entia completa, disp. 34, sect. 3.

An sit abstrahibilis una ratio communis individui suppositi et personae, et an haec sit universalis, in qua specie, disp. 6, sect. 8.

#### **AD CAPUT DE DIFFERENTIA**

Utrum differentia sumatur a tota forma, disp. 2, sect. 5.

Utrum in differentiis essentialibus possit dari processus in infinitum, disp. 15, sect. 11.

Qualis sit modus praedicandi differentiae, disp. 33, sect. 1.

#### **AD CAPUT DE PROPRIO ET ACCIDENTE**

Utrum proprium et accidens in concreto vel in abstracto constituent universale, disp. 6, sect. 4, et disp. 8, sect. 4.

Proprium et accidens qua ratione sint universalia disp. 6, sect. 4.

Utrum logicum et physicum accidens distinguantur, disp. 33, sect. 2.

#### **LIBER PRAEDICAMENTORUM**

Utrum sit immediata et sufficiens divisio entis in substantiam, et accidens, disp. 32.

An haec divisio sit analogica, disp. 32, sect. 1.

Idem quaeritur de divisione accidentis in novem genera, disp. 39, sect. 1.

Utrum analogica habeant unum conceptum communem, et quae, disp. 2, sect. 1.

Utrum conceptus primi analogati sit conceptus confusus aliorum, ibid.

Utrum analogia proportionis et proportionalitatis distinguantur, disp. 30, sect. 15.

Analogia attributionis, quae, et quotuplex, disp. 28, sect. 3.

Vox analogum significans utrum ad id primo imposita, ibid.

#### **AD CAP DE SUBSTANTIA**

De substantia late disseritur a disp. 33 ad disput 38 ; non omnia tamen ad logicam spectant, sed quae disp. 33 tractantur de constitutivo huius praedicamenti, et eius divisione in primam et secundam substantiam completam et incompletam, et similia.

#### **AD CAP. DE QUANTITATE**

Late de quantitate agitur a disp. 39 ad 41; aliqua autem, quae non tam ad logicum quam ad physicum spectant, ad 6 Physic. remissa sunt.

#### **AD CAP. DE QUALITATE**

De qualitate fuse disputatur a disp. 42 ad disput. 46; sed quae habentur in disput. 42, ubi qualitatis ratio, eius species, et singularum ab aliis distinctio, et similia fuse declaratur, proprie sunt logici instituti.

#### **AD CAP. DE RELATIONE**

Agitur de relatione ex professo disp. 47, ubi omnia, quae huic praedicamento sunt propria, late explicantur; quae sigillatim repetere, esset inutile.

#### **AD SEX ULTIMA PRAEDICAMENTA**

De his agitur a disput. 48 ad 53, inter quas unicuique propria respondet disputatio. Et quamvis aliquo attingantur, quae ad libros Physicorum

remissa sunt, in unoquoque tamen propria ratio constitutiva praedicamenti, eiusque coordinatione, et res quae ad ipsum pertinent vel reducuntur, prout proprium est logices professoribus, explicantur, ut in singulis videre est.

#### **AD CAP. DE OPPOSITIS**

Utrum oppositio aliquid addat supra opposita, disp. 45, sect. 1.

Quae sit maxima omnium oppositio, ibid. Utrum contradictoria admittant medium sect 2.

Utrum contraria maxime distent, et an sint sub eodem genere, ibid.

Utrum mutuo se expellant, ibid.

Utrum contraria possint supernaturaliter esse simul, sect. 4.

Utrum contrarietas in solis et omnibus qualitatibus reperitur, sect 3.

An et qualis sit oppositio relativa, disp. 47, sect. 17.

#### **AD LIBROS POSTERIORUM**

De habitibus fusa tractatio habetur a disp. 54; et quae ibi continentur, in Indice Theologico remissa sunt, ad 1. 2, quaest. 49; ubi vide, ne eadem bis dicantur.

Utrum habitus intellectualis sit coordinatio specierum, disp. 44, sect. 4.

Utrum, habitus principiorum distinguatur ab intellectu et ab habitu metaphysicae, disp. 1, sect. 4.

Utrum metaphysica sit prior habitu

principiorum, disp. 29, sect. 2.

Utrum prima principia possint cognosci a priori, ibid.

Quae principia immediata supponat quaecumque scientia, disp. 3, sect. 3.

Sapientiae condiciones, et an a scientia distinguatur, disp. 1, sect. 5.

An unitas scienlise sumatur ex obiecto, disp. 19, sect. 7.

De scientiarum subalternatione, disp. 1, sect. 5.

Utrum habitus praetici et speculativi distinguantur, et in quo, ubi ratio praxis late declaratur, disp. 44, sect. 13.

#### **AD PRIMUM LIBRUM PHYSICORUM**

An materia sit principium formae, disp. 13 sect. 7.

An, et quid sit materia prima, disp. 13, sect. 1, et 3.

An propriam actualitatem habeat, disp. 13, sect. 4.

Utrum sit pura potentia, et respectu quorum, disp. 13, sect. 5.

Utrum sit una in specie, disp. 13, sect. 11.

Utrum aliquam perfectionem habeat et quam, disp. 10, sect. 3, et disp. 13, sect. 11.

Utrum habeat propriam existentiam, disp. 13, sect. 4, et disp. 15, sect. 6.

Utrum sine forma possit existere, disp. 15, sect. 6.

Utrum materia pendeat a forma, et qua dependia, disp. 15, sect. 6, et disp. 16, sect. 2.

Utrum materia pendeat a forma disp. 15, sect. 6 et disp. 16, sect. 2.

Utrum sit principium substantialis mutationis, disp. 6, sect. 8.

Utrum prius respiciat formam, quam quantitatem, disp. 14, sect. 3.

Utrum dentur formae substantiales, disp. 15, sect. 1.

Utrum educantur ex potentia materiae, et quid hoc sit, et quibus formis proprium, disp. 15, sect. 2.

Utrum formae accidentales educantur de potentia materiae, disp. 6, sect. 2.

Quid sit forma substantialis, disp. 15, sect. 5.

Utrum possit sine materia existere, disp. 15, sect. 9.

Utrum forma efficienter concurrat ad eductionem similis, disp. 18, sect. 2.

Utrum detur forma corporeitatis, disp. 12, sect. 3 et, disp. 13, sect. 3.

Utrum quomodo forma sit principium generationis et rei genitae, disp. 12, sect. 1. Utrum privatio sit principium rei naturalis, ibid.

Utrum negatio id ipsum habeat, disp. 54, sect. 5.

Utrum compositum sit perfectius forma, disp. 39, sect. 2.

Utrum totum distinguatur a partibus, disp. 36, sect.

Utrum qualitates habeant terminum magnitudinis vel parvitatatis, ibid.

## **AD SECUNDUM LIBRUM PHYSICORUM**

Utrum natura agat propter tinem, disp. 23, sect. 10.

Utrum natura ab essentia distinguatur, disp. 15, sect. 11.

In cap. secundo huius libri, de causis disputat Philosophus, de quibus et in hoc opere late tractatur a disp. 12 usque ad 27, ubi primum ratio causae in communi exponitur; In 13 et 14, materialis causae concursus, tam substantialis, quam accidentalis.

Atque idipsum de formali causa praestatur in 15 et 16. Ab hac autem ad 23, de efficiente dispuiatur, latius tamen quam sit physici muneris, de causa enim secunda non solum propria ratio,

divisiones variae, propria causalitas, principia et condiciones causandi, quod proprium est Physici, praestaturque 17 et 18 disp.; sed etiam agitur de modo eius agendi necessario et libere de subordinatione eius ad primam in praemotione et concursu, ut videre est in disp. 19 et 22.

De prima vero causa, disp. 20 et 21, qualiter effectus ad extra per creationem producat, omnesque perpetuo conservet. Quae omnia ad metaphysicam spectant; de causa vero finali 23 et 24 disp. tractatur; de exemplari autem in 25, omnesque causae inter se comparantur in 26. ad effectus vero in 27, ubi aliqua pure physica, ut prioritas causa, et effectus, an sit unus

effectus a pluribus causis totalibus, et similia exacte explicantur. De casu et fortuna, disp. 19, sect. 12.

### **AD TERTIUM LIBRUM PHYSICORUM**

Utrum motus distinguatur a termino, disp. 49, sect. 2.

Utrum motus et passio sint idem, *ibid.*

Utrum motus tardus, et velox per idem spatium habeant aequales partes, disp. 51, sect. 9.

Utrum per motum per accidens mutetur res intrinsece, *ibid.*

Utrum actio consistat in respectivo vel in absoluto, disp. 48, sect. 1.

Utrum includat motum, et an semper passionem inferat, et utrum ab ea distinguatur, disp. 48.

sect. 2 et 5 ; disp. 49, sect. 1 , et disp. 20, sect. 5.

Utrum possit dari actio sine termino, disp. 47, sect. 8, et disp. 13, sect. 4.

Utrum actio specificetur ab agente, vel a termino, disp. 48, sect. 3.

Utrum actio sit in agente, vel in passo, disp. 48, sect. 4 et 6.

Actiones unde individuentur, disp. 5, sect. 9, et disp. 6, sect. 3.

Utrum actio immanens necessario pendeat a potentia vitali, disp. 13, sect. 7; et disp. 48, sect. 2.

Utrum actiones et passiones sint suppositurum, disp. 34, sect. 7.

Utrum possit Deus producere infinitum in essentia, disp. 30, sect. 17, et disp. 35, sect. 3.

Utrum qualibet specie producta aut visa videat et possit producere Deus perfectionem usque in infinitum, disp. 30, sect. 17.

An detur infinitum virtuale, disp. 35, sect. 3.

### **AD QUARTUM LIBRUM PHYSICORUM**

An locus sit superficies continentis, et an sit species quantilatis, disp. 51, sect. 1.

An, et quid sit spatium imaginarium, quod corpus replet, *ibid.*

Utrum quantitas sit ratio existendi in loco substantiae corporeae, sect. 2.

Utrum ubi distinguatur ab extrinseco loco. sect. 1.

Utrum ubi pendeat ab extrinseco corpore, vel superficie, *ibid.*

Qui locus sit terminus motus localis, sect. 2.

De divisione loci in circumscriptivum, et definitivum, d. 51, s. 6.

An detur actio per vacuum, disp. 50, sect. 2.

Utrum corpus in vacuo haberet situm, disp. 52, sect. 1.

De duratione in genere, vide in Indice Theologico, ad quaest. 10 primae partis; an vero detur aliqua duratio successiva. quae sit tempus, disp. 51, sect. 8 et 7.

Utrum tempus multiplicetur ad multiplicationem motuum, sect. 7 et 8.

Utrum temporis partes uniantur ad constitutionem entis realis et quomodo, sect. 9.

Utrum tempus in solis materialibus rebus inveniatur, sect. 8.

Utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius, sect. 10.

Utrum tempori competat esse mensuram, et cui, et respectu quarum rerum, ibid.

#### **AD LIBRUM QUINTUM PHYSICORUM**

Ad habitum an sit per se motus et mutatio, disp. 44, sect. 8.

Ad relationem an sit per se motus, dist. 47, sect. 4.

Ad actionem an detur actio vel motus disp. 18, sect. 10.

#### **AD SEXTUM PHYSICORUM**

Res permanens an possit successive conservari, disp. 50, sect. 5.

Duratio rei permanentis, et quae incipit per primum sui esse, an incipiat per ultimum non esse, sect. 2.

An in continuo dentur indivisibilia, quid sint, et an infinita, disp. 40, sect. 5.

Utrum continuum possit esse divisum in omnia indivisibilia, ibid.

Utrum continuum habet actu partes indivisibili, sect. 6.

In quo subiecto indivisibilia quantitativa recipiantur, sect. 5.

#### **AD SEPTIMUM PHYSICORUM**

Utrum omne quod movetur, ab alio moveatur, disp. 18, sect. 7.

Aquae reductio ad pristinam fiigiditatem, utrum sit a generante, disp. 15, sect. 1.

Utrum agens et patiens debeant esse simul, ibid. Quae causa motus in productis, disp. 36, sect. 1.

Diminutionis impetus in proiectis utrum detur positiva causa. disp. 21, sect. 3.

Utrum fascinatio sit realis actio, et a qua causa, disp. 18, sect. 8. De acitionis magnetis in ferrum, ibid.

#### **AD OCTAVUM LIBRUM PHYSICORUM**

Utrum in causis detur processus in infinitum, disp. 15, sect. 10, et disp. 29, sect. 1.

Utrum primum motoris esse reete probetur ab Aristotele, disp. 29, sect. 3.

Utrum recte demonstrat esse aeternum, disp. 30, sect. 2.

Utrum primi motus  
mfnitas bene ex motu  
colligatur, *ibid.*, per  
totam, et *sect* 3.

Utrum recte probet  
primum motorem esse  
immobilem, *disp.* 30,  
*sect.* 8.

Utrum primus motor sit  
unus tantum, *disp.* 31,  
*sect.* 12.

Quid Aristoteles noverit  
de scientia primi  
motoris, *disp.* 30, *sect.*  
15.

Quid de voluntate, *sect.*  
16.

Utrum universum sit  
undequaue perfectum,  
*disp.* 35, *sect.* 1.

An motus fuerit, vel  
potuerit esse ab aeterno  
*disp.* 29, *sect.* 1.

An creatura permanens  
possit esse ab aeterno,  
*disp.* 47, *sect.* 1. per  
totam.

## **AD LIBROS DE COELO**

Utrum materia coelorum  
sit specie diversa a  
nostra, et materia  
ipsorum coelorum inter  
se, *disp.* 15, *sect.* 11.

Utrum materia coeli  
perfectior nostra, *disp.*  
18, *sect.* 12.

Utrum in coelis detur  
vera causa materialis, et  
quae sit eius causalitas,  
*sect.* 10.

Utrum eadem sit causa  
efficiens coelorum et  
sublunarium rerum,  
*disp.* 29, *sect.* 2.

Utrum coeli producti  
fuerint per creationem;  
ubi de eorum formis  
idem disputatur, *disp.*  
13, *sect.* 13, et *disp.* 39,  
*sect.* 1.

Utrum coeli procreati  
fuerint ex aqua, *disp.* 13,  
*sect.* 1.

Utrum omnes coeli  
incompactibiles, *ibid.*, et  
*disp.* 19, *sect.* 11.

Utrum empyreum  
coelum sit in loco, *disp.*  
51, *sect.* 1.

Utrum coeli influant in  
inferiora, et quomodo ,  
*disp.* 22, *sect.* 5, et *disp.*  
21, *sect.* 3.

Utrum motus coelorum  
sit ab aliquo extrinseco  
agente, *disp.* 19, *sect.* 3,  
et *disp.* 13, *sect.* 11.

Utrum coeli pendeant in  
actionibus ab  
intelligentia motrice, vel  
aliis causis, *disp.* 22,  
*sect.* 5, et *disp.* 35, *sect.*  
6.

Utrum coeli motus sit  
caelerorum mensura,  
*disp.* 50, *sect.* 1.

Utrum aquas  
elementares sint supra  
coelos, *disp.* 13, *sect.* 12.

## **AD LIBROS DE GENERATIONE**

Utrum accidentia  
subiectentur in materia  
prima, au in toto

composito, *disp.* 14,  
*sect.* 3,

Utrum eadem numero  
accidentia maneant in  
genito et corrupto, *ibid.*

Utrum accidentia  
possint immediaic recipi  
in substantia, *ibid.*

Utrum in materia detur  
sigillatio ad formam in  
instanti generationis,  
*disp.* 5, *sect.* 8, et *disp.*  
13, *sect.* 8.

Utrum generatio possit  
fieri aut conservari extra  
subiectum, *disp.* 13,  
*sect.* 8.

Utrum omnis  
substantialiter  
transmutatio petat  
commune subiectum,  
*disp.* 13, *sect.* 1.

Utrum generatio sit  
terminus alterationis,  
*disp.* 18, *sect.* 2.

Utrum repugnet dari  
alterationem in instanti,  
*disp.* 30, *sect.* 4.

Utrum plures formae  
possint simul actuare

eamdem materiam, disp. 15, sect. 10.

Utrum unio substantialis compositi sit una vel plures, disp. 13, sect. 15.

Utrum unio animae rationalis educatur de potentia materiae, et a quo principio, *ibid.*, et disp. 15, sect. 4.

Utrum semen possit introducere effective formam viventis, disp. 18, sect. 2.

Utrum formae uniatur prius materiae quam quantitati, disp. 9, sect. 3.

Utrum formae materiales seipsas vel quantitate extendantur, disp. 14, sect. 3.

Utrum generatio sit effectus materiae, disp. 13, sect. 7.

Utrum resistentia consistat in actione, disp. 14, sect. 3.

Utrum corruptio et alteratio distinguantur sect. 3.

Utrum corruptio et alteratio distinguantur, disp. 15, sect. 1.

Utrum corruptio possit directe intendi, vel fieri positiva actione, et an unam vel plures mutationes includat, disp. 18, sect. 11.

De unitate et introductione formae cadaveris, disp. 15, sect. 10.

Utrum detur actio per antiperistasim, disp. 18, sect. 9.

Utrum dispositiones pendeant effective a forma, disp. 14, sect. 3.

Utrum dispositiones ad genus causae materialis vel formalis sint revocandae, disp. 12, sect. 3.

Utrum dispositiones a forma emanent, disp. 9,

sect. 2, et disp. 18, sect. 3.

Utrum dispositio, quae immediate praecessit, possit effective attingere introductionem formae, disp. 14, sect. 3.

Quid sit intensio, disp. 46, sect. 1.

Utrum fiat per additionem gradus ad gradum, *ibid.*

Utrum omnes gradus intensiois sint eiusdem rationis, disp. 46, sect. 1, et disp. 5, sect. 8.

Utrum intensio fiat positiva actione, et quali, disp. 46, sect. 3.

Utrum intensio ad maximum vel minimum terminetur, disp. 36, sect. 3.

Utrum intensio sit proprietas omnis, et solius qualitatis, disp. 46, sect. 2.

Utrum formis substantialibus repugnet intensio *ibid.*

Mistionis definitio, disp. 15, sect. 10.

Utrum elementa sint causae materiales mistorum, disp. 13, sect. 2 et 3.

Utrum formae elementi et misti diversae sint, disp. 14, sect. 3.

Utrum elementa fuerint creata, disp. 15, sect. 3.

Utrum elementa mutuo inter se pendeant. disp. 15, sect. 10.

Elementi descriptio, *ibid.*

Utrum elementa habeant qualitates virtuales primas, disp. 15, sect. 1.

Utrum formae elementorum maneat in misto, disp. 15, sect. 10.

## **AB LIBROS DE ANIMA**

Animae definitio, disp. 15, sect. 10.

Utrum anima rationalis fiat per creationem. sect. 2.

Utrum in anima rationali tres gradus ex natura rei distinguantur, disp. 6, sect. 9.

Utrum anima rationalis sit omnino immaterialis, sect. 14.

Quem cognoscendi modum habeat anima et coniuncta et separata, disp. 35, sect. 2, et disp. 30, sect. 11.

Utrum agere de anima separata ad physicum spectet, disp. 1, sect. 2.

Utrum potentia animas realiter ab ea distinguatur, disp. 18, sect. 3.

Utrum potentia loco motiva a voluntate realiter distinguatur, sect. 7.

Potentia et passiones quomodo emanent a suis subiectis, sect. 3.

Utrum potentiae animae excitentur ad agendum, disp. 22, sect. 2.

Utrum omnes potentiae eiusdem suppositi invicem subordinentur. sect. 5.

Utrum potentiae distinguantur per actus et obiecta; disp. 43, sect. 4.

Utrum obiectum exerceat aliquam causalitatem in potentiam vel actum, disp. 12, sect. 3.

Utrum anima habeat specialem concursum ad actus vitales, disp. 17, sect. 1.

Utrum memoria aliquid supra sensum addat, disp. 1, sect. 6.

Utrum visus utilior caeteris sensibus sit ad scientiam, et obeam causam prae caeteris diligatur, sect. 5.

Quae animalia bruta solum sensum, quos

vero memoriam, quae item experientiam vel prudentiam participant, et quomodo, sect. 6.

Utrum species solo numero distinctae possint esse in eodem subiecto, disp. 5, sect. 8.

Utrum species intentionales et actus vitales pendeant in fieri et conservari a sua causa efficiente, disp. 21, sect. 3.

Utrum species impressa sit formalis repraesentatio obiecti, an effectiva tantum, disp. 6, sect. 6; et disp. 5, sect. 2.

Utrum species impressa et expressa eadem proportione repraesentent obiectum, disp. 30, sect. 11.

Utrum apprehensio in simplicem et compositam recte dividatur, disp. 8, sect. 5.

Utrum actus cognoscendi sit formalis similitudo obiecti, disp. 30, sect. 11.

Utrum intellectus agens possit producere speciem repraesentantem unum gradum sine alio, et utrum possit producere speciem rei singularis, disp. 6, sect. 6.

Utrum quolibet intellectus suum proportionatum obiectum sibi determinet, disp. 30, sect. 11.

Utrum verum sit obiectum intellectus, disp. 8, sect. 1.

Utrum intellectus possibilis sit formaliter liber, disp. 19, sect. 5.

Utrum possit necessitari ad assentiendum falso, disp. 9, sect. 2.

De appetitu innato et elicito, et variis eorum

divisionibus, disp. 1,  
sect. 6.

Utrum finis sit obiectum  
voluntatis. disp. 17, sect.  
1.

INDEX THEOLOGICUS

**AD PRIMAM D.**

**THOMAE PARTEM**

Ad Q. 1. Utrum Deus possit esse adaequatum obiectum scientiae naturalis, XXV, disp. 1, sect. 1.

Utrum Theologia demonstret obiectum suum, sect. 4.

Utrum demonstret attributa de Deo, sect. 5.

Ad Q. 1. Utrum sit simul practica et speculativa, ibid.

Ad Q. 3. An Deus sit, et an esse sit per se notum, disp. 26, per totam.

Utrum in Deo sit simplicitas, et in quo hoc attributum consistat, XXVI, disp. 2, sect. 1.

Utrum attributa sint de essentia essentiae Dei, disp. 30, sect. 6.

Utrum Deus sit expers omnis compositionis physicae et metaphysicae, disp. 6, sect. 9 et 4.

Ad Q. 4. Utrum dari possit aliqua substantia completa eiusdem simplicitatis cum Deo, disp. 12, sect. 3.

Ad Q. 5 et 6. Quae sit Dei perfectio, et qualiter omnes contineat formaliter, vel eminenter, XXVI. disp. 30, sect. 1, per totam.

De bonitate ex professo tractatur, disp. 10. De bonitate divina et in se, et in ordine ad creaturas, vide eodem disp. 10, sect. 3.

Ad Q. 7. Utrum Deum esse infinitum demonstretur, et quo

medio, XXVI. disp. 30, sect. 2.

Sitne infinita in Deo privatio, aut negatio, disp. 1, sect. 2.

Ad Q. 8. De existentia Dei in rebus agitur, XXVI, disp. 30, sect. 7, ubi de attributo immensitatis tractatur.

Utrum Deus sit extra mundum in spatiis imaginariis, disp. 80, sect. 7.

Utrum Deus sit capax Ubi predicamentalis disp. 51, sect. 5.

Utrum Deus sit in loco circumscriptive, aut definitive, s. 6.

Ad Q. 9. Late de Dei immutabilitate disp. 30, sect. 8, ubi qualiter cum divina libertate cohaereat, disputatur.

Ad Q. 10. Utrum Deum esse aeternum sit evidens naturaliter, disp. 30, sect. 2.

De duratione autem in communi late tractatur disp. 50, in cuius prima et secunda sectione propria eius ratio, et ab existentia distinctio traditur; in caeteris de variis durationis speciebus ex professo agitur, veraque ratio aeternitatis, aevi, temporis discreti et continui elucidatur.

Ad Q. 11. De unitate in communi propria habetur disputatio inter passiones entis, quae est quarta huius operis.

De unitate vero Dei, XXVI, disp. 30, sect. 10, ubi qualiter id

demonstretur, et philosophorum mens de Dei unitate perpenditur. Ad Q. 12. Utrum Deus sit indivisibilis, et quomodo. Late in disp. 30, sect. 11, per totam, ubi hoc attributum ex professo explicatur. An possit dari species Dei ipsum distincte et abstractive representans, disp. 30, sect. 11. Utrum dari possit species impressa Dei, ibid. Utrum ad visionem beatificam concurrat instrumentaliter intellectus, ibid. Utrum lumen gloriae possit esse connaturale alicui creaturae, et de modo quo concurrat ad visionem, ibid. Utrum anima habeat immediatum concursus ad actum visionis, XXV, disp. 13, sect. 5.

Utrum visio beatifica mensuretur aetate, XXVI, disp. 50, sect. 6. Ad Q. 13. An Deus sit ineffabilis et innominabilis, XXVI, disp. 30, sect. 13, ex professo tractatur. Nomina, quae Deo conveniunt ex tempore per ordinem ad creaturas, an importent rationem realem, vel rationis, disp. 47, sect. 15. Utrum nomina communia Deo et creaturis sint analogae, disp. 28, sect. 3. Ad Q. 14. De divina scientia disseritur, disp. 30, sect. 15, ubi eius essentia, obiectum et proprietates declarantur. An autem sit scientia in Deo per modum actus primi, disp. 30, sect. 15. Utrum scientia Dei sit de eius essentia, ibid.

Utrum in divino intellectu detur iudicium formaliter liberum, vel in se, vel ex applicatione voluntatis, sect. 16. An gradus intellectualis recte ex immaterialitate inferatur a Thom., disp. 35, sect. 3. An futura contingentia determinatam habeant veritatem XXV, disp. 19, sect. 10. Hic disputari solet de divinis praedeterminationibus, et qualiter cum nostra libertate cohaereant, de quo dicitur infra, quaest. 83. Ad Q. 15. De ideis divinis, occasione creati exemplaris ex professo agitur, XXV, disp. 25, ubi an sint, quid sint, quarum rerum, et an eas formare et cognoscere sint duo actus distincti, tractatur.

Ad Q. 16. Utrum ideae divinae videri possint non viso Deo, disp. 1, sect. 5. De materia huius questionis agitur fuse in disp. 8 de Veritate in communi. An autem in Deo sit veritas, et insit perfectio simpliciter, disp. 8, sect. 8. Ad Q. 17. De falsitate habetur etiam specialis tractatio in disp. 9. Ad Q. 18. De vita Dei, et qualiter in ea nobiscum conveniat, XXVI, disp. 30, sect. 14. Ad Q. 19. De divina voluntate ex professo disputatur in disp. 30, sect. 16. Utrum in Deo sit voluntas per modum actus primi, sect. 16. Utrum voluntas sit ita essentia Dei, sicut scientia, ibid. Utrum in Deo sit amor necessarius, saltem

simplicis complacentiae ad creaturas, ibid.

Utrum voluntas divina determinetur ab intellectu ad creata obiecta volenda, ibid.

Utrum actus liber in Deo addat aliquid reale, sect, 9.

Utrum Deus provideat de omnibus inparticuari, et quomodo, XXV, disp. 22, sect. 5.

Disputatur de divina potentia an sit, et quid sit, et quod habeat obiectum, et similia, late, XXVT, disp. 30, sect. 17.

Utrum in Deo potentia executiva ab intellectu et voluntate distinguatur, et quid tandem sit, disp. 30. sect. 17.

Utrum Deus operetur ad extra per actionem transeuntem vel immanentem, XXV, disp. 20, sect. 5.

Utrum potentiae productivae Dei dicantur univoce de potential generandi, spirandi et creandi, disp. 12, sect. 1.

Ad Q. 26. Utrum Deus sit beatus, et quomodo, XXVI, disp. 30. sect. 14.

Ad Q. 27. Essentia Dei, etsi non sit separabilis a personis, qualiter pluribus inter se distinctis

communicabilis, XXV, disp. 7, sect. 2.

Utrum verbum mentis distinguatur ab actu intelligendi, et an aliqua actio immanens possit esse sine termino, XXVI, disp. 46, sect. 2, XXVI, disp. 31, sect. 12 et XXV, disp. 8, sect. 1.

Ad Q. 28. Utrum relatio ex genere, et utrum divinae relationes dicant perfectionem, XXV, disp. 10, sect. 3.

Utrum relationes distinguantur ab essentia, disp. 6, sect. 2. Utrum sint perfectiones simpliciter simplices, XXVI, disp. 30, sect. 6 et 9.

Utrum includant in suo conceptu essentiam divinam, disp. 28, sect. 2.

An contineantur in essentia eminenter, disp. 30, sect. 6.

Utrum divinae relationes ad invicem terminentur, disp. 47 sect. 16.

Ad Q. 19. De supposito et personalitate creata fuse agitur, disp. 34.

An persona convertatur cum hypostasi, disp. 34, sect. 1.

An divinae personae pendeant ad invicem, et an una sit prior alia, XXV, disp. 12, sect. 1.

Utrum divinae personae sint essentialiter

diversae in ratione personae XXVI, disp. 30, sect. 11.

Utrum detur una ratio individui aut personae omnibus communis, XXV, disp. 6, sect. 8.

Ad Q. 33. In quo consistat ratio principii, qualiter que in divinis reperiatur, et an analogice de Deo et creaturis dicatur, XXVI, disp. 34, sect. 1 et sect. 4, 5, 6 et 7.

Utrum in Deo potentia ad generandum differat ab intellectu, disp. 30, sect. 15.

Ad Q. 34. Tota materia de creatione, et singulae eius difficultates exacte tractantur, XXVI, in disp. 26, quae ad id specialiter instituitur.

Ad Q. 48. De malo, ex professo tractatur in disp. 11, ubi eius divisiones, et causae, et an in positivo vel

privativo consistat, late explicatur.

Ad Q. 50. Substantias spirituales esse late demonstratur, XXVI, disp. 35, sect. 1.

Utrum Angeli careant omni materia, disp. 35, sect. 3.

Utrum in Angelis detur vel dari possit vera materialis causa, XXV, disp. 13, sect. 14.

Ad Q. 52. Utrum Angeli sint multiplicabiles intra eandem speciem, disp. 5, sect. 2 et sect. 1.

Utrum in Angelis detur compositio ex genere et differentia et an inter se differant specie, XXVI, disp. 35, sect. 3.

Utrum Angeli sint incorruptibiles, disp. 35, sect. 3.

Utrum sint entia necessaria, et aeterna, finit seque perfectionis, ibid.

Utrum Angeli definitum locum habeant, disp. 51, sect. 3.

Utrum substantiae spirituales habeant proprium intrinsecum Ubi, disp. 51, sect. 3.

Ad Q. 53. Utrum intelligentiae possint loco moveri, XXV, disp. 18, sect. 7.

Utrum earum potentia loco motiva realiter distinguatur ab intellectu et voluntate, ibid.

Angeli qualiter alia a se moveant, per quam, et per quantam virtutem, et an possint substantiam aliquam vel qualilatem producere, XXVI, disp. 35, per tot. sect. 6.

Utrum Angelus ut moveat corpus vel alium spiritum intimam cum eo propinquitatem requirat, XV, disp. 15, sect. 2.

Ad Q. 54, et quatuor sequentes. De intellectu et scientis intelligentiarum ex professo tractatur, XXV, disp. 35, sect. 4.

Ad Q. 59. De voluntate intelligentiarum, earum que libertate. sect. 5 eiusdem disputationis.

Ad Q. 59. Utrum coeli creati fuerint, XXV, disp. 15, sect. 3.

Utrum sit una materia omnium generabilium, disp. 13, sect. 10 et 11.

Ad Q. 82 et 84. Utrum in homine sit libertas, disp. 19, sect. 2.

Utrum Deo agente ex necessitate naturae tolleretur libertas a creatura, disp. 19, sect. 3.

Utrum in homine sit liberum arbitrium, et in quo actu vel habitu consistat, sect. 2.

Utrum libertas possit salvari in sola potentia passiva, ibid.

Utrum formalis libertas in iudicio consistat, sect. 3 et 4. An in sola voluntate, sect. 3.

An aliqua suppositio tollat libertatem, sect. 4. Utrum causa libera ut determinetur, iudicium practicum exigit, sect. 6.

Utrum causa libera, pro instanti quo operatur, libera sit, sect. 9.

Utrum causa libera sit, qirae positis omnibus requisitis possit agere et non agere, sect. 4 et disp. 23 et 1.

Utrum libera causa se ipsam determinet, disp. 22, sect. 4, et utram post oblatum concursum possit non operari, ibid.

Utrum concursus causae primae obstat secundarum libertati, sect. 4.

Utrum voluntatis electio solum circa media versatur, disp. 19, sect. 5.

Voluntatis electio unius boni prae alio quomodo fiat, ibid.

Utrum voluntas possit libere et necessario moveri, et ad quos actus et ad quae obiecta, ibid.

Utrum voluntas possit fieri in incognitum, disp. 18, sect. 7.

De conservatione, ex professo tractatur, disp. 1.

De concursu causae primae cum secunda en sit necessarius ad omnem effectum et actionem causae secundae, qualisque hic sit, et qualiter in distinctione, prioritatem et efficacitate. Si concursus inter se comparentur, disp. 22, ad hoc specialiter

instituta agitur ex professo.

Utrum causa prima, cum concurrat plus faciat quam si sola produceret, disp. 18, sect. 1.

Utrum hic modus concurrendi possit communicari a Deo alicui creaturae, disp. 20, sect. 5.

A.d Q. 106. An Angeli mutuo colloquantur, disp. 18, sect. 8.

Ad Q. 107. De fato agitur disp. 19, sect. 11, per totam.

#### **AD PRIMAM SECUNDAE**

De materia huius quaestionis, duae speciales disputationes instituuntur, nempe vigesima secunda et vigesima tertia, in quarum prima de causa finali in communi eius rationem, causalitatem, conditiones causandi,

variosque effectus per singulas sectiones explicando tractatur. In 23 vero de ultimo fine, an detur, et quis sit, et respectu quarum actionum.

Ad Q. S. Utrum detur appetitus innatus ad visionem Dei, XXV, disp. 5, sect. 2.

Ad Q. 9, 10 et 13. In his agi solet de libertate voluntatis, eiusque motione et electione, de quo diximus ad quaest. 82 et 83, 1 part.

Ad Q. 17. Imperium intellectus in quo situm sit. XXV. disp. 20, sect. 2.

Ad Q. 49, usque ad 53. In his quaestionibus agit D. Thomas de habitibus. Et tota haec materia exaete in hoc opere tractatur eo ordine, quo a D. Thoma, disp. 44, ad id specialiter instituta per tredecim sectiones.

Ad Q. 78. Utrum omnis peccans sit necessario ignorans: disp. 19, sect. 7.

Ad Q. 110. Utrum Gratia creetur, vel de potentia animae educatur.

An possit dari supernaturalis.

#### **AD TERTIAM PARTEM**

De existentia creata quid sit, et an distinguatur ab essentia et quomodo, habetur fusa tractatio, XXVI, disput. 31, per 14 sectiones.

De subsistentia vero creata, an sit aliquid reale, et quid suppositum supra naturam addat, et alia; quae pro complemento materiae huius quaestionis solent hic a D. Thomae commentaribus

tractari, fuse habentur in disp. 34.

Utrum natura possit assumi cum propria subsistentia XXV, disp. 11, sect. 1.

Utrum sine propria subsistentia conservari possit. XXVI, disp. 31, sect. 7.

Utrum possit natura a sine ulla subsistentia servari, et qualiter tunc operetur, disp. 34, sect. 4.

Utrum subsistentia creata possit alienam naturam unam, vel plures terminare, ibid. et sect. 5.

Utrum Verbum divinum, determinando naturam aliquam, circa illam causalitatem exercent, sect. 5.

Utrum in divinis suppositum a prima substantia distinguatur, XXV, disp. 11, sect. 1.

Utrum hic Deus sit substantia completa, ibid.

Utrum humanitas Christi assumpta fuerit cum propria existentia, XXVI, disp. 31, sect. 13.

Utrum relatio illis ad patrem et matrem sit una an plures, disp. 47, sect. 17.

An quantitas Eucharistiae proprium Ubi habeat distinctum ab Ubi substantiae, disp. 14, sect. 4.

Utrum transsubstantialio sit actio sine subiecto, disp. 48, sect. 4.

An Ubi quod Christus habet in Eucharistia sit definitivum, aut circum scriptivum, disp. 5, sect. 6.

Utrum quantitas Eucharistiae possit esse ultimum subiectum accidentium, XXV, disp. 14, sect. 4.

Utrum habeat aliquem concursum, et quem ad accidentia, quae de eius potentia, quando est separata, educuntur, ibid.

Utrum quantitas Eucharistiae conservetur a Deo sine subiecto per novam efficientiam, disp. 22, sect. 1.

Utrum cum Deus sustentando accidentia supplet vicem causae materialis, id per efficientiam praestet ibid.

---

INDEX RERUM PRAECIPUARUM

---

quae utroque Tomo huius operis Metaphysici continentur.

Numerus prior, sub intellectus dum non mutatur, tomum designat; posterior paginam.

Res ad priorem Tomum pertinentes duplici tantum numero notatae sunt, quorum prior Paginam, posterior Columnam designat: quae vero ad posteriorem spectant, tribus numeris indicantur, ex quibus primus Tomum posteriorem, secundus paginam, tertius vero et ultimus columnam indicat. Additae etiam sunt literae, sub quibus res indicatae continentur.

**ABSTRACTIO,  
ABSTRACTA ET  
ABSTRAHERE.**

1. Abstrahere a materia sensibili, inteliigibili, vel secundum esse, quid, XXV, 7 et 17.
2. Abstractiones a materia, quas respiciunt Physica, Malhematica, et Metaphysica, in quo differant, et convenient, 16.
3. Abstractio seu praecisio intellectus non requirit distinctionem eorum inter quae fit, 75.
4. Abstractionis varii modi, ibid.
5. Abstracta Metaphysica substantiarum, et accidentium quoad praedicationem unius de alio aequiparantur, 179. 2 C.
6. Abstracta Metaphysica generum, specierum, et differentiarum non possunt inter se praedicari, nisi abstractum superius, et quasi genericum. de abstracto inferiori et quasi

specifico in aliquo sensu, 180, per totam.

7. Abstracta genericae naturae cur possint ut genus concipi respectu aliarum naturarum in abstracto, differentiae vero abstractae non item, 180, 2C.

**ACCIDENS**

1. Accidens non est adaequata passio substantiae. 8. I. c.
2. Accidentia omnia, quae subiecto inhaerent, de eius potentia educuntur. 141. 2. C.
3. Accidentia aliqua solo numero diversa in esse posse simul eidem subiecto, negari non potest. 142. 2. C. Sed nec de omnibus indifferenter affirmari, 143. 2.A [ibid.]. A qua ergo distinctione utendum, B et 2 per totam [ibid.]; de potentia autem absoluta de omnibus id statuitur, 144. I. B .
4. Accidentia solo numero diversa posse esse

successive in eodem subiecto, imo semper ita contingere, ut certum statuitur, eiusque ratio late perpenditur. I. 245. 2. C ad 147 per totam.

5. Accidens non semper requirit potentiam receptivam eiusdem praedicamenti, imo raro accidere, inductione ostenditur. 342. 2. B.

6. Accidentia eadem numero manere in genito et corrupto. 2. 350. 2. B. ad 352 et quae sint haec. 355.1.B.

7. Accidens quatuor tantum modis desinere potest, 355 I. B [ibid.]. Accidentia compositi ab eius forma substantiali in genere causae formalis mediate pendent, efficientis non ita. 355. 2 per totam.

8. Accidens esse subiectum ultimum respectu aliorum accidentium, supernaturaliter non repugnant. 361. 2. B.

9. Accidens aliquod ratione alterius in substantia recipitur. Ibidem.

10 Accidentia omnia aliis accidentibus in haerere non possunt, bene tamen aliqua. 2. 362. 2. B.

11. Accidentia spiritualia aliis accidentibus vere inhaerent, 363. I. A.

12. Accidens bene potest esse materialis causa alterius. Ibidem B.

13. Accidens materialiter causans aliud saepe ipsum solum ad illius esse immediate concurrunt; aliquando etiam subiectu, vel aliud accidens iuxta exigetia causati. 363. 2. C, ad 364. I per totam.

14. Accidentium inseparabilitas ab aliquibus subiectis a forma substantiali puenit [provenit]. 367. 2. B et C.

15. Accidentia non propne fieri, sed ad efficientiam accidentalis compositi quasi confieri dicenda. 379. I. B.

16. Accidentium multiplex divisio. 415 I. B.
17. Accidens in subiecto receptum, formaliter, non effective expellit contrarium. 418. 2. A.
18. Accidentia naturalia, quando supernaturali modo fiunt, de potentia subiecti educuntur, 423. 2. B.
19. Accidens, quodcumque sit, si per propriam actionem fiat modo naturali, de potentia subiecti educi necesse est, ibidem et C.
20. Accidens duobus modis comproduci dicitur, et quinam sint. Ibidem.
21. Accidens nequaquam principalis causa substantiae. 438. I. B.
22. Accidentia an effective causent substantiam late tractatur, 438 ad 450.
23. Accidentia ita substantiam causant, ut proxime et per se educationem formae substantialis instrumentaliter attingant. 441. I. B.
24. Accidentium proportio ad hanc actionem, que sit. 442. 2. C.
25. Accidentia an effective attingant generatione hominis. 443. I. A.
26. Accidentia in productione substantiae instrumenta sunt coniuncta formae substantiali quo causalitatem, 443. I. C. Et quomodo illam exerce possint, quando a forma separata sunt, 444. 2. C. tunc formae concursus a superiori causa suppletur, et quae illa sit. 445. I. B. Vide etiam.
27. Accidens quod per resultantiam fit, et a substantia, et ab accidente immediate emanare potest, si cum eorum aliquo connectatur. 450. 2..
28. Accidentia quae ab essentia substantiae emanant, quatenam sint, 452. 1 C et 2 A.
29. Accidentia quae sic semel emanant, continuo postea per modum conservationis emanare, probabilius, 452.2. B.C.
30. Accidens ab accidente naturaliter emanare potest, 456. 2 B.
31. Accidens ut principium principale quo, attingit productionem alterius accidentis, 461 [630].
32. Accidens cum sine subiecto est, per novam conservatur efficientiam, 587. 2. A.
33. Accidentia in rerum natura esse, unde indagetur, 2.2 24. 2 C.
34. Accidens physicum a substantia differt ex natura rei; accidens autem logicum sola ratione; et quid utrumque accidens sit, 2. 229. I. B.
35. Accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, 2.232 2. B.C.
36. Accidens ad substantiam in re ipsa dicit attributionis analogiam, unde entis nomen sine intellectus negotiatione utrique convenit, 2. 233. I. A.
37. Accidens sine ulio addito dici potest ens, Ibid I A.
38. Accidens absolute nullum est completum ens, licet per ordinem ad incompletius, unum dicatur esse in suo genere completum, 2. 237. 1 AB.
39. Accidens considerari potest, vel prout in se est entitas quaedam. vel prout alicui aliquid accidere dicitur. Nam, licet omne quod in se est accidens, alicui accidat, non tamen omne quod alicui accidit, est vere et proprie accidens, 2.325. 2 B.
40. Accidens dividitur in praedicamentale et physicum, et hoc unum obiectivum conceptum habet.

41. Accidens ut comprehendit omnia praedicamentalia, non habet de sua ratione essentiali proprie inhaerere actu vel aptitudine, 327 1 B.

42. Accidens quod habet ex se propriam entitatem realiter a substantia distinctam de extrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhaerentiam in substantia, Ibid, 2B.

43 Accidens quod est tantum modus, essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actualem inhaesionem.

44. Non est de ratione accidentis ut sic esse immediatam affectionem substantia, sed abstrahit a mediata, vel immediata. 2. 328. I A.

45 Accidens posterius duratione est quam substantia, ut abstrahit a creata et increata, non tamen loquendo de creata, 2. 330. I B.

46. Accidens est posterius cognitione quam substantia, et quatenus ab illa dependet, ei quatenus est imperfectus, 2 332 2 B.

47. Accidens quoad nos prius cognoscitur quam substantia, non in abstracto sumptum, sed in concreto, 2 333 2A [ibid] Accidens licet sit res prima cognita, non tamen cognoscitur ut accidens, sed sub ratione huius sensibilis entis. 2. 334. IB.

#### **ACCIDENTIS DIVISIONES.**

48. Accidens immediate dividi potest in novem praedicamenta, XXVI, 500. 2, 336 IA Quavis divisiones aliae per pauciora membra immediatiores dari possint, 335 IA.

49. Accidens aliud completum, aliud incompletum, 2. 337 IA .

50. Accidens in concreto formaliter sumptum, et in

abstracto non variat rationem accidentis incompleti, 2 336 2 B.

51. Accidens completum dicitur, quod in ratione formae accidentalis est integra ac totalis forma, 2. 337 B .

52. Accidens potest esse completum physice et metaphysice , et singula membra late explicantur.

53. Accidentis praedicta divisio accommodari potest ad singula praedicamenta, Ibid 2C.

54. Accidens in communi cur non sit dividendum immediate in incompletum el completum. 2 358 IA.

55. Accidens non dividitur in singulare cl universale, in primum et secundum, et quare, 2. 338 IB.

56. Accidentis divisio in modum et rem, non est prior, licet sit immediatior quam in novem genera, IC. Bene tamen sub eodem

genere praedicamentali potest fieri talis divisio.

57. Accidens cur non prius dividatur in respectivum et absolutum, in spirituale, et materiale, permanens et successivum, proprium vel commune, 2 AB.

#### **ACCIDENTIS INHAERENTIA**

58. Accidens non est actu inhaerens ex vi solius existentiae, 2 270 IC.

59. Accidentis inhaerentia tantum distinguitur ab illo, ut modus rei ab ipsa re, 2. 272. IC et I 188.2.

60. Accidens non potest se ipsum effective unire subiecto, 2. 291 C.

61. Accidens a subiecto separatum posset operari ad modum suppositi sine novo miraculo, 2. 271 I A.

#### **ACTIO**

1. Actio unum est ex generibus entis, I A

2. Actio non consistit in relatione extrinsecus adveniente, 2. 602 2 AB.  
3. Actionem respectum aliquem ad agens includere ostenditur, 603 I, sed non praedicamentalem. Ibid 2.  
4. Ac. in re est dependentia qua effectus pendet ab agente, 604 IAB.  
5. Actio respectum dicit transcendentem ad agens, per que praecise agens non refertur ad aliud id. el ibid 2.  
6. Actio est ultimus actus potentiae aliud ab ipsa dimanans 2. 605 I B.  
7. Actio sine termino, nec transiens, nec immanens esse potest. 608 2 B et 609 2 C.  
8. Actio transiens et immanens quo differant. 610 IA.  
9. Actiones instantaneae sunt in praedicamento actionis, ibid IB.  
10. Actio omnis an sit motus semperque inferat passionem.

et in quibus, 2 AB et 620 2AB.  
11. Actionum unitas vel diversitas specifica ex terminis secundum suum esse reale desumitur, 2A 612. IC ad 613 IA.  
12. Actio ex sola diversitate agentis nuqua est diversa specie, si ad eunde terminum tendat, 2. 613 IB et varia exempla examinatur usquead 614 2B.  
13. Actiones non sunt diversae specie es sola diversitate in modo agendi, maxime naturili 615 2 A.  
14. Actio. licet quoad specificationem principalius pendat a termino quam ab agente. Individualiter tamen, et secundum aliam rationem, aequae essentialiter respicit utrumque. [Ibid].  
15. Actio eodem respectu agens et terminum respicit, 2. 616 1B.

16. Actio realis datur, quae nullum habet inhaesionis subiectum, 2. 618 IC.  
17. Actioni esse in subiecto, non nisi ex ratione formalis termini convenit.  
18. Actio omnis quae est in subiecto, in eodem est in quo terminus eius, 2 619 IA.  
19. Actio ut actio reduplicative non habet subiectum inhaesionis, sed denominationis tantum.  
20. Actio, in quantum talis, non denominat subiectum inhaesionis.  
21. Actio non est proprie agentis perfectio, Ibid.  
22. Actionis definitio et eius causae, 2. 620 1AB.  
23. Actio qualiter magis et minus suscipiat, Ibid.  
24. Actionis divisio in substantialem et accidentalem traditur, et analogam esse concluditur, 2. 621.  
25. Actionis praedicamentum per actionem, ut quid commune

est ad accidentales, constituitur, 2Ab.  
26. Actionis substantialis variae subdivisiones traduntur, easque omnes univocas esse concluditur, 2. 622. 1C et 2 AB 223.  
27. Actio accidentalis in transeuntem et immanentem dividitur.  
28. Actiones aliquae vitales et connaturales, late vocantur immanentes,  
29. Actio omnis transiens, si proprie talis sit, formaliter habet quod ab agente exeat, recipiatur que in passio, ibid.  
30. Actio et passio non distinguuntur realiter, 623 2B C. Nec ex natura rei, sed sola ratione ratiocinata, Ibid.  
31. Actiones non sunt diversae numero ex temporis diversitate, 146 IC.  
32. Actiones eadem quam termini distinctionem sortiuntur, 196 I A.

33. Actione eadem nequaquam fieri possunt res omnino distinctae, Ibid.
34. Actionis duplex terminus, quo et qui, 378 2B.
35. Actionum substantialium quatuor genera explicantur, 379 IA.
36. Actiones causarum per se, cur supposito formae per accidens tribuantur, 427 IC.
37. Actio non est vere ac proprie principium agendi, 457 IC 2 et 466 IA.
38. Actio immanens habet ut terminum qualitatem, quae potest esse principium agendi, XXV, 625, nec potest carere intrinseco termino, 457 2AB.
39. Actionum immanentium idem posse esse principium quo recipiens et efficiens ostenditur, 472 ad 473.
40. Actionis reflexae ratio et principia, variae que de hoc experientiae declarantur, 496 C ad 497 2B.

41. Actio proprie non est ipse effectus per eam productus, licet quodam modo effectus agentis possit nominari, 499 IB C.
42. Actio per aliam actionem non fit.
43. Actio transiens non perficit potentiam a qua fluit, 563 IA.

#### ACTUS

1. Actus nomen multiplicetur sumi potest, 304 2C et 305 IAB.
2. Actum omnem esse alicuius operationis principium, de solo actu completo sive informante, sive subsistente, intelligendum, 306 2C.
3. Actum et potentiam esse in eodem genere, qualiter verum, late et dilucide tractatur, 243 2A ad 345 2B.
4. Actus est qui distinguit, quo sensu verum, 523 2BC.
5. In actu et potentia virtuali idem simul esse non posse,

qua ratione veruni, 465 I BC et 473 2C.

6. Actus vitales sine immediato concursu animanum siunt a potentiis, a quibus quodam modo intrumentaliter allinguntur, 459 2A et 461 2A.

7. Actus vitalis unde sumat speciem, 2. 614 C et 2A.

8. Actus vitalis in Deo non dicit denominationem extrinsecam, 2. 83 IA.

9. Actus liber in Deo non est denominatio extrinseca,

10. Actus liber Dei ut terminatus ad obiectum nihil rei addit entitati necessariae, 2. 85 IA. Actus liberi non possunt ab Angelis cognosci, 2 302 IA.

11. Actus purus est ens necessario actu existens, absque ulla potentia obiectiva vel receptiva, 2 52 IA.

12. Actus purus idem est, quod simplicissimus.

13. Actus immanens est qualitas, licet per propriam

actionem fiat, 2 423 IA et 2. 670 2B C 608 I et 2A.

14. Actus immanens pertinet ad primam speciem qualitalis, 2. 423 2A.

15. Est ultima perfectio potentiae.

16. Qualiter ab ea pendeat, 2 607 2BC et 608 I et 2A. Qualiter vero in conservari; vide verb. conservatio.

#### ACTUS COLLATUS AD POTENTIAM.

17. Actus tam potentiae activae quam passiva correspondet, licet diverso modo, 2. 442 2 C.

18. Actus qui respicit potentiam passivam, duplicem rationem formalem habet passionis et formae 2. 444 IC.

19. Actus qui respicit ostentiam activam, est action, proprie et formaliter loquendo, Ibid.

#### ACTUS COLLATUS AD HABITUM

20. Actus efficitur ab habitu, 2. 458. 2 C.  
21. Actus, per se loquendo, non est intensior ratione in habitu 2. 460 IB.  
22. Actus intensus, ut sic, non potest per se effici ab habitu remisso, Ibid.  
23. Facilitas aut delectatio qua fit actus, non est aliquid reale in illo, sed sola denominatio extrinseca, 2. 461 2A.  
24. Actus concurrat effective ad habitum, 2. 464. 2B. Non in quantum est actio seu via, sed in quantum est qualitas aut terminus, 466 IA.  
25. Actus est perfectior habitu acquisito, 2. 467 IC.  
26. Actus quilibet, ut generet habitum, debet producere aliquid permanens in potentia, quod non est distinctum essentialiter ab ipso habitu, 2. 468 IC et 469 2A.  
27. Actus non generat habitum secundum totam

suam latitudinem intensivam, 2. 472 IB.  
28. Actus nullam sumit speciem ex respectu ad habitum, 2. 498 IC.  
29. Per actus contrarios corrumpitur aut diminuitur habitus, non formaliter, sed effective, 494 I BC.  
30. Actus semper est in re et specie distinctus a potentia, cui proportionaliter respondet, 2.444 IC [654], licet , haec distinctio non semper sit aequalis, Ibid.  
31. Actus melior est quam potentia, ut dicitur de potentia ad existendum, 2. 445 IC.  
32. Quo res minus est composita ex actu et potentia, eo est perfectior.  
33. Actus prior est cognitione quam potentia.  
34. Esse in actu, de facto posterius est in qualibet re creata, quam esse in potentia ; non est tamen hoc necessarium simpliciter, 2. 446 IC.

35. Activa potentia simpliciter est prior natura suo actu, et potest esse prior duratione, licet necessarium hoc non sit, 2. 447. 2 C et 448 IB.  
36. Actus potentiae passivae illa est posterior, et nullatenus potest esse prior, 660. Est tamen talis potentia minus perfecta suo actu, ibid [661]. Meliusque sic habet sub actu quam sine illo, 2. 449 IA.  
37. Actus omni carere, an melius sit quam parvum habere.  
38. Actus potentiae passivae prior est definitione et cognitione, quam illa, non solum quoad nos, sed etiam secundum se, ibid [662].

#### AGENS

1. Agens corporeum in omni sua actione subiectum quantum praerequirit, 351 2B.

2. Agens intense ad unam operationem attendens, cur in aliis remittatur, 368 1C.  
3. Agens et patiens non necessario distinguuntur supposito, 462 2C.  
4. Agens et patiens in omni molu physico, alterationis, augmentationis, vel locali, necessario distinguuntur, 632 et 642 In rebus vero spiritualibus solum quoad rationes agendi, et recipiendi, 643; verum in actionibus immanentibus, nec ipsa quidem principia ut quo necessario distincta, 645 et seq.  
5. Agens a passo variis modis distare potest, 654.  
6. Agens non agit in distans, si medium vacuum sit, 655.  
7. Agens quod in medium vacuum agere non potest, nec in distans passum agit, 656.  
8. Agens qua virtute agit in distans, debet etiam in medium agere, ib.

9. Agens interdum agit in totum aliquod passum immediate per suam propriam virtutem, 657.

10. Agens per propinquam parlem medii, non necessario agitin remoiam tanquam per instrumentum, 658.

11. Agens semper aclu iuvat influxu proprio partes medii sibi proximas, cum in remotiores agunt 659.

12. Agens non intensius agit in distas qua in propinque varisque experienciis, quae oppositum suadere videntur, satisfit, 661.

3. Agens per lineam rectam efficacius operatur, et cur, 663.

4. Agens creatum quodeunqu sit, determinate habet sphaeram suae activitatis, et unde, 668.

15. Agentium multiudo, seu densitas materia; ad intensionem actione non

confert, 674. Vide etiam de hoc verb. Forma.

16 Agentia duo similia in forma et inaequalia in gradu, ad productionem effectus valde se iuvant, 677.

17. Agere immediatione suppositi aut virtutis, quid. 806.

18. Agere immediatione suppositi consortium allerius causae coefficientis non excludit, ibid.

#### **AETERNITAS**

1. Aeternitatis nomen variae accipitur, XXVI, 923.

2. Aeternitatem dari, esseque increatam durationem Dei, ib A

3. Aeternitatis differentia a caeteris durationibus inquiritur; quae vero a D. Thoma assignatur, liberior admittitur, et dilucide declaratur, ibid.

4. Aeternitatis descriptio a Boetio tradita, 924.

5. Aeternitas quo sensu dici possit, quod sola sit permanens duratio, 925.

6. Aeternitas essentialiter exigit quod sit duratio totius esse, totiusque perfectionis et operationis ibid.

7. Res aeterna, quantum ad ipsam spectat, differentias praeteriti et futuri non admittit, licet propter imperfectionem nostram aliquando ita de ea loquamur, ibid.

#### **AEUUM**

1. Aeuum esse supponitur, et eius vocis significatio aperitur, XXVI, 930.

2. Aeuum duratio permanens et absque ulla intrinseca varietate, 934.

3. Aeuum in ratione mensurae extrinsecae vel intrinsecae nequaquam consistit. Ibid

4. In euidernis non potest aliquod aeuum ut

extrinseca mensura caeterorum signari, 941.

5. Aeuum essentialiter est duratio permanens, natura sua immulabilis seu necessaria, 943.

6. Aeuum iuxta numerum aeuiternorum numero etiam multiplicatur, ibid.

#### **ALIQUID**

Aliquid iuxta varias nominis etymologias, vel entis. vel unius, est synonymum, XXV, 108.

#### **ALTERATIO**

1. Alterationem et corruptionem in rebus inanimatis, quibus indiciis constet diversas esse, XXV 501.

2. Alteratio quae est indifferens, semper est ab extrinseco agente, 635.

#### **AMOR**

1. Amor beatificus, fruitioque, etiam si sint actus necessarii, sunt a Deo in genere causae finalis, XXV, 856. Vide Causa. 86.  
2. Amor Dei non est liber quantum ad esse suum, sed in respectu ad secundarium obiectum, XXVI, 129. Secus est in amorae creaturae, quia in esse suo imperfectus est, ib.

#### **ANALOGIA ET ANALOGUM**

1. Analogati primi distinctus conceptus, non est, nec confusus quidem conceptus aliorum analogatorum, XXV, 67.  
2. Analoga unitatem conceptus habentia, quae sint, 69, et XXVI, 18.  
3. In analogis proportionalitatis, et proportionis, voces ex primaeva impositione solum significant primuin analogatum, postea vero ad alia per metaphoram et

habitudinem significanda translatae sunt, XXV, 78.

4. Analogia proportionalitatis non per quancumque proportionalitatem constituitur, XXVI, 16.

5. Analogia attributionis duplex, et in quo convenient differantque ad invicem, 17, et 323

6. Analogia attributionis invenitur in membra intrinsece formam participantibus, 19.

7. Analogia non causatur ex sola inaequalitate perfectionis inter dividetia membra, sed ex inaequalitate ordinis ex ratione superiori proveniente. Ibid.

8. Analogia entis ad substantiam et accidens. Vide entis analogia.

9. Analogia vox secundum proportionalitate duplici impositione dicit sua significata 323.

10. Analogum nomen absolute prolatum stare profamosiori significat, de quo analogiae genere intelligendum, ib.

#### **ANGELUS**

1. Angeli si naturalem aliquam scientiam terminarent, illa simul esset practica et speculativa, XXV, 38.

2. Angeli naturam individuum esse modo sit multiplicabilis in inferioribus, modo non, ut certum statuitur, 147.

8. Angelicam naturam esse in plura individua multiplicabilem late ostenditur, 155.

4. Angeli natura, si non esset niultiplicabilis, nec species praedicabiles esse possent. 158.

5. Angeli genere et differentia constant. 249. Angeli substantiam producere non possunt, bene

tamen se ipsos loco movere, 59s et 64 4.

6. Angeli motus locatis, licet in ipso recipiatur, actio transiens quodam modo dicitur, 644.

7. Angeli virtus loco motiva, est ab eius voluntate et substantia realites distincta, ibid.

8. Angelus ut corpus immediare moveat, imo, et alium sipiritum, intimam cum eis propinquitatem requirit, 666

9. Angelus quo pacto per intellectum et voluntatem dicatur movere ibid.

10. Angelus cum se cognoscit habet principium quo suae cognitionis, a pncipio recipiente distinctum, 646.

11. Angeli qualiter mutuo colloquantur, 667.

12. Angelos non posse sui speciem imprimere, ex eorum perfectione potius quam imperfectione provenit. 320.

13. Angelos caeterasque intelligentias causam efficientem sui habere quomodo demonstratur.

14 Angelorum numerus maior est quam caelorum motus, 435.

15. Angelorum quidditas distincte cognosci non potest naturaliter 436: sed solum in confuso et imperfecte, nimirum esse entia realia per se existentia, immaterialia et incorporea, 439.

16 Non posse dari intelligentiam corporea ostenditur, 442.

17 Angelos esse intellectuales demonstratur, 445.

18. Angeli sunt finitae et limitatae perfectionis, 447.

19. Angeli non solum sunt infiniti simpliciter, sed nec in aliquo genere, loquendo de infinito formaliter, ibid.

20. Possunt tamen dici infiniti virtualiter, licet

improprie, ratione altioris gradus et operationis, 448.

21. Angeli admittunt Metaphysicam

compositionem ex genere et differentia, 450.

22. Angeli inter se differunt essentialiter, 453.

23. Angeli non sunt immensi, sed occupant determinatum spatium, sicque non convenit illis esse ubique, 454.

24. Angeli nulli corpori aut loco sunt ita affixi, ut non possunt per motum ab illis discedere, 455.

25. Angeli non sunt nec possunt esse aeterni aeternitate proprie dicta, licet incorruptibiles sint, et entia necessaria, 456.

26. In Angeli conservatione et duratione non est illa successio, 935.

27. Angelica instantia, quae operationum Angeli duratio sunt, quid sint 947.

28. Angeli sunt non

solum a Deo sed a creaturis, licet nom ab omnibus, 458.

### ANGELI COGNITIO

29. Angeli possunt se, et alia cognoscere, XXVI, 460, et creatorem per effectus, ibid.

30. Angeli non possunt naturaliter cognoscere actus liberos, tam aliorum, quam hominum ibid. Omnia inferiora cognoscere possunt. ibid

31. Angeli nec supernaturales effectus ut tales sunt, nec posibles, etiam naturales cognoscunt: nec contingentia ut talia sunt, certo scire possunt bone tamen coniectura, 461.

32 In Angelis distinguuntur non solum actus quibus alia sed etiam quibus se ipso cognoscunt, 462.

33. Angelum probabile est habere aliquem actum, in quo cessare non possit naturaliter, 463

34. In Angelis actuum mutatio non tam a potentia

passiva, quam a libertate provenit, ibid.

35. Angelicae cognitionis et humanae discrimen, 464.

36. Angelicae cognitionis principium principale est Angeli substantia, proximum intellectus, realiter ab eius substantia distinctus, 463.

37. Angelus ad sui cognitionem non indiget specie impressa neque ad cognitionem Dei, sed solum aliarum rerum, 464.

38. Angeli species sunt illi a Deo inditae. ibid.

39. Angelus non habet habitum congenitum, aut acquisitum circa veritates evidenter cognitae; secus circa ea quae probabiliter et per coniecturam cognoscit, 465 et 724.

### ANGELI VOLUNTAS

40. Angeli habent voluntatem a substantia realiter distinctam, XXVI, 466.

41. Angeli voluntas habet actus, et habitus re distinctos, 467.

42. Angeli voluntas est potentia libera, *ibid.* Non solum circa objecta honesta, sed etiam circa ea quae mala sunt, et circa Dei dilectionem, *ibid.*

43. Angeli voluntas distincta est a potentia motiva, 475.

#### ANGELI OPERATIO

44. Angeli nec creato, nec educendo de potentia materiae efficere possunt aliquam substantiam, aut alterationem corporum, XXVI, 468.

45. Angelus licet sit perfectior aliis rebus, eas eminenter non continet, 470.

46. Angelus operatur effectum superantem humanam facultatem, interdum vere, interdum apparenter, 474.

47. Angeli non sunt causae principales eorum effectuum, quos coeli in his inferioribus producant, 472.

48. Angeli possunt movere corpora locali motu, non tamen alio motionis genere, *ibid.*

49. Angeli per motum localem homines alloquuntur et ipsorum curam gerunt, 474.

50. Angeli nullum imprimunt impulsus corpore, cum illa localiter movent, 475.

51. Angeli naturali sua vi possent totum universi ordinem transvertere, et immutare, non tamen ut subditur legibus divinae voluntatis, 476.

52. Angelus superior potest movere inferiore etiam ipso renuente, inferior vero superiorem, si ipse velit, *ibid.*

53. Angeli solum sunt naturaliter capaces qualitatum primae et

secundae speciei, scilicet actuum habituum et potentiarum, 625.

#### ANGELI LOCUS

54. Angelus habet praesentiam realem, divisibilem per designationem in ordine ad spatium, XXVI, 581.

#### ANGELI MOTUS

55. Angelus potest successive moveri, XXVI, 581.

#### ANIMA

1. Anima cum dicitur actus corporis physici, de quo corpore intelligendum, XXV, 540.

2. Animae concursus ad actus vitales. Vide Actus.

3. Animae rationalis consideratio, etiam ut separatae, ad Physicum spectat. 19.

4. Anima rationalis eadem numero manens potest

diversas materias actuare, 182.

5. Anima rationalis una numero non ex se petit, ut saltem in principio in talem materiam introducatur, 183.

6. In anima rationali esse vegetativum, sensitivum, et rationale non sunt gradus distincti ex natura rei, 241.

7. Anima rationalis vera forma substantialis est corporis humani, 499.

8. Animam rationalem per creationem attingi necessario, 609.

9. Anima rationalis aliter cognoscit separata, quam coniuncta. XXVI, 438.

10. Anima separata habet potentiam motiva a voluntate distincta, ad se, non alia movendum, 475.

Anima rationalis corpori coniuncta supernaturaliter elevari potest ad Dei visionem, 143.

d. Anima rationalis coniuncta corpori nihil potest, nisi in ordine ad

materialia cognoscere , et cur, 146.

### **ANIMAL**

1. Animalia bruta omnia sensum habere, aliquam memoriam, quamdamque veluti prudentiam naturalem, et aptitudinem disciplinae, non nihilque experientiae, ex Aristotele docetur, et quibus singula horum convenient, et qualiter, declaratur, XXV, 58.

2. Animalium localis motus a musculus, ut a primo instrumento incipit, 640.

3. Animalium, quae ex putrefactione fiunt, generatio, quod ne principium habeat, vide Accidens. num 26.

### **ANNIHILATIO**

Annihilatio nequit esse ex subiecto , 686. Vide creatio.

### **ANTIPERISTASIS**

Quatuor modi eam explicandi referuntur; et duobus impugnantis probantur alii duo, XXV.

### **APES**

Habere auditum probabilius. XXV, 69.

### **APPETITUS**

1. Appetitus in natus, elicitiuus et elicitus in quo consistant, XXV, 53.

2. Appetitus multis modis dici potest naturalis, qui sigillatim declarantur, 54.

3. Appetitu innato et elicito scientiam ab homine amari, late ostenditur, 55.

4. Appetitus ad scientiam, magis ad speculativas quam ad practicas terminatur, 63.

5. Appetitus innatus non est in homine ad claram Dei visione ut sic, elicitus vero aliqualis, XXVL 154.

### **APPREHENSIO**

1. Apprehensio simplex aliquale participat rationem iudicii, XXV, 291.

2. Apprehensiones compositae sine iudicio, ut, *Astra sunt paria*, regulariter siunt per conceptus potius vocum quam rerum, 292.

### **AQUA**

1. Aqua, cum se ad pristinam frigiditatem reducit, media forma substantiali praestat, XXV, 500.

2 Aqua frigida soli in aestate aliquantulum obiecta, cur frigidior fiat, 674.

3. Aqua in prima mundi constitutione, quando creata, 448.

### **ARS**

1. Artis concursus ad effectum, idem est cum concursu causae exemplaris. Vide verb. Causa exemplaris,

### **ATTRIBUTUM**

1. Omnia attributa Dei sunt de essentia divinae essentiae, XXVI, 90.

2. Attributum quodlibet Dei est de essentia alterius, et de essentia cuiuslibet attributi est essentia divina, 92.

3. Attributa divina, quatenus dicunt aliquid positivum, non distinguuntur in re ipsa inter se se, neque a Dei essentia, 89.

### **BEATITUDO ET BEATI**

Beatitudo naturalis creaturae in clara Dei visione non potest consistere, XXVI, 154. Et in quo actu sita sit, ibid. Vide Amor beatificus.

### **BONITAS ET BONUM.**

1. Bonum seu bonitas in relatione rationis non consistit, neque in reali praedicamentali, XXV, 329.

2. Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate, 330.

3. Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis. 331.  
4. Bonum super ens solum addit rationem convenientiae in relatione nequaquam posita, 333.  
5. Bonum. Perfectu et ens. in qua acceptione sunt synonyma; in qua vero ratione distincta, 333.  
6. Bonu et appetibile diversa sunt, illudque causa istius formaliter sumpii, 334.  
7. Bonu semper in ente fundatur, neque latius quam illud patere potest. 847.  
8. Bonum dici non potest de sola carentia mali, ibid.  
9. Bonum et ens convertuntur, ibid, Bonum non solum ut dicit intrinsecam perfectionem rei, sed etiam ut conveniens alteri, cum ente ut eius attributum convertitur, 349.  
10. Bonum transcendens per bonitatem honesta naturalem praecipue constituitur, ibid.

11. Bonum omne proprium modum, speciem et ordinem habere, quo sensu verum, 355.  
12. Bonum simpliciter, una acceptione cum ente convertitur, non vero in alio, ibid.

#### **BONI DIVISIONES**

13. Boni divisiones in verum et apparens bonu, et in bonu in se et alteri , explicantur, XXV, 335.  
14. Boni in honestum, utile et delectabile divisio traditur, et ex horum terminorum explicatione eius sufficientia colligitur, 336.  
15. Boni praedicta divisio analogia, sed non eadem analogia respectu omnium, 344.  
16. Boni in naturale et morale divisio traditur, et utriusque ratio exponitur, ibid. Similiter et divisio in honorabile et laudabile, 345.

17. Bonum transcendens et bonum de genere qualitalis, quod, ibid.

18. Bonum in bonum simpliciter et secundum quid distinguitur, varii que huius divisionis sensus explicantur, ibid.

#### **BONUM HONESTUM**

19. Bonum honestum simpliciter dividitur, et in ordine ad actiones humanas et morales, et ad naturam, et quid utrumque, XXV, 338.  
20. Bonum honestum per convenientiam ad rectam rationem declaratur, et quomodo, 339.  
21. Bonum honestum hoc modo sumptum in actum, habitum et obiectum dividitur, ibid.  
22. Bonum honestum naturale animae potentias, sanitatem, et similia comprehendit, ibid.  
23. Bonum honestum naturale, et bonum utile in omnibus entibus reperitur :

delectabile vero in iis solum qui cognitione pollent, 343.

#### **BONUM DELECTABILE**

25. Bonum delectabile pro delectatione, obiecto, vel utroque simul sumptum , per se bonum dicitur , et non tantum extrinseca denominatione , XXV 340.  
25. Bonum delectabile non distinguitur ab honesto, nisi ut delectationem includit, quae est propria ratio movens ad appetitionem eius, ibid.  
26. Bonum delectationem causans, bonitatem aliam habet praeter delectationem, in qua haec fundatur, ex illaque bonitate et delectatione unum consurgit bonum delectabile, 341.

#### **BONUM UTILE**

27. In bono utile, ut tale est formaliter, solum est quasi materialiter utilitas ipsa, formalis vero convenientia

et appetibilitas est sola bonitas finis, XXV, 342.

28. Bonum utile, ut utile, non movet voluntatem ad appetitionem sui, sed res illa ad quam utile dicitur, ibid.

### **BRUTUM**

1. Brutum ad quod nam e duobus obiectis aequaliter propositis moveretur, XXV, 691.

2. Bruta qualiter agant propter finem, et huc conducentia. Vide Causa, n. 196. Vide etiam Animal.

### **CASUS, ET CASUALIS EFFECTUS**

1. Casus non est aliqua specialis causa, sed quaelibet secunda efficiens, praeter cuius intentionem suo effectus per se, alius accidentaliter jungitur, XXV, 742.

2. Casualis effectus dicitur, qui raro et praeter intentionem efficientis evenit, ibid.

3. Casualis effectus non datur respectu Dei, sed in ordine ad solas causas secundas, 743.

4. Casualem effectum semper reducendum fore in causam per se, quo sensu verum, 744.

5. Casualis effectus non ex solo efficientium causarum concursu, sed ab efficienti cum materiali saepe eveniunt, licet esse casuales ex efficienti, non ex materiali causa sumant, ibid.

### **CAUSA**

1. Causae consideratio, qua ratione ad Metaphysicum pertineat, XXV, 373.

2. Causae variae definitiones impugnantur. Vera praescribitur, 384.

3. Causae ratio inter divinas personas cur non intercedat, 385.

4. Causae unicus conceptus obiectivus datur omnibus causis communis, 387. Causa analogice dicitur de

quatuor generibus, de finali autem et efficienti seorsim univoce, 952. Vide Principium.

5. Causae determinatio ad hunc effectum numero magis quam ad illum in divinam voluntatem revolvenda, 199.

6. Causalitas causae est influxus, quo unaqueque in suo genere attingit effectum, distinguiturque a relatione causae ad effectum, et est prior utroque, 387.

### **CAUSARUM DIVISIO**

7. Causarum genera quatuor esse, exprimento probatur, XXV, 388. Dictis vero philosophorum, 390.

8. Causarum inter se mutua in ratione causae distinctio, ibid.

9. Causarum praedicta quatuor genera aliquando eidem rei in ordine ad diversos effectus conveniunt, non tamen semper, 391.

10. Quae causae respectu eiusdem effectus coincidere possint, quae non, accurate perpenditur, 392.

11. Causae divisio adaequata in praedicta quatuor genera, 393; non vero immediata et quae immediatior, 394. Non est tamen in species atomas, ibid.

12. Causa per se a conditione sine qua non, quibus indiciis dignoscenda, 584.

13. Causa uniuscuiuscumque generis, cur quaelibet totalis dicatur, cum nulla sine consortio alterius possit effectum attingere, 927.

14. Causa ut totalis dicatur, quid requirat, 932.

15. Causa a qua effectus pendet per se, et a qua essentialiter, in quo differant, 936.

**CAUSAE INVICEM ET AD EFFECTUS COMPARATAE**

16. Causae plures eiusdem generis, specie tamen diversae, ad eumdem effectum nequeunt concurrere in materialibus, secus in efficientibus et finalibus, XXV, 928.

17. Causae plures et totales eiusdem ordinis eumdem effectum simul possunt super naturaliter producere, 931: Naturaliter vero non ita, 934, nunquam tamen unica actione attingent, 933.

18. Causis pluribus ad eumdem effectum concurrentibus unaquaeque totium effectum, et totaliter produceret, idque vel simul, vel una post aliam, alterius etiam actione durante, 932.

19. Causis inter se comparatis infimum gradum tenet materia, secundum forma, 950. Efficiens vero et finalis mutuo se excedunt, ibid.

20. Causas esse sibi invicem causas, duplicem sensum habet, et uterque exponitur, 953.

21. Causae materialis et formalis sunt sibi invicem causae et quando, ibid. Efficiens vero et finalis Quo et Cuius, multo proprius aliquando id habent, non vero semper, 954.

22. Causalitatem mutuum habet causa efficiens cum sola finali, 957. Haec vero cum materiali, cum formali vere non item, 956 et 957.

13. Causae eiusdem generis non possunt exercere mutuum causalitatem nisi forte per accidens, 959.

**CAUSA MATERIALIS**

24. Causa materialis in tota sua latitudine latius patet, quam materia sensibilis, XXV, 49.

25. Causae materialis tractatio, qua ratione ad metaphysicum pertineat, 395.

26. Causa materialis vera causa ostenditur, 388.

27. Causa materialis quas species habeat, 395.

28. Causa materialis analogice de materiali causa substantiae et accidentium dicitur, 464.

29. Causae materialis quatuor effectus, compositum, forma, unio, generatio; licet haec proprius via dicatur, 422; ex quibus prior in executione, est forma, in intentione compositum, quod et adaequatus terminus, 423.

30. Causalitates materiae in hos effectus, alise ex natura rei, aliae ratione tantum inter se distinctae, ibid. et 433.

31. Causa materialis principium formae dici potest, 424.

32. Causae materiali, proxima ratio causandi, propria eius essentia, 425, quae ab eius potentia

nequaquam distinguitur, ibid.

33. Causa materialis ut causa intrinseca requirit existentiam, 426. Ut conditionem vero, indistantiam a forma, quae ab unione cum ipsa distinguitur, 427. Quantitatis vero sigillationem, aliamve conditionem non exigit, ibid.

34. Causalitas materialis respectu formae et effectus in fieri, est ipsamet generatio ut a subiecto pendens, illique per se ipsam conjuncta, 429. Diverso tamen modo respectu formae et compositi, 431.

35. Causalitas permanens materiae in formam materialem, unio ad ipsam, 432. Ipsius vere unionis nihil praeter ipsam, 431. Idemque est respectu compositi, 433.

36. Causa materialis permanens processum in

infinittum non admittit, imo nec transiens, 556.

37. Causa materialis non potest esse posterior tempore suo effectu, nec prior omni collective, bene tamen quocumque signato, 921.

38. Causa materialis quot modis natura prior utroque suo effectu, *ibid.*

39. Causa materialis substantiae una et eadem plures contrarios effectus potest successive causare; accidentium vero aliquando simul, 945.

40. Causa materialis etiam in corruptibilibus invenitur, 437.

41. Causa haec materialis et circa compositum et circa formam sua intrinsicam excertet causalitatem, 423.

42. Materialis causa in substantiis incorporeis nec datur, nec, possibilis est, 459. Quae speclant ad essentiam causae materialis

in genere entis, Vide late verbo Materia.

### **CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM.**

43. Causam materialem omnium accidentium dari etiamsi supernaturalia sint, XXV, 461 et 462.

44. Causa materialis intrinsece componens non datur respectu accidentium in abstracto, sed tantum in concreto, 462. Datur tamen ex qua educantur, et a qua sustententur, 464.

45. Causalitas eius per proportionem ad causalitatem substantialis exponitur, *ibid.*

46. Causantur accidentia a sua materiali causa sine aliqua re, aut modo rei ab ipsa distinctio et superaddito, 465.

47. Causa materialis accidentium sunt tam substantiae simplices, quam formae substantiales

subsistentes, imo et partes integrales, 471.

### **CAUSA FORMALIS**

48. Causa formalis vera esse causa ostenditur, XXV, 338. Causa formalis per seipsam est principium, et radicale, et proximum causandi, 518.

49. Causa formalis existentiam, ut principium potius causandi, quam ut conditionem requirit, 519.

50. Causa formalis intimam propinquitatem cum materia, connaturalesque dispositiones, ut conditiones ad causandum exigit, *ibid.*

51. Causalitas causae formalis ab ipsa est separabilis, et ex natura rei distincta, 520; quae in unione formae ad materiam consistit, *ibid.*

52. Causa formalis materiam actuando, et compositum constituendo unicum tantum praestat effectum, duplici tamen habitudine explicatum, 522.

53. Causalitatem, quam forma habet in solam materiam, Deus supplere potest, 534.

54. Causae formalis processus in infinitum ostenditur incapax. 555.

55. Causae formales sunt omnia accidentia a substantia realiter distantia, 567, his exceptis quae extrinsecus adiacent vel denominant, licet analogice formae dicantur. 574.

56. Causa formalis semper simul tempore cum suo effectu, illo tamen, et sua causalitate quodammodo prior natura ut a quo, non in quo, 922.

57. Causa formalis eadem non potest simul, vel successive effectus contrarios causare, 945.

### **CAUSA FORMALIS ACCIDENTIUM**

58. Causa formalis accidentaliter se habet ac substantialis in

principio et conditionibus causandi , nec non in causalitate et effectu, XXV, 567.

59. Causae huius effectus est totum compositum ex ipsa et subiecto resultans, 569; subiectum vero immediatum non ita, 571.

60. Unum accidens nequit formaliter causare alterum distinctum, 572.

61. Causa formalis accidentalis et substantialis, quo differant et conveniant, ibid.

62. Causas formalis accidentales cur possint in eodem subiecto multiplicari substantiales vero non ita, ibid.

63. Causae formalis accidentalis ratio licet accidentalibus modis conveniat, non tamen ita perfecte, ut accidentalibus realiter distinctus, 573.

64. Causa efficiens vera esse causa ostenditur, XXV, 389.

65. Causa efficientis definitio Aristotelis traditur et exponitur qualiter soli et omni efficienti conveniat, 580.

66. Causa efficiens per se est, a qua directe pendet effectus secundum proprium esse quod habet, 583.

67. Causa efficiens in quantum huius modi non postulat ex necessitate a recipiente distingui, sed id ex talis efficientis conditione procedere longo discursu ostenditur, 631.

68. Causa efficiens nobilior est aliquando suo effectu, nunquam tamen ignobilior, 917.

69. Causa efficiens quo ad suam entitatem tempore potest precedere effectum, non tamen semper est necessarium, 923.

70. Causa efficiens in actu, et effectus in actu semper sunt tempore simul, natura

vero prior est causa effectu, actione vero non ita, 924.

71. Causa efficiens conservativa aliquid esse potest respectu sui ipsius de potentia absoluta, 932.

72. Causa efficiens propria potest plures effectus successive causare, vel diversos numero, si univoca fuerit, vel speciei, si aequivoca, 947.

73. Causa efficiens non potest simul efficere plures effectus suae virtuti adaequatos, secus vero inadaequatos, ibid.

74. Causae efficientis causalitas in actione consistit 681; nec potest esse modus intrinsecus in illa manens, 682.

75. Causae efficientis actio circa aliud ex quadruplici capite potest impediri, 671.

76. Causa efficiens quo pacto ut conditionem ad agendum existentiam requirat, 631.

77. Causa efficiens non agit nisi in passum dissimile in forma in principio actionis, ea dissimilitudine, quae inter privationem habitumque intercedit, 670.

78. In causis efficientibus per se ordinatis non potest dari processus in infinitum, XXVI, 28. Imo neque in causis per accidens subordinatis, 31.

#### **CAUSA EFFICIENS PRINCIPALIS, ET INSTRUMENTALIS**

79. Causae principalis ratio variis modis ab aliquibus declaratur, et impugnantur omnes, XXV, 585 et seq.

80. Causa efficiens principalis est, quae per virtutem saltem aequae nobilem cum effectu, in eum influit, 591.

81. Causa efficiens principalis prima et secunda ibid.

82. Causa instrumentalis sub efficienti, non sub

materiali causa colloranda, 393.

83. Causae instrumentalis rationem ut a principali distinguitur, in influxu per virtutem interioris perfectionis ab effectu consistere concluditur, 590.

84. Causa instrumentalis formam ab agente intentam propria actione attingit, 587.

85. Causa instrumentalis ad actionem principalis agentis triplici modo concurrere potest, 588.

86. Causae instrumentales in arte factis figuram ipsam non attingunt, 591.

87. Causa instrumentalis quam motionem a principali requirat, 589.

88. Causa instrumentalis seu instrumentum conjunctum et separatum secundum esse, et secundum causalitatem quid, qualiterque connexa, 592

89. Causa instrumentalis sine actione principalii

agentis effectum nobiliorem se nequit producere. 606.

### CAUSA EFFICIENS PRIMA

90 Causam primam immediate et per se ad omnem actionem creaturae concurrere, ita certum, ut oppositum sit error in fide, XXV, 803.

91. Causa prima cum agentibus creatis immediatione suppositi et virtutis concurrat, et quid utrumque sit, 806.

92. Causa prima cum materiali et formali causa ad proprias earum causalitates efficienter causando concurrat, non vero ut prima causa materialis aut formalis, 807.

93 Causa prima non solum ad effectus particularium causarum defectu occurrentes ut particularis causa concurrat, sed etiam ad alios, et qui illi, 614.

94. Causa primam cum secundis concurrentibus plus suppositive tacit, quam si sola effectum attingeret, formaliter vero non item, 596.

95. Causa prima se sola producere potest effectum quemlibet causae secundae, sed non eodem concursu, quo cum illa concurrens, 788 et 831.

96. Causa prima cum supplet concursum materialis vel formalis causae, id per meram efficientiam praestat, 807.

97. Causa prima cum secundis necessariis quo sensu per modum naturae dicatur occurrere. illisque quo pacto uniatur, ne casu videatur concurrere. 829.

98. Causae primae maxima perfectio est, ut ab ea creaturae omnes in sui conservatione pendent, 789.

99. Causa prima ad immanentes actiones

nostras concurrens cur ab eis non denominetur, 586.

100. Causa prima an habeat actionem aliquam ita propriam, ut eam non possit secundae communicare, 769.

101. Causae primae concursus non est virtus indita secundae tanquam principium aut conditio per se agendi, 810; nec ut complens virtutem secundae, nec ut instrumentaria virtus Dei, ibid.

102. Causae primae concursus ad extra essentialiter est aliquid per modum actionis, et cuiusdam fieri immediate manantis a Deo, 814.

103 Causae primae actio concurrentis cum causa secunda non distinguitur ab actione secundae, 826. Neque est causa illius, 827 ; habentque idem subiectum, 828.

104. Causae primae internus concursus prior natur concursu causae secundae; externus vero non nisi dignitate, *ibid.*

105. Causae primae qui concursus ad posse causae secundae, qui ad agere requiratur, 830

106. Causae primae concursus pro secundarum varietate diversus, *ibid.*

107. Causa prima paratum habet causis liberis concursum indifferentem, tum ad speciem, tum ad exercitium actus, 838.

108. Causa prima cum secundis liberis quo pacto concurrat, earum libertate indemni servata, variis aliorum sententiis impugnatis dilueide traditur, 831. Vide etiam, 710.

109 Causa prima ita praebet concursum cum quo voluntas se delerminat, ut tamen nullus actus sine absoluta Dei voluntate fiat, 836.

110. Causa prima licet non semper absolute praefiniat actionem creaturae, nunquam tamen concurrendo cum illa quasi in aliquid incertum tendit, *ibid.* Causae; primae libertas in agendo. Vide Deus a num 89. ad105. Causa prima ex necessitate naturae agente, quatenam libertas esset in secundis. Vide infra n. 128. et seq.

#### **CAUSA SECUNDA**

111. Causas secundas vere efficere effectus sibi connaturales, experientia, ratione, principisque fidei etiam de corporalibus causis demonstratur, XXV, 591 et seq.

112. Causae secundae non possunt efficere substantiam secundum se, sed supposita materia educendo formam substantialem, quod proprium est materialium causarum, 597.

113 Causae secundae principium principale quo, in substantiae productione, forma subsstantialis eius, minus autem principalo accidentia 599 ei seq. in productione vero accidentium ab ea resultantium sua propria substantia, 615 : alia vero, quae sic non resultant, per aliquod accidens realiter distinctum causari inductione ostenditur in agentibus corporeis et spiritalibus, 619.

114. Causa secunda unde determinetur ad hunc numero effectum, magis quam ad alium producendum, 691.

115. Causa prima et secunda, cum ad eundem effectum concurrunt, in suis ordinibus totales sunt, possunt vero aliquo modo partiales dici, partialitate causae absolute dictae : effectus vero non ita, 807 ;

tunc autem qualiter non fortuito iungi dicantur, *ibid.*  
116. Causae secundae an et qualiter applicentur vel moveantur a prima ad agendum, 816.

117. Causa secunda non potest dici excitari a prima ad agendum per aliquid quod in illa producat. 817.

118. Causa secunda qualiter ad individuum effectum a prima determinetur, 818.

119. Causae secundae ad primam subordinatio physicam determinationem non requirit, imo nec in ea consistere potest, 821.

120 Causam secundam non agere nisi ut motam a prima de physica praemotione intellectum, omnino falsum, secus de concomitante, 822.

121. Causam secundam applicari a prima ad agendum, non de praevia, sed de formali, seu actuali applicatione verum, 823.

122. Causam secundam agere in virtute primae quidnam sit, exponitur. 824.  
123. Causae secundae cur dicantur instrumenta primae. *ibid.*

124. Causae secundae actio per seipsam a Deo pendet, 827.

125 Causa secunda in suo genere completa nunquam per se essentialiter pendet in agendo ab aliquo agente creato habente per se modum causae universalis, secus incompleta, 840 et seq.

126. Causae aliquae creatae, quae universales dici solent, qualiter id habeant, et a causa prima universali hac in re differant. 842.

127 Causae inferiores qualiter superioribus subordinantur *ibid.*

#### **CAUSA SECUNDA LIBERA**

128. Causae secundae liberae nequaquam esse

possunt si prima causa libera non esset. XXV, 701.

129. Causa libera nullum libertatis exercitium habere posset Deo, cum illa ex necessitate naturae concurrente, 703.

130. Causae liberae ita libere concurrerent, ac modo, etsi Deus eundem quem nunc concursum, ex necessitate naturae exhiberet, 704.

131. Causae liberae definitio, scilicet (quae positis omnibus requisitis potest agere) declaratur, 707 et seq. Vide etiam 948.

132. Causa libera ad actum suum qualiter seipsam determinet, 837.

133. Causa libera etiam post oblatum concursum ex parte Dei potest non operari, *ibid.*

134. Causa efficiens libera potest in contrarios effectus vel successive, vel simul et disiunctum in eodem, vel simul atque coniunctim indiversis, 948.

135. Causa libera solum est ea cuius aclus intrinsece est voluntarius, 717.

136. Causae liberae determinatio non solum non requirit iudicium practicum, eam omnino determinans, sed nec illud admittit, 721. Neque etiam semper requirit iudicium dictans hoc esse faciendum consequenter ad priorem affectum, 725.

137. Causa liberae ut male operetur, errorem intellectus non requirit, moraliter tamen semper intercedit aliquis defectus intellectus. *Ibid.*

138. Causae liberae modus operandi sitne perfectio modo operandi causae necessariae. 732

139 Causam liberam in instanti in quo operatur propriissime libertatem exercere, dilucide explicatur. 733. Vide infra verbo Libertas, et Libera potentia.

#### **CAUSA NECESSARIA NATURALIS**

140. Causas necessario agentes, si omnia requisita ad agendum adsint, dari ostenditur. XXV. 688.

141. Causae necessariae quamam exigant requisita ad agendum. *ibid.*

142. Causas necessarias indifferentiam ad plures effectus non habere, ex particularium exemplorum discussione colligitur. 689

143. Causa necessariae sunt omnia agentia quae sine usu rationis operantur. 692.

144 Causae necessariae per nullam naturalem virtutem possunt ab actione impediri si omnia requisita ponantur. *ibid.*

145. Causae necessariae cur magis hunc numero effectum quam illum efficiant, 691.

146. Cause necessarias dum hoc agunt, etiam in sensu diviso nil aliud facere possunt. 830

### CAUSA UNIVOCA ET AEQUIVOCA

147. Causae in univocam et aequivocam divisio proprie de causa principali próxima traditur. XXV, 591.

148. Causa univoca supponit in passo formalem dissimilitudinem, aequivoca vero quasi eminentialem, 670.

149. Causa univoca non habet pro adaequato obiecto totam speciem suam, 939.

150. Causa univocae virtus activa variis modis assignatur. veriorque approbatur, ibid.

151. Causa univoca potest eandem qualitatem intendere, quam alia causa suae speciei effecit 941.

152. Causis duabus univocis totalibus et virtute aequalibus eidem passo simul applicatis, quid fieret, 943.

153. Causa aequivoca efficere potest eundem

numero effectum, quem univoca inferior, 938.

### CAUSA FINALIS

154. Causa finalis vera causa ostenditur : imo et realis. XXV, 389 et 845.

155. Causa finalis in moralibus, praestantior omnibus, 390.

156. Finis appetitio est propria actio viventis, nullatenus generanti tribuenda, 647.

157. Causa finalis non refertur relatione reali ad effectum, bene tamen e contra, 846.

158. Causa finalis seu finis est adaequatum obiectum voluntatis formale, materiale non ita, 873.

159. Causa finalis et efficiens ex suo genere pure perfectae.

160. Causae finalis rationem res indifferens in quantum talis induere non potest, 866.

161. Causa finalis rationem habere potest minus bonum circa voluntatem, ratione libertalis eius, malum autem nequaquam, ibid.

162. Causa finalis esse potest res per solam apparentem bonitatem, 867.

163. Causalitatem finalem solum habere potest bonum honestum et delectabile, utile vero nequaquam, 868. Vide etiam 869.

164. Causare finaliter medium nequaquam potest, maxime primum, alia namque in ratione terminandi cum fine conveniunt, 872.

165. Finalizare possunt negationes et privationes in virtute positivi boni, relationes vero rationis aut praedicamentales nequaquam; possunt tamen transcendentales, 874.

166. Causa finalis non semper nobilior suo effectu, nisi sit ultimus finis, 919.

167. Causa finalis non necessario prius existit quam effectus, est tamen suo modo prior natura illo, 920.

### CAUSAE FINALIS DIVISIONES

168. Finis cuius et cui, quid, qualiterque in utroque ratio finis salvetur, in eodemque coniungi possint, XXV, 847. Et quomodo in genere entis vel causae comparentur. 848.

169. Finis cuius in operationem et rem factam divisio, utriusque exempla, 849.

170. Finis actionis dicitur terminus per illam productus, finis vero rei factae, omnis usus ad quam ipsa ordinatur, ibid.

171. Finis formalis, operatio ipsa dicitur, obiectivus vero per operationem attingitur, 850.

172. Finis aliquando fit per operationem agentis,

aliquando supponitur esse, et per eam obtinetur. *ibid.*

173. Finis divisio in proximum, remotum et ultimum traditur, eiusque necessitas et sufficientia ostenditur, *ibid.*

**CAUSAE FINALIS  
RATIO, ET  
CONDITIONES  
CAUSANDI**

174. Causae finali proxima et adaequata ratio causandi est bonitas eius, XXV, 864, et quae haec sit, 866.

175. Causa finalis ut causet, praecognitionem sui exigit, 875, imo perfectum iudicium de convenientia rei, illudque practicum, 877.

176. Causa finalis per cognitionem applicata effective non influit, 878.

177. Causa finalis ut actum aliquem causare dicatur, quid requirat, 853 et seq.

178. Causa finalis secundum esse reale causat;

est autem conditio ad causandum quod apprehendatur, 880 et seq.

179. Finalizandi ratio ex diversitate apprehensionis variari potest, 881.

**CAUSAE FINALIS  
CAUSALITAS**

180. Causalitas finis cur metaphorica dicatur, XXV, 847.

181. In fine esse id cuius gratia, est mere extrinseca denominatio, in qua eius causalitatem ostenditur non posse consistere, 859.

182. Causalitatem finis in metaphorica motione antecedente omnem voluntatis actum, non posse consistere, ostenditur, 860.

183. Causalitatem finis aliquid ab ipso distinctum importare necesse est, 861.

Et in re existere ut finis actu causet, et non tantum obiective, 862.

184. Causalitas finis est ipsemet actus voluntatis, qui sicut ut a voluntate, est causalitas efficiens, ita ut a fine, est motio metaphorica eius, 861.

185. Eadem causalitate finis movet ad actionem imperatam et imperantem per modum unius, 863.

**CAUSAE FINALIS QUI  
EFFECTUS ET IN  
QUIBUS**

186. Causae finalis effectus est executio mediorum, imo et eorum electio, XXV, 853. Et actus omnes, qui circa finem versantur, sive eius consecutionem antecedant, *ibid.*, sive sequantur, 855.

187. Causat finis actiones omnes ex imperio voluntatis manantes, et effectus earum, naturales vero actiones non ita, 857.

188. Causam finalem seipsam causare non inconvenit, semper tamen eius effectus, etiam ultimus,

ab adaequata causa finali distinguitur, *ibid.*

189. Finalis causae effectus dici potest actio imperata per modum actionis, et causalitas eiusdem respectu rei per imperatam actionem productae, 864.

190. Finis omnes et singulos voluntatis actus causat, 873.

191. Fines plures extrinseci totales dari possunt respectu eiusdem actionis; secus si sint intrinseci, vel ultimi, 944.

192. Causa finalis eadem potest plures effectus simul causare, imo et contrarios successive, 946.

193. Causa finalis non datur circa actus immanentes determinationes que liberas Dei; secus respectu externarum actionum, 882 et 884.

194. Finalis causa in actionibus naturalium agentium invenitur, non ut ab ipsis manant, sed ut superioris agentis directioni

substant, et quam hoc sit necessarium, 887.

195 Finis est prima radix diversarum dispositionem in naturalibus rebus, 888.

196 Finis rationem bruta formaliter non norunt; aliqualem autem eius causalitatem participant, 889.

### **CAUSA FINALIS, SEU FINIS ULTIMUS.**

197 Finem aliquem ultimum tam positive quam negative in omni serie actionum constituere, ostenditur necessarium, XXV, 890.

198 Finem ultimum simpliciter dari respectu omnium rerum, et finium particularium

coordinationumque eorum, hunc que esse Deum ipsum, ut evidens ratione naturali demonstratur, 892.

199 Finis ultimus obiectivus creaturarum est Deus, 894.

200 Finis Cui omnium suarum actionum dicendus est Deus ipse, Cuius autem respectu creaturarum, ibid.

201. Deus, ut ultimus finis, omnes creatura actiones causat saltem prout ab ipso sunt efficienter, quod in peccaminosis qualiter verum, 897.

202 Finis ultimus a creaturis non semper in propriis actionibus intenditur, potest tamen aliquando, 898.

203 Finis ultimi intentio propria et elicita non antecedit intentiones particularium necessario, ibid.

### **CAUSA EXEMPLARIS, ET EXEMPLAR.**

204 Exemplaris significatio, variae acceptiones propria descriptio, XXV, 899.

205 Exemplar semper est in intellectu, 900.

206 Causae exemplares rerum naturalium in sola divina mente reperiuntur, ibid.

207 Exemplarem causam non esse rem obiective cognitam, de divinis exemplaribus seu ideis, ostenditur, 902, De creatis vero idipsum demonstratur 904.

208 Exemplar humanum non est rei in individuo faciendae, 905.

209 Causa exemplaris non potest esse causa sui ipsius, sicut finalis, ibid.

210 Exemplar esse formalem conceptum mentis tam ex deierminatione et directione actionis, quam ex ratione principii, cognitionis, mensuraeque rei factae, quae sunt propria eius munera ostenditur 906 et seq.

211 Exemplar ex sua propria et intrinseca ratione non petit actu et directe

cognosci ut obiectum quod, pelit tamen aliqualem cognitionem, quae suo perfectior fuerit, perfectius ipsum causabit, 908.

212 Exemplar formare et cognoscere duos actus dicit in nobis re distinctos, in Deo vero ratione solum, ibid.

213 Exemplaris reflexa cognitio, necessaria est artifici aliquando, non tamen toto tempore quo actio durat, 909.

214. Causa exemplaris et finalis, quoad cognitionis necessitatem, in quo convenient et differant, 910.

215 Exemplaris ad exemplarium similitudo formalis est non naturalis, ibid.

216 Exemplaria divina subire possunt rationem exemplarium respectu allerius intellectus a quo videantur, si cum iis detur et vis operandi, ibid.

217 Causam exemplarem veram causam esse, *ibid.*, et a finali distingui, licet aliquando iungantur, 912.

218 Exemplar actionum et effectuum Dei ad extra solus ipse Deus, *ibid.*

219 Causam exemplarem ad genus causae formalis reduci non posse, inductione in Deo et creaturis ostenditur, 913. Quo sensu dicitur forma ad quam. 915.

220 Causa exemplaris ad efficientem reducitur, 914, ab ea tamen qui distinguitur, 916.

221 Causae exemplaris genus in solis intellectualibus agentibus invenitur, et perfectissime in Deo respectu omnium effectuum, in agentibus vero creatis solum respectu artificialium, *ibid.*

### **CHRISTUS**

1. Christus an dicendus ens creatum vel increatum, XXVI, 12.

2. Christi humanitas durationem habet creatam non tamen sine creata existentia, 913.

### **COELUM**

1. Coelum ex materia et forma componitur XXV 437.

2. Coelum cuius mutationis sit capax, et quae illi repugnet, 576. A

3. Coelum ab alio extrinseco motore moveri qua ratione colligatur ab Aristotele, 641, et unum quodque suum habere motorem probabiliter ostenditur, XXVI, 433.

4. Coelum per creationem productum, XXV 749.

5. Coelum in actionibus suis ab intelligentia movente essentialiter non pendet, 839. Nec est instrumentum eius, XXVI, 472.

6. Coelum unum non pendet ab alio per se in actione sua, XXV, 839.

7. Coelorum influxus quibus ex bis inferioribus necessarius, et cur, 841.

8. Coelum an animatum, et qua animatione aliqui crediderint, XXVI, 39. Non esse animatum ostenditur, 431.

9. Coelum non esse ens a se, sed factum, ab eodemque principio quo caetera sublunaria, demonstratur, 39.

10. Coeli materia, Vide infra verb. Materia, n. 49 et s.

11. A coelis an res omnes in sui conservatione pendeant. Vide Conservatio, n. 2.

12. Quomodo ex coeli motu colligatur dari substantias spirituales, XXVI, 430 et seq.

13. Coeli motus maxime accommodatus ad mensurandum durationem aliorum motuum, 960.

14. Coeli motus notior est in se et quoad nos, 962.

15. Coelestes motus motu et duratione primi mobilis mesurantur, *ibid.*

16. Coelum empyreum qualiter sit in loco, 978.

17. Coelestes orbes omnes sunt incorruptibiles, XXV, 443 et 447.

18. Coeli si haberent materiam elementarem, et generabiles essent et corruptibiles, 444.

19. Coelum et terram eiusdem materiae esse, nequaquam colligi ex iis quae de ordine creationis Moses, Genes. 1 narrat, late demonstratur, 447 et s.

20. Coelestes orbes omnes simul cum empyreo ex nihilo creati, 448.

21. Coeli non sunt procreati ex aqua, quae inter empyreum coelum et terram praefuerit, *ibid.* et seq., vel ex aliquo aqueo vapore, 450.

22. Coelum unica et indivisibili actione creatum,

forma vero eius concreata tantum, 454. Vide etiam 512.

### COGNITIO

1. Cognitio quidditativa et quidditatis in quo differant, XXVI, 160..
2. Cognitio actualis quomodo sit formalis repraesentatio obiecti, XXV, 280.
3. Cognitio duplex, definitiva et demonstrativa, XXVI, 502.
4. Cognitio illa quae est de re perfectiori, ex suo genere perfectior est, ibid.

### COMPOSITIO

1. Compositio ex esse et essentia est compositio per se, XXVI, 299.
2. Compositio omnis vera est compositio cum his vel huius ad hoc, et ex his, et secundum varias habitudines alterutro ex his nominibus appellatur, ibid.
3. Compositio ex esse et essentia ab his qui hasc in re

distinguunt, qualis asseri debeat, 300.

4. Compositio ex esse et essentia, rationis tantum est, et ideo analogice cum vera compositione convenit, ibid.
5. Compositionis ex esse et essentia fundamentum in omnibus creaturis reperitur, secus in Deo, 301, 306.
6. Varii modi compositionis rationis, 302.
7. Compositio rationis an requirat utrumque extremum existens, ibid.
8. Aliqua compositio realis invenitur in omnibus creaturis completis, 307, secus in partibus earum.
9. Omne ens creatum quantum vis simplex, dicit ordinem ad compositionem, ibid.
10. Compositio ex genere et differentia, compositio rationis, XXV, 243.
11. Compositio ex materia et forma qualiter cum incorruptibilitate esse possit, 437.

12. Compositio metaphysica duplex, ex natura et subsistentia, ex genere item et differentia ; et quae inter utramque diversitas, 557.

13. Compositio metaphysica non necessario supponit physicam, XXVI, 450.

14. Compositio semper exigit aliquid quod se habeat ut materia, et aliquid quod se habeat ut forma, XXV, 557.

15. Compositum substantiale perfectius esse sua forma ostenditur, sententiaque Aristotelis de hoc late tractatur, 523 et seq.

16. Compositio qualiter repugnet Deo. Vid. Dei simplicitas.

### COMPREHENSIO

1. Comprehensionis nomen quid proprie significet, quid translative, XXVI, 159.
2. Comprehensibilis vel incomprehensibilis Deus quomodo. Vide verb. Deus.

### CONCEPTUS

1. Conceptus formalis et obiectivus in quo consistant, XXV, 64.

2. Conceptus formalis universaliter, et distincte omnia repraesentans, alienus est ab intellectu humano, 72.

3. Conceptus obiectivus praecisus secundum rationem, non requirit praecisionem rerum secundum se, sed praecise sufficit denominatio a conceptu formali repraesentante, 76.

4. Conciipiendi modus qualiter sequatur modum essendi. XXVI, 145.

5. Conceptus universalior alio non solum dicit praecisionem ab illo, sed etiam aptitudinem essendi sine illo, 478.

6. Conceptus magis praecisus quot modis dicatur, 480.

### CONCRETUM

1. Concreta de formali tantum dicunt formam, XXVI, 508.

Concursus divinus. Vide Causa efficiens prima.

### CONSERVATIO

1. Conservatio rei primaque eius productio si utraque ab eodem agente sit, sola ratione distinguuntur. XXV, 791.

2. Conservatio et prima productio ex temporis diversitate distingui nequeunt, ibid.

3. Conservatio quo sensu dicatur continuatione primae actionis, ibid,

4. Conservatio toto tempore post primum instans unica tantum actio est, 792.

5. Conservatio et prima productio rei interdum ex varietate efficientium et materialium causarum distinguuntur, distinctione materiali non formali, 793.

6. Conservatio et creatio eiusdem rei nequeunt naturaliter distingui, ibid.

7. Cum conservatur res, quo sensu dici possit esse in continuo fieri, 794.

8. Conservatione divina omnes res indigere, ut in esse permaneant, demonstratur, 786.

9. Conservari unam rem ab alia, quibus modis contingat, 794.

10. Conservatio proprie dicitur de illa quae est per efficientiam, extendi tamen potest ad alias causas, maxime ad materialem et formalem, ibid.

11. Conservatio substantiae a nulla causa creata pendere potest, 795.

12. Conservatio, actio est ita efficax, ut posset per ipsam res primo poni si non preexisteret, 799.

13. In conservari non omnia accidentia pendunt a suis causis etiam aequivocis,

pendent tamen aliqua, quaeque ipsa sint, 796.

14. In conservatione aliquorum accidentium cur Deus suppleat concursum causae proximae, ipsa deficiente, in aliis vero non ita, 799.

15. Conservatio rei creatae propriam habet modalem durationem distinctam a duratione termini, XXVI, 933.

### CONTINENTIA

1. Continentia eminentialis effectuum in causa in quo consistat, XXVI, 63.

2. Deus qualiter contineat perfectiones creaturarum in se. Vide verb. Deus, et Dei perfectio, n. 16, 17, 18 et 19.

### CONTINGENTIA

1. Contingentium futurorum veritas quo sensu determinata, XXV, 737.

2. Contingentiae radix quoniam ex agente sumenda 738.

3. Contingentiae effectus. Vide Effectus contingens.

4. Contingentia futura quomodo Deus cognoscat, XXVI, 179.

### CONTINUUM

1. Continui partes etiam actu unitae, actu realiter distinguuntur, XXV, 259.

2. Continuum perfecte planum qualiter in omnem suam partem non divideretur, etiam ab alio perfecte plano aequaliter concussum, 690.

3. Continuo infinitas relationes concedere eodem modo quo infinitas partes, non est inconveniens, XXVI.

### CONTRADICTORIA

1. Contradictoria non admittere medium, et eorum maxima repugnantia ; duo sunt in illis diversa, et in

duobus diversis principiis fundantur, XXV, 113.

### **CONTRARIA, CONTRARIETAS**

1. Contrariorum definitio, XXVI, 741.
2. Contraria esse sub eodem genere, quomodo verum, ibid.
3. Contraria quomodo habeant maximam distantiam, 743.
4. Medium resultans ex participatione extremorum quomodo eis opponatur 744.
5. Unum uni tantum contrarium esse quomodo intelligendum, ibid.
6. Contraria ut se mutuo expellant, quas condiciones requirant, ibid.
7. Contraria non effective, sed formaliter ab eodem subiecto se expellunt, per se loquendo, 745.
8. Contraria in quibus differant ab aliis oppositis, ibid.

9. Contrarietas non est adaequata passio qualitatis, ut sic, 747.

10. Contrarietas duplex inter mutationum terminos, 748.

11. Oppositio contraria quomodo in solis qualitatibus inveniatur, ibid.

12. Cur inter substantiales formae haec oppositio non intercedat, ibid.

13. Contraria possunt esse simul in gradibus remissis in eodem subiecto, 749, et quomodo tunc denominent, 750.

14. Contraria in gradibus intensius possunt esse simul in eodem subiecto de potentia absoluta, 752.

### **CONVENIENTIA**

1. Convenire aliqua secundum rationem, realiter vero differre, per eandem simplicem formalitatem non repugnat, XXV, 87.

### **COR**

1. Cordis motus a naturali causa intrinseca est, XXV, 640.

2. Cordis motus vitalis esse probatur. 641.

3. Cordis motus an generanti tribuendus, vel ipsimet animali, ibid.

### **CORRUPTIBILE**

1. Axioma illud, Corruptibile et incorruptibile differunt genere, exponitur, XXVI, 451.

2. Nulla substantia simplex potest esse corruptibilis proprie, 456.

3. Corruptibilium rerum esse, non semper in fluxu consistit, XXVI, 946.

### **CORRUPTIO ET RESITIO DEI**

1. Corruptio aut desitio rei, nunquam per actionem positivam directe fit, XXV. 684, directe intenta per carentiam efficientiae fit, 685.

2. Corruptio aut desitio rei necessario includit mutationem, actionem vero non ita. ibid.

3. Corruptio ex positivo esse producta secuta, necessario fit per actionem a subiecto pendente, 686.

4. Corruptio secuta ex positiva actione duas partiales mutationes, positivam unam, negativam alteram includit, et unam simplicem actionem, ibid.

5. Corruptio haec fit per eadem principia, eademque condiciones exigentia, per quae vera et propria efficientia, 687.

6. Corruptio ab alteratione in rebus inanimatis qualiter distincta. Vide Alteratio.

### **CREATIO, CONCREATIO**

1. Creatio quid significet, XXV, 745.

2. Creatio demonstratur possibilis, 747, imo et de facto exercita, 749.

3. Creationis quid antiqui philosophi, ipseque Aristoteles, noverint, 751.  
4. Creationem attingere ens in quantum ens, quo sensu verum, 753.  
5 Creare ita esse proprium Dei, ut nullae creaturae communicatum sit aut communicabile, variaeque rationes ad id demonstrandum perpenduntur, 754 et seq., et XXVI, 101.  
6 Creare cur repugnet materiali substantiae, quantum vis perfect se, XXV, 757, cur vero spirituali, ibid.  
7. Creationis connaturale instrumentum omnino repugnat, 766. Supernaturale autem per elevationem media obedientiali potentia non ita, 768.  
8. Creatio rei corruptibilis duas totales actiones includit, alteram ad materiam terminatam,

alteram ad formam, 512 et 514, quarum secunda creatio formae nequaquam dici debet, 514.  
9. Creatio nullum concursum materialis causae, etiam per obedientialem potentiam concurrentis admittit, 577.  
10. Creatio a motu, licet mutationem non includat, 776.  
11. Creatio a motu praecisa cur non tantum sit relatio, ibid.  
12. Creatio activa substantiae non actio accidentalis, nec de praedicamento actionis, sed ad praedicamentum substantiae reducitur, 777.  
13. Creatio passiva substantiae ad praedicamentum substantiae reducitur, neque est in termino per inhaesionem, sed per identificationem, ut pote substantialis modus eius, ibid.

14. Creationis terminus nequaquam potest esse eius subiectum, nec ad eam, ut via ad ipsum in aliquo priori supponi, 776.  
15. Creationem ex nihilo esse, quo pacto intelligendum, 782.  
16. Creationi ab intrinseco repugnat quod sit aeterna, 780.  
17. Creatio in tempore exercita mutationem in Deo creante aut volente creare cur non inferat, 781.  
18. Creatio a conservatione etiam in rebus quae ab aeterno essent, distingueretur, et qualiter, 784.  
19. Creativam potentiam aliquorum saltem particularium entium creaturae repugnare, an demonstratur, 759 et seq.  
20. Creativa potentia, vel congenita, vel superaddita, nequaquam admittenda, 766.

## CREATURA

1. Creaturae dependentia a Deo aliquid reale est, in ea intrinsece existens, XXV, 771. Ab ipsaque creatura distinctum in re, 772. Non ut relatio, nec ut entitas realis, sed ut modus eius, 773.  
2. Creaturae dependentia a Deo non est mutatio, sed ut ad creaturam comparatur, verum eius fieri, creatioque passiva; respectu vero Dei est formaliter actio transiens eius, veraque creatio activa, 774.  
3. Creaturae dependentia a Deo non est de essentia eius, sed via ad essentiam, 773 et 778.  
4. Creatura cum creatur, quo sensu mutari dicatur, 774.  
5. Creatura alia dependentia pendet a Deo, si ab eo solo creatur, alia si in eius creatione instrumento utatur, 772.  
6. Creatura permanens ex libera Dei voluntate potest esse aeterna, sive

corruptibilis, sive incorruptibilis, 782.

7. Creaturae aeternae conservatio non esset successiva, nec ex hoc infinitam aliquam perfectionem acquireret, ibid.

8. Creatura corruptibilis aeterna necessario duraret per infinitum tempus imaginarium, suae naturae relicta, 783.

9. Creaturae quo sensu dici possint esse convenientes Deo, 349.

10. Creaturae relatio ad Deum quae, et qualis. Vide Relatio n. 69 et 70.

11. Nullam creaturam Dei virtutem adaequare posse demonstratur, XXVI, 15. Custodia angelorum. Vide verbo. Angelus, daemonium. Vide verbo Angelus.

### DEFINITIO

1. Definitionem et eius partes non tam significare

rem et partes eius, quam eis commensurari dicendum, XXV, 243.

2. Definitionis partibus qualiter definiti partes respondeant, 537.

### DELECTATIO ET DELECTABILE

Delectabile bonum. Vide Bonitas, Bonum. Delectatio in idem bonum conveniens tendit. in quod amor et desiderium, XXV, 341.

### DEMONSTRATIO

Demonstrationis duplex genus, XXV, 113.

### DENOMINATIO

1. Denominationes extrinsecae non educuntur de potentia subiecti, quod sic denominant, XXV, 574.

2. Quando contraria simul insunt eidem subiecto, denominatio simpliciter

provenit a forma praedominante, XXVI, 750. Licet quoad nos interdum sumatur a forma minus intensa secundum se, 751.

3. Denominatio extrinseca non omnis est ens rationis, 1020. Imo nec quae ab actu intellectus sumitur, ibid.

### DESITIO

Desitio accidentium. Vide Accidens, n. 7. Desitio. Vide Corruptio.

### DEUS

1. Dei nomine quid ab omnibus concipiatur, XXVI, 35. Deum esse, ratione naturali evidenter demonstratur, ibid.

2. Deum esse, ex fabrica et constitutione huius universi, colligatione, et subordinatione partium eius demonstratur, 36.

3. Dei cognitio notior est per effectus, quam intelligentiarum, 437.

4. Deum esse a priori demonstrari potest,

demonstrato a posteriori esse ens necessarium, 47, quod demonstrabile est, 22, non quidem per medium physicum, 23, bene tamen per metaphysicum, quodque illud sit, 27.

5. Deum esse, ex Aristotelis sententia probatur, 54. Et ex causalitate efficienti, quam habet primum ens respectu omnium aliorum. 55.

6. Deum esse, per se notum est in se, non quoad nos, 59.

7. Deum esse, aliquali cognitione ab omnibus percipitur, et qua; sit haec, 60.

8. Deus quo sensu sit causa sui esse, 3.

9. Deus nec est, nec potest intelligi esse in potentia ad esse, 74.

10. Deus solus est substantia completa sine compositione, 332.

11. Hic Deus ut abstrahit a tribus personis, est substantia completa in ratione substantiae, ibid.

Estque prima substantia, non secunda, 344 et 348.

12. In Deo non est unum suppositum commune tribus personis, licet in eo sit una subsistentia absoluta. Sumpla voce subsistentia pro re subsistente, non pro supposito, 348 et 75.

13. Deus nullius scientiae naturalis potest esse adaequatum obiectum, et cur, XXV, 5. Convenire tamen potest cum creaturis in una ratione obiecti scibilis, 6.

14. Deus quo sensu sibi ipsi conveniens, qualiter etiam creaturis, 349.

15. Deum esse unde quaque perfectum naturali lumine evidenter cognoscitur, XXVI, 60.

#### **DEI PERFECTIO**

16. Deus nulla perfectione privative potest carere, XXVI, 61. Deum, ea ratione qua prima causa est, omnem perfectionem possibilem in se continere, ibid.

17. Deus ratione sive perfectionis non debet formaliter, sed eminenter continere perfectiones creaturarum, ibid. et 86.

18. Deus formaliter in se continet omnes perfectiones simplices, 63.

19. Deum esse seternum, evidens naturali ratione, 64.

#### **DEI INFINITAS ET IMMENSITAS**

20. In Deo infinitas, negatio est, non privatio, XXVI, 7.

21. Dei infinitatem ex motu colligi non posse, ut ab Aristotele intenditur, eius discursum late perpendendo demonstratur, 64 et seq.

22. Deum esse infinitum quomodo ex creatione probetur, 69; idem ostenditur a priori, ex eo quod Deus est, 70.

23. Deum esse immensum, ratione naturali ostenditur, 95.

24. Deum esse immensum, demonstratur a priori ex influxu, et actione

universali, non actuali, sed possibili. Et late defenditur illa ratio, 96.

25. Dei immensitas ut est attributum peculiare, dicit habitudinem ad Ubi seu praesentiam Dei in omnibus, 95.

26. Ad Dei immensitatem non pertinet esse in loco infinito cum habitudine reali ad rem quam contingit, 106.

27. Deus ubi semel est, perpetuo necessario manet, 102.

28. Deus per creationem necessario est per substantiam et virtutem suam in rebus omnibus, 101.

29. Deus non diffundit actionem creativam vel conservativam, sed intime est in unaquaque re conservando illam, 102.

30. Deus est extra mundum, aut in spatiis imaginariis solum per realem praesentiam suam, sine actuali habitudine reali ad

aliquam rem extra ipsum, 106.

31. Deus non esset immensus, si concluderetur in hoc mundo, 104.

32. Deus ubicumque est, habet totam suam praesentiam, 112.

33. Deus non est capax ubi praedicamentalis, 982.

34. Deus nec definitive, nec circumscriptive est in loco, 1005.

#### **DEI SIMPLICITAS, UNITAS ET IMMUTABILITAS**

35. Dei simplicitas ostenditur, XXVI, 72. Simplicitas attributum positivum sit, an negativum, 73.

36. Deo repugnat compositio ex natura et supposito, 75, sicut et ex materia et forma, quinimo et ex partibus integralibus, 76, et ex esse et essentia, 74. Deus compositionem ex genere et differentia non admittit, 83; non tamen ei

propter solam simplicitatem repugnat, XXV, 243.

37. In Deo non potest concipi differentia proprie dicta, XXVI, 84.

38. Deum esse immutabilem demonstratur ex eius simplicitate, et ex necessitate essendi, 113.

39. Ratio, qua Aristoteles probat primum motorem immobilem, expenditur, 114.

40. Deum esse tantum unum, licet per effectus non demonstratur, bene tamen ex eo quod est ens necessarium, 138.

41. Dii plures neque aequales, neque inaequales in essentiali perfectione esse possent, 139.

42. Dei veritas cum demonstratur, qualiter personarum Trinitatis pluralitati non praeiudicet. 140.

43. Deum esse unum omnes fere eruditi philosophi agnoverunt, 141.

## **DEI COGNOSCIBILITAS ET INEFFABILITAS**

44. Deus cum invisibilis dicitur, licet respectu oculi corporei, et intuitivae cognitionis intellectus creati, et animae separatae id habeat, omnem cognitionem sui etiam evidentem non excludit, XXVI, 142.

45. Deum naturaliter esse invisibilem ab intellectu creato, efficaciter probatur, 145.

46. Deus per nullum suum effectum, etiam supernaturalem, potest naturaliter cognosci prout in se est, 143.

47. Dei invisibilitas ex eius purissima actualitate discursu D. Thomae colligitur, 145.

48. Deus per speciem naturalem ipsum distincte, abstractivae tamen repraesentantem videri non potest, 147. Dei species

impressa an detur, et an sit possibilis. Vide Species, a n. 4.

49. Deum supernaturali virtute visibilem esse non demonstratur, sed fide tenetur, 158.

50. Deus est incomprehensibilis ab intellectu creato quantum vis supernaturaliter elevato, 159. Dei quidditatem naturaliter possumus cognoscere, non tamen quidditative, ibid. Vide item 440.

51. Dei verum conceptum formamus, licet non distinctum, 162.

52. Deus naturaliter est ineffabilis Angelis et hominibus, imo et supernaturaliter, 163.

53. Deus etiam a seipso ineffabilis creato sermone, ibid.

54. Dei nomina cum ad ipsum significandum imponantur, prout a nobis

concipitur, ipsum etiam confuse significant, 164.

55. Voci Deus, unus simplex in mente respondet conceptus, 165.

## **DEI VITA**

56. Deum esse substantiam viventem demonstratur, XXVI. 166.

57. Deus qualiter participat rationem vitae seclusis quibus libet imperfectionibus, 167.

58. Deum esse vivens intellectuale per essentiam, et a priori, et a posteriori monstratur, ibid.

59. Deus cum vivens analogiae nobiscum dicitur, qualiter praedicatum illud sumendum sit, 169.

60. Deus vitam agit intellectualem sibi sufficientem felicissimamque, quod est eius proprium, ibid.

## **DEI SCIENTIA**

61. Deum habere scientiam, evidens est ratione naturali, XXVI, 171.

62. In Deo non est scientia in actu primo proprio, sed semper in actu secundo ultimo et simplicissimo, respectu cuius libet obiecti in particulari, ib.

63. Deus omnia cognoscit, non quia iis, ut beatificetur, indiget, sed quia ad suam naturalem perfectionem id sequitur, ibid.

64. In Deo non est, proprie loquendo, potentia intellectiva, 172.

65. In Deo potentia proxima ad generandum, etiam secundum rationem concepta, differt ab intellectu, et quomodo, ibid.

66. Dei scientia nec est habilis facilitans, neque intelligibilis species, ibid.

67. Deus an habeat scientiam per modum actus primi, saltem secundum nostrum modum concipiendi, 173.

68. Scientiam Dei esse de eius essentia ostenditur, ibid.

69. Dei scientiam perfectissimam esse essentialiter, intensive et extensive, ratione naturali conflat, 174.

70. Dei scientia nec secundum rationem, nedum in re, minuitur aut variatur propter contingentium propositionum falsitatem aut veritatem, 175.

71. Scientia Dei qualiter sumat perfectam extensionem ex parte obiecti, ibid.

72. Scientia Dei eminentissimo modo simul est directa et reflexa, 176.

73. Deus scientia sua creaturas omnes posibles cognoscit, non solum, ut in seipso eminenter contentas, sed formaliter, et in seipsis, 177. Non tamen ab eis scientiam suam de sumit, sed eas ut secundarium obiectum respicit, ibid.

74. Dei scientiam sic ad creaturas terminari, qualiter

nullam imperfectionem importet, 178.

75. Divina scientia ponatur, aut supponatur aliquid in creaturis possibilibus, ut sint ab ipso cognoscibiles, ibid.

76. Deus scientia sua, futura omnia, etiam contingentia, cognoscit ex aeternitate, quin ideo illis necessitatem aliquam imponat, 179.

77. Dei scientia, etsi una et simplicissima, universalissima tamen, 180.

78. Scientia Dei omnes perfectiones intellectualium virtutum continet, alias formaliter, alias eminenter, ibid.

79. Scientia quia, non est in Deo, est tamen scientia propter quid; respectu vero sui, proprius dicitur scientiam quid habere, 181.

80. Deus prius secundum rationem cognoscit quod est in actu, quam quod est in potentia, 656.

81. De scientia Dei recte sensisse Aristotelem

asseritur, quaeque fuerit Averrois et Platonis sententia in hac parte aperitur, 182.

82. In divino intellectu nequit esse iudicium formaliter liberum, vel ex se, vel ex applicatione voluntatis, 200.

## **DEI VOLUNTAS ET LIBERTAS**

83. Deus habet appetitum naturalem innatum, non per modum desiderii, sed quietis in propria perfectione, XXVI, 184, qui ad intrinseca bona terminatur, imo et ad extrinseca, 185.

84. In Deo non esse voluntatem per modum actus primi, sed ultimi et puri, inductione in actibus necessariis, liberis et notionalibus ostenditur, 186.

85. Dei voluntas, etsi de eius essentia sit, sicut et scientia,

aliquale tamen discrimen in hoc invenit nostra ratio, 187.

86. Dei voluntas, circa seipsum ut circa perfectissimum obiectum, versatur, 188.

87. Deus voluntate sua necessario se amat, quod in eo maximam perfectionem dicit, *ibid.*

88. Divina voluntas circa res alias extra se versatur, eas non solum ut in ipso continentur attingens, sed ut in seipsis sunt, 189.

89. Divinam voluntatem liberam esse ad volendum quodlibet obiectum extra se, et quoad exercitium, et quoad specificationem ostenditur, 190. Divina libertas qualis, 193.

90. Divinae voluntati convenit necessitas immutabilitatis, quae perfectioni suae libertatis nequaquam obstat, *ibid.* Dei libertas in actu ipso secundo voluntatis consistit, *ibid.*

91. Deus liber est non solum ad quam cumque creaturam in particulari volendam, sed et ad omnem earum collectionem, 194.

92. Deus vere et proprie, et sine metaphora vult et amat quae libero vult et amat.

98. Deum velle se communicare creaturis, dicatne in ipso aliquam perfectionem, *ibid.*

94. Deus cur non diligat necessario omne obiectum, sicut necessario quodlibet cognoscit, *ibid.*

95. Deus non habet amorem necessarium etiam simplicis complacentiae erga creaturas posibles, 196. Nec hunc esse possibilem, nisi ordinando illas ad esse, 197.

96. Deus effectus quos vult libere, an dicendus sit contingenter velle, *ibid.*

97. Deus eodem actu indivisibili absque aliquo reali augmento vel diminutione vult ea quae

vult sive necessario, sive libere, 778.

98. Denominatio libera in Deo est realis a forma necessaria quoad esse, libera tamen quoad terminari, 130. In Deo, libera determinatio non est nova, concipitur tamen a nobis ad fundandum respectum rationis, 131.

99. Deus non constituitur volens creaturas per respectum rationis, sed est quid consequens talem volitionem, *ibid.*

100. Deum posse velle et non velle, non dicit potentiam activam vel passivam, sed solam indifferentiam eiusdem actus, ut ad hoc obiectum potius quam ad aliud terminetur, 129.

101. Divina voluntas non determinatur ab intellectu ad creata obiecta volenda determinatione efficaci, 198.

102. Dei voluntas, ut in actu secundo omnes perfectiones posibles in ratione volendi includit, alias formaliter, alias eminenter, 203.

103. Deum et rationales creaturas mutuo se diligere, naturali lumine certum. An autem hic amor sit amicitia, non ita, *ibid.*

104. Divinae voluntatis actus omnem perfectionem actus volendi creati qualiter contineat, 205.

105. De divina voluntate quid Aristoteles senserit, examinatur, 201.

106. Deus formaliter habet in se liberlatem, magnificentiam, misericordiam, veritatem, et fidelitatem, 204. Aliae vero virtutes, quae imperfectionem dicunt, solum illi quasi per metaphoram tribuuntur, 205.

107. In Deo huiusmodi virtutes non sunt cogitandae per modum actus primi, sed

secundi, quantum est ex parte rei conceptae, ibid.

108. Deus qualiter omnes has perfectiones in una sua, eaque simplicissima perfectione uniat, 206.

### **DEI POTENTIA ET ACTIO**

109. Deus veram potentiam habet activam ad effectus ad extra producendos, XXVI, 207.

110 Dei potentia activa infinita est, veraque omnipotentia, ibid.

111 Divinae omnipotentiae obiectum qualiter sit omne possibile, optime explicatur, 208 et seq.

112. Dei omnipotentia omne possibile divisim, non vero collective potest in re simul ponere, 211.

113 Deus infinita sua potentia non potest infinitum in essentia producere, ibid.

114. Deus nullam speciem substantialem potest creare aut cognoscere, quin aliam

possit cognoscere creabilem, usque in infinitum ; forte tamen posset accidentalem, 212.

115. Deus supremum gradum rerum, et videre, et creare potest in aliquo genere vel specie ipsum participante, 213.

116. Deum posse in omnem effectum possibilem, lumine naturali cognosci; qui tamen sint hi effectus in particulari, non de omnibus percipit, 214.

117. Deum posse allingere effectus supernaturales quoad substantiam vel modum, naturali lumine non cognoscitur, 215. Bene tamen se solo posse omnes, quos per secundas causas operatur per meram efficientiam, etsi in individuo in eo statu sint, in quo a secundis causis nequeunt attingi, 217.

118. Dei absoluta et ordinaria potentia, quae dicantur, 218.

119. Divina potentia licet in re sit omnino idem cum intellectu et voluntate Dei, ratione tamen ab utroque distinguitur, ibid.

120. Dei potentia executiva est suamet essentia, ut in se continet omnes perfectiones creatas eminenter, 222.

121. In Deo, omnino idem est radicale et proximum principium operationis ad extra, ibid.

122. Divinam potentiam executivam per prius respicit actio ad extra, quam intellectum aut voluntalem: ex his vero quidnam immediatum 223.

123. Divina potentia in aliquo actu imperii practico non solum non consistit, sed nec hic actus est in se possibilis, 219.

124. Divina potentia, etsi una et simplicissima sit, potest tamen a nobis in ordine ad varias actiones per inadsequales conceptus distingui, 221.

125. Deus in nulla opinione dici potest per voluntatem ut per actionem ad extra operari, XXV 775.

126. Deus in omni actione ad extra per actionem formaliter transeuntem agit, etiam cum ad nostras immanentes concurrat, 778.

127. In Deo quidquid per modum actus ab aeterno intelligitur, rationem actionis ut dicit viam habere non potest, sed principii tantum, 781.

128 Dei productiva potentia vel univoce dicitur de potentia generandi, spirandi et creandi, vel si analogice, per prius de ista, quam de illis, 381.

129. Dei potentia exacte cognosci non potest, nisi cognita eius actione saltem in esse possibili, XXVI, 659.

### **DIVINA ESSENTIA**

130. Divina essential singularis est et individua,

XXV, 147. In ea tamen individuatio nihil addit nec ratione distinctum ab ipsa deitate 155.

131. Divina essentia nullatenus est dicenda separabilis a paternitate, quaque ratione communicabilis sit multis inter se distinctis, 263.

132. Divina essentia non potest praescindi ab attribulis, XXVI. 94.

133. Divina essentia est de essentia personarum, 75 et 76.

### **DIFFERENTIA**

1. Differentiae ultimae et non ultimae Scotica expositio reiicitur, XXV, 93.

2. Nulla differentia potest sumi a tota forma, *ibid.*

3. Differentia quantumvis ultima potest esse diversa ab alia, etsi cum illa in ratione entis conveniat, 98.

4. Differentia una ultima in unaquaque re necessario ponenda, 564.

5. Differentia intermediae finito numero necessario clauduntur, 565.

6. Differentias omnes, quae ad unius rei constitutionem concurrunt, esse inter se subordinatas probabilius, *ibid.*

7. Differentia concipitur et praedicatur per modum forma; alteri adiacentis, XXVI, 336.

8. Differentia substantialis reductive tantum ponitur in praedicamento, 424.

9. Differentia quatenus forma metaphysica dicitur, non habet causalitatem realem, XXV, 562.

10. Differentiae distinctio a genere et specie. Vide Praedicata essentialia. Differentiae abstractae qualiter praedicentur inter se. Vide Abstractio, n. 6 et 7.

### **DISPOSITIO**

1. Dispositio secundum Aristotelem est ordo habentis partes; quod exponitur XXVI, 611 et seq.

2. Dispositio quae est species qua itatis, non dicit solam positionem partium in loco, sed affectionem corporis, vel animi ordinantis illas secundum formam aut virtutem, *ibid.*

3. Dispositio vera proprius ad formalem causam reducenda, quam ad materialem, XXV, 393.

4. Dispositiones ad formam nequaquam ab ea effective procedere possunt, 480.

5. Dispositio, quae immediate ante praecessit, non potest instrumentaliter attingere educationem formae, 481.

6. Dispositiones requiruntur in materia non solum ad expellendam formam et contrarias dispositiones, sed ad determinandam illam ad hanc formam, 482.

7. Dispositiones ad formam non possunt in instanti generationis ab ea per naturalem resultantiam emanare licet postea probabile sit hoc efficientiae modo conservari, 618.

8. Dispositio passiva non est idem quod potentia passiva, XXVI, 639. Vide Accidens, n. 17.

### **DISTANTIA**

Distantia agentis a passo, et an possit agi in distans. Vide Agens.

### **DISTINCTIO**

1. Distinctionem realem dari, dividique in positivam et negativam, et quid utraque sit, XXV, 250.

2. Ad distinctionem realem nihil referre praedicamentalem relationem quae ex ipsa consequitur, *ibid.*

3. Distinctionem rationis dari, ut certum statuitur, 251. Eiusque divisio in

distinctionem rationis ratiocinantis et ratiocinatse exponitur, *ibid.*

4. Distinctio rationis non requirit entia rationis ut extrema, nec ab illis denominatur; potest tamen circa illa versari, 251.

5. Distinctio rationis alia intrinseca, alia extrinseca, 252.

6. Distinctionis rationis quatenus origo, *ibid.*

7. Distinctio media inter realem rei a re, et rationis necessario admittenda, quae formalis ex natura rei, et melius modalis appellatur, 255.

8. Distinctio omnis, vel modalis, vel realis, vel rationis est, 257.

9. Distinctio essentialis propriissime sumpta includitur in reali; cum illa tamen non convertitur, 258.

10. Distinctio realis intervenit inter res inter se unitas, vel alicui tertio, sive entia completa, sive

incompleta sint, partes heterogeneae vel homogeneae. *ibid.*

11. Distinctio potentialis, quam partes homogeneae habent, quatenus sint separabiles, et distinguibiles ut completa entia, realis distinctio est, *ibid.*

12. Distinctio includentis ab incluso realis et modalis esse potest, imo et rationis, 259.

13. Distingui plusquam ratione ratiocinata necesse est, quao a parte rei separari possunt, et aliquod sine alio manere, 261.

14. Distinctione tantum modalis quatenus distinguantur, 263.

15. Distinctionis realis extremorum, evidens signum est, mutua eorum separatio, vel quoad unionem, vel quoad existentiam, non tamen est ad sequatam, 264.

16. Distinctio rerum per distinctiones existentiarum

non colligitur, 266, nec ex diversitate actionum, *ibid.*

17. Distingui realiter ea, quorum alterum se habet ut producens, alterum ut productum, quo sensu verum, 268.

18. Distinctio realis qualiter investiganda in iis quae nondum fuerunt divinitus separata, 269.

19. Distincta realiter mutuo separari possunt, si in esse servantur, *ibid.* Imo destrui uium potest alio manente, nisi inter ea essentialis habitudo aut dependentia versetur, 270.

20. Distinctionem ex natura rei non recte ex conceptuum nostrorum diversitate inferri, in Deo et in creaturis ostenditur, 85.

21. Distinctionis rationis ratiocinantis, et ratiocinata, quae signa, 271.

22. Distingui, differre, et esse diversum, quid sint et qualiter inter se comparentur, 273.

## **DIVISIO**

1. Divisio dupliciter dicitur immediata, XXVI, 506. Divisiones entis, accidentis et similes, vide in propriis locis.

## **DURATIO**

1. Duratio licet perfectio sit, non semper maior duratio maioris perfectionis indicium, XXVI, 67.

2. Duratio (quae permanentiam in esse significat) aliquid reale est, et solum existentibus rebus conveniens, 913.

3. Duratio non est denominatio extrinseca, sed intrinseca a duratione qua res unaquaque intrinsece durat, 915.

4. Duratio sola ratione distinguitur ab existentia rei durantis, 914.

5. Duratio non distinguitur ab existentia per connotationem successionis in se, 916.

6 Durationem in ratione mensurae activae aut passivae non sistere, nec in eo ab existentia differre, 918, licet mensurabilitas passiva proprietatis declarans durationis rationem, 921.

7. Durare non dicitur res in primo instanti sui esse, 919 et 920, non tamen repugnat rem, quae fit, pro unico tantum instanti durare, XXV, 734.

8. Duratio proprie sumpta dicit de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum et connotatione aliqua extrinseca ab existentia differt, XXVI, 919.

9. Durationis et existentiae et utriusque cum prima productione, et rei conservatione elegans collatio, ibid.

10. Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse, 920.

11. Duratio et Ubi comparantur, et quare hoc a

subiecto distinguatur, non vero illa, exponitur, 921.

12. Duratio aliqua, etiam creata potest omni successione carere, 933.

13. Duratio non potest variationem seu successionem admittere, existentia rei durantis invariata, ibid.

14. Duratio quaelibet creata capax est successionis privativae, quae in transitu de non esse ad esse, vel e contra consistit, 937.

15. Durationes permanentes et indivisibiles, cum tales sint, quo sensu una maior vel minor alia dicatur, ibid.

16. Durationem creatam indivisibilem simul habere futurum et praeteritum, intelligendum est privative, non positive, 938.

17. Duratio permanens, etsi simul data, cur non necessario duratura, ibid.

18. Duratio permanens de se apta est usque in infinitum servari, et sic habet

infinitem quamdam quasi secundum quid, 939.

19. Durationes in eadem re variari repugnat, etiamsi ipsa annihilata iterum reproducatur, ibid.

20. Durationem propriam et intrinsicam sibi vendicant res permanentes, 945, diversae rationis ab sevo, 946.

21. Duratio haec rationem mensurae extrinsecae sortiri nequit, 947.

22. Duratio haec multiplicatur in singulis rebus durantibus iuxta earum diversitatem et multiplicationem, potest que et substantialis esse, et accidentalis, semper tamen materialis, ibid.

23. Duratio permanens non potest esse mensura durationis successivae, 959.

### **EDUCTIO**

1. Eductio accidentium de potentia subiecti in quo consistat, et an omni

accidenti conveniat, et similia. Vide Accidens, n. 1, 18 et 19.

2. Eductio formae de potentia materiae. Vide Forma, a n. 19 ad 25 ; educaturne unum accidens de potentia alterius, et similia, vide Accidens, n. 9, 11 et 13.

### **EFFECTUS**

1. Effectum in causa contineri an sit in ipso aliquid reale, XXV, 219.

2. Effectum universaliozem in causam etiam universaliozem reducendum, quos sensus habeat, et quis eorum verus, 760.

3. Qui effectus dicantur pendere a causa in fieri qui vero in fieri et esse, 787.

4. Possitne effectus paulatim amitti per solam absentiam causae, 800.

5. Effectus non potest excedere in perfectione omnes suas causas simul

sumptas; imo nec intrinsecas ut actu causantes, bene tamen quamlibet earum ratione alterius, efficientes autem omnes nequaquam; imo nec ullam, quae se habeat ul principalis causa illius, etsi partialis sit, 917.

6. Effectus dari non potest, qui ab unica tantum causa pendeat, 926.

7 Effectus qui materialem causam habet, omnes alias exigit necessario, 927.

8 Effectus a duplici totali causa simul productus, ab utraque simul, et a qualibet causa seorsum pendet, 933.

9. Effectum unum numero unam tantum determinatam causam a qua fiat non exigere, ostenditur, 940

10. Effectus unus numero a pluribus causis univocis disiunctim causari potest naturaliter, de facto autem qualiter loquendum, 942.

11. Effectus contingentia ab intrinseca virtute

necessariae causae pendentis, per ordinem ad illam sumi nequit, nisi quatenus ob suam imperfectionem impediri potest, ne agat, 735.

12. Effectus contingens intrinsece et extrinsece dicitur, ibid.

13. Effectus contingens in tota serie causarum naturalium, seclusis liberis reperiri non potest, 736.

14 Effectus contingens redditur, si in tota causarum eius serie, aliqua libera intercedat. quovis modo concurrens, ibid.

15. Effectus contingentes non liberi qua differant a mere naturalibus, 737. Vide Causa efficiens.

16. Effectus perfectio similitudinem ad causam requirit, 915.

17. Effectus per accidens, quid, 126.

18. Effectus fortuiti non omnes sunt, quorum

secretam causam ignoramus, 745.

19. Effectus non adaequans virtutem causee, in eo gradu quo ab illa procedit, non convenit cum illa univoca. XXVI, V6.

### ELEMENTUM

1. Elementa non possunt esse primae materiales causae mistorum, XXV, 401. Nec aliquod ex illis, 402.

2. Elementa nullas qualitates virtualiter primas continent, 501.

3. Elementa in prima sua productione non fuisse proprie creata, sed eorum formas ex materiae potentia eductas, post dilucidam disputationem resolvitur, 514.

4. Elementi descriptio, et quibus proprie conveniat explicatur, 552.

5. Elementi nomen proprie materite convenit, non nunquam formae, ibid.

6. Elementum non essentialiter exigit, quod mistum in ipsum resolvatur, ibid.

7. Elementa non constant unum ex alio, nec unum in aliud resolvitur, 553.

8. Elementorum formae qualiter in misto maneant, Vide Forma, a n. 31 et 32.

### EMANATIO

1. Emanatio naturalis, qua proprietates ab essentia emanant, vera efficientia est. XXV, 616.

2. Emanationis naturalis duplex modus, et inter eos discrimen, 617.

3. Emanatio naturalis non proprie invenitur nisi intraea quae in re distinguuntur, 618.

4. Emanatio naturalis aliquid est in re distinctum, et a forma resultante, et ab illa a qua resultat, et ab ipsa etiam informatione, 619.

5. Emanatio naturalis ab actione necessaria qua

differat, et cur generanti tribuatur, *ibid.*

6. Emanatio naturalis simpliciter exigit efficientem causam distinctam a passo, licet aliquando principium proximum emanationis a recipiente non distinguatur.

7. Emanatio naturalis, ut causae per se tribuitur generanti, 443.

8. Emanatio a substantia quibus accidentibus conveniat, et a quibus causis. Vide *Accidens*, a n. 27 ad 30.

### **ENS**

1. Haec vox ens, conceptum obiectivum entis, et inferiora in quibus reperitur mediate significat. XXV, 78.

2. Ens interdum ut participium verbi sui, interdum ut nomen sumitur; et quid utroque modo significet, 88.

3. Ens secundum hanc duplicem acceptionem non significat duas rationes aliquam communem conceptum dividentes, sed eundem conceptum entis magis vel minus abstractum, 90.

4. Ens ut nomen non significat idem quod ens in potentia, 91; significat tamen omnino idem quod res, solumque in etymologia differunt, 92.

5. Quidquid simpliciter tribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens, 105.

### **ENTIS CONCEPTUS**

6. Ens, unum conceptum formalem a reliquis praecisum, unum re et ratione formali, sortitur. XXV, 68; qui non tantum nominis, sed rei significatae dicendus, XXV, 69.

7. Conceptus formalis entis respectu ipsius distinctus, respectu autem entium in particulari confusus, 67.

8. Ens unum habet conceptum obiectivum adaequatum, qui omnia entia per modum unius, nullum tamen in particulari significat, 72.

9. In entis obiectivo conceptu substantia et accidens copulative, disiunctive, aut simpliciter nequaquam includi ostenditur, *ibid.* Nec prima genera rerum, 73. Nec aliquod ex illis determinate et reliqua confuse, 74.

10. Entis obiectivus conceptus unus, et secundum rationem praecisus ab omnibus inferioribus, etiam ut comparatur ad illa et ut in se existens, 75.

11. Conceptus obiectivus entis non est ex natura rei distinctus ab inferioribus in quibus existit, 83.

12. Entia omnia realia aliquam intrinsecam convenientiam habere necesse est, 74.

### **ENTIS RATIO**

13. Ratio entis, participialiter sumendo ens, in eo quod sit actu existens consistit; si vero ut nomen, in eo quod sit habens essentiam realem, abstrahendo ab existentia abstractione praecisiva, XXV, 89.

14. Haec ratio essentialis est omnibus inferioribus; quae vero per participium importatur, soli Deo, 91.

15. Entis ratio in omni ente et differentia, vel modo eius imbitur, 93 et seq.

16. Entis ratio, quae est in substantia, non est eadem secundum rem, quae in accidenti, 86.

17. Ens omne alicui esse conveniens inductione ostenditur, 348.

### **ENTIS PASSIONES**

18. Ens non potest habere veras et reales passiones ex natura rei ab ipso distinctas, XXV, 105, habet tamen aliquas proprietates, quae

non sunt per rationem confictae, sed reipsa de illo praedicantur, 106.

19. Entis proprietates de formali addunt vel negationem, vel denominationem extrinsecam, per quam realis et positiva perfectio entis importatur, ibid.

20. Entis proprietates qualiter inter se distinguantur, 107. Entis proprietates tres tantum, unum, scilicet, verum et bonum, 108. Cur autem variae negationes, quae fingi possent, identitas item et diversitas inter has proprietates non numerentur, 111.

21. Entis proprietates qualiter in perfectione comparabiles, 109.

22. Ens non dicitur essentialiter de suis proprietatibus, 107.

23. Entis passiones in demonstratione ostensiva per ipsam rationem entis,

vel primam eius passionem demonstrantur in demonstratione vero per deductionem ad impossibile, primum principium est: Impossibile est idem simul esse et non esse, 111 et seq.

24. Ens omne qualiter sit idem, vel diversum ab alio. 273.

#### **ENTIS DIVISIONES VARIAE.**

25. Ens per se et per accidens in ratione entis, ex unitate per se aut per accidens sumitur, XXV, 126, in quo eorum ratio posita, 115, et 129.

26. Entis divisio in unum et multa intellecta de multitudine actuali, analoga, sicut et de multitudine in potentia intellecta; aliud tamen utriusque divisum, 133.

27. Entis divisio in infinitum et finitum exponitur et probatur, XXVI, 1.

28. Ens per prius dividitur in infinitum et finitum, quam in absolutum et respectivum, XXV, 139.

29. Finitum, et infinitum non contrahunt ens in quantum bonum, ut bonum dicit passionem, 140.

30. Entis finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur, XXVI, 6.

31. Entis divisiones in infinitum et finitum, et in unum et nulla, sequae universales sunt; illa tamen prior ista, tam in distantia membrorum quam in formali contractione divisi, XXV, 139.

32. Entis divisio in ens a se et ab alio in se sufficiens et proxime praecedenti aequipollens ostenditur, XXVI, 2.

33. De divisione entis in necessarium et contingens, terminis in sua proprietate explicatis idem iudicium fertur, 3.

34. Entis divisiones in ens per essentiam et participationem, in increatum, et creatum, praecedentibus aequipollere, ex earum explicatione colligitur, 5.

35. Entis divisio in purum actum et potentiale, terminis vel in ordine ad esse existentias actualis, vel potentiae alicuius passivae intellectionis, sequae universalis, eademque cum praecedentibus ostenditur, ibid.

36. Ens optime dividitur in substantiam et accidens, 313.

37. Ens cum dividitur in absolutum et respectivum, respectivi nomine praedicamentale intelligendum est, 328.

38. Divisio entis in increatum et creatum cur prior quam in substantiam et accidens, 314.

39. Divisio entis in substantiam et accidens, cur

prius tradenda quam in absolutum et respectivum, et quam in actum et potentiam, rursus quam in incompletum et completum, 315.

### **ENS INCREATUM, NECESSARIUM ET A SE**

40. Ens aliquod increatum in rerum natura esse, ratione naturali demonstratur, XXVI, 23; non tamen ex motu coeli, nec ex anima rationali, aliove physico medio, ibid. Secus per medium metaphysicum, 27.

41. Entia necessaria non repugnat multiplicari ex compositione, quam haberent, rationum in quibus convenirent et differrent, 50.

42. Entia necessaria si semel multiplicarentur, usque ad infinitum numerum necessario procederent, 52.

43. Ens increatum et summe perfectum causam esse

caeterorum unde inferatur, 55.

44. Ens a se solam negationem addi enti, licet positivum esse videatur, 3.

45. Ens necessarium quod sit et quotuplex, 457.

### **ENS CREATUM**

46. Ens creatum essentialiter includit dependentiam ab increato XXVI, 308. Est que quantum ad suum esse sub Dei dominio, ibid.

47. Ens creatum in omni sua efficientia et causalitate pendet a Deo, 309.

48. Entis creati ab increato subordinatio sitne illi essentialis, an eius proprietas, ibid.

49. Ens creatum subordinatur Deo in agendo, et patiendo quicquid ipse voluerit. 310.

50. Ens creatum ut sic nullam aliam causam requirit, nisi Deum, nec sibi speciale genus causalitatis determinat, 311.

51. Entia omnia creata quo sensu dicantur esse eiusdem ordinis, 845.

### **ENTIS ANALOGIA ET DESCENSUS AD INFERIORA**

52. Entis contractio ad sua inferiora non per modum compositionis intelligenda, sed expressionis conceptionis alicuius entis contenti sub ente, XXV, 100.

53. Ens quare in definitionibus non ponatur, XXVI, 322. Ens licet univocum esset, non esset necessario genus, ibid.

54. Ens de substantia et accidenti, non aequivoce sed analogice dicitur, 320, non analogia proportionalitatis, sed attributionis 322; et quali, 323.

55. Ens respectu eorum quae in eodem genere sunt, univocum est. Imo et

respectu aliquorum summo genere differentium, 325.

56. Ens ad substantiam completam et incompletam analogum, 327.

57. Ens analogice dicitur de substantiis incompletis, et accidentibus, de illisque per prius, ibid.

58. Entis divisio in absolutum et respectivum, analogica est sicut in incompletum et completum, 328.

### **ENS PER SE ET PER ACCIDENS**

59. Ens per se et per accidens in ratione effectus quid, XXV, 126.

60. Ens per se et per accidens in ratione entis ex unitate per se aut per accidens sumitur, ibid., et in quo utriusque ratio, 127.

61. Ens per accidens ut tale est non constituitur in praedicamento, XXVI, 508.

62. Ens per accidens quot modis dicatur, XXV, 130.

63. Ex duobus entibus in actu non fit unum ens per se, quo pacto intelligendum, XXVI, 27 et XXV, 1 7.

### ENS RATIONIS

64. Ens rationis ad nullam scientiam per se el directe pertinent, XXV 4. Quomodo tamen eius tractatio propria metaphysicae, XXVI, 1015.

65. Entia aliqua rationis dari oportet, 1016.

66. Entis rationis essentia, huius vocis multiplici significatione explicata, ostenditur. *ibid.*

67. Entia fingendi variae causae, 1017.

68. Ens rationis non mere aequivoce nomen entis participat, *ibid.*

69. Enti rationis, et reali nullus conceptus communis, 1018.

70. Entis rationis in hoc ab accidente differentia, *ibid.*

71. Ens rationis praeter efficientem, causam aliam non habet, *ibid.*; abet tamen

hanc, estque intellectus, 1019.

72. Ens rationis resultat per actum intellectus concipientis ac si esset, quod in re non est, 1022. Qui actus late reflexivus, proprius tamen comparativus dicendus est, *ibid.*

73. Entia rationis fingere soli intellectui convenit, licet imaginatio humana non nihil de hoc participet, 1023.

74. Entia rationis Deus non format, cognoscit tamen ea perfectissime, 1023. De Angelo et beatis idem dicendum, 1026.

75. Entis rationis divisio in privationem, negationem et relationem traditur, et dividendum membrorum distinctio ostenditur, *ibid.*: esseque univocam, generisque in species statuitur, 1028.

76. Entis rationis praedieta divisio ut sufficiens et adaequata admittitur, 1029.

77. Ens rationis cur in solo praedicamento relationis fingatur, *ibid.* Et per singula praedicamenta discurrendo demonstratur, 1030.

78. Entis rationis praedieta divisio aliter declaratur sufficiens, et omnia entia rationis quae fingi possent in aliis praedicamentis, continens. 1031.

79. Ens fictum de formali negationem importat, XXV, 111.

80. Entia rationis ad invicem distingui posse, et qua distinctione, 232.

### ESSE ESSENTIAE SEU ESSENTIA

1. Essentiae realis ratio in quo consistat, XXV, 89.

2. Esse essentiae solum differt ab essentia in modo concipiendi, XXVI, 224.

3. Essentia creaturae ut sic. non dicit quod sit aliquid extra causas, 225.

4. Prius quam a Deo creetur, nullum habet in se verum esse reale, 229.

5. Sine esse existentiae, essentia est nihil, *ibid.* et 235.

6. Esse obiectivum, seu in esse cognito creaturarum quale asseruerit Scotus, 229.

7. Creaturae qualiter dici soleant habere ante sui creationem verum esse essentia et reale, *ibid.*

8. Essentiae ab aeterno non creavit Deus, 230. Essentia creaturae, ut terminet divinam cognitionem, quod esse requirat, 231.

9. Essentia possibilis et facta, an sit eadem numero, 232. Essentia in actu quid addat essentiae in potentia, 234.

10. Essentiae creatie non existentes, sicut in potentia tantum entia sunt, ita et bona, XXV. 354.

11. Essentia actualis pendet a propriis causis et terminis,

et existere possit, XXVI, 238.

12. *Essentia realis et actualis, subsistentiam vel inhaerentiam a se distinctam postulat ut sit, non tanquam rationem qua existat, ibid.*

13. *Essentiae creaturarum actuales ad Deum ut ad causam efficientem, finalem et exemplarem, ordinem dicunt, 147.*

14. *Essentiae sumptae ut possibles, non respiciunt Deum ut causam actualem, bene ut virtualem causam exemplarem, efficientem et finalem, ibid.*

15. *Essentiae vox in rebus creatis significat rem solum ut ad certum genus et speciem pertinentem, 150.*

16. *Essentiae creatae non seque possunt privari existentia, sed ab extrinseco tantum aliquae aliae etiam ab intrinseco 294.*

17. *Esse idem in re cum essentia, et esse de essentia non convertuntur, 90.*

18. *Essentia creata potest esse limitata, etiam si non comparetur ad esse ut potentia receptiva, 70. De comparatione, et distinctione essentiae creatae ab existentia. Vide verbo Existentia. n. 8 et seq.*

### **EXISTENTIA SEU ESSE EXISTENTIAE**

1. *Existentia est quid reale, rei existenti intrinsecum, XXVI, 225.*

2. *Existentia est actus constituens essentiam in ratione actualis entis a sua causa actualiter distincti, 235.*

3. *Existentia constituit unum cum essentia per identitatem secundum rem, ibid; cur non constituat speciale praedicamentum, sicut et duratio.*

4. *Existentia constituit essentiam in actualitate entis, 235.*

5. *Existentia non est proprie causa formalis, 237 et 267.*

6. *Existentia creata, et a causa efficiente pendet, et ab aliis causis ac terminis pendere potest, 238.*

7. *Existentia substantialis naturae. distinctum quid est a subsistentia, ibid.*

8. *Existentiae, quae sit res ab essentia distincta, nulla necessitas ad ullum munus causae obeundum, 242.*

9. *Existentia non est modus in re distinctus ab essentia, 244.*

10. *Existentia vere existit, nec tamen per rem vel modum distinctum, 246.*

11. *Existentia et essentia absolute sumptae distinguuntur, ut ens in actu et in potentia, ibid.*

12. *Existentia ab essentia actuali sola ratione cum fundamento in re distinguitur, ibid.*

13. *Existentia est de essentia solius Dei, caeterorum vero entium extra essentiam, licet in re nulla sit distinctio inter*

*eorum essentias et existentias, ibid.*

14. *Existentia creaturae habet connexum respectum ad Deum ut causam, 247.*

15. *Existentiae vox existentiam exercitam in rigore significat, 249.*

16. *Existentia significat rem ut extra causas, 250.*

17. *In quo fundetur distinctio rationis existentiae ab essentia, ibid.*

18. *Existentia est de essentia creaturae ut extra causas, non quod a seipsa illam habeat, sed quod illa ab extrinseco recepta, essentialiter constituatur extra causas, ibid.*

19. *Existentia in re loquendo, est id, quo forma et materia causant: at non concipitur nisi ut conditio et modus constituens essentiam in stau sufficiente ad causandum, 269.*

20. Subiectum existens ut sic recipit substantialem formam et accidentia, *ibid.*  
21. Existentia, realiter loquendo, est ratio agendi, licet nostro modo solum concipiatur ut conditio, *ibid.*  
22. Existentia creata cuiuslibet causae munus obire potest, 271.  
23. Naturae communes non habent in individuís peculiares existentias sed existunt existentiis individuorum nec per rationem distincta existentia illis potest attribui, 272.  
24. Naturae a supposito distinctae distincta respondet existentia. Est tamen incompleta existentia, 273.  
25. Existentia completa supposito in natura subsistenti respondet, *ibid.*  
26. Existentia composita compositae naturae: simplex vero unicuique eius parti simplici tribuenda, 274.

27. Materia prima habet suam propriam existentiam forma etiam suam, *ibid.*  
28. Existentia materiae primae ab existentia formae dependet. 275.  
29. Existentia hominis non est existentia solius animae rationalis sed alia, ex ista, et existentia materiae composita, et quid D. Thomas in hoc senserit, *ibid.*  
30. Explicatur modus quo forma est formalis causa omnis existentiae a sua distinctae, 257.  
31. Materia est causa omnis existentiae materialis a sua distinctae, *ibid.*  
32. Cum formae specialiter tribuatur esse causam existentiae, *ibid.*  
33. Existentiae, si ab essentia distingueretur, essentia esset causa materialis et finalis, 258.  
34. Causae secundae vere efficiunt existentiam suorum effectuum, 259. Nec

potest semper soli Deo tribui, 263.  
35. Omnis actio est formalissime communicatio alicuius esse existentiae, *ibid.*  
36. Unica et eadem actione fit res existens, et existentia eius, 264.  
37. Existentiae rerum corruptibilium a creaturis fiunt ut a causis principalibus, *ibid.*  
38. Eo modo fit a creatura existentia, quo essentia, quam actuat, *ibid.*  
39. In efficienda existentia, sicut et essentia actuali, aliquid proprium sibi Deus ascribit, 265.  
40. Existentia apprehensa, non ut exercita, finis munus obire potest, 267.  
41. Existentia exercita necessaria est ad causalitatem materialem, et simul duratione, et prius natura, 268.  
42. Existentia, universaliter loquendo, non est accidens,

sed omnia genera seque transcendit ac ens, 251.  
43. Existentia est actus ultimus essentiae, sive accidentalis sive substantialis, ad idem praedicamentum pertinens reductive, *ibid.*  
44. Existentia absolute sumpta in re non est incompletum ens, licet metaphysice et praecise loquendo sic appelletur, eo modo quo differentise, 252.  
45. Existere vere dicitur accidentaliter et contingenter de essentia possibili, seu praecise sumpta; at de essentia actuali solum in figura praedicationis, *ibid.*  
46. Quaestio de creatura an est, silne distincta a quaestione quid est. Et unde colligi possit, 253.  
47. Cuiusvis existentiae creatae efficiens et finis Deus est, *ibid.*

48. Existencia, universaliter loquendo, nequit habere materialem causam, 254.
49. Eam causam materialem habere potest existencia, quam essentia, quam actuat, postulant, *ibid.*
50. Existencia omnis vel est formae, vel ab illa in genere causae formalis, 255.
51. Existencia non est effectus primarius formae *ibid.*
52. Existencia hominis non est omnino immaterialis, 276 et 381.
53. Partes an existant esse totius, 276.
54. Ex duobus entibus in actu existenciae non fieri unum per se, qualiter intelligendum. 277.
55. Existenciam propriam licet habeat materia, et quaevis forma, cur nulla materia, et non omnis forma possit existere separata, *ibid.*
56. Existencia una partialis potest ad aliam comparari ut potentia receptiva ad actum, 278.
57. Existencia quomodo sit ultima actualitas, *ibid.*
58. Forma accidentalis proprium habet esse existenciae quod tribuit informative supposito, 279.
59. Existencia accidentis non est inhaerentia eius 280.
60. Modis respondent propriae existenciae proportionatae, 281.
61. Relatio suam habet existenciam; eamque respectivam, 282.
62. Unius rei quomodo dicatur esse una existencia, *ibid.*
63. Existencia nequit manere in rerum natura, non conservata essentia, 283.
64. Existencia et essentia non possunt de potentia absoluta conservari disiunctae, 285.
65. Existencia aliena non potest aliqua res existere, 286.
66. Existencia cur non possit a natura separari, cum possit subsistentia. 287.
67. Existencia actualis simul pereunte actuali essentia deficere potest, 293.
68. Existencia non seque possunt creatae essentiae privari, 294.
69. Enunciationes in quibus existencia praedicari videtur, ut, Homo est, seu existit, an sint aeternae veritatis, *ibid.*
70. Compositio ex essentia et esse est compositio per se, 299 ; et quae compositio sit de ratione entis creati, vide verb. Compositio.
71. Existencia formae substantialis et accidentalis est recepta, et per materiam potest limitari, 302.
72. Existencia materiae per formam limitari potest, et existencia totius limitata est, quia coalescit ex limitatis existenciis, *ibid.*
73. Esse cuius libet creaturae receptum est ab aliquo, licet non in aliquo, 303.
74. Esse cuius libet creaturae intrinseca in seipso limitari, a Deo autem extrinsece, concedi potest, 304.
75. Existenciae specie diversae diversis specie essentia respondent, *ibid.*
76. Existenciae an essentia perfectior, 305.
77. Existencia naturae substantialis non terminatur complete, nisi afficiatur modo existendi per se, 374.
78. Existencia substantialis est obedientialiter indifferens ad modum essendi per se, et in alio, 375.
79. Existencia intime est in toto, et in singulis eius partibus, 376.

## **EXPERIENTIA**

1. Experientia exploribus singularibus expertis, et

inter se collatis, generatur, XXV, 60.

2. Experientia proprie sumpta solius hominis, *ibid.*

3. Per experientiam optime generatur scientia quia; scientiae autem a priori nullatenus est causa, sed occasio, aut conditio necessaria, 61.

4. In habitu iudicativo, non in pura apprehensione consistit, 60 et 61.

5. Experientia non est necessaria ad scientiam vel artem ex parte principiorum, quae universalissima sunt: secus, ad alia magis limitata, si inventionem eorum scientia sit acquirenda; si tamen disciplina, non ita, 62.

6. Experientia ad scientiam principiorum particularium scientiam quomodolibet haec habeatur, necessaria est, *ibid.*

## **FALSITAS ET FALSUM**

1. Falsitas in simplici apprehensione non reperitur, XXV, 289.

2. Falsitatem in rebus extra intellectum non reperiri discursu ex intellectu divino, creatoque petito, tam in speculativa quam practica cognitione ostenditur, 314.

3. Falsitas in rebus naturalibus per ordinem ad humanam praxim reperiri nequit, imo neque in artificialibus proprie. Neque etiam in moralibus ipsis, 315.

4. Falsitatis vox quot et quae significet, et sub qua analogia, 316.

5. Falsitas in simplicibus conceptibus metaphorice tantum reperitur, 317.

6. Falsitas proprie in compositione et divisione intellectus est 318.

7. Falsitas quo sensu dicatur esse in intellectu, tanquam in cognoscente, *ibid.*

8. Falsitas stricte sumpta, quid, quid etiam improprie dicitur, 319.

9. Falsitas et falsum analogice de falsitate compositionis, et simplicium conceptuum dicitur, *ibid.*

10. Falsitas veritati contrarie opponitur, 320.

11. Falsitatis quae origo in rebus simplicibusque conceptibus, 321.

12. Falsitas proprie in sola iudicativa compositione invenitur; in conceptione enim praescindente a iudicio tantum est materialis, et in signo, 322.

13. Falsitatis origo in iis quae per disciplinam acquiruntur, dicentis auctoritas, in iis vero quae inventionem, res ipsae, et voluntas iudicantis, *ibid.*

## **FASCINATIO**

1. Fascinatio quid et quotuplex, quasque causas

materiales habeat, XXV, 660.

## **FATUM**

1. Fatum quo sensu ab aliquibus philosophis et haeticis assertum, XXV, 738.

2. Fatum sic sumptum, rationi et fidei demonstratur obstare, 739.

3. Fatum quo sensu posset quoad; rem admitti, 740.

4. Fatum non est aliqua specialis causa, sed omnium collectio, reducitur autem ad efficientem, et cur, *ibid.*

5. Fati nomine quo sensu uti liceat, 741.

## **FERRUM**

1. Ferrum candens qualiter ignem generet, XXV, 677.

## **FIGURA**

1. Figura proprie sumpta est modus resultans in corpore ex magnitudinis terminatione, XXVI, 615, sicque inter species qualitalis numeratur. *ibid.*

2. Figura et forma prout inter qualitates numerantur, solum accidentaliter differunt, 628.

3. Figura non potest intendi, et remitti; imitatur enim quantitatem, 768.

4. Figura per se non est principium alicuius actionis, XXV, 626. Finis, Vide Causa finalis.

#### **FINITUM ET INFINITUM**

Vide Deus, et Ens, et Entis divisiones.

#### **FORMA SUBSTANTIALIS**

1. Forma semel facta in hac et ex hac materia, licet non possit naturaliter conservari sine illa, non tamen est ab intrinseco inepta ad naturaliter informandam aliam, XXV, 184.

2. Forma aliter generationis principium est quam rei genitae, 374.

3. Forma prior generatione, et qua prioritate, 375.

4. Formas duas eiusdem speciei eandem potentiam simul actuare, naturaliter impossibile, 405.

5. Forma corporeitatis praecisa nequaquam ponenda, 406 et seq.

6. Forma corporeitatis etiam in solis viventibus, ut ab Scoto asseritur, late impugnatur, 537.

7. Forma substantialis communicare non potest gradum genericum ab aliis praecisum, 407.

8. Forma quaelibet in aliqua ultima specie essentialiter constituta esse debet, *ibid.*

9. Formarum pluralitatem in eodem composito ex graduum diversitate inferre, quam absurdum, 537.

10. Forma substantialis nequit specificum effectum tribuere, quin prius det illi esse corporeum, 409.

11. Formam esse quae dat speciem rei, qualiter intelligendum, 412.

12. In formis materialibus non distinguitur unio ad materiam a dependentia formae ab illa, 432.

13. Formae substantialis et quantitatis mutua dependentia et prioritas duplici via explicatur, 486.

14. Forma materialis, ut suo modo extensa, et quanta sit, non exigit subiecti quantitati, 489.

15. Forma physica cur ita nominetur, quaque ratione ad metaphysicam considerationem pertineat, 498.

16. Formas substantiales esse, et in omnibus naturalibus rebus, materia excepta requiri, easque intrinsece componere ostenditur, *ibid.*, argumento ex anima rationali desumpto, 499 ; nec non ex variis indiciis, 500 ;

propriisque eius causis, maximeque ex finali, 504.

17. Formae substantiali, endelechia nomen quasi per antonomasiam convenit, 499.

18. Formae substantiales non omnes creantur, 508.

19. Formae, quae ex materiae potentia educitur, nihil praest in materia, variique modi contrarium asserendi impugnantur, 506.

20. Formae substantiales omnes, rationali excepta, ex praesistente subiecto fiunt, 510.

21. Formam de potentia materiae educi quid sit, variis modis explicatur, *ibid.*

22. Formae coelestes non educuntur ex potentia materiae; imo etsi prius tempore materia crearetur, idem iudicium esset, 511.

23. Formaeeductio non necessario supponit praesistentiam materiae aut dispositionum in aliqua duratione reali, 513.

24. Formae eductae non proprie dicuntur per se tieri, sed confieri ad effectum compositi, 516.

25. Formae substantialis descriptio traditur et exponitur, 517.

26. Forma actus corporis physici dicitur, et quo modo, ibid.

27. Formam esse aeternam materiae, et partem compositi, non dicitur in illa duas, sed unicam tantum rationem, 522.

28. Formae materiales existere possunt sine materia, solum ex divina virtute; immateriales vero id naturaliter habent, 532.

29. Formae plures homogeneae partiales in eodem composito reperiuntur, 536.

30. Forma cadaveris quam causam habeat sine introductione in materia quae praefuit viventis, 540.

31. Formae elementorum non manent formaliter in misto, nec secundum diversas partes materiae, nec in eadem; manent tamen virtualiter, et secundum accidentales proprietates formaliter, 548 et seq.

32. Formae elementorum perfectissime substantiales, 549.

33. Formis substantialibus repugnat intensio, ibid.

34. Formae misti ab elementorum formis distinctae, 550.

35. Formae plures non subordinatas licet eandem materiam actuare supernaturaliter non repugnet, implicat tamen naturaliter, 553.

36. Formarum pluralitatem in eodem composito repugnare, post longam discussionem concluditur, 554.

37. Forma substantialis propriam et principalem habet efficientiam ad

educationem similis formae de potentia materiae, quae tamen accidentis efficientiam non excludit, et cur, 606.

38. Forma substantialis materialis constituit suppositum potens efficere, ibid.

39. Formae multitudo vim agendi auget, licet ad intensiorem effectum non conferat, 676.

40. Formae quae multitudo ad hoc conferat, quae vero non, ibid. De quo etiam vide dicta in verb. Agens, n. 15.

41. Formae divisio in a qua, ex qua, et ad quam traditur exponitur. A forma substantiali quo modo pendeant accidentia compositi, vide

Accidens, n. 7 et seq. Forma substantialis an effective producat ab accidente vide Accidens, n. 23.

### **FORMA ACCIDENTALIS**

42. Formae inhaerentes subiecto quanto qualiter coextendantur, XXV, 489.

43. Formae artificiales a naturalibus et supernaturalibus distinctae non dantur, 575.

45. Formae artificiales de potentia subiecti educuntur, 580.

### **FORMA METAPHYSICA**

45. Forma metaphysica dicitur tota rei essentia, et cur, XXV, 558.

46. Forma metaphysica naturae nomine appellatur, ibid.

47. Forma metaphysica nullam causalem exercet, neque circa compositum, nec circa substantiam, 559.

48. Formae metaphysicae nulla materia proprie respondet, 560.

49. Forma metaphysica unica tantum est in unico composito, ibid.

50. Forma metaphysica speciei non includit individualia principia; secus metaphysica forma individui, *ibid.*

51. Forma metaphysica secundum rationem (quae logica appellatur) proprius de differentia, non nunquam etiam de genere dicitur, 561.

52. Formae metaphysicse in eodem subiecto multiplicantur, 562.

53. Quae formae habeant contrarium, vel illo careant, XXVI, 747. Vide verb. Contrarietas.

54. Quae formae intendi non possint, et cur, 766. Vide verb. Intensio.

55. Quando et quomodo forma denominet, 750. Vide verb. Denominatio. Formae individuatio unde sumenda. Vide Principium individuationis. Formae substantiales qualiter accidentia compositi causent. Vide Accidens.

### **FORTUNA**

1. De fortuna effectuque fortuito eadem ac de casu et casuali effectu ratio XXV, 744.

2. Fortuna et casus qui differant, *ibid.*

3. Fortunse effectus divinae subiacent voluntati, *ibid.*

### **FUTURA**

#### **CONTINGENTIA**

Futura contingentia non possunt naturaliter certo cognosci a creaturis, XXVI, 461. Quomodo cognoscantur a Deo, vide Deus, n. 76.

### **GENERATIO**

1. Generatio nequit etiam de potentia absoluta extra subiectum conservari, XXV, 430.

2. Generatio solum dici potest terminus alterationis extrinsecus, propter immediatam consecutionem et concomitantiam 604.

3. Generatio et alteratio diversae sunt, *ibid.*

4. Generationes imperfectorum mistorum, et aliarum substantia sum, quae in absentia propriae substantialis causae fieri videntur, quam causam habeant. Vide Accidens, n. 26.

### **GENUS**

1. Genus et differentia dicunt rationes limitatas, quarum una esse debet extra rationem alterius, et ideo in re simpliciter infinita, inveniri non possunt, XXVI, 84.

2. Genera generalissima dicunt conceptus simplices, et nihil ominus ab eis communis ratio entis abstrahi potest. XXV, 101.

3. Generis immediata individua ut ratione distincta concipiantur, fundamentum est in rebus, secus ut ex natura rei, 242.

4. Generis individuum, sive materiale, sive spirituale, nequit in re conservari sine propria et specifica differentia, 408.

5. Genus et differentia, essentias dicunt secundum rationem diversas, non ex natura rei, 243, quod sufficit ut unum sit extra rationem alterius, *ibid.*

6. Genus prout est in una specie esse separabile in re a differentia alterius speciei, nihil obstat eius identificationi cum propria differentia in unaquaque specie, 244.

7. Genus quo sensu verum sit a materia sumi, 248.

8. Generis et differentiae compositionis quae ex eis resultantis, cum materia et forma, earumque compositione elegans comparatio, 561.

9. Genus qualiter de tota praedicetur specie, 562.

10. Generis maior perfectio et nobilitas unde sumenda, 442.

11. Generis ab specie et differentia distinctio. Vide Praedicata essentialia. Generis abstracta, eorumque praedicatio. Vide Abstractio, n. 6. Vide etiam, n. 7.

### **GRAVIA**

1. Gravia, levia, in naturalem locum moventur a generante, ut a principali causa ; a propria autem gravitate vel levitate, ut a principio, sine aliquo immediato influxu substantialis formae, XXV, 636.

2. Graviorum et leviorum motus alii cur generanti non tribuantur, 638.

3. Gravia et levia cum semel projecta cessant a motu, quamne habeant causam corruptionis impetus sibi impressi, 801.

### **HABITUS, SPECIES QUALITATIS**

1. Multiplex vocis habitus significatio, XXVI, 610; quae earum sit species qualitatis, vel supremum quoddam genus, vel extra omne genus, 611.

2. Habitus dari, esseque utiles, etsi non sint simpliciter necessarii, ostenditur, 663.

3. Habitus essentialiter distinguitur a potentia, et quomodo, 617.

4. Habitus est dispositio potentiae, adiuvans illam, et promptitudinem praebens ad operandum, 611 et 619.

5. Habitus quo sensu bene vel male disponere dicatur, 619.

6. Habitus et dispositio quando essentialiter, quando vero accidentaliter differant, 631.

7. Sub propria specie habitus continentur vitia, tum voluntatis, tum intellectus, ut error; vel

habitus imperfecti, ut opinio, ibid..

8. Species intentionales quomodo habitus dicantur, 627.

9. Habitus non semper habent contrarium, et quando illud habeant.

10. Habitus possunt successive augeri et minui, 776.

11. Habitus specie differt ab actu, 684.

12. Habitus speciem sumit ab actibus, 716.

### **HABITUS SUBIECTUM**

13. Habitus subiectum proximum est sola potentia elicitive actuum immanentium, XXVI, 665.

14. Hominis intellectus, voluntas, appetitus sensitivus et phantasia sunt potentiae habituum capaces, 666. In brutis non dantur habitus, 669. Nec in potentia loco motiva, aut membris exterioribus, 668.

### **HABITUS FINIS ET EFFECTUS**

15. Habitus effective concurrunt ad actus, XXVI, 674.

16. Habitus non efficit actus sine concursu potentiae, 686.

17. Habitus non confert per se ad maiorem intensionem actus, 67.

18. Habitus remissus non potest efficere actum intensum ut sic, ibid.

19. Habitus concurrunt, aut efficit totam intensionem actus non excedentem totam intensionem illius; unde si aetus sit intensior, illa maior intensio solum est a potentia, 677.

20. Habitus concurrunt ad substantiam actus, ibid.

21. Habitus non potest per se efficere nisi actus potentiae quam informat, 679. Nec etiam efficit omnis aetus illius potentiae, 680.

### **HABITUS ACQUISITUS ET CAUSA EFFICIENS EIUS**

22. Habitus ordinis naturalis non est cum natura congenitus, XXVI, 724, sed per actus comparatur, unde dicitur aequisitus, ibid.

23. Habitus aequisitus minus perfectus est suo actu, 686.

24. Hic habitus efficitur per actus ut principium proximum sufficiens, ibid.

25. Habitus ut dicitur qualitatem difficile mobilem, non generatur nisi ex pluribus actibus, 689.

26. Habitus, tam quoad augmentum intensivum quam extensivum, perficitur per actus, 690.

27. Non intenditur habitus nisi per actus eius eiusdem rationis et eodem modo tendentes ad idem obiectum, ibid.

28. Nec etiam intenditur per huiusmodi actus, nisi sint ipso intensiores, 692. |

29. Habitus non tribuit actus totam suam intensionem, ibid.

### **HABITUS DIVISIO**

30. Habitus dividitur in moralem, qui est ad actus voluntatis; vel intellectivum, qui est ad operationes intellectus, XXVI, 725.

31. Habitus intellectualis non est specierum ordinatio, 672.

32. Dividitur etiam in virtutem, et non virtulem, illa disponit potentiam ad perfectam operationem naturae consentaneam, illa vero quae non inclinatur ad operationem perfectam, 726.

### **HABITUS INFUSUS**

33. Habitus infusus dicitur, qui per influxum solius Dei obtinetur, XXVI, 724.

34. Habitus quidam infusus per se, et alius per accidens, ille natura sua non est nisi a

Deo producibilis; hic vero licet a Deo producat, id non petit ex natura sua, ibid.

### **HABITUS EXTENSIO, SIMPLICITAS VEL COMPOSITIO**

35. Augmentum extensivum habitus necessario fit per additionem alicuius entitatis realis, quae efficitur per actus specie distinctos eiusdem potentia XXVI 695 et 715.

36. Nulla vera realis compositio extensiva in habitibus spiritualibus reperiri potest, 700. Simples aliqui habitus necessario asserendi, 701.

37. Qui extendi possunt indivisibiliter ad plura obiecta partialia, et elicere actus distinctos inter se connexos, 702.

38. Habitus simplex per quemcunque actum generetur, faciliat potentiam in ordine ad omnia obiecta sua, unde non

est capax augmenti extensivi, 705.

39. Habitus simplex non potest respectu unius obiecti esse intensus, remissus vero respectu alterius, ibid.

40. Habitus intellectus evidens et simplex non potest extendi ad diversas veritates; secus vero de habitu inevidente, 708.

41. In intellectu distinctus habitus est ad principia per se nota, et conclusiones; non vero in voluntate ad finem et media, ibid.

42. Habitus principiorum ab habitu metaphysicae et a potentia intellectiva distinguitur, propriisque actibus comparatur, XXV, 30.

43. Unus habitus componitur ex pluribus simplicibus non per compositionem per se, aut extensionem, sed per collectionem, aut subordinationem plurium, XXVI, 711.

### **HABITUS DIMINUTIO ET CORRUPTIO**

44. Habitus acquisiti diminuuntur, et corrumpuntur, XXVI, 716.

45. Habitus non corrumpitur per absentiam causae conservantis, nec per solam cessationem actus, quamvis illa possit esse occasio diminutionis aut corruptionis, 717.

46. Nec etiam habitus corrumpitur per multiplicationem aetuum aut habituum, nisi sint repugnantes, 719. Quamvis impediatur facilis illius usus, et quasi obruatur, ibid.

47. Habitus existentes in potentiis corporalibus corrumpuntur ad illarum corruptionem, 720.

48. Ad alterationem phantasiae minuuntur et immutantur phantasmata in illa existentia, non autem habitus virtutum et vitiorum in appetitu sensitivo

existentes, multoque minus illi, qui in intellectu et voluntate existunt, ibid.

49. Non expelluntur formaliter habitus ab actibus oppositis, sed effective, 722.

50. In genere causae formalis habitus immediate expellit habitum oppositum in gradu intenso, nam in gradu remisso compossibiles sunt in eodem subiecto, 723.

### **HABITUS PRACTICUS ET SPECULATIVUS**

51. Adequate dividitur habitus in practicum et speculativum, XXVI, 7,28.

52. Habitus practicus circa praxim versatur, vel eliciendo, vel dirigendo illam. ibid.

53. Habitus practicus non potest in nobis esse de re non operabili a nobis; speculativus vero esse potest de re operabili, 732.

54. Habitus practicus intellectualis ad veritatis

cognitionem ordinatur, licet in eo non sistat, 733.

55. Habitus practicus et speculativus definiri et distingui possunt, ut perisciant intellectum practicum vel speculativum, ibid.

56. Habitus practicus dividitur in activum et factivum, ibid.; et vide verb. Praxis

57. Habitus est practicus, si ex se ordinetur aut inclinet ad opus, licet desit intentio, aut finis operantis, ibid.

58. Habitus practicus realiter et essentialiter differt a pure speculativo, 734.

59. In eodem habitu ratio practici et speculativi uniri possunt, qui essentialiter differt ab habitu adseparate practico, vel speculativo ibid.

### **HABITUS PRODUCTIO ET AUGMENTUM.**

60. Vide infra, verb. Intensio, et supra in habitu acquisito et causa efficiente illius.

### **HABITUS PRO VESTE**

61. Habitus ut praedicamentum constituit, propria forma extrinseca est, XXVI, 1012.

62 Habitus est ipsa vestis, habitio vero unio vestis et rei vestitae, et qualis haec sit, ibid.

63 Habitus vox valde aequivoca, 1013.

64 Habitus denominatio per se primo hominibus convenit, praeterea etiam rebus aliis, quaa hominum industria habitu induuntur, ibid.

65. Ad habitus praedicamentum expectant denominationes deaurati, dealbati, et similes, ibid.

66 Habitus quae et quot species, 1014.

67. Habitui peculiare est unam eius formam alteri posse supponi ibid. Imo et

eius formas secundum organicas partes hominis inter se distingui, *ibid.*

#### IDEA

Ideae divinae videri non possunt, nisi Deus ipse intuitive videatur, XXV, 49. Vide Causa, a n. 204.

#### IDEM ET IDENTITAS

1. Idem et negative et relative potest dici, et quomodo, XXV, 271.

2. Identitas rei in seipsa secundum fundamentum considerata, est identitas simpliciter; secundum relationem vero secundum, quid tantum; e contrario autem identitas rerum distinctarum in ratione communi, 272.

3. Identitatis tot genera, quot distinctiones, *ibid.*

#### IGNIS

Ignis circularis in centro terrae existens quorsum tenderet, XXV, 689.

#### IMAGINATIO

Imaginatio medio appetitu sensitivo movet proprium corpus, non quidem illud alterando, sed quodammodo vitaliter afficiendo, XXV, 665.

#### IMPERIUM

Imperium, quod D. Thomas in intellectu constituit, in quo situm, XXV, 726.

#### IMPOSSIBILE

Impossibile esse idem simul esse et non esse, sitne primum principium omnium in demonstratione per deductionem ad impossibile XXV, 111.

#### IMPOTENTIA

1. Impotentia negationem, vel privationem, secundum varias acceptiones importat, XXVI, 613.

2. Impotentia secundum aliquam considerationem ad qualitatis praedicamentum spectat, 614.

#### IMPULSUS

1. Impulsum non imprimunt Angeli cum corpus localiter movent, XXVI, 475.

2. Impulsus instrumentum est moventis a mobili separati, *ibid.*

#### INCORRUPTIBILITAS ET INCORRUPTIBILE

1. Corruptibile et incorruptibile non potest idem esse, nec successive, nec simul, XXVI, 456.

#### INDIVIDUUM

1. Individuum, formaliter loquendo, non solum addit negationem supra naturam abstracte conceptam, sed supra omnem positivam entitatem rei singularis, XXV, 150.

2. Individuum aliquid reale addit supra specificam naturam, quae praedietam fundat negationem, *ibid.*, sola tamen ratione distinctum, eiusdemque

praedicamenti, 153, quod et in spiritualibus substantiis finitis verum est, 155.

3. In individui constitutione vera contractio intercedit, quin in ipsis differentiis individualibus in infinitum procedatur, ne in conceptibus quidem obiectivis, 154.

4. Individuum hominis eodem constituitur in esse hominis et Petri secundum rem non secundum rationem, 159.

5. Individuorum multiplicatio cur uni speciei repugnet, magis quam alii, 220.

6. Individui ratio ab omnibus individuis abstrahibilis cur non dicenda universalis, 235.

7. In uno individuo una tantum, eademque simplicissima individualis differentia reperitur, speciem immediate contrahens, et consequenter

omnes superiores gradus individuans, 240.

8. In uno individuo ab eodem physico principio provenit esse hoc animal, et esse hunc hominem, 241.

9. Individuales differentiae duorum hominum, licet invicem comparata, sint entia ut quod, tamen in eis non distinguitur natura rei ratio in qua conveniunt, a ratione in qua differunt, 152.

10. Individuatio non est extra essentiam quam individuatur, secundum rem, bene tamen secundum precisionem rationis, 158.

11. Individualis differentia non est dicenda essentialis, sed intrinseca, entitativa, et quasi materialis, et cur, 160.

12. Individua immediata generis. Vide Genus.

### **INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM**

1. Individuationis principium substantiarum materialium non posse esse

materiam signatam, seu quantitate affectam, XXV, 164 ; vel aliis dispositionibus praecedentibus. 168.

2. Individuorum multiplicationis, et productionis huius, magis quam illius, etsi materia principium ponatur, adhuc individuationis principium non est, imo et licet per eam individuorum distinctionem cognoscamus, 174.

3. Individuationis principium in his substantiis est forma, non quidem adaequatum, sed partiale principium, 177.

4. Individuatio nec ab existentia, nec a subsistentia provenit, licet illa rem existentem ut talem, haec vero suppositum individuet, 178.

5. Individuationis principium in omni substantia sua propria entitas, intrinsecaque principia, quibus constat,

180. Quod in materia eiusque individuato ordine ad formam declaratur, ibid., et de forma, proportione eadem, 182.

6. Individuari materiam ab agente, quo sensu verum, 181.

7. Individuationis principium in substantiis compositis, materia et forma unitae, quoque ordine inter se, 186.

8. Individuationis principium in substantiis spiritualibus completis, 187.

9. Individuantur modi substantiales sua intrinseca entitate, per quam hanc numero materiam et formam respiciunt, 185.

10. Individuationis principium in accidentibus, formaliter in ordine ad esse loquendo, propria cuiusque entitas, licet quoad productionem, nostramque cognitionem dici possint, subjecto individuari.

### **INDIVISIBILE**

Vide Quantitas, a n. 18.

### **INFINITUM**

1. Infinitum simpliciter in genere entis, nec a Deo produci, nec ab ipso pendere potest, XXVI, 447.

2. Infinitum virtuale datur, licet improprie infinitum nominetur, XXVI, 448.

### **INHAERENTIA**

Vide verbo Accidens, n. 58.

### **INSTRUMENTUM**

Instrumenti acceptiones variae, XXV, 590. Instrumentum creationis an possit dari. Vide Creatio, n. 7 et 8. Vide etiam Causa instrumentalis.

### **INTELLECTUS, INTELLECTIO, INTELLIGERE ET INTELLECTUALIS GRADUS**

1. Intellectus agens nunquam imprimit speciem

repraesentantem solam differentiam, sed totam specificam naturam individui, XXV, 226.

2. Intellectus agens producit speciem immediate repraesentantem singularia, 227.

3 Intellectus agens imprimit in possibili speciem proportionatam speciei sensus ei phantasiae, XXVI, 504 et 748.

4. Intellectus agens, utpote per se primo ordinatus ad efficiendum, ad secundam qualitatis speciem pertinet, 618.

5. Intellectus quilibet suum proprium obiectum sibi proportionatum vendicat, XXVI, 146.

6. Intellectus nec quoad specificationem suorum aetuum, neque quoad exercitium est formaliter liber, XXV, 717.

7. Intellectus circa obiecta probabiliter proposita manet indeterminatus non ex

indifferentia obiecti, sed ex defectu sufficientis applicationis. 716.

8. Intellectus non aliter imperat sibi, vel suae voluntati, nisi medio iudicio practico, nec alium actum habet voluntatis impulsivum, nisi hunc, 722.

9. Intellectus ad veritatem necessitari potest, ad falsitatem vero nec ab ipso Deo, 323.

10. Intellectus noster qualiter in naturali rerum cognitione iidei illustratione iuuetur, XXVI, 214.

11. Intelligere rem aliter quam est, dupliciter contingere potest, et positive et negative, et quid utrumque, XXV, 319.

12. Intellectio est forma perfecta, et non tantum modus.

13. Intellectualis gradus est perfectissimus omnium possibilium inter substantiales, XXVI, 428.

14. Intellectualis gradus in homine est tantum inchoatus seu imperfectus, ibid.

15. Intellectualis gradus etiam perfectus distingui potest in variae species, 453.

16. Intellectus qualiter abstrahat et praesive et negative, et quid ad hoc necessarium. Vide Abstractio, n. 3.

### INTENSIO

1. Intensionis nomen quid significet, XXVI, 753.

2. Intensio an solum fiat per maiorem radicationem in eadem parte subiecti, vel in eodem indivisibili, 754.

3. Intensionem fieri per additionem gradus ad gradum, et per maiorem radicationem, qualiter cohaereant, veraque de intensione sententia, 764, et quid sit haec maior radicatio in subiecto, 770.

4. Intensio non fit per gradus qualitatis intra eandem

speciem aequae perfectos, 762 et 765.

5. Intensio formae per veram actionem semper acquiritur, XXVI. 770.

6. Intensiva latitudo semper educitur de novo de potentia subiecti, ibid, potestque et continua et successiva mutatione acquiri, 771, etiam in habitibus. 775.

7. Intensio et remissio quoad maximum terminantur, quoad minimum vero non, 778.

### INTENSIO QUIBUS CONVENIAT

8. Intensio proprietatis est qualitatis, XXVI, 766.

9. Intensibiles esse qualitates aliquas quam certum, 768 ; quae vero hae sint, ibid.

10. Qualitates non intenduntur per hoc quod deperdita minus perfecta alia perfectior intra eandem speciem ei succedat, 753.

11. Intensibilis qualitas divisibilis est et composita, 764.

12. Intendi nequaquam convenit quantitati, sive continuae, sive discretæ, 768.

#### IUDICIUM

1. Iudicium practicum actum liberum voluntatis semper subsequitur, XXV, 726.

2. Iudicium intellectus quare et quando requiratur ad operandum libere, omniaque huc spectantia. Vide Libertas, et Libera potentia, et Causa secunda libera.

#### LIBERUM, LIBERTAS, ET LIBERUM ARBITRIUM

1. Liberum multipliciter dicitur, XXV, 694.

2. Liberum arbitrium creatum non consistere in aliquo actu vel habitu, neque in potentia ut his affecta, probatur, 712.

3. Liberum arbitrium non est potentia ab intellectu et voluntate distincta, nec utriusque collectio, 714.

4. Libertas ab intelligentia oritur, 698.

5. Libertas hominis ratione naturali, auctoritate et experientia demonstratur; illique potentiam aliquam liberam inesse, 698.

6. Libertas non potest in sola potentia passiva reperiri, sed activam necessario requirit, 699.

7. Libertas ex propria ratione indifferentiam ad diversos actus non includit; sed ad diversa objecta tantum, 700.

8. Libertas creata in quo sita, ibid.

9. Libertatem formalem in iudicio non consistere, contra modernos quosdam statuitur, 707.

10. Libertas in indifferentia quoad exercitium satis salvatur, licet haec sine aliqua quoad

specificationem non reperitur, 708.

11. Libertati nostrae non obstat duplex motio, praevia, scilicet, et concomitans, qua Deus potest movere voluntatem, 710.

12. Libertas in omnibus solisque rationalibus agentibus reperitur, 711. Libertatis radicale principium semper est natura spiritualis, proximum vero aliqua spiritualis potentia illius, ibid.

13. Libertas in sola voluntate formaliter residet, in intellectu vero radicaliter tantum, 714.

#### LIBER ACTUS

1. Libera potest esse eadem actio respectu unius causae, et necessaria respectu alterius, XXV, 705.

2. Liber actus vel elicitus, vel imperatus esse potest, 712.

3. Primum actum liberum voluntatis semper praecedit necessaries ex parte intellectus, ex parte vero voluntatis id non requiritur, ibid.

4. Libertatem actus in libera facultate cum indifferentia obiecti seu iudicii constituentes redarguuntur, 702.

5. Libertati actus non obstat quod ad illum necessaria causa concurrat, dummodo aliqua ex proximis libera sit, 705.

#### LOCUS

1. Loci nomen, extrinsecum proprius locum quam intrinsecum Ubi significat, XXVI, 980.

2. Locus in mathematicum et physicum qualiter dividatur, 981.

3. Locus extrinsecus ad praedicamentum Ubi nullatenus pertinet, ibid. In quo ergo praedicamento ponendus, 982. Vide Ubi.

### LOGICA

1. Logicae proprium munus est sciendi modum tradere, qualiterque hoc praestet, XXV, 35.
2. Logica est ars dirigens operationes intellectus, et de rebus secundum hanc rationem tantum agil, XXVI, 504.
3. Logica qua ratione aptior caeteris ad docendum, XXV, 48.
4. Logica an speculativa et practica, XXVL, 737.

### LUMEN

1. Lumen gloriae non potest esse connaturale alicui substantiae creatae aut creabili, nec intellectui eius, XXVI, 156.
2. Lumen gloriae, et lumen connaturale creaturae, qua differant, 157.
3. Lumen gloriae ad visionem ut instrumentum coniunctum Dei concurrat, ibid.

### MAGNES

1. Magnes cum ferrum attrahit, qualitatem motivam illi imprimit, XXV, 664.
2. Magnes hanc qualitatem non imprimit ferro, nisi prius eam imprimat medio, ibid.
3. Magnes talem qualitatem imprimit ferro, quae sit productiva alterius similis in alio, ibid.

### MALUM

1. Malum esse, et in privatione boni consistere, probatur, XXV, 356.
2. Malum morale et naturale non in positivo, sed in privatione consistere, Patrum doctrina, rationeque convincitur, 357.
3. Malum in se, et alteri malum, quid sint, exponitur; concluditur utrumque privatione constitui, licet non eodem modo, 358.
4. Malum in se nullum ens dici potest ratione alicuius positivi, bene tamen malum

alleri, non tamen a privatione praescindendo, 359.

5. Malum culpae, et poenae utrumque est malum hominis, et licet aliquod positivum includat, non per ipsum, sed per privationem reetitudinis vel debitae perfectionis constituitur, 360.

6. Mali divisio in simpliciter, et moris reprobatur, 357.

7. Mala et bona potest esse eadem res secundum diversas rationes, 361.

8. Malum et bonum in suis formalibus rationibus privative opponuntur, res vero qua tales dicuntur, contrarie, ibid.

9. Malum culpae et poenae, quod rationali creaturae ut libera est proprius convenit, in quo differant, 362.

10. Mali culpae et poenae essentia, 363.

11. Malum culpae origo est mali poena, estque maius illo, ibid.

12. Mali divisio in turpe, contristans et inutile, eiusque explicatio, ibid.

13. Malum et ens non convertuntur, sed muluo se excedunt; cur ergo inter entis proprietates non numeretur, 371.

### MALI QVAE CAUSAE

14. Malum causam aliquam habere necesse est, imo et eam esse aliquod bonum, XXV, 364.

15. Malum finalem causam non requirit, potest tamen, ex extrinseca intentione operantis, habere ut sinem verum atiquod bonum, 365.

16. Malum medicinale intendi directe potest ut medium, non ut finis, ibid.

17. Malum semper habet pro materiali causa aliquod bonum, ibid., in quo non est ut aliquid in ipso ponens, sed potius ut removens, 366.

18. Malum quodvis non semper quodlibet bonum destruit, imo nec totum quod est in subiecto, nisi et seipsum per accidens destruat, *ibid.*

19. Malum non habet causam formalem a seipso distinctam, nisi extrinsecam tantum et remotam, 367.

20. Malum semper causatur ab aliquo efficiente, saepe tamen praeter intentionem, *ibid.*; saepe ex perfecta, saepe ex imperfecta causalitate, non tamen semper, 368.

21. Malitia effectuum naturalium ex imperfectione naturalis causae semper provenit, *ibid.* In actione vero libera ex mera libertate causae, 369.

22. Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus consequitur, *ibid.*

23. Malum ex perfecta causalitate secutum, mediate et immediate a Deo causatur; quod vero ex

defectu vel carentia actionis provenit, in naturalibus remote, in moralibus vero, nequaquam est a Deo, 370.

24. Malum culpa non potest a Deo intendi, secus caetera naturalia, 371.

### MATERIA

1. Materia prima. et per negationem prioris, et per respectum ad secundam talis dicitur; et quae haec, XXV, 396.

2. Materiam primam necessario ponendam ex necessitate primi subiecti, rerum continuata vicissitudine, specialibusque mutationibus, et ex necessaria resolutione ad unum primum subiectum late ostenditur, *ibid.*

3 Materiam primam omnium sublunarium esse unam variis antiquorum philosophorum deliramentis impugnatis, ostenditur, 401.

4. Materia non est aliquod ex clementis, 403; nec corpus aut substantia completa simplex, aut quoquo modo composita, 404.

5. Materia prima generabilium stabilem atomamque speciem sibi vindicat, 407, quam sive unita formae, sive separata, semper retinet, 535.

6. Materia non habet a se actualem entitatem sine causa efficiente, 413. Non tamen potuit nisi per creationem produci, *ibid.*, sicque productam fuisse, 750; nec potest nisi per annihilationem, ut pote incorruptibilis, desinere, 414.

7. Materia prima cum omni proprietate dici potest habere actum entitativum, 415.

8. Materia etsi pura potentia, metaphysicum actum non excludit ; imo et ipsa

quodammodo entitativus actus dici potest, 416.

9. Materia solum est pura potentia respectu actus informantis proprie et simpliciter dicti, 417.

10. Materiam esse puram potentiam, et esse in pura potentia diversa sunt, sicut et materiam esse actum, vel esse in actu, *ibid.*

11. Materia metaphysice composita ex actu et potentia, non physice, 418.

12. Materia ut pura potentia qualiter aequiparetur actu puro, 419.

13. Materia non est potentia ad omnem latitudinem substantiae, sed solum ad formam, et ad esse compositi 420.

14. Materiae divisio in ex qua, in qua, et circa quam, exponitur, 395.

15. Materia transiens et immanens quae, 396.

16. Materia non est prima radix distinctionis individuorum, 163.

17. Materia quo sensu incommunicabilis, ibid.

18. Materia in instanti generationis non posse intelligi sigillatam per aliquem modum substantialem, et accidentalem ad hanc vel illam quantitatem, vel ad has dispositiones prius natura quam recipiant formam, supposito quod accidentia in toto composito recipiantur, 170. Vide etiam 427.

19. Materia non sigillatur ex aliquo, quod agens in ipsam agat, vel ex vi praecedentium dispositionum, nisi ut plurimum negative et extrinsece, 171.

20. Materia eadem numero quae fuit in corrupto, manet in genito, 175.

21. Materia respectu generationis et rei genitae principium est per verum influxum, diversum tamen, 374.

22. Materia secundum se directa cognitione est cognoscibilis a Deo et Angelis; semper tamen cum ordine ad formam, 420.

23. Materiae primae idea in Deo necessario ponenda, ibid.

24. Materiae cognitio in nobis, licet per proportionem ad artificialium materiam inquiratur, pertinet tamen ad proprium conceptum eius, 421.

25. Materia suam perfectionem et bonitatem habet; quo autem sensu dicatur non bona simpliciter, 353.

26. Materia sitne omnium entium imperfectissima, 442.

27. Materia omnium generabilium una est specie, et intra eam numericam habet diversitatem, est que una positive, 441.

28. Materiae naturae non repugnat in diversas specie materias multiplicari, ibid.

29. Materia invisae, ex qua Deus dicitur, Sapient. 11, mundum creasse, quae sit, 449.

30. Materia haec an ita infima, ut nequeat ulla inferior esse, 453.

31. Materia prima quomodo sit principium substantialis mutationis, declaratur, XXVI, 457.

32. A materia etiam proveniunt proprietates substantiae materialis, 485.

33. Materia et quantitas mutuo se in quocumque composito inferunt, 459.

**MATERIA AD  
FORMAM ET  
QUANTITATEM  
COMPARATA**

34. Materia prima propriam habet entitatem ab entitate formae distinctam, XXV, 409, quam a se habet, et non a forma, non tamen sine

transcendentali ordine ad illam, 411.

35. Materia prima propriam habet existentiam non sibi communicatam a forma, habet tamen dependentem ab illa, 412 et 527. Vide etiam verb. Existentia.

36. Materia non potest naturaliter existere sine forma, 527; secus de potentia absoluta, 532.

37. Materia ut sine forma servetur, quid ex parte Dei de novo praestandum, 534.

38. Materiam solum pendere a forma, ut a conditione necessaria, non ut a vera causa a priori, ut probabilius resolvitur, 530. Vide etiam 426.

39. Materiae dependentia a forma non tollit quin immediate suscipiat accidentia, 475.

40. Materiae non esse modum formae, nec e contra, etiamsi de potentia absoluta non essent invicem separabiles, ostenditur.

41. Quaelibet materia est capax cuius libet individuae formae, etiam eius quae aliam materiam numero diversam informat, 184.

42. Materiam simul posse esse causam materialem formae substantialis et quantitalis ostenditur, 475, Materia prius ordine intentionis respicit formam, quam quantitatem; executionis vero non ita, ibid.

43. Materia prius unitur quantitati quam substantiali formae 476.

44. Materiam esse immediatum susceptivum accidentium materialium, non vero totum compositum, ex professo traditur, 474.

45. Materiae inhaerere posse quantitatem, et aliquando ei soli inesse, 483.

46. Materia semper est immediatum subiectum quantitalis, licet in

substantiis omnino materialibus oppositum sit probabile, 487.

47. Materiam media quantitate formam substantialem recipere, quo sensu verum, 493.

48. Materia prima naturalis potentia est ad animam rationalem, XXVI, 650.

#### **MATERIA COELI IN SE ET AD NOSTRAM COMPARATA**

49. Materiam coeli specie differre a nostra, probabilius, XXV, 443.

50. Materiae coelestium orbium inter se specie diversae, 446.

51. Materia coeli cur respiciat formam inseparabilem, corruptibilis vero non ita, 447.

52. Materia coeli longe perfectior nostra, 452.

#### **MATHEMATICAE DISCIPLINAE**

1. Mathematicae et metaphysicae in certitudine comparatio, XXV, 43.

2. Mathematicae res perfectionem habent, 352.

3. Mathematicae quam abstractionem a materia respiciant. Vide Abstractio, n. 2.

#### **MAXIMUM**

Maximi et minimi termini qualitatium explicantur XXVI, 776.

#### **MEDIUM**

Medium primum et ultimum, inter media ad eundem finem subordinata necesse est dari; et quae haec sint et quoad intentionem, et quoad executionem, XXV, 851.

Inter haec media quaedam rationem finis proximi et remoti participant, ibid.

#### **MEMORIA**

Memoria quid supra sensus addat, XXV, 58. An et in quibus animalibus reperitur, Vide Animal.

#### **MENSURA**

1. Mensura quaedam activa, passiva alia: illa est apta mensurare haec vero mensuran ab alio, XXVI, 539.

2. Mensura debet esse eerta, parva et homogenea 542.

3. Mensura sui ipsius nihil esse potest, 584.

4. Mensura in actu ultra aptitudinem solum addit usum mentis applicantis unam quantitatem alteri ut per eam cognoscatur; unde nullhis rei essentia in huiusmodi ratione mensura consistere potest, 539.

5. Mensuram et mensuratum debere esse eiusdem generis, quo sensu verum, 959.

**METAPHYSICAE  
NOMEN, OBIECTUM  
ET ESSENTIA**

1. Metaphysicae nomina et etymologia, XXV, 1.
2. Metaphysicae obiectum non sunt entia per accidens, nec rationis, 3.
3. Metaphysicae adaequatum obiectum non est Deus, est tamen principalius, 5.
4. Ad metaphysicae obiectum necesse est naturales substantias pertinere, 7. Imo et accidentia directe, et non tantum ut substantiae proprietates, 11.
5. Metaphysicae proprium obiectum ens reale in quantum tale, ibid ,et qualiter ut sic proprietates demonstrabiles, principia et causas per que demonstratur, habeat, ibid.
6. Metaphysica omnia entia in particulari non cognoscit, 14 ; cognoscit tamen aliqua, et quae, 16 et seq.

7. Metaphysica materiales rationes in particulari non attingit, nisi quatenus ad immaterialium cognitionem necessaria sunt, 21.
8. Metaphysica vera ac speculativa scientia est, 37, neque in nobis aliquid habet praetiae, 38.
9. Metaphysica, una est specie atoma et infima, partiales tamen qualitates seu habitus includit, qui unam scientiam specie componere dicuntur, et qua ratione, 24 et 25.

**METAPHYSICE QUAE  
CAUSAE, QUIQUE  
FINIS.**

10. Metaphysica materialem, formalem, efficientem causam qualiter habeat, XXV, 26.
11. Metaphysicae finis, veritatis contemplatio propter seipsam, ibid.
12. Metaphysicae ad alias scientias acquirendas valde

- utilis, 27; qualiterque circa earum obiecta versatur, ibid.
13. Metaphysica sola suum obiectum esse inter omnes scientias demonstrat, 29.
14. Metaphysica secundum se prior est ordine doctrinae omnibus scientiis, respectu vero nostri non ita, 29
15. Metaphysica longe aliter versatur circa prima principia quam habitus principiorum, 31; novam illis certitudinem et evidentiam extensivam tribuit, ibid.
16. Metaphysica distinctus habitus est ab habitu principiorum, sive hic ab intellectu distinguatur, sive non, ibid.
17. Metaphysica qualiter iuvet intellectum ad principiorum cognitionem, rationes terminorum ex quibus constat declarando, et certitudinem eorum variis modis demonstrando, et qui sint, ibid.

18. Metaphysica non solum prima principia, sed et alia particularium scientiarum conlemlatur , 34.
19. Metaphysicae non est proprium instrumenta sciendi tradere, licet in hoc valde iuvet dialecticam, ibid.
20. Metaphysica non solum scientia, sed naturalis sapientia est , 38, atque ut talis qualiter de omnibus agat, qualiter de difficilioribus, 39.
21. Metaphysica qualiter in certitudine caeteras scientias superet, et in se, quoad nos, 43.
22. Metaphysica certior est aliis scientiis, non solum quoad earum principia, sed etiam quoad conclusiones, 44.
23. Metaphysica perfectior est habitu principiorum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, non ut circa principia ipsius metaphysicae, 46.

24. Metaphysica qualiter aptior sit ad docendum ceateris scientiis, 47.

25. Metaphysica suas conclusiones demonstrat per finalem, efficientem et exemplarem causam, et aliquando per materialem, 48.

26. Metaphysica omnium scientiarum princeps, eas in veritatis cognitione dirigens, eisq̄ue imperans, 50.

27. Ad metaphysicam scientiae omnes, et virtutes naturales ut in finem ordinantur, ibid.

28. Metaphysica non est scientia subalternans respectu aliarum scientiarum, 51.

29. Metaphysica est omnium scientiarum naturalium maxime appetibilis, 63.

30. Metaphysica simpliciter est nobilior habitu principiorum ut cumque sumpto; non vero certior aut evidentior, 46.

31. Metaphysicae abstractio a materia qualiter ab abstractione aliarum scientiarum differat Vide Abstractio, n. 2.

### **MISTIO ET MISTUM**

1. Mistionis definitio elucidatur, XXV, 551.

2. Mista corpora saepe habent in se imbibila minora corpuscula, 553.

3. Mistum ab elemento praedominante quo sensu moveri dicatur, ibid.

### **MODUS**

1. Modus varie a philosophis sumitur, XXV, 255.

2. Modos reales positivos superadditos toti essentia necessario admittendos, ibid.

3. Modi isti non sunt dicendi res seu entitates, nisi late et generalissime sumendo ens, 256.

4. Modi eiusdem rei non distinguuntur inter se, nisi

tantum modaliter seu ex natura rei: modi vero diversarum rerum tanquam res a re, 259.

5. Modos substantiales et accidentales cur in eadem re multiplicari non implicet, 260.

6. Modus et res, quo sensu distinctas habeant essentias, 261.

7. Modus substantialis ille est, qui ad constitutionem substantiae pertinet; accidentalis vero qui hanc completam et constitutam supponit, XXVI, 316.

8. Modi terminantes respectu rerum quas terminant, quod genus causalitatis exercent, XXV, 387.

9. Modi substantiales de potentia materiae quodam modo educuntur, 515.

10. Modi accidentales non omnes dici proprie possunt formae, qui tamen ex illis id habeant, 573.

11. Modi accidentales, tam naturales quam supernaturales, non possunt, nec de potentia absoluta nisi per educationem fieri, 579.

12. Modi entium sub divisione adaequata entis comprehenduntur, XXVI, 15.

13. Non omnes modi revocantur ad praedicamenta entium quorum sunt modi, 316.

14. Modus accidentalis, qui ad constitutionem ali cuius entis pertinet, ad ipsius genus revocatur, qui vero illud supponit constitutum, proprium genus ab illo distinctum postulat, 317.

15. Modus rei, qui propriam realitatem non habet, nunquam est principium per se ac proprium agendi, 414. Modi per veram ac propriam efficientiam tiunt, 400.

### **MOTUS, MUTATIO ET MOTOR**

1. Motum infinitum duratione, virtutem infinitam in movente non indicare, XXVI, 64.  
2. Motus in infinitum velox, infinitatem in movente non infert, nisi ut plurimum secundum quid, 69 et 80.  
3. Motus non fieret in instanti, etsi daretur potentia motiva infinita, 80.  
4. Motus a termino modaliter saltem distinguitur, 901.  
5. Motus idem subiectum et sub eadem ratione respicit, quod passio, 902.  
6. In motus definitione illam particulam, prout in potentia, duobus modis posse intelligi, probatur, 903.  
7 Motus et passionis exacta aequiparatio, 901.  
8. Motus ut actum mobilis significat, ad praedicamentum passionis pertinet; ut vero fluxum ad terminum praecise, eiusdem

est praedicamenti cum illo, 905.  
9. Motus pro reali et accidentali actu mobilis stricte sumptus non minus univocum praedicatum importat, quam passio, 906.  
10. Motus ea ratione qua a passione distinguitur, cur praedicamentum speciale non constiluat, *ibid.*  
11. Motus solus habet per se primo intrinsecam successionem, 949.  
12. Motus tardus et velox per idem spatium, sintne aequales, et quam distinctionem sortiantur, 951.  
13. Motus idem numero qui praecessit, potest a Deo reproduci, 954.  
14. Motus velocitalem nullum agens efficit, quin et molus substantiam attingat, 678.  
15. Alterationes fieri in instanti non repugnat; est enim successiva ex resistentia passi. 83.

16. Inter meram mutationem et immutabilitatem, seclusa metaphora non datur medium, 132.  
17. Motus contrarii aliquando possunt esse simul, aliquando vero non, 751.  
18. Motus duplex extensio, alia a subiecto, alia a termino desumpta, 578.  
19. Motus continuitas ab ipsius successione distinguitur, et est separabilis. 579.  
20. Augmentationem aut aggenerationem in instanti fieri non implicat, 581.  
21. In motu locali qualiter aliquid adquiratur, vel deperdatur, 979.  
22. Motus per accidens non tollit quin res mutetur molu in se recepto, 987.  
23. Non implicat fieri mulationes corporis quoad totum locum in instanti, 83.  
24. Motus localis corporum habet suam continuationem et successionem a mobili et

termino ; spirituum vero solum a termino, 581.  
25. Motus non solum non fuisse ab aeterno, sed nec esse potuisse ostenditur, 23.  
26. Movens se per se primo an quiescere valeat ad quietem alterius, XXV, 643.  
27. Motus localis perfectior est aliis motibus, XXVI, 473.  
28. Motus qui non procedit ex cognitione et appetitione non est vitalis, 431.  
29. Motus a passione distinctio. Vide Passio.  
30. Motus quam et qualem durationem habeat. Vide Tempus.  
31. Movens et motum quam distinctionem in omni actionum genere habere debeant, quaque verum sit omne quod movetur ab alio moveri. Vide Agens.

### **MORS**

1. Mors in fieri malum est subieclo ad cuius destructionem disponit;

secus in facto esse, seu in instanti in quo res destruitur, XXV, 367.

### MUNDUS

1. Mundum non fuisse ab aeterno, ex essentia creationis qua demonstratur, XXV, 780.

2. Mundi procreatorem et gubernatorem non posse nisi unum tantum esse, XXVI, 41.

3. Praeter hunc mundum alium esse creabilem omnino certum; affirmare autem fuisse creatum, temerarium, 47.

### NATURA

1. Naturae nomen quam etymologiam habeat, quasque significationes, XXV, 559.

2. Natura et essentia in quo differant, *ibid.*

3. Natura substantialis creata in abstracto significata non est prima substantia, sed ab ea non

minus quam a supposito distinguitur, XXVI, 350.

4. Natura creata non potest assumi cum subsistentia propria, *ibid.*

5. Natura creata non est per se ac essentialiter subsistens, 359.

6. Naturai humanae si a Verbo relinqueretur, aliquid esset addendum ut connaturaliter subsisteret, *ibid.*

7. Natura creata potest sine propria subsistentia conservari, non tamen sine illa, 409.

8. Natura creata quae cumque sit, a Deo ut a supposito potest sustentari, 362.

9. Natura, secundum D. Thomam, non est proximum susceptivum existentiae, 369.

10. Natura si existeret sine ulla subsistentia, nec suppositum esset, nec persona, 376.

11. Natura substantialis est perfectior quam subsistentia, 379.

12. Natura materialis divisibilis est in partes essentielles integrales, 380.

13. Natura si conservaretur sine illa subsistentia, posset absque illa operari sinenovo miraculo, 417. Naturalis et necessaria causa. Vide Causa efficiens naturalis et necessaria.

### NECESSITAS

1. Necessitas quoad specificationem in actibus in quo sita, XXV, 54.

2. Necessarium multipliciter dicitur, 694.

3. Necessitatis varii modi occasione divinae libertatis explicantur, XXVI, 190.

4. Necessitas ex suppositione antecedente tollit liberlatem, ex consequenti vero non ita, XXV, 710.

### NEGATIO

1. Negatio et privatio in quo differant, XXVI, 1028.

2. Negatio et privatio prout in rebus non sunt entia rationis, 1031.

3. Negatio et privatio secundum se considerata in quo convenient 1032; in quibus vero non, 1033.

4. Negatio potest esse necessaria subiecto, privatio vero secus, 1034.

5. Negatio cur non potest esse generationis principium, eo saltem modo quo privatio, 1036.

6. Negationis et privationis, ut entia rationis sunt, quanta diversitas, 1037.

### NUMERUS

Vide Quantitas discreta.

### OBIECTUM

1. Obiectum scientiae non debet necessario poni in praedicamento, XXV, 8.

2. Obiectum scientiae necessario habere proprietates demonstrabiles,

causas etiam et principia per qua demonstratur, 12.

3. Obiectum quam exercent causalitatem, tam respectu potentiae quam actus eius, 393.

4. Obiecti cognitio non influit effective in actum volitionis, 646.

5. Obiectum Metaphysicae. Vide Metaphysica.

### **OPPOSITIO**

1. Oppositio quid late sumpta comprehendat, quid proprie, XXVI, 738.

2. Oppositio inter quae extrema intercedere possit, ibid.

3. Oppositio solum addit supra ea quae opponuntur, respectum realem, vel rationis, ibid. Hunc ergo quae oppositiones importent, ibid.

4. Oppositio inter unum extremum reale, et aliud rationis, magis est rationis quam realis, ibid.

5. Oppositionis negativae et passivae variae divisiones, 739.

6. Oppositio per se primo convenit negativae oppositioni, 740.

7. Opposita contradictorie et privative quomodo differant a contrariis absolutis, 746.

8. In iis quae positive opponuntur, semper unum aliquo modo includit negationem alterius, 740.

9. Oppositio relativa quae et qualis, 858.

10. Oppositio contraria. Vide Contrarietas.

11. Oppositio contradictoria. Vide Contradictoria.

### **ORGANA**

Organa requirunt corpus mistum ex qualitatibus primis, XXVI, 443.

### **PARS**

Pars integralis quando non est unita, completa substantia est, XXVI, 333.

### **PASSIO**

1. Passionis acceptiones variae, XXVI, 614.

2. Passio quae est species qualitatis tantum accidentaliter differt a qualitate passibili per brevem aut diuturnam durationem, 628.

3. Passionem esse praedicatum aliquod, aliud est ac per modum passionis concipi et praedicari, XXV, 104.

4. Ad rationem passionis, quae conditiones requirantur, 103.

### **PASSIO**

#### **PRAEDICAMENTOM**

1. Passionem et actionem sola ratione ratiocinata distingui, XXVI, 899.

2. Passio a termino ut modus a re distinguitur, 901.

3. Passionis et motus elegans aequiparatio, tam in respectu ad terminum, quam ad subiectum, ibid.

4. Passio et motus non distinguuntur reali aut modali distinctione, 904.

Quinimo proprie et complete aequiparata nec ratione ratiocinala, sed appellatione tantum, ibid.

5. Passio sub aliqua praecisione potest ratione distingui a motu, ibid.

6. Passio ut communis est tam substantiali quam accidentali passioni, quid analogum, nec ut sic constituet praedicamentum, 905.

7. Passionis nomen actualem inhaerentiam importat, 906.

8. Passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem ad subiectum, et terminum cuius est passio, inductione ostenditur, 907.

9. Passio in successivam et instantaneam recte et adaequate dividitur, 909,

10. Passiones instantaneae, transiens et permanens, accidentaliter tantum diversae, 910.

11. Passio instantanea potest fieri coexistendo tempori nostro, ibid.

12. Passio successiva duplex, vel continuata, vel discreta, quae tamen essentialiter non distinguuntur, ibid., sicut nec successiva et instantanea, ex eo praecise, nisi ratione terminorum id habeant, 911.

### **PATER**

Pater in divinis quo sensu a Sanctis principium et finis totius Deitatis nominetur, XXV, 375.

### **PERFECTUM ET PERFECTIO**

Perfectio simpliciter et secundum quid, in quo consistant, XXV, 346.

### **PERSONA**

1. Personae ratio ab omnibus personis abstrahibilis, ad praedicabile proprii reducenda, XXV, 236.

2. Persona idem est quod suppositum in natura intellectuali, XXVI, 351.

3. Persona dicitur aliquando convertibiliter cum hypostasi, 352.

4. Personae divinte licet realiter distinctae, cur una sine alia existere nequeant, XXV, 270.

5. In personis divinis qualiter una dici possit prior alia, 376.

6. Personae divinae productae quare a producente non pendeant, 385.

7. Personae divinae, simpliciter loquendo, non sunt essentialiter diversae,

etiam in quantum personae, XXVI, 140.

### **PHANTASIA**

Phantasiae notitia ad aetum appetitus non concurrit effective, sed tantum ut conditio, XXV, 665.

### **PHYSICA**

Physica quam abstractionem a materia respiciat. Vide Abstractio, n.2.

### **POSSIBILE ET POSSIBILITAS**

1. Possibilium inter se eadem est in distinctione vel identitate proportio, quae et existentium, XXV, 215.

2. Possibile positive denominationem dicit a potentia productiva, XXVI, 209.

3. Possibile negative est quidquid non involvit contradictionem, impossibile vero quidquid

illam imporlat; nec sufficit oppositio alia, aul contrarietas, ibid.

4. Possibile vel impossibile quid sit, naturale lumen intellectus nostri non semper percipit, 210.

5. Possibile quo sensu obiectum omnipotentiae divinae. Vide Deus, n. 109.

6. Possibile ut dicit non repugnantiam, fundat potentiam logicam; ut vero positivam denominationem a potentia desumptam, potentiam ipsam, 613.

### **POTENTIA**

1. Potentia multipliciter sumi potest, XXVI, 613 et 633.

2. Potentia realis physica tam substantiam quam accidens comprehendit, 613.

3. Potentia duplex, et quae per se primo ad actum ordinatur, et quae concomitanter tantum ad

aliam absolutam entitatem id sortitur, XXV, 469.

4. Potentiam activam creatam a propria substantia realiter condistingui late tractatur et cum D. Thoma resolvitur, 620.

5. Potentiae a substantia realiter distinctae necessitas ex improporzione substantiae ad omnes suas accidentales actiones eleganti inductione ostenditur, 621.

#### **POTENTIA SPECIES QUALITATIS**

6. Potentia species qualitatis per quid essentialiter constituatur, XXVI, 617.

7. Potentiae in communi definitione traditur et explicatur, 644.

8. Potentia et impotentia ad eandem speciem pertinent.

9. Potentia alia activa, alia passiva, 634, licet ex his nulla sit pure passiva, ex illis vero pure activae

complures; quae quidem re et essentia invicem differunt, 638.

10. Potentiae omni activae passivam correspondere qualiter verum habeat, exponitur, 640.

11. Potentiae activae et passivae definitiones ab Aristotele traditae, explicantur, 643.

12. Potentia activa et passiva eadem qualitas esse potest etiam respectu sui ipsius, 642; quae ut sic adaequate concepta unicam constituit speciem; inadaequate vero duas rationes distinctas, ibid.

13. Potentiae rationem ab aliqua qualitate participari unde dignoscatur, 645.

14. Potentiae activae cur ab aetuali operatione cessent aliquando.

15. Potentia productiva quantumvis finita, potest in infinitum attingere successive effectus numero diversos, et cur, XXV, 200.

16. Potentiae animae duobus modis ad agendum excitantur.

17. Potentiae eiusdem suppositi qualiter ad agendum subordinentur inter se, 843.

18. Potentiae immanentes cur sibi determinant tales numero aclus, illa ut alios attingere nequeant: reliquae vero potentiae, non ita, 940.

19. Potentiae loco motivae a substantiis realiter distinctae, 622.

20. Potentiae loco motivae animales quae, 639. Potentiae vitalis qualis concursus ad suos actus. Vide Actus, n. 6.

#### **POTENTIA NATURALIS, SUPERNATURALIS, OBEDIENTIALIS ET NEUTRA.**

21. Potentia naturalis multipliciter dicitur, XXVI, 646.

22. Potentia activa transcendentaliter sumpta

non est secundum omnem respectum naturalis; semper tamen aliquem naturalitatis respectum habet, ibid.

23. Potentia activa supernaturalis et obediencialis esse potest; violenta nequaquam, 647.

24. Potentia passiva transcendentaliter sumpta, naturalis, obediencialis et neutra esse potest, ibid.

25. Potentia passiva qualiter violenta dici possit, 651.

26. Potentia praedicamentalis semper est naturalis comparatione actus; subiecti vero non ita, ibid.

27. Potentia praedicamentalis potentiam obediencialem quatenus talem non admittit, sicut nec neutram aut violentam respectu actus, ibid.

28. Potentia ad suum actum comparata. Vide Actus, n. 17.

29. Potentia neutra, an et quomodo admittenda, 648.

30. Potentia neutra dupliciter dicitur, *ibid.*

31. Potentia passiva, quae est in rebus ad formas artificiales, neutra dici potest, 649.

### **POTENTIA LOGICA ET OBIECTIVA**

32. Potentia logica in sola non repugnantia extremorum consistit, XXVI, 613.

33. Potentia logica nec naturalis est, nec violenta, 645.

34. Potentia obiectiva quid apud Scotum, 233.

35. Potentia obiectiva non est determinata species qualitatis, 634. Nec res aliqua positiva, 233. Quid ergo vere sit, 234.

### **PRAXIS**

1. Praxis quid sit, XXVI, 728.

2. Praxis dicitur etiam actus extra intellectum, licet sit immanens, 729, imo et ipse

actus intellectus ab alio directus, *ibid.*

3. Ad praxim non requiritur ut sit conformis rectae rationi, 730.

4. Praxis moralis et artificiosa in conformitate consistunt, illa ad rationis, haec ad artis regulas, *ibid.*

5. Praxis ab Aristotele dividitur in actionem et factionem, et quid utraque, *ibid.*

### **PRAEDETERMINATIO**

1. Praedeterminatio causae secundae a prima non est necessaria in naturalibus nec in liberis causis, XXV, 818.

2. Praedeterminatio physica causam liberam necessitaret, quoad exercitium et quoad specificationem, 819.

3. Praedeterminatione physica semel in voluntate posita, non potest voluntas non operari actum ad quem praedeterminatur, 820.

4. Praedeterminatio physica ad subordinationem causae secundae ad primam non est necessaria, 821.

### **PRAEDICABILE**

Quinque praedicabilium sufficientia declaratur, XXV, 234.

### **PRAEDICAMENTUM**

1. Praedicatum nullum potest convenire naturae secundum se, nisi ei per se posterioristice, aut prout in individuis, XXV, 212.

2. Quae praedicata dici possint convenire naturae secundum se, 214.

3. Praedicata essentialia, ut genus, differentia et species, in eodem individuo, neque ut universale a particulari, neque ut unum individuum incompletum ab alio ex natura rei distinguuntur, sed sola ratione cum fundamento in re tale probatur, 238.

4. Praedicata essentialia et forma substantialis quem ordinem illationis inter se servant, 534.

5. Praedicata essentialia in eadem re processum in infinitum non admittunt, 563.

6. Praedicata abstracta generum et specierum. Vide Abstractio, n. 6 et 7. i

### **PRINCIPIUM REI**

1. Principium rei late sumptum quid significet, XXV, 374, quid strictius acceptum, *ibid.*

2. Principium necessario esse aliquo modo prius principiatio, et in creatis, et in divinis ostenditur, 375.

3. Principium et principiatum aliquam habere connexionem et consecutionem unius ab alio necesse est, 377.

4. Principii descriptio ex Aristotele et D. Thoma, *ibid.*

5. Principii duplex generalis divisio exponitur. 378.

6. Principium analogice dicitur de omnibus membris sub illo contentis, *ibid.*
7. Principii vox ad quid significandum primo imposita, 379.
8. Principium de Deo et creaturis analogia attributionis dicitur, *ibid.*
9. Principium de Deo ut Dei et ut creaturarum principium analogice dicitur, et ex parte relationis inter principium et principium, ei ipsarum etiam emanationum, 380 ; ex parte vero eius quod principium denominatur, etiam formaliter sumptum, univoce, 381.
10. Principium generativum et spirativum in Deo univoce dicuntur, *ibid.*, sicut et de Deo create et operante ex subiecto, *ibid.*
11. Principium latius patet, quam causa, 382.
12. Principium et principium eorum a Theologis correlativa negentur, 383.

### **PRINCIPIUM COGNITIONIS**

1. Principium cognitionis seu complexum quid, XXV, 373.
2. Prima principia non possunt a priori per ullam causam demonstrari, nisi forte interveniatur super naturalis Metaphysicae, 33.
3. Duo prima principia, seu propositiones immediatae sunt necessariae in omni scientia, ad quae ultima resolutio fiat, 112.
4. Principium illud, impossibile est idem simul esse et non esse, quo sensu sit simpliciter primum, 114. Eius veritas in entitate rei fundatur, *ibid.*

### **PRIUS ET POSTERIUS**

1. Prius natura potest esse aliquid eo quo secundum aliam rationem posterius est tempore, XXV, 486.
2. Prioritatem naturae an noverit Aristoteles, 925.

3. Multipliciter potest dici unum prius alio cognitione, XXVI, 502.
4. Prioritas independentiae coincidit cum prioritate definitionis, *ibid.*

### **PRIVATIO**

1. Privatio qualiter rei naturalis principium, XXV, 374.
2. Privationis variae divisiones, XXVI, 1033.
3. Privatio magis et minus qualiter suscipiat, *ibid.*
4. Inter privationem et habitum non datur medium respectu proprii subiecti; inter negationem vero et formam respectu nullius, 1034.
5. Privatio solis veris entibus convenit, negatio autem etiam fictis, 1035.
6. Privationem ut ens rationis non concipi per modum formae qua privat, sed cuiusdam qualitatis, inductione ostenditur, 1037.

7. Privatio semper concipitur ut inexistens, secus negatio, 1038.

### **PROPOSITIO**

Propositio eadem tam vocalis quam mentalis, etiam ultimata, dummodo abstractiva sit, mutari potest de vera in falsam, et e contra, sine sui mutatione, XXV, 280.

### **PROPRIUM ET PROPRIETAS**

1. Proprium est accidens, ut vera universalia constituent, in concreto sumenda XXV, 234.
2. Proprietates rei, maxime quae illi ratione propriae formae debentur, ab eius essentia per naturalem emanationem effective procedunt, 615.
3. Proprietates quae et qualiter a substantia emanent. Vide Accidens, a

n. 27 ad 30. Vide etiam Emanatio.

### **QUALITAS**

1. Qualitas per se primo instituta ad ornandam substantiam, qualiterque id praestet. XXVI, 607.
2. Qualitas cur dicatur consequi formam, ibid.
3. Qualitas in quatuor bimembres species ab Aristotele dividitur, 608, explicantur singula membra, 610. De quo verb. Habilus, Dispositio, Potentia, Figura.
4. Qualitatis hae species essentialiter et realiter distinctae, 617.
5. Qualitatis praedictae divisionis sufficientia et ordo exponitur, 621.
6. Qualitates primae essentialiter distinguuntur a potentia: nec sunt nisi concomitanter principia activa, 618.
7. Qualitates tertiae et quartae speciei naturaliter solum in corporibus

reperiuntur, supernaluraliter etiam in Angelis, quibus primae et secundae ex natura rei conveniunt, 625.

8. Qualitates primae in ea temperie qua temperamentum consiituunt, non indigent ut conserventur, nisi sola remotione extrinseci agentis, XXV, 502.
9. Qualitates intentionales de potentia subiecti vere educuntur, 575; sicut et spirituales, quae naturali modo propria actione fiunt, 576.
10. Qualitates spirituales quo sensu dicantur fieri in subiecto sine transmutatione, ibid.
11. Qualitates supernaturales nec creantur, nec concreantur, sed ex obediuntali potentia animae educuntur, 577.
12. Soli, sed non omni qualitati convenit esse principium proximum efficiendi, 624, 626.

13. Qualitas virtualis cur subiectum suum alterare non possit, 635.

14. An sint in qualitatibus termini magnitudinis et parvitatatis, XXVI, 776.

### **QUANDO**

1. Constitutivum pradicamenti Quando variis modis ab aliquibus assignatur, sed impugnantur, XXVI, 966.
2. Quando per durationem tanquam per formam constituitur, cuius subiectum res durans, concretum autem eadem ipsa sub denominatione durantis, 968.
3. Quando cur speciale praedicamentum constituat, omnes motus vero non ita, 969.
4. Ad praedicamentum Quando omnes creatae durationes spectant, 971.

### **QUANTITAS**

1. Quantum quid sit, ubi singulae partes Aristotelicae descriptionis explicantur, XXVI, 530.

2. Quantum est divisibile naturaliter, et unde id habeat, 531.

3. Quantitas distinguitur realiter a substantia, 534.

4. Quantitas non habet in suo effectu formali unam partem materiae entitative distinguere ab alia, XXV, 167, quid tamen ei praestet, ibid. Vide etiam, XXVI, 543.

5. Quantitas non habet occupare determinatum spatium, nisi ut substet tali modo condensationis aut rarefactionis, 586.

6. Partes quanti secundum suasmet entitates partiales illi formaliter insunt, 530.

7. Quantificatio formarum materialium vel quantitatum non est effectus formalis quantitatis, XXV, 490.

8. Quantitas in spirituali subiecto nequaquam recipi potest, 476.

9. Quantitas si toti inesset composito, non simplici unione ei neeteretur, 487.

10. Quantitas proprietates est consequens materiam. Nec solum in ea recepta, sed et ab ipsa effective dimanans, 492.

11. Quantitas etsi non sit activa, qualiter ad actionem naturalis agentis conferat, 597.

12. Quantitas eadem specie, diversas specie materias consequitur, 460.

13. Ad quantitatem non est per se motus, sed accretio tantum, 493.

14. Quantitas non habet contrarium, XXVI, 600.

15. Quantitas non recipit magis et minus, 601.

16. Aequalitas vel inaequalitas aptitudinalis in rigore sumpta, est quaedam quantitatis proprietates, licet

ei non addat aliquid ex natura rei distinctum, 602.

17. Quantitas qualiter subieclum accidentium naturaliter et supernaturaliter, vide Accidens, n. 8 et seq. Quantitas cum conservatur in Eucharistia sine subiecto, quo indigeat, vide Accidens, n. 32; qualiter que tunc operaretur, ibid, n. 61.

#### **QUANTITAS CONTINUA**

18. Quantitas continua, in corpus, superficiem et lineam. ut in species ultimas adaequate dividitur, XXVI, 572.

19. Nec locus, motus aut tempus sunt species quantitatis, 574 et seq.

20. Quantitatis continuae ratio nequit nisi in re permanente inveniri, 587.

21. Quantitatis hae omnes species realiter inter se distinguuntur, 561.

22. Quantitas indivisibilia habet, tam terminantia, quam continuantia, 559.

23. Nullum punctum, aut linea, est terminativum tantum; sed sola superficies ulla id habet, 562.

24. Quantitatis indivisibilia sunt in potentia respectu realis divisionis, in actu vero respectu Existentiae realis, 561.

25. Quantitas continua infinita puncta habet, 563.

26. Punctum unitur lineae media aliqua unione ex natura rei ab illo distincta; 564.

27. Punctum, lineam aut superficiem non implicat a Deo separatim conservari, secus de tota indivisibilium collectione, ibid.

28. Indivisibilia quantitativa subiectantur in indivisibilibus substantialibus illis correspondentibus, 565.

29. Punctum non est species quantitatis, 571.

30. Quantitatis continuae proprietates est esse divisibilem in infinitum, 604, non vero esse infinitam actu, ibid.

#### **QUANTITAS DISCRETA**

31. Quantitatis discretae principium, unitas quantitativa, XXVI, 589. Quae ut sic non addit quantitati continuae, nisi praecisam negationem unionis, ibid.

32. Quantitas discreta realiter est in rebus, nil tamen super res naturales addens, ibid.

33. Quantitas discreta an in collectione unitatum consistat, sitque vera species quantitatis, 591.

34. Quantitas discreta multitudo rerum spiritualium non est, 594, sicut nec oratio, 595.

35. Quantitas discreta dividitur tanquam genus

subalternum in sua inferiora, 598.

36. Numeri inaequales, specie distinguuntur, *ibid.*

37. Quomodo dicatur ultima unitas forma numeri, 599.

38. Quantitas discreta est divisibilis in unitates, 603.

39. Quantitatis discretæ proprietates est esse parem vel imparem, 604.

### **RARITAS ET DENSITAS**

1. Raritas et densitas an sint qualitates, XXVI, 627.

2. In qua specie qualitatis, 628.

3. A modis rarefactionis et condensationis quantitas habet occupare determinatum spatium, 586.

### **RELATIO**

1. Relationes reales dantur, proprium et speciale prædicamentum constituentes, XXVI, 784 et 785.

2. Relationis definitio ex Aristotele traditur,

exponitur, et relationibus rationis nequaquam convenire ostenditur, 806.

3. Relationis definitio, per quam particulam transcendentales excludat, *ibid.*

4. Relatio etsi importet in, qualiter totum suum esse sit ad aliud, *ibid.*

5. Relationes realem perfectionem dicere ex professo tractatur et probatur, XXV, 351.

6. Relatio creata non potest dici ens imperfectionem includens sine perfectione ulla, *ibid.*

7. Relatio realis sola est quæ constituit prædicamentum Ad aliquid, XXVI, 794.

8. Relationis non datur unicus conceptus communis relationi reali et rationis, et mens D. Thom. de hoc exponitur, 795.

9. Relationis effectus formalis non est aptitudine, sed actu referre, 807.

10. Relatio bene potest concipi ut actu efficiens, quin intelligatur ut actu referens, 808.

11. Relationis differentia essentialis principaliter ex termino, quodammodo etiam ex fundamento desumitur, 862.

12. Una relatio non pendet formaliter ab alia, 854.

13. Relatio non est actionis effectivum principium, XXV, 624.

14. Relationes prædicamentales esse, ut aliquid a transcendentalibus condistinctum, XXVI, 804.

15. Relatio non habet finalem causam, nec proprie efficientem, 809.

16. Relatio reale subiectum requirit, *ibid.*

17. Relatio una etiam secundum esse ad, in uno tantum subiecto esse potest, nisi proxime in aliquo accidentali sit, remote vero in alio, 810.

18. Relationes aliquando utrumque subiectum, aliquando proximum tantum denominant, *ibid.*

19. Relatio qualiter magis et minus suscipiat. 866.

### **RELATIONES DIVISIONES**

20. Relationis divisionum mutuus ordo exponitur, XXVI, 861.

21. Relationis divisio in tria genera iuxta triplex fundamentum, unitatis, scilicet, actionis et mensuræ, traditur ex Aristotele, 821, defenditurque ostendendo hæc tria membra realia esse, et inter se distincta, 824, et sufficientiæ eius rationes expenduntur, 823.

22. Relationis divisio in æquiparantiam et disquiparantiam, qualis, 862. De qua vide etiam 839.

23. Relatio intrinsecus et extrinsecus adveniens quid secundum Scotum. 868, impugnaturque praedieta divisio, 869.

**RELATIO AD  
FUNDAMENTUM, ET  
FUNDANDI RATIONEM  
COMPARATA.**

24. Relationes praedicamentales a fundamentis non distinguuntur distinctione reali, XXVI, 785. In quo quaedam Durandi limitationes examinantur et reiiciuntur, 786. Nec distinctione media inter hanc et modalem, 788. Relatio, si a fundamento in re distinguitur, modalem distinctionem habebit omni relationi communem, ibid. Ex qua suppositione non potest eius adventu fundamentum non mutari, 790.

25. Per relationem mutari fundamentum, quas difficultates patitur, ibid.

26. Relatio eodem modo a fundamento distinguitur, ut dicit ad, et ut dicit in, 791.

27. Relatio praedicamentalis licet aliquid reale sit, sola tamen ratione cum fundamento in re a proprio fundamento distinguitur, 789 et 792.

28. Relatio semper exigit reale fundamentum, quod a proximo subiecto relationis non est necesse distinguere 811.

29. Relationes aliquae immediale fundantur in substantia, ut identitatis specificae, creature, et similes, 812.

30. Relationis fundamentum semper in se includit rationem fundandi, nec haec duo physice, sed metaphysice tantum sunt distincta, 813.

31. Relationes aliquae praeter fundamentum.

Eiusque intrinsecam rationem fundandi aliquam actionem vel passionem, ut conditionem requirunt, ibid.

32. Relatio una fundari potest in alia, referrique per illam ad aliquid sibi accidentarium ; ad id quod intrinsece respicit, se ipsa sine nova relatione refertur, 827.

33. Unam relationem fundari in alia processum in infinitum non infert, S28.

**RELATIO AD  
TERMINUM ET AD  
RATIONEM  
TERMINANDI  
COMPARATA**

34. Relatio semper exigit terminum realem actu existentem, et cur, XXVI, 815. Nec de potentia absoluta aliter potest conservari, 818, et XXV, 270.

35. Relationis essentiam qualiter terminus intret, XXVI, 817.

36. Relatio essentialiter exigit, fundamentum et terminum eius re ipsa distingui, 819.

37. Non tamen semper aequalem exigit distinctionem, ibid.

38. Relationis terminus in communi, cur speciale praedicamentum non constituat, 861.39. In relationis termino, actu terminare est mera denominatio extrinseca; secus esse terminalivum, 847.

40. In relationibus non mutuis, ratio terminandi necessario est aliquod absolutum, 849.

41. Relationes mutae ad absolutum terminantur, 851.

42. Quod in unoquoque extremo est ratio fundandi propriam relationem, est ratio terminandi alteram relationem, 852, quod et in relativis non mutuis verum ostenditur, 853.

43. Relationis terminus aliquid esse potest, cui relationem fundare repugnet, *ibid.*

44. Relationes oppositae simul natura sunt inter se, et cum termino actu terminante, secus ut in potentia, 854.

45. Relatio, cum dicitur posito fundamento, et termino resultare. qualiter intelligendum, 581 et 852.

#### **RELATIO IN UNITATE FUNDATA**

46. Relatio similitudinis in unoquoque extremo, in reali qualitate fundatur, ut una est formaliter, in utroque vero in convenientia eiusdem rationis, quam in se habent, XXVI, 826.

47. Relatio unitatis in rebus omnium praedicamentorum fundari potest, *ibid.*

48. Relationes identitatis, similitudinis et aequalitatis, eidem rei secundum

diversas rationes convenire posse, 829.

49. Relatio similitudinis et aequalitatis, in numeris non sunt diversae, *ibid.*

50. Relatio similitudinis, non solum in unitate specifica, sed etiam in generica et in analogia unum conceptum importante, fundatur, 830.

51. Relatio unitatis inchoative supponitur in fundamento, completur tamen extrinsece ex coexistentia termini, 831.

52. Relatio identitatis, rationis est, 820.

53. Relatio similitudinis inter duo alba per eandem numero albedinem, nequaquam realis, *ibid.*

#### **RELATIO FUNDATA IN ACTIONE ET PASSIONE**

54. Relatio ad futurum effectum non est realis, XXVI, 831.

55. Relatio patris in praeterita actione non fundatur, sed ab ea pendet, ut a conditione sine qua non, 832.

56. Relatio paternitatis, proxime in est substantiae, medio principio proximo principali, in eoque fundatur, *ibid.*

57. Relatio filii ad patrem et matrem, unicane, an plures, 865.

58. Relatio agentis ab eo instanti quo generat, illi inest, non actioni, 833.

59. Relatio agentis, eadem numero, quae in primo instanti resultavit, toto tempore permanet quo terminus ipse, *ibid.*

60. Relatio agentis in potentia, in ordine ad aliquam potentiam passivam, et actu existentem, realis est, et secundi generis, quaeque inter omnes creatas potentias re distinctas intercedit, *ibid.*

61. Relatio unionis, ad primum et secundum genus relationis reduci potest, 839.

#### **RELATIO FUNDATA IN MENSURA ET NON MUTUA**

62. Circa tertium genus relationum, Aristotelis mens expenditur, XXVI, 835.

63. Relationes fundatas in mensura, reales esse et tertium genus constituere defenditur, 836.

64. Relationum tertii generis, quo sensu mensura sit fundamentum, 837.

65. Relationes pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi, tertii generis sunt, *ibid.*

66. Relatio non mutua dupliciter accipitur, 839.

67. Relationes aliquas non mutuas dari, et ex propria ratione ita esse tertii generis ostenditur, ut in alio non nisi materialiter inveniantur, 841.

68. In relativis non mutuis alterum extremum non refertur realiter ad aliud 842.

69. Relationes quae conveniunt Deo, ab aeterno in ordine ad creaturas, sive respectum liberum, sive necessarium supponant, solum sunt secundum dici, vel rationis, 843.

70. Relationes, quae in Deo sunt ex tempore, ut esse Creatorem, Dominum, et similes, rationis sunt, 844.

71. Relatio dextri et sinistri, inter hominem et columnam sitne realis, 847.

### **RELATIO TRANSCENDENTALIS ET SECUNDUM DICHI.**

72. Relationis secundum dici vera ratio inquiritur, XXVI, 796.

73. Relatio secundum dici, a relatione praedicamentali et transcendentali distinguitur, 797.

74. Relationes transcendentales a

praedicamentali et secundum dici distinctas esse, ostenditur, 798.

75. Relatio transcendentalis in omni ente creato incompleto imbibitur, ibid.

76. Relatio transcendentalis et praedicamentalis, quatuor differentise expenduntur, 799.

77. Relatio transcendentalis nunquam respicit terminum, ut pure terminum, et in eo a praedicamentali distinguitur, et quid hoc sit, 801.

78. Relatio transcendentalis et per se potest intendi a natura, et esse principium actionis, praedicamentalis vero non ita, 802.

79. Relationes transcendentales ad praedicamentum Ad aliquid, cur non pertineant, 803.

80. Relationes transcendentales suum terminum qualiter respiciant, 818.

81. Relationes transcendentales terminari possunt ad terminum non actu existentem, 815.

### **RELATIONES DIVINAE**

82. Relationes divinae ab essentia nullo modo in re distinctae, XXV. 263.

83. Relationes divinae ex proprio conceptu perfectionem dicunt, 351.

84. Relationes divinae, licet dicant perfectionem sine imperfectione, cur non sint perfectiones simpliciter simplices, XXVI, 92, et 119. Ubi discrimen quoad hoc ponitur inter absolutas et relativas perfectiones.

85. Relatio divina infinita est simpliciter ut essentiam includit, 10. At secundum illud, quod addit essentiae, est infinita in suo genere, 11.

86. Relatio divina ex parte conceptus obiectivi necessario includit essentiam divinam, 10.

87. Tres relationes divinae, ut includunt essentiam, sunt unum tantum infinitum simpliciter, 11.

88. Relatio divina quovis modo concepta, est ens increatum, 12.

89. Relationes divinae sunt altioris ordinis, includunt quae in se omnem perfectionem cuiusvis respectus realis, tam transcendentalis quam praedicamentalis, seclusis imperfectionibus, 805.

90. Relationes divinae in essentia eminenter continentur, prius secundum rationem, quam ei formaliter adiungantur, 92.

91. Relationes divinae non pertinent ad constitutionem divinae essentiae ut sic, sed ad personalem, ibid.

92. Relationes divinae una ad aliam invicem terminantur, 857.

### **RELATIO RATIONIS**

93. Relationis rationis descriptio et conditiones ad eam necessariae, XXVI, 1039, et ibi consequenter traduntur divisiones, et alia quae ad relationes rationis spectant.

### RELATIVUM

1. Unum relativum, etiam creatum, ab alio proprie non pendet, XXV, 3S6.
2. Relativa qualiter sint simul cognitione declaratur in non mutuis, XXVI, 855. In mutuis vero, 856.
3. Correlativa esse simul definitione, qualiter verum, 857.
4. Relativorum omnium unum supremum genus dari probatur, 859.
5. Unum relativum in communi non potest alteri correlativo in communi correspondere, nisi in relationibus dissimilium rationum, XXVI, 860.

### REMORA

Remora qua virtute navim retardet, XXV, 665.

### REPRODUCTIO

Reproductio eiusdem effectus cur naturaliter repugnat causis secundis, XXV, 199. An tempus et motus reproduci possint. Vide Tempus, n. 7, et Motus.

### RES

Res et ens synonyma, nullatenus tamen unum passio alterius, XXV., 108.

### RESISTENTIA

1. Resistencia passi ad actionem non est necessaria, imo illam impedit, si agentis superat activitatem, XXV, 672.
2. Resistere formaliter non est agere, 680.
3. Resistencia actualis uno modo in actione consistit,

alio vero in sola repugnantia formali, XXVI, 635.

4. Ablata resistantia potest actio esse et simul tempore cum potentia, si intrinsece suceessionem non includat, 660.

### SAPIENTIA

1. Sapientiae variae acceptiones, XXV, 39.
2. Conditiones sapientiae ex Aristotele traduntur et explicantur, ibid.
3. Sapientia et scientia qualiter distinguantur, 53.

### SCIENTIA ET SCIRE

1. Non potest dari scientia humana, quae scibilia omnia in particulari attingat. XXV, 20.
2. Scientia ob duas rationes alterius directioni et imperio sub esse potest, 50.
3. Scientia quomodo supponat suum obiectum esse, 29.

4. Scientia ut ad creatam et incretam superior est, quid importet, XXVI, 170.

5. Scientiae ad scibilia non important relationem praedicamentalem, sed transcendentalem tantum, 804.

6. Unam scientiam simpliciter componunt plures habitus simplices, 711.

7. Scientiae unitas quomodo sumatur ab obiecto, 713.

8. Subalternatio scientiarum, XXV, 51.

### SEMEN

1. Semen qualiter foetus formationem attingat, XXV, 611. Esseque actionem circa hoc vitalem, probabile, 623.
2. Semen a vivente decisum instrumentum est separatum ipsius, re et causalitate, 610. Semen quomodo possit introducere formam viventis, 611.

### SIMPLICITAS

Simplicitas supra rem, quae denominatur simplex, tantum addit negationem compositionis, XXVI 73.

### **SINGULARE**

Vide Unum.

### **SITUS**

1. Situs variae acceptiones, XXVI, 1006.
2. Situs est modus realis et absolutus, et corporis situati, a quo sic denominatur, 1008.
3. Situs non distinguitur ex natura rei ab Ubi, distinguitur tamen ratione, et quomodo, 1009.

### **SPATIUM**

Spatium imaginarium quid sit, XXVI, 975.

### **SPECIES**

1. Species, et specifica natura, ex se neque ab individuus praescindit, neque est prior natura illis, XXV, 215.

2. Specifica distinctio inaequalitatem in perfectione infert, maxime inter absoluta, XXVI, 53.

3. Species et genera substantiarum completae sub stantiae sunt, 336; nisi concipiantur per modum partis, tunc enim incompleta sunt metaphysicae, 337.

### **SPECIES**

#### **INTENTIONALES**

1. Species intentionales non habent contrarium, XXVI, 747.
2. Species impressa ad primam speciem qualilatis, sub nomine habitus, spectat, 627.
3. Species impressa non est formalis repraesentatio obiecti, sed effectiva tantum, XXV, 226, et XXVI, 151.
4. Species impressa Dei ipsum distincte et abstractive repraesentans non potest dari, XXVI, 147.

5. Speciem Dei dari, absolute non implicare ostenditur, 150.

6. Species impressa Dei, nec de faeto datur, neque est naturaliter possibilis, 153.

### **SPECULATIO**

Speculatio est operatio in sola contemplatione veritatis sistens, XXVI, 732.

### **SUBALTERNATIO**

Subalternatio in scientiis in quo consistat, breviter exponitur. XXV, 51.

### **SUBIECTUM**

Subiectum primum inhaesionis, et subiectum primum praedicationis, qualiter proportionentur, XXV, 164.

### **SUBSISTENTIA IN COMMUNI, ET SUBSISTERE**

1 Subsistentia in communi ita potest abstrahi sicut natura, XXVI, 421.

2. Subsistentia proprie significat actualem modum per se existendi, seu ultimum terminum naturae substantialis, 345. Unde subsistere dicit modum per se existendi sine dependentia a sustentante, 374.

3. Subsistentia, si sumatur in vi abstracti, significat rationem subsistendi; si autem in vi concreti, rem ipsam subsistentem, 353.

4. Subsistentia est de ratione suppositi in quantum suppositum est, non vero in quantum individuum naturae, 370 et 379.

5. An subsistentia sit ipsa existentia substantialis, 367, et concluditur non esse, 371.

6. Subsistentia non supponitur in naturaante existentiam, 373, nec constituit subiectum proximum existentiae, ibid;

datur tamen naturae, ut compleat illam in ratione existendi 374.

7. Subsistentia non potest consistere in sola negatione, 376.

8. Subsistentia omnino est impossibilis cum modo essendi in alio, 378 et 391.

9. Cur non possit conservari separata a natura, 378.

10. Subsistentia est imperfectior quam natura, 379, debet tamen esse proportionata, 372.

11. Subsistentia quomodo influat in actionem, 412. Et quod ad illam non tantum concomitanter, sed antecederet comparatur, 415.

12. Subsistentia intimior est naturae, quam quaelibet alia proprietas, 417.

13. Subsistentia est per se necessaria ad causalitatem materialem, non ut ratio recipiendi, sed ut conditio. 418.

### **SUBSISTENTIA CREATA**

14. Subsistentia creata cum natura vere componit suppositum creatum, XXVI. 359 et 372.

15. Subsistentia creata habet suam propriam existentiam ex naturae distinctam ab existentia naturae, 371 et 375.

16. Subsistentia creata modaliter tantum ab essentia et ab existentia distinguitur, estque modus substantialis eius, 377.

17. Subsistentia non habet propriam causalitatem circa naturam, sed est purus et ultimus terminus eius, reduciturque ad causam formalem, 378.

18. Subsistentia creata non potest alienam naturam terminare, ibid; nec plures naturas, 398.

19. Subsistentia creata respectu naturae est actus intrinsecus, licet non essentialis, 379 ; secus in

Deo, quoad subsistentiam absolutam, 75.

20. Subsistentia creata est incommunicabilis ideoque suppositivitas, 379 et 397, quomodo vero id intelligendum, et an aliquo modo communicari possit, 399.

21. Subsistentiam creatam reddere incommunicabilem, etiam supernaturaliter, naturam quam terminat, probabile est, 400.

22. Subsistentia creata aliquam causam efficientem requirit, et quae illa sit, ibid.

23. Subsistentia creata proprie non pendet a natura tanquam a subiecto sustentante, sed tanquam terminus a terminabili, 379 et 408.

### **SUBSISTENTIA MATERIALIS ET SPIRITUALIS**

24. Subsistentia rerum spiritualium omnino est indivisibilis, XXVI, 380.

25. Subsistentia animae rationalis comparari potest ad subsistentiam corporis per modum formae, 412.

26. Nec habet impossibilitatem cum unione ad corpus, 388. Subsistentia rerum materialium non est entitas realiter distincta a materia et forma, 380. Est tamen divisibilis et composita, 381 et 385.

27. Subsistentia materialis non potest esse tota in toto, et tota in qualibet parte, 382.

28. Subsistentia completa rerum materialium includit partiales modos ipsarum partium, et unionem eorum inter se, 386.

29. Subsistentia materiae partialis est et incompleta, 384. Et ex natura rei distinguitur ab unione ad formam, 390; et manet eadem post separationem formae, imo sine ulla forma potest conservari, ibid. Non potest tamen intrinsece

terminare existentiam  
formae, 385 et 394.

### **SUBSTANTIA**

1. Substantiam aliquam esse  
in rerum natura, unde  
colligatur, XXVI, 312.

2. Substantia, ut dicit  
essentialiam rei, etiam  
comprehendit analogice  
accidentia, 329.

3. Substantia dicitur a  
substando vel a subsistendo,  
et prius est impositum  
nomen a substando, licet  
ratio subsistendi sit prior,  
330.

4. Substantiae ratio  
essentialis non potest  
quidditative cognosci a  
nobis, neque in communi,  
nec in materiali substantia,  
440.

5. Substantia potest esse  
sine ratione substandi, non  
tamen sine ratione  
subsistendi.

6. Substantia ex eodem est  
ens, ex quo substantia,  
secundum rem, secus

secundum rationem XXV,  
86.

7. Substantia non includit in  
sua constitutione  
negationem, licet per eam  
explicetur, 99.

8. Conceptus substantiae et  
modi per se non  
distinguuntur objective sed  
ex modo concipiendi, ut  
quod vel ut quo, 102.

9. Substantia non est prior  
duratione accidente sibi  
necessario connexo, secus  
aliis, XXVI, 499, semper  
tamen est prior in  
dependentia et perfectione,  
502.

10. Substantia est posterior  
cognitione quam accidens  
quo ad nos, 503.

11. Adquidditativam  
cognitionem substantiae  
non requiritur cognitio  
accidentium. 502.

13. Substantia an et quando  
immediate suscipiat  
accidentia, vide Accidens,  
n. 5. Qualiterque ab

accidentibus respiciatur,  
vide Accidens, a 41 ad 47  
.

### **SUBSTANTIA COMPLETA ET INCOMPLETA**

13. Substantia completa  
intelligitur per modum  
integrae substantiae,  
incompleta vero per modum  
partis, XXVI, 331, et quid  
utraque, 332.

14. Substantia creata, ut sit  
completa, nec accidentibus  
nec partibus integralibus  
indiget, 333.

15. Substantia completa non  
est necessario composita,  
nisi creata sit, 332 et 334.

16. Substantia materialis  
heterogenea debita  
magnitudine carens,  
metaphysice est completa,  
et physice incompleta, 335.

17. Substantia metaphysice  
completa, ut talis  
denominetur, quid requirat,  
ibid.

18. Divisio substantiae in  
completam et incompletam

metaphysice est subiecti in  
accidentia rationis, physice  
vero in analogata, 337.

19. Substantia incompleta  
capax est accidentium, 327.

20. Dari substantiam  
completam, simplicem,  
quantitatis capacem, non est  
evidens implicare, XXV,  
437.

21. Substantiam creatam  
completam, sine ullo  
prorsus accidente,  
conservari non implicat,  
519.

22. Substantia completa  
perfectior est omni  
accidente, etiamsi sit  
supernaturale, licet eam hoc  
secundum quid excedere  
possit, XXVI, 328.

### **SUBSTANTIAE IN PRIMAM ET SECUNDAM DIVISIO**

33. Prima substantia per se  
primo habet rationem  
substandi et subsistendi;  
secunda vero, mediante  
prima; unde prima

substantia prius est substantia quam secunda, XXVI, 341.

24. Substantia ut dividitur in primam et secundam dicitur conceptum obiectivum realem, univocum, non vero gradum essentialem, licet hoc sit probabile, 342.

25. Primae substantiae ratio aliquo modo est communis omnibus primis substantiis, ibid.

26. Substantia incompleta nec proprie est prima, nec secunda substantia, 347.

27. Prima substantia solum dicitur de substantia singulari et per se subsistente, 350.

28. Prima substantia, et suppositum in creaturis, idem formaliter sunt, ibid.

29. In secundis substantiis abstractum, differt ex natura rei a concreto, 420.

### **SUBSTANTIA IMMATERIALIS ET INTELLECTUALIS**

Vide Angelus.

30. Substantiam immaterialem esse possibilem, demonstrari potest naturaliter, XXV, 457. Imo de facto dari, 458, et XXVI, 426, et quo medio, 430.

31. Substantia immaterialis, quid sit, 424.

32. Impossibile est substantiam esse immaterialem, et non esse cognoscentem, et intelligentem, 445.

33. Substantiae incorporeae, quaevis materiae compositio aut causalitas repugnat, XXV, 459.

### **SUBSTANTIA MATERIALIS ET CORPOREA**

34. Substantia materialis et corporea, an sint omnino idem re, vel ratione, XXVI, 478.

35. Omnis substantia quae materia et forma constat,

materialis est, etiamsi forma spiritualis sit, 477.

36. Substantia materialis habet unam quidditatem et essentiam, in qua materia essentialiter includitur, 483 et 485.

37. Substantia materialis distinguitur realiter a singulis partibus componentibus, per inclusionem alterius, 488, et a materia et forma simul sumptis, per unionem earumdem partium, ibid.; non vero a partibus addita unione, nisi ratione tantum, ibid.

38. Substantia materialis, ut sit eadem numero non solum requirit eandem numero formam, sed etiam materiam; et ut ab alia differat specie, sufficit diversitas in forma, 486.

39. Substantiae materiales et immateriales univoce conveniunt, similiter coelestia et terrestria corpora, XXV, 249.

40. Substantia corporea secundum se totam, non est in infimo ordine, nec summe distans a Deo, 597.

41. Substantiae divisio in corpoream et incorpoream prior est divisione substantiae in viventem et non viventem, 566.

42. Substantia corporea qualiter dicatur esse in loco media quantitate, XXVI, 1001.

43. Substantia materialis per potentiam Dei conservari potest sine quantitate, 538.

44. De connexione substantiae materialis cum quantitate, et quid ab ea habeat. Vide verb. Quantitas.

45. Substantia qualiter accidentia causet. Vide Causa materialis. Substantiae productio, qualiter ab accidente attingatur. Vide Accidens, a n. 21 ad 26.

**SUBSTANTIA  
SUPERNATURALIS**

46. Talis substantia non potest a Deo fieri, neque substantia omnino simplex, XXVI.

**SUBSTANTIA  
PRAEDICAMENTALIS**

47. Substantia quae est genus generalissimum, distinguitur ex natura rei, a substantiali natura, XXVI, 333.

48. Substantia quae est genus praedicamenti est ens completum, quod per se subsistere potest, 336.

49. Substantiae incompletae non possunt in recta linea praedicamentali constitui, ibid.

**SUBSTARE**

1. Substare idem est quod aliis sub esse, XXVI, 330.

2. Substare accidentibus proprietatis realis est, 340.

3. Substare secundo intentionaliter sumptum, est subiici in propositione, ibid.

**SUCCESSIO ET  
SUCCESSIVA ENTIA**

1. Successio sine reali variatione in esse reperiri non potest, XXVI, 933.

2. Successiva entia reproduci possunt secundum positivum quod dicunt, secus secundum negationem in eis inclusam, XXV, 199.

**SUPERFICIES**

Vide Quantitas, a n. 18.

**SUPPOSITUM**

1. Suppositum et subsistens non sunt idem secundum rationem in Deo, secus in creaturis, XXVI, 348.

2. Suppositum in divinis distinguitur ratione, ex parte rei conceptae, a prima substantia absolutae 351.

3. Nullum suppositum potest terminare alienam naturam per solam negationem, 356.

4. Suppositum creatum, aliquid reale positivum addit naturae distinctum ab illa, et de complemento illius, 359 et 360.

5. Suppositum etiam in Angelis addit aliquid ex natura rei distinctum super naturam, 362.

6. Suppositum distingui a natura, solum per aliquid extrinsecum impossibile est, 367.

7. Suppositum creatum, non minus abstrahit ab actuali existentia quam natura, 371.

8. Suppositum est incommunicabile pluribus inferioribus, 397.

9. Supposito creato naturaliter repugnat pluribus per unionem realem communicari, ibid.

10. Unum suppositum non est terminabile ab alio, 399.

11. Suppositi denominatio soli substantiae completae convenit. ibid.

12. Actiones et passiones esse suppositorum quomodo sit intelligendum, 415.

13. Suppositum est id quod accipit accidentia, 418.

14. Suppositum non est subiectum generationis substantialis, ibid.

**TANCTUS**

Tactus auditus et visus comparantur quoad utilitatem in acquirendis scientiis, XXV, 56.

**TEMPUS**

1. Tempus discretum quod sit, XXVI, 948.

2. Tempus continuum dari ostenditur, 949.

3. Tempus in solo motu reperitur, et pro diversitate motuum multiplicatur, ibid.

4. Tempus et motus sola ratione distinguuntur, 951.

5. Tempus continuum in corporeum et spirituale dividitur, et quid utrumque, 950.

6. Tempus in aequali motu semper est aequale, ubi difficultas de motu tardo et veloci late tractatur, 951 et sq., et 586.

7. Tempus idem numero reproduci non implicat, si secundum se ac realiter consideretur, 954.

8. Tempus quo vero sensu per instans existere dicatur, 957.

9. Temporis partes licet successive fiant, qualiter veram existentiam habeant, verumque cns reale constituent, ibid.

10. Temporis fluxus per praesens et praeteritum, qualiter fiat, 958.

#### **TEMPUS UT MENSURA**

11. Tempus mensurae passivae capax est, XXVI, 958.

12. Tempus non potest esse mensura motus cuius est duratio, ibid.

13. Nullum tempus ex natura sua est caeterorum

mensura, licet aliquod sit magis aptum, ut ex hominum placilo ad id sumatur, 960.

14. Tempus esse numerum motus secundum prius et posterius ex Aristotele exponitur, ibid.

15. Tempus extrinsecum mensura caeterorum unum tantum, intrinseca vero tot quot motus, 961.

16. Tempus non est mensura successionis discretas, 963.

17. Tempus non est mensura durationis rei permanentis, nisi quasi per accidens, 964.

18. Tempus nostrum aeviterna non mensurat, 965.

19. Tempus ad praedicamentum quantitatis non pertinet, 585.

#### **TERMINUS**

Termini mutationum, duplicem contrarietatem habent, XXVI, 748.

#### **THEOLOGIA**

Cur sit simul scientia practica et speculativa, XXV, 38

#### **TOTUM**

Totum a partibus qualiter distinguatur, XXVI, 486.

#### **TRANSCENDENS**

1. Cur sex transcendentia numerentur, XXV, 110.

2. Transcendentia non proprie dici universalia, et cur 235.

#### **TRANSMUTATIO**

1. Transmutatio naturalis fieri non potest, nisi manente communi subiecto sub utroque termino, XXV, 397.

2. Transmutationem substantialem dari in rebus, 399.

#### **VACUUM**

1. Vacuum cur omnia corpora abhorreant, XXV, 655.

2. Per vacuum an detur actio. Vide Agens, n. 6 et 7.

#### **UBI**

1. Ubimodus est realis intrinsece inhaerens rei quae in loco esse dicitur, et ab ea ex natura rei distinctus, XXVI, 976.

2. Formalis effectus ipsius Ubi est, hic vel illie constituere subiectum, ibid.

3. Ubi non provenit formaliter a superficie ambiente, aut extrinseco corpore, nec ab eo resultat aut pendet, 977.

4. Hoc Ubi est forma constituens praedicamentum Ubi, 978 et 981.

5. Ubi intrinsecum, non vero extrinsecus locus est terminus motus localis, 981.

6. Ubi non fundatur necessario in quantitate molis, 1001 et 984.

7. Ubi proprium habet quantitas, ab Ubi suse

substantiae realiter distinctum, 1000.

8. Ubi in omnibus substantiis, et earum accidentibus reperitur, 1002.

9. Ubi seipso et non per aliud Ubi praesens est loco, 1003.

10. Ubi divisio in circum scriptivum et definitivum traditur, et utriusque ratio exponitur, 1001. Esse que divisionem univocam traditur, 1005.

11. Ubi substantiae materialis ut a quantitate distinctae, sine circum scriptivum, 1004.

12. Ubi quod Christus habet in Eucharistia, definitivumne an circum scriptivum, 1004. Ubi nec moveri nec intendi potest, omnique contrario caret, 1006.

## VERBUM DIVINUM

Verbum divinum, cum humanitate, qualiter ad Christi constitutionem concurrat, et an aliquam in hoc causalitatem exercent, XXV, 387.

## VERBUM MENTIS

Verbum mentis (quod ab actu intelligendi, non distinguitur) non prius natura est quam insit intellectui, XXV, 290, et XXVI, 877.

## VERITAS ET VERUM

1. Veritas priusquam bonitas competit enti, XXV, 274.

2. Veritatis definitio proponitur, 275.

3. Verum non formaliter, sed fundamentaliter esse obiectum iudicii, ex D. Thom. docetur, 277. Qualiter autem verum obiectum sit intellectus, 312.

4. Veritas in communi, conformitatem cognoscentis et cogniti importat, 305.

5. Veritas et falsitas in eodem iudicio, etiam respectu diversorum simul reperiri non potest, 320.

6. Veritas de veritate compositionis et rei, analogia proportionalitatis dicitur, 311.

## VERITATIS DIVISIONIS VARIAE

7. Veritas triplex, in significando, in cognoscendo, et in essendo, XXV, 275.

8. Veritatis contemplatio duplex, scilicet in actu exercito, et signato, 274.

9. Veritas complexa in conformitate iudicii posita, et quid haec conformitas, 276, 277.

10. Verum formale et radicale quid, 281, quam perfectionem respectu actus importet utrumque, ibid.

11. Veritas in Deo, quot modis contingat, et an sit perfectio simpliciter, 282.

12. Veritas in significando eadem proportione in vocibus ac in conceptibus reperitur, et in conformitate vocis significantis ad rem significatam consistit, 276.

13. Veritas non est de essentia alicuius actus cognitionis formalis, sed aliquorum accidens quantum praedicabile, aliorum vero, inseparabilis proprietas. 283.

## VERITAS COGNITIONIS

14. Veritatem specialiori modo in iudicio inveniri, quam in simplici conceptione mentis aut sensuum, ostenditur, XXV, 285 et 291, et quis sit talis modus, ex D. Thomae mente late expenditur et declaratur, 286.

15. Veritas cognitionis et in actu intelligendi, et in singulis eius principiis

invenitur, diversi modo tamen, 290.

16. Veritas cognitionis, non prius natura est in intellectu aut verbo, quam ipse actu intelligat, *ibid.*

17. Veritas cognitionis, in simplici et composita apprehensione quodammodo reperitur, 291.

18. Veritas cognitionis tam in intellectu speculativo quam practico invenitur, 292. Nec minus proprie in divisione quam in compositione, 294.

19. Veritas compositionis, distincta est a transcendentali, semper tamen eam includit, 310. Veritatem assequendi difficultas oritur ex improportione intellectu ad obiecta, quae in utroque extremo fundatur, sed non eodem modo, 327.

20. Veritas compositionis est id, ad quod

significandum primo est imposita haec vox, 310.

### **VERITAS AETERNA PROPOSITIONUM**

21. Veritas aeterna propositionum qualis sit, XXVI, 231.

22. Veritas aeterna est in propositionibus, in quibus essentialia praedicata de re asseruntur, 294.

23. In his propositionibus non asseritur existentia subiecti, praedicati aut unionis, 297.

24. Nulla efficiente causa eget veritas harum propositionum, *ibid.*

25. Veritas harum propositionum ut realis est, et actu, in solo intellectu divino invenitur, *ibid.*

26. Radix talis veritatis est unitas vel unio necessaria extremorum in propositionibus

affirmativis; in negativis vero est necessaria impossibilitas, 298.

27. Haec complexio: Homo est, seu existit, an aeternae veritatis, *ibid.*

28. Veritas et falsitas propositionum magis et minus qualiter recipiat, XXV, 321.

### **VERITAS TRANSCENDENTALIS**

29. Veritatem transcendentalem dari, et non addere supra ens perfectionem absolutam ratione ratiocinata distinctam, XXV, 296.

30. Veritas transcendentalis propriam relationem rationis aut rei non requirit, 299.

31. Veritas transcendentalis non consistit in sola negatione, aut extrinseca denominatione, 301.

32. Veritas transcendentalis quid tandem sit, 303.

33. Veritas transcendentalis qualiter omni enti conveniat, eiusque passio dicatur, 307.

### **VISUS**

Visus, cur prae caeteris sensibus ametur, XXV, 55.

### **VISIO BEATIFICA**

1. Visio beatifica licet in se videatur, non potest per illam Deus ut in se est cognosci, XXVI, 144.

2. Visionis beatificae principalis causa Deus, instrumentalis vero intellectus noster, 157.

3. Visio beatifica, quamvis inferioris ordinis sit, est tamen singularis Dei participatio, eique in ratione aeternae proportionata, 158.

4. Visio beatifica aeternae an participata aeternitate mensuretur, 944.

### **VIVENS ET VITA**

1. Vivens quo sensu dicatur corpore et anima constitui, XXV, 540.

2. Cum vivens moritur, forma cadaveris in materia succedit, *ibid.* Viventia

omnia indigent speciali concursu superioris causae ad sibi similia generanda, quo instrumentaria activitas seminis ab ipsis decisi iuvetur, 611.

3. Vita intellectus cum vegetativa et sensitiva, quam connexionem habeat, XXVI, 168.

### UNIO

1. Unionis variae acceptiones, XXV, 521.

2. Unio quaecumque sit ex intrinseca ratione habet pendere ab altero extremo, 424 et 431.

3. Unio partium compositi substantialis, et a materia et a forma secundum diversa genera causatur, 521.

4. Unionem compositi materialis esse tamen unam, eamque tenere sc ex parte formae probabilius, 432.

5. Unio animae rationalis cum materia diversa est essentialiter ab omni unione formae materialis, 432. Ex

potentia tamen materiae et ipsius animae educitur, 515. An autem ab ipsa anima effective dimanet incertum est, a quo sit efective. 521,

### UNIVERSALE

1. Universalia non possunt existere a singularibus separata, et quae in hoc mens Platonis, XXV, 147 et 206, sunt vero in rebus ipsis singularibus, ibid.

2. Universalis natura qualiter una numero in ratione universalis, 215.

3. Universalis naturae non competit aptitudo essendi in multis prout a parte rei existit, 216, imo nec secundum se ante intellectus operationem, 218, sed per intellectum cum fundamento in natura secundum se, et quid haec aptitudo, 220; et quale hoc fundamentum, 221.

4. Universale fit per intellectum cum fundamento in re, 222. Non

per operationem intellectus agentis, 226, sed possibilis, ei quae sit haec, 227.

5. Universale ut constituatur. a quo praescindi, aut inter quae debeat aut sufficiat comparari, 228.

6. Universale pro re denominata sumptum eandem quam ipsa realitatem habebit, 229, universalitas vero semper est ens rationis, ibid.

7. Universale per solam aplitudinem relationem ad multa sufficienter completur, ibid.

8. Universale et a corporeo et incorporeo abstrahit sicut a substantia et accidente, 230.

9. Universalia non dicuntur aeterna, nisi secundum esse essentiae, ibid.

10. Universalis et ipsius universalitatis, quae causae, 231.

11. Universale cur semper per modum totius praedicari dicatur, 234.

12. Universalis consideratio, ad metaphysicam et ad logicam pertinet, et sub qua ratione, 232.

### UNIVERSALIS DIVISIONES

13. Universale in causando et repraesentando, licet ex parte obiecti universalia dicantur, in re tamen individuum quid sunt, XXV, 232.

14. Universale in essendo vel nullum est, vel ab universalis in praedicando non differt, ibid.

15. Universale metaphysicum, physicum et logicum quid, ibid.

16. Universalis divisio in quinque praedicabilia examinatur, 235. Omnia eius membra esse species ultimas qualiter stare possit, 235.

17. Universale ut ex abstractione consurgit, quinque praedicabilia sub se continet; licet de eis non univoce dici, sit probabile, 236.

18. Universalis unitas. Vide Unum, n. 22.

### **UNIVERSUM**

1. Ad universi perfectionem spectat dare in eo spiriluales substantias, XXVI, 426.

2. Universi perfectio unde consurgat, qualiterque rerum diversitatem et distinctionem exigit, 427.

### **UNITAS ET UNUM**

1. Unum nihil positivum supra ens addit, re aut ratione distinctum, sed negationem per modum privationis, divisionis entis in seipso, XXV, 117.

2. Esse divisum ab alio, non est de essential unius, sed illud consequentur, 119.

3. Unum non importat essentialiter negationem

multitudinis in rerum natura, 119 et 121.

4. Unum qualiter dicat perfectionem, sitque unum ens magis unum quam aliud, 122.

5. Unum de formali non dicit solam negationem, sed ens sub negatione, et eodem modo de unitate et entitate, abstracte sumptis loquendum, 123.

6. Unum potest habere unitatem, et ex propria entitate, et ex alia adiuncta, quaeque sint, et qualiter appellandae, 131.

7. Unum adaequata passio entis, 132. Unitas secundum positivum et negativum multitudinem componit, 135.

8. In uno prior est indivisio, qualibet divisione in eo inclusa, 136.

9. Unum de Deo et creatura analogice dicitur, 134.

### **UNUM PER SE ET PER ACCIDENS**

10. Unum per se quid sit, inductione ostenditur per singula rerum genera, XXV, 127.

11. Unum per accidens, qualiter ex duobus entibus in actu consurgat, ens vero per se ex uno in actu, et alio in potentia, ibid.

12. Ratio unius per accidens in quo posita sit, 129 qualiter unum ens magis per accidens sit quam aliud, 130.

13. Ex accidenti et subiecto cur resultet unum per accidens, 569.

14. Unitates hae de ente rationis qualiter dicantur, 131.

### **UNUM ET MULTA**

15. Unum et multa quomodo distinguantur et opponantur, XXV, 135.

16. Unum prius est secundum se quam multa, licet quoad nos multitudo sit aliquo modo prior, 136. Unum et multa formalius

dividunt unum ut sic, quam ens, 140.

### **UNITAS TRANSCENDENTALIS ET NUMERICA**

17. Unitas transcendentalis et quantitativa, quomodo distinguantur, XXV. 143.

18. Unitas transcendentalis et quantitativa, in nullo sensu sunt idem convertibiliter, ibid.

19. Unitas transcendentalis quid in se et qualiter abstrahat ab universali formali et numerali 145.

20. Unum numero dicitur, quod secundum eam rationem qua unum est, non est multiplicabile in plura inferiora, 146.

21. Implicat dari ens a parte rei, quod non sit unum numero, ibid et 151.

### **UNITAS FORMALIS ET UNIVERSALIS**

22. Unitas formalis in rebus necessario admittenda, ab

individualique sola ratione distincta , XXV, 203.

23. Unitas formalis prout in re existit incommunicabilis est, 204.

24. Unitas formalis non sufficit ad rationem universalis, 209.

25. Unitatis formalis principium tota rei essentia, et quomodo, 248.

26. Unitatis universalis ratio in quo formaliter consistat, 209.

27. Unitas universalis quo sensu ad numeralem revocari possit, 210.

28. Unitatem praecisionis, quae naturae communi extra individua et ante operationem intellectus conveniat, non dari, 212.

#### VOLUNTAS ET VOLUNTARIUM

1. Voluntas, et libere, et necessario moveri potest; semper tamen agit voluntarie, XXV, 727.

2. Voluntas in hac vita nullum habet aetum humanum simpliciter necessarium quoad exercitium, 729.

3. Voluntatis primus actus in homine utente ratione non est necessarius, ibid.

4. Voluntas necessario quoad specificationem fertur in finem, sub ratione universalis boni propositum, secus in particulares fines, 730.

5. Voluntas suam libertatem, magis in electione mediorum quam in finis intentione demonstrat, 731.

6. Voluntatis electio unius boni prae alio qualiter fiat, 732.

7. Voluntas in incognitum , etiam de potentia absoluta ferri nequit, 876.

8. Voluntatis actus an necessario per aliquod tempus duret, 734.

9. Aliquis actus est intrinsece voluntarius, alius

per extrinsecam denominationem, et ille solum est volitus per modum actus, hic per modum obiecti, 716.

10. Voluntarius actus intrinsece non potest nisi ab appetitiva potentia elici, ibid.

