

Suarez, scholasticism and the birth of ontology

Leopoldo José Prieto López

Universidad Francisco de Vitoria, Spain

e-mail: leopoldojose.prieto@ufv.es

ABSTRACT

This article presents some questions studied by the catholic Scholastic, especially by Francisco Suárez, and later by the german protestant Scholastic, the so-called *Schulmetaphysik*, related to the birth of modern ontology between the 16th and 17th centuries, such as object and nature of metaphysics, in a historical line that goes from Suárez to Kant.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

20-September-2018

Accepted:

22-December-2018

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Suárez

Pereyra

Timpler

Göckel

Ontology

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2018



NOTES ON CONTRIBUTOR

Leopoldo José Prieto López is a Professor at the Universidad Francisco de Vitoria, Spain. PhD in Philosophy from the Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Italy. His main interests are in the Spanish Scholasticism and its projection into Modernity in authors such as Leibniz, Kant and Locke. Has published books as *En torno al animal racional: ensayos de antropología biológica* (Madrid: UFV, 2017); *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger* (Madrid: BAC, 2013); *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología* (Madrid: BAC, 2008). He is also co-author of the translation, critical annotation and author of the introductory study of John Locke, *La razonabilidad del cristianismo* (Madrid: Tecnos, 2017).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Prieto López, Leopoldo José (2018). «Suárez, la escolástica y el nacimiento de la ontología». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, no. 8: a025.

Suárez, la escolástica y el nacimiento de la ontología

Leopoldo José Prieto López

§1. Los nuevos aires de la filosofía moderna

OMPARADA CON LA PRECEDENTE, la filosofía de los siglos XVI y XVII constituye una novedad y un contraste. La naciente filosofía moderna era una reacción contra los excesos de cierto formalismo escolástico, sobre todo de Escoto y del nominalismo. El espíritu de escuela y el formalismo que se había adueñado de la escolástica tardía terminaron por granjearle la condena de buena parte de los humanistas y nuevos filósofos, que no dudaron en rechazarla como un conjunto de estériles logomaquias.

Con todo, la mejor filosofía escolástica había mantenido firmemente el vínculo que unía el mundo con Dios, y sobre ese vínculo había vertido todas sus energías especulativas. Los tiempos nuevos, en cambio, cuyo espíritu se expresaba adecuadamente en el *humanismo* y la *reforma*, habían introducido una novedad de envergadura en la consideración filosófica de la realidad. Consistía tal innovación —tal revolución, podría decirse— en la posición del hombre como punto focal de la realidad. Sólo a partir de su propia esencia, de su naturaleza y de sus acciones quería el hombre conocer ahora su posición en el mundo y su relación con Dios. Los nuevos impulsos para el conocimiento de Dios y del mundo no procedían, como antaño, del mundo de las cosas en el que el hombre vivía y entre las que se hallaba, sino de las profundidades del sujeto y de su conciencia.

La metafísica, que había alcanzado su cenit en Aristóteles, era una indagación sobre las cosas. Su objeto era el ente y sus propiedades. Y sólo en el ser era pensable el vínculo que unía el mundo con Dios. Pero con la llegada de los nuevos aires el panorama de la filosofía va a cambiar completamente de signo. En lugar de una metafísica del ente, ahora priman los motivos antropológico–gnoseológicos, éticos y religiosos. Nacidos de las profundidades de un alma en crisis, en transición hacia la modernidad, tales motivos ocupan el primer plano de la filosofía e incluso se emplean para el estudio de Dios y del mundo. En los estudios teológicos la importancia que pierde el concepto de *creación* viene a ganarla el de *redención*. Igualmente, en el estudio del mundo la *perspectiva teórica* retrocede ante la *ética*. *Humanismo* y *reforma protestante* coinciden en el énfasis puesto en estos rasgos.

En este contexto, los ataques de Lutero a la filosofía y a la razón especulativa, a la que llama sin rebozo *la prostituta razón* (*die hure Vernunft*), no amortiguados por la defensa, parcial al menos, del aristotelismo de Melancton, no hacían sino fortalecer el movimiento general de repulsa de la metafísica. Pero como quiera que también el protestantismo tenía que dar forma a los conceptos fundamentales de su teología, la mayor parte de los cuales eran de raigambre filosófica, el recurso a una cierta filosofía se hacía inevitable. Y el panorama que el momento ofrecía no era particularmente rico en filosofía. Si en un primer momento se dejó sentir el influjo de Petrus Ramus, en breve su filosofía fue rechazada. Algunos de los

fundadores de escuelas de metafísica en Alemania (como Philip Scherb, fundador de la escuela de Altdorf, en su *Dissertatio pro philosophia peripatetica adversus Ramistas*, 1590, y Cornelius Martini en Helmstedt, el fundador de la metafísica en ámbito protestante), creyeron que la batalla contra el ramismo constituía la tarea de su vida.

A pesar de la ruptura con la tradición (no sólo religiosa, también filosófica) realizada por el protestantismo, el olvido de las fuentes clásicas no fue completo. Las ediciones griegas y latinas de Aristóteles nunca llegaron a faltar en los catálogos del territorio alemán. También hay que referir aquí la literatura de los comentaristas de Aristóteles, cuyas obras fueron nuevamente impresas en los siglos XVI y XVII: autores como Crisóstomo Javellus, Johannes Versor, Pablo Soncinas, Domingo de Flandria y el escotista Pedro Tartaretus. Tampoco habían llegado a faltar algunas de las obras de Tomás de Aquino, especialmente el *De ente et essentia*. Algunos comentarios de esta obra, de autores como Egidio Romano, Gerardo de Monte y Johannes Versor, fueron publicados hacia finales del siglo XV. Especial relevancia alcanzó el comentario de esta obra del cardenal Cayetano (Tomás de Vio). Todavía en 1618 Michael Wolff, profesor de la Universidad de Jena, ponía el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino como fundamento de sus lecciones.

En el renacimiento del aristotelismo desempeñó un papel de gran importancia Jacobo Zabarella (1532–1589), no sólo en su patria de origen, Italia, sino también en el extranjero, cuyos escritos de lógica merecen todavía consideración.

§2. El Concilio de Trento y la renovación escolástica

Del Concilio de Trento surgió el mayor impulso para la renovación de la escolástica. Pío V adoptó dos medidas que daban nuevo vigor al tomismo: la declaración de Tomás de Aquino como *doctor de la Iglesia* en 1567 y la publicación de la *Opera omnia* (la llamada *edición Piana*, de 1570–1571, por ser promovida por Pío V). Se establecía de este modo la doctrina de Tomás de Aquino como criterio de *recta doctrina* en las cuestiones filosóficas y teológicas. Además, el *Catecismo del Concilio de Trento* (o *Catecismo romano*), publicado en 1566, había sido compuesto, entre otros por tres teólogos dominicos, por lo que, como era de esperar, seguía fielmente la doctrina del Doctor Angélico. En definitiva, en el ambiente de la llamada *Contrarreforma* la doctrina de Tomás de Aquino era levantada como muralla defensiva frente al ímpetu del protestantismo. Un dominico del siglo XVIII, el P. Antoine Touron decía a este respecto: «Pío V había afirmado que la divina Providencia había puesto a santo Tomás contra todas las herejías y querido valerse de la solidez de su doctrina para disiparlas y añadía que los decretos del Concilio de Trento eran prueba de esta verdad» (Touron, p. 307).

Es un hecho que el autor al que con más frecuencia recurrieron los padres y teólogos de Trento en sus formulaciones fue, sin duda, Tomás de Aquino, cuya doctrina fue usada en no pocas cuestiones de modo decisivo. Junto a santo Tomás, aunque desplazados a un segundo plano, eran invocados también los demás doctores de la Iglesia. La Universidad de Dillingen impuso en 1558 oficialmente su magisterio como propio junto con el de Buenaventura, dejando a los hasta entonces también reconocidos Ambrosio de Milán, Gregorio Magno,

Jerónimo y Agustín. En 1561 la Universidad de Salamanca, la más influyente de las universidades españolas, reformaba sus estatutos para imponer como manual general la *Summa Theologiae*.

En tales circunstancias debían ser los dominicos quienes recogieran en primer lugar el mérito reconocido generalmente a su mayor filósofo y se hicieran cargo de la renovación filosófica. Así el dominico español Diego Mas (latinizado Masius, 1553–1608) escribió una *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus* (Valencia, 1587), en cuyo prólogo se recordaba el reciente reconocimiento de Pío V de la doctrina de santo Tomás como *certissimam christianae doctrinae regulam* (cf. Mas, *Praefatio*, p. iv). Conviene saber también que, diez años más tarde en 1597 fue publicada, también en España, la que se ha considerado la tercera obra de metafísica sistemática: Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rethorica et Physica declaratur* (Toledo, 1597). También en 1597 se publicaron en Salamanca las *Disputationes metaphysicarum* de Francisco Suárez, considerada la primera obra que elabora *sistemáticamente* la metafísica, abandonando la forma, habitual hasta entonces, del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Se estima igualmente que la obra de Juan Martínez del Prado, *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministratae* (Alcalá de Henares, 1649) recoge y enriquece la tradición tomista donde la había dejado Diego Mas.

La obra de Diego Mas constaba de cinco libros, dedicados el primero al ente, el segundo a la distinción de esencia y existencia; y los tercero, cuarto y quinto a los transcendentales uno, verdadero y bueno. El hecho de dedicar un libro entero a la cuestión de la distinción de esencia y existencia es un dato que muestra el cambio de dirección al que se asiste en la escuela dominica en la segunda mitad del siglo XVI a propósito de esta cuestión, nada clara poco tiempo antes entre dominicos como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto y Juan Mancio de Corpus Christi, el maestro de Francisco Suárez.

Pero el gran impulso a la nueva filosofía escolástica no vendría de manos de los dominicos, sino de los jesuitas, una nueva orden, moderna y renacentista, preparada con nuevos métodos para acometer nuevas tareas. El movimiento constituido por la filosofía española del siglo XVI, iniciado por los dominicos y proseguido por los jesuitas, que habían hecho de las universidades de Salamanca y de Coimbra sus bases geográficas, no ha sido, desgraciadamente, estudiado en el modo debido. A los efectos del influjo ejercido en Alemania, también en la Alemania protestante, son dos, sobre todo, los autores que hay que considerar: Pedro de Fonseca, conimbricense y Francisco Suárez, salmantino.

Pedro de Fonseca (1528–1599), jesuita portugués, profesor de filosofía en la Facultad de Artes de la Universidad de Coimbra de 1555 a 1561, es autor de unas *Institutiones dialecticarum* (1567), libro fundamental de la filosofía del momento, y que alcanzó merecida fama en toda Europa. Fue impreso repetidas veces en Alemania. Fonseca también es autor de un comentario en cuatro volúmenes de la *Metafísica* de Aristóteles (*Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*) publicado en Roma en 1597 y a partir de entonces reimpresso frecuentemente en otros muchos lugares. Autor también de una *Isagoge philosophica* (1591), fue el ideador y propulsor del proyecto del *Cursus Conimbricensis*,

posteriormente encomendado a Manuel Gois. De Coimbra se trasladó a la universidad de Évora y más tarde a Roma, donde participó en la redacción de la *Ratio Studiorum* de los jesuitas. Se le conoce como el *Aristóteles de Coimbra*, debido a la serie de comentarios realizados a las obras de Aristóteles. Su principal obra, los *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, reviste un gran valor tanto desde el punto de vista filosófico como filológico. En ella se lleva a cabo una nueva traducción latina del texto griego, se presentan las interpretaciones medievales del texto, incluyendo la tradición humanística y se proponen finalmente soluciones que serán en gran medida seguidas por los filósofos de la Compañía de Jesús, de un modo principal por Francisco Suárez. Se ha apuntado en repetidas ocasiones la originalidad de la interpretación aristotélica de Fonseca. De especial relevancia para la valoración de su filosofía resulta la interpretación de la causalidad del motor inmóvil, tal como se contiene en el libro lambda de la *Metafísica*, según la cual la causalidad del motor inmóvil no es de tipo final (como objeto de deseo de los entes movidos), sino eficiente, rompiendo con ello una larga tradición que, remontándose hasta Alejandro de Afrodisia, había tenido a Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, etc., como sus defensores (cf. Berti, pp. 637–654).

Junto a Pedro de Fonseca se encuentra Francisco Suárez (1548–1617), el más importante filósofo escolástico del renacimiento, para cuyo conocimiento, en especial de su influjo en la historia del pensamiento, nos remitimos a nuestra obra *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (BAC, Madrid 2013, pp. 153–261). Baste decir ahora que las *Disputationes metaphysicarum* de Suárez representan un verdadero cruce de caminos entre la Edad Media y la Moderna. Esta metafísica, que se inscribe dentro de los movimientos de renovación renacentista del aristotelismo, como en general ocurre en la filosofía de los jesuitas de la época, está profundamente influida por el escotismo y el nominalismo. A su vez, Suárez ha sido de entre todos los filósofos escolásticos, sin duda alguna, el más conocido y apreciado por los filósofos modernos y en particular por los componentes de la llamada *deutsche Schulmetaphysik*, algunos de los cuales van a ser considerados enseguida. En tal sentido, Suárez participa plenamente en el nacimiento de la llamada *ontología*. Por otro lado, los jesuitas alcanzaron poco tiempo después de su fundación un notorio influjo en la vida académica europea, tanto católica como protestante. De ahí la influencia de Suárez en el ámbito universitario protestante centroeuropeo, especialmente alemán y holandés, del siglo XVII, cuestión ya ampliamente estudiada (cf. Petersen, pp. 277–294; Weber, pp. 35–41 y 93–100). Particularmente a través de Leibniz y Wolff, quienes reconocen expresamente su admiración por Suárez, la escolástica suareciana llega hasta las puertas de la filosofía transcendental kantiana.

La filosofía de los jesuitas estaba marcada con claridad por el espíritu del tiempo. Unía el ideal humanístico y el propósito de la renovación de la escolástica. Era una filosofía que reflejaba fielmente el carácter humanista de la orden. Incluso el latín del que hacían gala los jesuitas era marcadamente clásico. Las formulaciones puramente escolásticas eran evitadas en la medida de lo posible. Toda su filosofía descansaba sobre los cimientos de Aristóteles, pero renovado y adaptado a los nuevos tiempos. A diferencia de los dominicos, la relación de la filosofía de los jesuitas con la de Tomás de Aquino siempre fue respetuosa, pero selectiva y no

incondicional. En el caso de Suárez es palmario el aristotelismo sustancial de su filosofía, en la cual, tomando siempre en consideración el parecer del Angélico, de ordinario suelen elegirse en las grandes cuestiones metafísicas las posiciones de Avicena, Enrique de Gante, Escoto y Ockham.

De otro lado, como se sabe, durante la segunda mitad del siglo XVI los jesuitas influyeron decisivamente en la enseñanza de los países católicos. También en Alemania en las zonas católicas la educación fue pasando progresivamente a sus manos, lo que debía comportar, como es claro, un cambio en la orientación de la enseñanza filosófica. Pues si en las regiones católicas la dirección dada a la educación era de índole humanística, centrada en las lenguas clásicas y en la formación en dialéctica y retórica, los jesuitas le añadieron, sin descuidar la vertiente humanística, la correspondiente formación filosófica general, cuya coronación la constituía la metafísica aristotélica.

Del impulso que representó la enseñanza de la filosofía en los colegios de los jesuitas podemos hacernos una idea consultando la *Ratio atque institutio studiorum* y las *Institutiones scholasticae Societatis Jesu*. Un dato llama poderosamente la atención en la *Ratio studiorum*: mientras establece en lo esencial el seguimiento de la *Metafísica* de Aristóteles, no impone ninguna determinada explicación de la metafísica, ni siquiera la de los propios autores jesuitas. Ya en las *Constituciones* de la Orden, de 1540, se advierte que en filosofía los estudios han de versar sobre lógica, física, metafísica y filosofía moral. Y posteriormente se aclara: «En lógica, filosofía natural, moral y metafísica sígase la doctrina de Aristóteles» (*in Logica et Philosophia naturali et morali et Metaphysica doctrina Aristotelis sequenda est*).

Indicaciones más precisas se encuentran en la *Ratio studiorum* de Aquaviva, cuya redacción definitiva, de 1599, decía en el n. 18 de las *Regulae Professoris philosophiae*:

En la metafísica, fuera del proemio y de los libros quinto, séptimo y decimosegundo, cuyos textos se han de explicar diligentemente, no es necesario que en lo demás los textos sean interpretados según el orden [de Aristóteles], sino que se pueden elegir para cada libro algunos textos, que sirvan como fundamento [para el estudio] de aquellas cuestiones que, perteneciendo a la metafísica, se refieran de algún modo al sujeto y a la naturaleza y a aquellas otras cuestiones que están en relación con las verdades reveladas (*Ratio studiorum*, p. 18, trad. propia).

Tres son, pues, los libros de la *Metafísica* que la *Ratio studiorum* jesuítica prescribe: el libro quinto (de las definiciones), el libro séptimo (de la sustancia) y el libro decimosegundo (de Dios como sustancia primera). La redacción definitiva de la *Ratio* determinaba igualmente el momento en que las materias filosóficas habían de ser explicadas. Así, se imponía que en el tercer año del curso de filosofía debían estudiarse los tratados aristotélicos de *De generatione*, del segundo libro del *De Anima* y de la *Metafísica* (cf. *Ratio studiorum*, 11.1). Insistía a continuación sobre las materias de filosofía: «En metafísica concédase especial importancia a las cuestiones sobre Dios y las criaturas racionales, porque guardan una especial relación con las verdades transmitidas de fe divina. El proemio, así como los libros séptimo y decimosegundo explíquense diligentemente. De los demás libros, elijanse de cada uno los

principales textos como fundamentos de las cuestiones que tiene que ver con la metafísica» (*Ratio studiorum*, 11.2, trad. propia). Finalmente, se volvía a insistir en el adecuado seguimiento e interpretación de Aristóteles: «Téngase especial cuidado de que el texto de Aristóteles sea interpretado correctamente» (*Ratio studiorum*, 11.2, trad. propia), seguramente previniendo ciertas lecturas naturalistas de Aristóteles presentes en el Renacimiento, especialmente en Padua.

Las indicaciones sobre la orientación de la enseñanza de la filosofía contenidas en la *Ratio atque institutio studiorum* se aplicaron efectivamente en los colegios jesuíticos. El libro de Thomas Specht, *Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804)*, estudia detenidamente la organización de los estudios en dicha universidad. También conocemos la práctica de la enseñanza de la filosofía según los cánones de la *Ratio studiorum* en Ingolstadt, como consta por los archivos de la actual Universidad de Munich, heredera de aquella. En cualquier caso, si bien es verdad que la *Ratio studiorum* jesuítica no imponía el seguimiento de determinadas interpretaciones de los textos aristotélicos, incluidas las de los de autores jesuitas, de hecho la posición de Suárez, como era natural, tratándose del más prestigioso filósofo jesuita, se impuso en la práctica de la enseñanza universitaria de la orden, de donde se expandió al resto de las Universidades. Como consta por los Estatutos de 1649 de la Facultad de Filosofía de Ingolstadt el tercer año del curso de filosofía debía estar compuesto por los siguientes objetos:

Sobre el objeto de la metafísica, el concepto y la analogía del ente, las propiedades del ente, el ente real y del de razón, los universales en común y en particular, los predicamentos en general y en especial, la esencia y la existencia, la subsistencia, la individuación; Dios, y en particular su potencia, donde conviene tratar de lo infinito; de la posibilidad de una criatura *ab aeterno*, de su potencia obediencial y cuestiones semejantes; de los ángeles, desde un punto de vista meramente filosófico, en lo que el tiempo permita (cit. M. Wundt, p. 45, trad. propia).

Como puede observarse en este caso la enseñanza de la metafísica en esta universidad es, de hecho, independiente de la de Aristóteles, y coincide prácticamente en todo con la orientación de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez. Pero incluso en el caso de esta universidad, la dirección suarista de la metafísica fue corregida para dar cumplimiento a la letra y al espíritu de la *Ratio studiorum*. Efectivamente, el texto transcrito fue posteriormente sustituido por el siguiente: «El curso trienal realícese según lo prescrito para los profesores de filosofía en la *Ratio Studiorum* 9, 10, 11» (cit. M. Wundt, p. 45, trad. propia).

§3. La situación de la filosofía escolástica en la Alemania protestante

Comparado con el papel desempeñado por la nueva filosofía escolástica en el catolicismo español, convertida en uno de los pilares de la llamada *contrarreforma*, los inicios de la filosofía en el protestantismo alemán son incomparablemente más humildes. Se acaban imponiendo los libros provenientes del extranjero, que incidirán profundamente sobre la cultura de las universidades protestantes. Junto a las monumentales obras de Suárez y

Fonseca, poco podían hacer los modestos opúsculos de los profesores protestantes. La corona de los Austrias apoyaba incondicionalmente a la Iglesia católica, la cual a su vez, confiando a la nueva orden de los jesuitas la dirección del pensamiento y de la filosofía en colegios y Universidades, alcanzaba nuevo esplendor. Frente a ella, el panorama de las confesiones protestantes era desolador y las divisiones entre las diversas confesiones no podían sino debilitar y restar eficacia a su intento de expansión.

Sobre la posición de la filosofía en el ámbito protestante antes del influjo de los jesuitas, y particularmente de Suárez, no se encuentra una opinión concorde entre los estudiosos. Mientras Eschweiler afirma que antes de 1600, fecha de la publicación en Mainz de las *Disputationes metaphysicae*, no existía en Alemania un solo manual que contuviese un tratamiento sistemático de la metafísica, Lewalter en cambio estima que al menos para esa fecha C. Martini y H. Arnisaeus habían comenzado una labor académica y de publicación propias (cf. Eschweiler, pp. 262–275; Lewalter, pp. 18 y 37–39). Subraya este autor que en la Alemania del momento eran dos al menos las direcciones filosóficas preponderantes: una puramente aristotélica, procedente de Italia, y otra escolástica, cuyos estímulos venían principalmente de España. La escolástica en Alemania, según Lewalter, encontraba su origen en dos autores: Cornelius Martini, de Helmstedt y Francisco Suárez. También hay que dejar constancia de la presencia de Fonseca en territorio alemán, anterior a Suárez en casi cuarenta años.

El proceso de desarrollo de la metafísica escolástica protestante alemana consta de tres fases: a) la consolidación de un aristotelismo general; b) la producción de manuales de filosofía inspirados en la metafísica aristotélica; c) el surgimiento de una manualística metafísica independiente.

a) La consolidación del aristotelismo

El interés por Aristóteles nunca desapareció del todo en la Alemania protestante, como demuestra la enseñanza de Melanchton. Después de los borrascosos años iniciales de Wittenberg, la primera universidad protestante de Alemania, se dio cabida en la reorganización luterana de los estudios a la dialéctica, retórica y filosofía práctica, que conectaban mejor con los ideales humanísticos admitidos por el luteranismo. La física y la psicología eran permitidas o toleradas, pero la metafísica era categóricamente rechazada. En realidad la inclinación de Melanchton hacia la filología, con preferencia sobre la filosofía, se mostraba en la elección de las materias a estudiar en Wittenberg. Melanchton, además, había impulsado la redacción de manuales propios de la universidad, de manera que el espacio ofrecido a la obra del *viejo pagano* (como llamaba Lutero a Aristóteles) era cada vez más reducido.

Los representantes mejor conocidos de este nuevo aristotelismo eran Jacob Schegk (1511–1587), profesor en Tübingen desde 1543; el fundador de la escuela de Altdorf, Philipp Scherb, que había estudiado en Italia, convirtiéndose en profesor en Basilea y desde 1586 hasta su muerte en 1605 profesor en la universidad de Altdorf (junto a Nüremberg). También se

contaba entre ellos al italiano Julius Pacius, profesor en Ginebra primero y después en Heidelberg de 1585 a 1595, de donde se dirigió a Sedan, Padua y Valencia. Pacius, además de jurista, fue también comentador de la lógica y la física de Aristóteles. Finalmente, Owen Günther, profesor en Jena desde 1570 con el encargo de explicar la filosofía aristotélica, trasladado después a Helmstedt hasta su muerte en 1615. Junto a Günther hay que mencionar también a Cornelius Martini, el introductor de la metafísica en Helmstedt, que había iniciado su labor académica con la lógica de Aristóteles.

La característica de este nuevo aristotelismo es, a diferencia de la orientación de Melanchton, su proximidad a las fuentes aristotélicas en la medida en que resultan compatibles con el marco teológico protestante en el que estas obras se enmarcaban. Se ampliaba así el conjunto de los escritos aristotélicos en campo luterano. Correspondía esta ampliación, en parte, al creciente interés por las ciencias de la naturaleza, que es una nota común de la cultura del tiempo, y que buscaba en la física nuevos temas de consideración. También la ética y la política son tratadas con interés. En ellas se percibe el creciente distanciamiento de la teología y su tratamiento como disciplinas autónomas, meramente seculares. La lógica, por su parte, recibe un nuevo impulso de manos de estos filósofos que, en la lucha contra la lógica de Petrus Ramus, encuentran en Aristóteles una fuente científica fiable.

b) Los manuales de metafísica inspirados en el aristotelismo

En un primer momento, como se ha visto, la metafísica era todavía proscrita. Es bien conocida la aversión que Lutero nutría hacia la filosofía y la metafísica, y en particular hacia la filosofía aristotélica. La admisión de la metafísica en el seno del protestantismo naciente era completamente impensable. Los epítetos de Lutero contra Aristóteles son de una inusitada violencia. Escribe así Lutero en 1520:

Me acongoja el corazón que este condenado, orgulloso y pícaro pagano, con sus falaces palabras, haya seducido y enloquecido a tantos cristianos [...] Ese despreciable hombre, en su mejor libro, de *De anima*, enseña que el alma muere con el cuerpo [...] Dígase otro tanto del peor de sus libros, la *Ética*, directamente contrario a la gracia de Dios y a las virtudes cristianas [...] ¡Lejos de los cristianos tales libros! [...] Querido amigo, yo sé bien lo que digo. Conozco a Aristóteles tan bien como tú a tus semejantes. Yo lo he leído y he oído lecciones sobre él con más atención que lo hicieron santo Tomás y Escoto, de lo cual puedo ufanarme sin vanagloria, y, si es preciso, lo demostraré [...] Yo permitiría que los libros aristotélicos de lógica, retórica y poética se conservasen, o que, reducidos a forma más breve, se leyesen útilmente, para instruir a los jóvenes a bien hablar y a predicar; pero nada de comentarios (Lutero, p. 458).

Al decir de García Villoslada, Lutero había fraguado «una teología fundamentalmente bíblica, rígidamente agustinista y rabiosamente antiescolástica, con odio a todo elemento aristotélico»

(García Villoslada, p. 217).¹ Pero Melanchton había suavizado las posiciones de Lutero y tanto el tiempo como las necesidades doctrinales y académicas del protestantismo jugaban a favor de una recepción de la filosofía, especialmente cultivada en el campo católico. Los aristotélicos italianos no podían ser de gran ayuda aquí, porque sus esfuerzos se habían limitado a los campos de la lógica y de la física. Todo ello contribuyó a un decisivo cambio en la última década del siglo XVI en las regiones protestantes, que se decidirán a retornar a la metafísica, particularmente bajo la forma de comentarios al denostado Aristóteles.

Más llamativo, si cabe aún, es que los primeros libros de metafísica de que tenemos conocimiento proceden precisamente de Wittenberg, la cuna universitaria del protestantismo, y que su publicación diste relativamente poco en el tiempo de las inflamadas diatribas de Lutero contra la filosofía y Aristóteles.

Hay que mencionar en primer lugar a Daniel Cramer (1568–1637), profesor de lógica, autor de una *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis* (1594), dedicada a Tycho Brahe en la segunda edición (1601), en la que, junto a cuestiones metafísicas, se daba cabida también a problemas de astronomía. Cramer acentuaba fuertemente la finalidad teológica de la obra. En todo caso la simpatía por la naciente ciencia moderna era evidente. En la primera edición de la obra comparecía incluso una dedicatoria a Copérnico, diligentemente suprimida en la segunda. En la introducción de la obra desarrolla un programa de metafísica, que si de palabra se presenta independiente de Aristóteles, *de facto* coincidía con él. El objeto de la metafísica es, según Cramer, el *ens inquantum ens*, y en su tratamiento se han de considerar sus *affectiones*, *principia* et *species*. Subraya Cramer la utilidad de la metafísica en relación a las demás ciencias. La lógica trata del *objeto intencional*; la metafísica, en cambio, del *objeto real*. Por eso aquella es sierva y esta es señora de las demás ciencias. El contenido de la metafísica es dividido en tres tratados, en cuya organización se descubre la presencia de criterios aristotélicos. Previamente a los tratados se tratan una serie de cuestiones introductorias como entonces era común. El primer tratado se dedica a las *afecciones del ente* (*De affectionibus entis*), considerado *per se* y *per accidens*, en acto y en potencia. Acto seguido se afrontaba la explicación del *unum*, del *verum* y del *bonum*. El segundo tratado se reservaba a la sustancia y al accidente, con particular referencia a la sustancia natural. El tercer tratado, finalmente, se dedica a las sustancias inteligente y divina.

El impulso dado a la metafísica en Wittenberg no se extinguió con Cramer. El maestro Zacharias Sommer imprimió nuevamente en 1596 las *Quaestiones in primam Aristotelis philosophiam* de Joannis Versor, y pidió a Salomon Gesner, profesor de teología de

¹ Son incontables los lugares en que Lutero, embebido de un agustinismo radical, anatematiza a Aristóteles, calificándolo con zafios epítetos, como *caecus gentilis, bestia gentilis, vastator piae doctrinae, impiissimus, rancidus philosophus, otiosus asinus, hircus caprarum, triceps cerberus*, etc. Al respecto, cf. R. García Villoslada, *Martín Lutero*, pp. 72–73. Agustinismo y blicicismo radicales se concitan en citas como estas: «Tota fere Aristotelis Ethica pessima est et gratiae inimica» (WA, I, p. 126); «Diabolus auffert a nobis Bibliam [...] et dat maledicta figmenta aristotélica» (WA, IV, p. 554); «Theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele» (WA, I, p. 226) contra el antiguo adagio usado en teología: «Sine Aristotele non fit theologus». Por encima de Aristóteles, los ataques también van dirigidos a la filosofía («Vae tibi, maledicta blasphemia, ut incocta est haec faex philosophiae», WA, IX, p. 43)

Wittenberg desde 1593, que las prologara. En opinión de Gesner el valor de la metafísica se juzgaba únicamente por la utilidad que reportaba a la teología, a diferencia de Cramer que acogía con interés problemas de índole meramente natural. Considera Gesner de especial valor el libro quinto de la Metafísica de Aristóteles, el llamado *libro de las definiciones*. Llega a afirmar que nadie sin metafísica puede llegar a cultivar con competencia ni la teología ni ninguna otra ciencia. Pero el motivo fundamental por el que ahora en Wittenberg era acogida favorablemente la metafísica era porque favorecía el uso de conceptos y de argumentos necesarios en las disputas con las otras confesiones protestantes, particularmente la calvinista.

En realidad Sommer y Gesner eran dos personalidades completamente diversas. El primero habla con entusiasmo del esfuerzo del hombre por conocer. Afirma que quien vive según el intelecto vive como Dios. A la teología no dedica prácticamente atención. Gesner, en cambio, es de la opinión de que el diablo ha inoculado sus errores precisamente por medio de los filósofos que Sommer alaba.

Por los mismos años Philipp Scherb introduce el aristotelismo estricto en Altdorf. En esta misma universidad enseñaba Nikolas Taurellus, quien publicó en 1573 un libro que lleva por título *Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus*, el primer libro de un protestante que lleva en el título el nombre de metafísica, y que abre así el camino a la metafísica escolástica en el campo protestante alemán. Siguiendo el espíritu del tiempo, quiso Taurellus desarrollar una filosofía cristiana fundada en los principios innatos del espíritu humano. En 1596 publica otra obra titulada *Sinopsis Aristotelis metaphysicae ad normam christianae religionis explicatae, emendatae et completae* donde se presenta a un Aristóteles cristianizado y sometido en todo a la fe.

También son de esta época algunos comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles. Así, el médico y filósofo Johan Ludwig Hawenreuther, profesor de Estrasburgo desde 1574, escribe un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, que se basa en una edición latina del texto aristotélico que comenta capítulo por capítulo. En la introducción del comentario se trata de la naturaleza, división, y valor de la metafísica. La estructura del comentario es la siguiente: los libros primero a quinto se dedican a preámbulos; el libro sexto, al ente; los libros séptimo a noveno, a las sustancias físicas y compuestas; los libros décimo a decimosegundo, a las sustancias simples y separadas. Para Hawenreuther la finalidad de la metafísica es doble: por un lado, establecer los límites y diferencias entre todas las ciencias; y por otro, en sí misma es una ciencia superior que conduce al conocimiento de las sustancias separadas y de Dios mismo.

Otros escritos salieron de las aulas de la Universidad de Altdorf a inicios del siglo XVII. En esta universidad enseñaba Ernst Soner desde 1605 como discípulo de Scherb. Discípulo de Soner, a su vez, fue Michael Piccart, profesor de lógica desde 1599. Piccart publicó en 1599 una *Isagoge in lectionem Aristotelis* en donde, tras dar un repaso general a los escritos del Estagirita, finalmente trataba la metafísica, considerando brevemente el nombre, el objeto y la división. Más digno de mención fue el largo *Comentario* del propio Soner a la *Metafísica* de Aristóteles (1607–1611), que sin embargo, debido a las sospechas de expresar ocultamente

opiniones socinianas,² no se atrevió a publicar, y que apareció tardíamente en 1657, publicado por Felwinger. El comentario de Soner constaba de las siguientes partes: una introducción general en la que se trataba del nombre, objeto, dignidad, utilidad y división de la metafísica; seguida de una *Tractatio de principiis* y de otra *Tractatio de affectionibus entis*. En el Comentario cada libro comenzaba con un argumento general al que seguía la exposición de los problemas particulares.

El particular aristotelismo cultivado en Altdorf fue proseguido por Johann Paul Felwinger, quien en 1644 publicó una *Philosophia Altdorphina*, que consistía fundamentalmente en una recopilación de las *Disputationes* de sus predecesores en la Universidad. Felwinger mismo escribió un buen número de comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles (de los libros primero a sexto), publicados bajo el título de *Collegium metaphysicum* entre 1638 y 1666. Finalmente hay que destacar también en este contexto la obra de Johann Werner Capella, *Metaphysica sive primae philosophiae copiae-cornu* (1617), autor de Marburgo encargado de la educación de los hijos del duque de Pfalz-Veldenz. Era esta obra un tratado en once libros en cuya exposición se abandonaba la forma del comentario para acoger la de la exposición sistemática en forma de cuestiones.

c) La manualística de metafísica alemana independiente

El tercer momento de este recorrido histórico lo constituye la irrupción de los manuales de metafísica, que prosperaron ampliamente en el centro del país como manuales independientes, abandonando ya la forma de comentarios a Aristóteles.

Es preciso en este contexto mencionar al profesor de Marburgo, Rudolph Göckel (latinizado *Goclenius*, 1547–1628), uno de los que más contribuyó a la introducción de este nuevo estilo en el cultivo de la filosofía en el interior de las regiones de mayoría protestante. Göckel, una personalidad dúctil y polifacética, enseñó física, matemáticas, lógica, y finalmente ética. Llegó a ser un profesor rodeado de fama. Los discípulos que le seguían se contaban en gran número. Característica de su estilo es la obra *Conciliator philosophicus* (1609) en donde comparaba las distintas doctrinas filosóficas e intentaba unificarlas por medio de un razonamiento expuesto en forma de *thesis*, *antithesis* y *conciliatio*. En esto se muestra Göckel un precursor de una de las constantes de la filosofía moderna alemana, tal como fue cultivada por Leibniz, Kant y Hegel. Compuso también un *Lexicon philosophicum* (1613).

Ahora, una personalidad como la de Göckel no podía dejar de sentirse atraído por la metafísica. En 1598 publicó una *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dicit consuevit Metaphysica*. Quizás fue influido por Taurellus, a quien, junto con Scherb, dirigió la dedicatoria de la obra. El libro se componía de dos partes. La

² Se entiende por *socinianismo* un movimiento teológico antitrinitario de los siglos XVI y XVII con intereses en la filosofía política. Con un carácter explícitamente antidogmático, sus principios teóricos eran: la negación de la Trinidad, el consiguiente rechazo de la divinidad de Cristo y de la redención vicaria por su muerte, la negación del pecado original y de la inmortalidad natural del alma.

primera parte, titulada *Praecepta metaphysica*,³ con diez y ocho capítulos, contiene el sistema entero y la segunda trataba, bajo el suareciano título de *Disputationes metaphysicae*, diversas cuestiones a lo largo de quince capítulos o *Disputationes*. La forma de desarrollo de los *Praecepta metaphysica* constaba de principios y observaciones. En el capítulo primero, después de hacer algunas aclaraciones sobre el significado de la expresión *philosophia prima*, se trataba del *ente*, que es el objeto de la *filosofía primera*. Los capítulos segundo a decimoquinto se dedicaban a las *afecciones simples* del ente, comenzando por los transcendentales (*unum, verum, bonum*) y a las *affectiones conjunctae*, las cuales solamente *per disjunctionem cum ente convertentur*, es decir, que de ellas el ente solamente puede llevar una (acto y potencia, principio y principado, necesidad y contingencia, universalidad y particularidad, etc.). Wundt indica que esta clasificación de las afecciones del ente, decisiva en toda la metafísica protestante, es de inequívoco *origen escotista*, como puede verse en los volúmenes IV, pp. 112 y 384 y V, pp. 729 y 1300 de la edición de Wadding de las obras completas de Escoto (cf. Wundt, p. 57). En los últimos capítulos (del dieciséis al dieciocho) se considera la sustancia y el accidente, sin reservar ningún capítulo a la sustancia espiritual. En el prefacio de la obra sugiere Göckel una segunda posible forma de dividir la metafísica, cuya realización deja, sin embargo, para más tarde. Distingue en primer lugar una *scientia universalis* y una *scientia particularis*. Al primer tipo de ciencia, que llama también *Philosophia prima*, corresponde la consideración del ente, de sus afecciones y de sus modos (sustancia y accidentes). La *scientia particularis* considera determinadas regiones del ente y es llamada por Göckel *Metaphysica*, así como también *scientia transnaturalis* o *supranaturalis*, *Theologia* y finalmente *scientia divina*. Su objeto es el ente inmaterial, es decir, Dios, el ángel y el *anima rationalis a corpore secreta*. En cualquier caso es seguro que la distinción entre *Philosophia prima* como doctrina del ente y los transcendentales y *Metaphysica* como teología natural es tomada en préstamo del jesuita Pereyra, de su obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, publicada primero en Roma en 1562, después en Colonia en 1593 y reeditada en la misma ciudad en 1603 y 1618.

Así pues, el camino de la producción de manuales independientes de metafísica ya había sido abierto en suelo protestante por Cramer y Göckel. Pero aún se requería para esta tarea hombres que dedicasen por completo su vida a la filosofía, cosa que ninguno de estos había hecho. Tales hombres no faltaron. Comenzaron sus trabajos en la última década del siglo XVI. Cornelius Martini era profesor de lógica en Helmstedt. En esa misma universidad elaboró una exposición sistemática de metafísica entre 1597 y 1599. Esta obra, aún manuscrita, se difundió por otras universidades. En Jena fue empleada en 1603 por Johann Gerhard para impartir lecciones de metafísica. Un discípulo de Cornelius Martini, Jakob Martini, profesor de lógica

³ Los *Praecepta metaphysica* desarrollan en diez y ocho capítulos las siguientes cuestiones: 1) definición de la filosofía primera y de su objeto, el ente; 2) propiedades del ser; 3) unidad y multiplicidad; 4) idéntico y diferente; 5) verdadero y falso; 6) bueno; 7) actual y potencial; 8) superior e inferior; 9) del principio y de lo que depende de él; 10) del ser simple y compuesto; 11) necesario y contingente; 12) material e inmaterial; 13) infinito y finito; 14) ser perfecto e imperfecto; 15) general y particular; 16) división del ser en sustancia y accidente; 17) sustancia; 18) accidente.

en Wittenberg escribió en 1603 una serie de cuestiones de metafísica tituladas *Theorematum metaphysicorum Exercitationes*, publicadas entre 1603 y 1604. Eschweiler llamó la atención hace tiempo sobre la estrecha dependencia de esta obra, en método y contenido, de Suárez (cf. Eschweiler, p. 290).⁴ En 1605 apareció impresa la obra de Cornelius Martini bajo el título de *Metaphysica commentatio*, en Estrasburgo y Wittenberg simultáneamente.

Por esos mismos años fue publicado en el ámbito protestante un libro destinado a tener el mayor influjo, pero también a ser muy discutido. Clemens Timpler, profesor en 1595 en el gimnasio de Steinfurt, acometió un vasto proyecto consistente en la publicación de una serie de manuales de las diversas ciencias, y el primero que publicó fue el dedicado precisamente a la metafísica, con el título de *Metaphysica systema methodicum*, que apareció impreso en 1604, con un prefacio de Göckel. En esta obra de Timpler, a la que siguieron en rápida sucesión otras muchas, se muestra ya madura la concepción de la metafísica en la escolástica alemana protestante.

Es ahora el momento preciso de preguntarse si hay algo en estas obras que se inspire en la filosofía escolástica, y especialmente en la jesuítica y suareciana. Las opiniones al respecto oscilan entre dos posiciones generales: el minimalismo de Wundt y la tesis de Courtine, que nos parece mejor fundada. Según Wundt, la presencia del pensamiento de Suárez en Cramer, Göckel, Cornelius Martini es prácticamente nula. En el caso de Clemens Timpler, en cambio, se percibe la presencia de Suárez, pero no al modo del influjo, sino de la contraposición polémica (cf. Wundt, p. 60). Courtine, en cambio, tiene una idea al respecto de apariencia más sólida. Además de admitir la presencia, más o menos directa, de las *Disputationes metaphysicae* en las obras de Cornelius Martini y Jacob Martini y en la de Christoph Scheibler, se matiza agudamente el hecho de que Timpler discuta frecuentemente las posiciones de Suárez. Y así, aunque es verdad que Timpler se separa con frecuencia de la *solución* dada por Suárez a diversos problemas, comparte con él el *planteamiento* de fondo. Como dice este autor, «si es verdad que Timpler frecuentemente ataca a Suárez, haciéndolo el interlocutor privilegiado de un debate continuo, ello no significa que se libere de algún modo de la situación general del problema de Suárez» (Courtine, p. 355). Exactamente al contrario: el elemento decisivo de las nuevas posiciones filosóficas asumidas por Timpler está en el hecho de que conservan una profunda afinidad con el movimiento de pensamiento que había guiado a Suárez en la elaboración de su metafísica. En este sentido, Timpler no es menos *suareciano* que los otros discípulos declarados del *Doctor Eximius*, sino que, bien al contrario, lo es más y

⁴ Cf. Eschweiler, p. 290: «Im Jahre 1604 veröffentlichte der Wittenberger Philosophieprofessor Jakob Martini unter dem Titel: *Theorematum Metaphysicorum Exercitationes quatuordecim* (Wittenbergae 1604) eine Sammlung ausgeführter Thesen, über die unter seiner Leitung an der Universität Luthers und Melanchthons disputiert worden ist. Der Band bezeugt, mit welcher überraschender Schnelligkeit Suarez durch seine *Disputationes metaphysicae* die deutschen protestantischen Artistenfakultäten erobert hat. Schon die Form der Darstellung und Stofferteilung in diesen Exercitationes bekundet, dass der eigentliche metaphysische Exerzitenmeister von Wittenberg weniger der Erbfolger des *kleinen Magisters Philippus*, Jac. Martini, als der große spanische Jesuit gewesen ist. Die Anlehnung an den Aristoteles-Text, wie sie die überlieferte Kommentarform der durchgehenden *Lectiones* oder der einzelnen *Quaestiones in libros*».

merece este título con toda razón, del mismo modo que, de nuevo con Courtine, es perfectamente legítimo hablar de *cartesianos* de autores que critican en muchos puntos esenciales a Descartes, como Spinoza, Malebranche y Leibniz (cf. Courtine, p. 355). En definitiva, la *interpretación ontológica* de la metafísica y su *orientación sistemática* son las características más sobresalientes comunes a Suárez y Timpler y otros autores, más allá de las diferencias, que, repitémoslo, presuponen unos planteamientos comunes de fondo. El rasgo primordial, como decimos, común a todos ellos es la interpretación de la *metafísica como ontología*. Para todos ellos el objeto de la metafísica es el *ens qua ens*, entendido en el *sentido ontológico* que Suárez y otros junto a él han venido dando a la metafísica. El otro rasgo común, especialmente a Suárez y Timpler, es el carácter *metódico y sistemático* de sus respectivas filosofías.

Frente a la unidad de espíritu entre Suárez y los filósofos de la escolástica alemana que estamos viendo, las diferencias en las posiciones concretas pasan a un segundo plano. Con todo, veamos cuáles son las diferencias más importantes:

- a) Mientras que para Suárez el *unum, verum, bonum* son propiedades del ser en toda su amplitud y, por tanto, también atributos de Dios, para Cornelius Martini son determinaciones del ente finito, sometidas en consecuencia a los principios de potencia y acto. La razón de esta diferencia está en que Suárez entiende el ente, en sentido descendente, como procedente de Dios, mientras que Cornelius Martini lo ve, en sentido ascendente, como procedente de la naturaleza.
- b) Otra diferencia de importancia es que Suárez divide el ente en infinito y finito, y considera la sustancia y el accidente sólo en relación al último. La mayor parte de los protestantes, en cambio, siguiendo a Cornelius Martini, divide el ente en sustancia y accidente, y consideran el ser divino como un tipo de sustancia.
- c) También en el tratamiento de las afecciones del ente se encuentran diferencias. Los protestantes, siguiendo aquí a Göckel, que a su vez se inspira para ello en Escoto, dividen las afecciones del ente en *simples y conjuntas*. Suárez, en cambio sólo estima verdaderas afecciones del ente las *simples*, es decir, los *transcendentales* (*unum, verum, bonum*). En realidad, lo que los metafísicos protestantes han hecho es considerar como *afecciones conjuntas* del ente la mayor parte de los conceptos que Aristóteles trata en el libro V de la Metafísica, el *libro de las definiciones*.
- d) Finalmente, como cuarta diferencia de envergadura, se da el caso de que mientras Suárez sitúa la doctrina de la causalidad independientemente de los predicamentos y los transcendentales, dando por supuesta la división lógica entre un momento constitutivo y otro operativo del ente, la doctrina protestante, en cambio, encuadra la causalidad dentro de las llamadas *affectiones coniunctae*.

Pero estudiemos con un poco más de detenimiento los rasgos comunes a Suárez y la *Schulmetaphysik*, que, hemos dicho, son el *carácter metódico–sistemático* por un lado, y la *impronta ontológica*, por otro.

Incluso a pesar de las diferencias referidas, el propio Wundt se veía obligado a reconocer que, al menos, en la *forma sistemática* (más que en el contenido) se percibía el influjo de Suárez sobre la *Schulmetaphysik* alemana. Frente al carácter *problemático* o *aporético* de la filosofía de Aristóteles, el estilo *metódico–sistemático* de estas filosofías salta a la vista. No cabe duda de que una obra tan significativa como las *Disputationes metafísicas*, en la que se alcanzaba un grado extraordinario de sistematicidad, ejerció en la metafísica protestante un verdadero influjo, que, según Wundt, se habría recogido en la *forma sistemática*, en el *espíritu de sistema* con el que desde entonces fueron elaborados los tratados de filosofía en Alemania. No es casualidad que la consideración filosófica del *sistema* haya nacido en el contexto de pensamiento establecido por Suárez. Frente al carácter *aporético* y *dialéctico* que tiene la filosofía de Aristóteles, a partir de Suárez va tomando fuerza una nueva orientación filosófica que pone el acento en la *deducibilidad* y en la *certeza* del pensamiento objetivo, en consonancia con la noción de sistema. En este contexto, las obras de Clemens Timpler *Metaphysicae systema methodicum* (1604) y *Physicae Seu Philosophiae Naturalis Systema Methodicum* (1605) representan una forma madura del nuevo espíritu de la filosofía (cf. Freedmann, pp. 211–248). Sobre el camino de la sistematización suareciana de la metafísica que Timpler quiere proseguir, el tratamiento aristotélico de las cosas (la *pragmateia* aristotélica) parece a Timpler «confuso, prolijo e incompleto», para corregir lo cual estima necesario y urgente un *systema compendiarum, planum, methodicum, plenius*. Para Timpler el carácter de ciencia de un saber, exige partir de una *dubitatio* fundamental, que es el *principium scientiae*. Precisamente por no haber respetado este orden, la filosofía de Aristóteles se caracteriza, según Timpler, por la *amethodia* y la *credulitas*. Bajo este aspecto la afinidad filosófica de Timpler con Suárez, por un lado, y con Descartes, por el otro, resulta sorprendente.

El otro rasgo común es el carácter ontológico de la nueva metafísica, tal como se observa en autores como Pereyra, Göckel, Suárez, Alsted, Calov, Micraelius, Scheibler, etc. A este respecto podemos decir que la grandeza de Suárez está en el hecho de haber dado inicio a esta nueva interpretación de la naturaleza de la metafísica. En este trabajo, sin embargo, Suárez no es en modo alguno, una figura aislada. Benito Pereyra (1535–1610) había reordenado el cuadro de materias comúnmente admitidas en la tradición aristotélica como partes de la metafísica, procurando la diferenciación entre lo que llamaba *prima philosophia* y *metaphysica* (cf. Pereyra, lib. I, cap. 5). De manera que, a diferencia de Aristóteles para quien la *metafísica* comprendía todo lo relativo al ente, fuera éste material o inmaterial, Pereyra entendía la *metaphysica* en sentido formalmente teológico. Así, entendiendo la *metaphysica* como una *scientia divina*, se reservaba el estudio del ente en cuanto tal a la competencia propia de la *prima philosophia*, que en breve será llamada por otros autores *ontologia*.

Tras Pereyra, Göckel acoge la misma división esbozada por éste. En su *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuevit metaphysica*

(1598) se acoge la distinción entre la *metaphysica* como una *scientia particularis*, esencialmente teológica, y una ciencia diferente, la ciencia filosófica general, a la que aún no se da nombre, esencialmente transcendental. Esta ciencia, la *prima philosophia*, es una «scientia universalis, quae explicat de universalissimis, hoc est quae sparsa sunt per omnes scientias» (Göckel, 1598, *Praefatio*). En cuanto tal, se diferencia de la *scientia particularis*, que tiene por objeto únicamente a Dios y las inteligencias separadas. «Así pues, filosofía primera y metafísica se distinguen entre sí y se constituyen como ciencias diferentes» (*Ita prima philosophia et metaphysica inter se distinctae et diversae scientias fuerunt*) (Göckel, 1598, *Praefatio*). A su vez, la metafísica, ya como ciencia teológica, se divide, «por causa de la gran distancia que se da entre lo finito y lo infinito», según su objeto en un estudio sobre Dios (*de Deo*) y los ángeles (*de angelis*). A esta última parte se asimilará el estudio de las almas separadas. Propone, así, Göckel una presentación tripartita de la metafísica: la ciencia universal, que es la *philosophia prima*; la teología, a la que se reserva el nombre de *metaphysica*; y una angelología, a la que dará el nombre de *pneumatica*. Göckel parece ser el autor que ha forjado el término *ontología* para referirse a la *prima philosophia* en cuanto ciencia universal sobre el ente, separada de cualquier perspectiva teológica entendida como ciencia especial (cf. Courtine, 346). El término aparece no en la *Isagoge*, sino en el *Lexicon philosophicum* (1613), a propósito, no por casualidad, de la voz *abstractio*. Precisamente Pereyra justificaba la distinción entre *filosofía primera y metafísica* a partir de una reflexión crítica sobre la doctrina aristotélico-tomista de la *abstracción*, así como Suárez desarrollaba la metafísica en su más neta orientación ontológica a partir de la doctrina de la abstracción y de la *praecisio* (cf. DM II, 2). La *ontología*, pues, es, según Göckel, la *philosophia de ente*. En definitiva, Göckel depende claramente de la distinción operada por Pereyra en el seno de la metafísica aristotélica. Su mérito es haber ideado un término para lo que el profesor del Colegio Romano había dejado sin nombre. A partir de entonces se pueden seguir las vicisitudes a través de las que se transmite el término *ontología*, imponiéndose progresivamente hasta convertirse en el término central de la escolástica alemana con Wolff y Baumgarten. En dicho recorrido encontramos a Alsted, Calov, Micraelius, Scheibler y Timpler.

Johann Heinrich Alsted (1588–1638) publica en Herborn la *Cursus Philosophici Encyclopaedia* (1630) en la que aparece en forma griega el término *ontología* en el apartado referido a los transcendentales (*De transcendentibus*), justamente en el momento de dar una definición de la metafísica. La madurez que en la concepción y la terminología representa esta obra en el desarrollo de la historia de la ontología es paradigmática. En el libro XI del vol. III de la *Encyclopaedia cursus philosophici* se lee al inicio: «Metaphysica est sapientia quae considerat ens qua ens; alias dicitur prima philosophia et ὄντολογία in *Lexico Goclenii* p.16. Ejus partes duae sunt, generalis et specialis, sive communis et propria. Pars generalis proponit transcendentia. Transcendentia sunt generalissimi termini, qui vagantur per omnia praedicamenta. Ea sunt vel subjectum Metaphysicae, vel illius subjecti principia et affectiones. Subjectum Metaphysicae est *ens*, cui opponitur *non-ens*. *Ens est quod essentiam habet*. Alias dicitur *res et aliquid*» (Alsted, lib. V, p. 149). La procedencia suareciana de estas afirmaciones

sobre *ens*, *essentia*, *res* y *aliquid* es inequívoca, así como también es segura la línea que, desde esta escolástica alemana, une a Suárez y Kant.

La misma inspiración y orientación que en Pereyra en el sentido de la *nueva ontología* se percibe en la filosofía de Abraham Calov (1612–1686). En su obra *Metaphysica divina, e principiis primis eruta in abstractione entis* (1663) se define la metafísica de un modo que ya nos es familiar: «Scientia de ente *Metaphysica* communiter appellatur a rerum ordine, ὄντολογία rectius ab objecto proprio» (Calov, p. 4). En primer lugar, el calificativo de *divina* aplicado a la *metaphysica* procede de la tradición instaurada por Pereyra. Pero la alusión al *ordo rerum* se refiere al tipo de abstracción, en virtud del cual la *metaphysica* se constituye como saber post-físico. En segundo lugar, la mayor corrección (*rectius*) del término ὄντολογία que el de *metaphysica* se debe propiamente al tipo de abstracción en virtud del cual su objeto es el ente en un sentido universalísimo, convertible en consecuencia con las nociones transcendentales (*terminorum transcendentium*).

En cualquier caso, no se trata tanto de la cuestión del nombre de *ontología*, sino de la diversa comprensión de la naturaleza de la metafísica que se esconde tras este uso nominal. La cuestión fundamental es la separación cada vez más neta entre dos partes de la metafísica: una *pars generalis* y una *pars specialis*, cuyo fundamento se halla en una nueva interpretación del concepto de *abstractio*. Es precisamente esto lo que encontramos en el *Lexicon philosophicum* (1653) de Johannes Micraelius (1597–1658), en el que bajo la voz *Metaphysica* encontramos el siguiente texto: «Metaphysicae objectum est ens in quantum ens. Unde etiam vocatur aliquibus ὄντολογία. Ubi notetur quod ens hic intelligatur *in communi* sub *ratione indifferentiae in summa abstractione*. Metaphysica dividitur in *Generalem* qua ens in abstractissima ratione et in omnimodo indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones tam conjunctas quam dissolutas; et in *Specialem*, qua ens consideratur in istis speciebus substantiarum quae *ab omni materia* sunt *absolutae*, seu sunt Deus, Angeli et anima separata: quanquam aliqui *theologiam, angelographiam e psychologiam*, in quibus agitur de Deo, angelis et anima separata non habent pro partibus metaphysicae, sed illas censent particulares esse disciplinas» (Micraelius, pp. 654–655).

En definitiva, el trasvase desde la escuela jesuítica, en particular de Benito Pereyra y Francisco Suárez a la alemana *Schulmetaphysik* en lo que se refiere al carácter sistemático y ontológico de la metafísica, es seguro.

Agradecimientos

Este trabajo es una acción del Proyecto «Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón» (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017–84435–P), financiado por la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero.

Este artículo es una revisión y actualización del cap. VI («Suárez y la metafísica escolástica en los siglos XVI–XVII») de mi libro *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (BAC: Madrid, 2013), pp. 209–236.

Referencias

- AA.VV. (1586). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu per sex Patres ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos conscripta*. Romae: In Collegio Societatis Iesu. Para la edición definitiva de 1599, cf. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*. Moguntaie: Ex typographia Balthasari Lippij
- Alsted, Johann (1630). *Cursus Philosophici Encyclopaedia*, vol. III: Philosophia theoretica libris decem. Herbornae Nassoviorum: typis Christophori Corvini
- Berti, Enrico (2001). «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele». *Gregorianum* 83/4: pp. 637–654
- Calov, Abraham (1640). *Metaphysica divina, a principiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S.S. Theologicam applicata, monstrans, Terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum a haereticum, constans*. Rostock: sumptu Hallervord
- Courtine, Jean–François (1999). *Il sistema della metafísica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*. Milano: Vita e pensiero
- Cramer, Daniel (1594). *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis, quaestionibus rotunde et dilucide comprehensa*. Hanoviae: apud Guilielmum Antonium
- Eschweiler, Karl (1928). «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts». En: AA.VV. (1928). *Spanische Forschungen der Görres–Gesellschaft*, Bd. I. Münster: Aschendorff, ss. 251–325
- Felwinger, Johann Paul (1644). *Philosophia Altdorphina, hoc est, Celeberrimorum quorundam, in incluta Universitate Altdorphina Professorum, nominatim, Philippi Scherbii, Ernesti Soneri, Michaelis Piccarti, Disputationes Philosophicae*. Noribergae: sumptibus Michaelis Külsneri
- Fonseca, Pedro da (1577). *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Romae: apud Franciscum Zanettum
- Fonseca, Pedro da (1567). *Institutionum dialecticarum libri octo*. Coloniae: apud Maternum Cholinum
- Fonseca, Pedro da (1591). *Isagoge philosophica authore Petro Fonseca lusitano D. theologo Societatis Iesu*. Olyssipone: apud Antonium Alvarez
- Freedman, Joseph (1988). *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563–1624)*. Hildesheim: Olms
- García Villoslada, Ricardo (1976). *Martín Lutero*, vol. I. Madrid: BAC
- Göckel, Rudolph (1598). *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam, quae dici consuevit metaphysica*. Francofurti: Ex officina M. Zachariae Palthenii. Repr. (1976). Hildesheim: Olms
- Göckel, Rudolph (1609). *Conciliator philosophicus*. Casseliis: Ex officina typographica Mauritiana
- Göckel, Rudolph (1613). *Lexicon philosophicum, quo tantam clave philosophiae fores aperiuntur*. Frankfurt: M. Becker. Repr. (1964). Hildesheim: Olms
- Lewalter, Ernst (1935). *Spanisch–jesuitische und deutsch–lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hamburg: Ibero–Amerikanisches Institut. Repr. (1967). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Luther, Martin (1888). *Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (WA)*, Bd. VI. Weimar: Hermann Böhlau
- Martínez del Prado, Juan (1649). *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministrae*. Compluti: apud Mariam Fernandez viduam, Universitatis Typographam
- Martini, Cornelio (1605). *Metaphysica commentatio compendiose, succincte et perspicue, comprehendens universam*

- metaphysicam doctrinam*. Witebergae: typis excudebat Joann Carolus
- Martini, Jakob (1604). *Theorematum metaphysicorum Exercitationes quatuordecim, continentis universam Metaphysicam in formam scientiae compendiose redactam*. Witebergae: typis Meisnerianis
- Mas (Masius), Didacus (1587). *Metaphysica disputatio de Ente et eius Proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa*. Valentiae: apud viduam Petri Hueti. Trad. española: *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales* (2003). Pamplona: Eunsa
- Micraelius, Johannes (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum*. Jenae: impensis J. Mamphrasii
- Pereyra, Benito (1579). *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*. Parisiis: apud Micaelem Sonnium
- Petersen, Peter (1921). *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*. Leipzig: Meiner
- Prieto López, Leopoldo (2013). *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC
- Scherb, Philip (1590). *Dissertatio pro philosophia peripatetica, adversus ramistas*. Altdorf: Typis Chistophori Lochneri et Iohannis Hofmanni
- Specht, Thomas (1902). *Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung. Repr. (1987), Aalen: Scientia Verlag
- Suárez, Francisco (1597). *Disputationes metaphysicarum in quibus et universa naturalis theologia ordine traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. Salmanticae: apud Joannem et Andream Renaut
- Taurellus, Nikolas (1596). *Synopsis Aristotelis Metaphysices, ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completatae*. Hanoviae: apud Guilielmum Antonium
- Taurellus, Nikolas (1573). *Philosophiae triumphus, hoc est, Metaphysica philosophandi methodus*. Basileae: per Sebastianum Henricpetri
- Timpler, Clemens (1607). *Metaphysicae systema methodicum*. Francoforti: Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii
- Timpler, Clemente (1605). *Physicae Seu Philosophiae Naturalis Systema Methodicum*. Hanoviae: apud Guilielmum Antonium
- Touron, Antoine (1795). *Vida histórica de santo Tomás de Aquino*, vol. II. Madrid: Imprenta Real
- Versor, Joannes (1596). *Quaestiones M. Iohannis Versoris in primam Aristotelis Philosophiam [...] editae a M. Zacharia Sommero, Fridebergensi Silesio, cum praefatione reverendi et clarissimi viri Dn. Salomonis Gesneri*. Witebergae: excudebat Wolfgang Meisner, sumtibus Clementis Bergerii Bibliop.
- Wadding, Lucas (1891–1894). *Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, ordinis minorum, Opera omnia*. Editio nova, iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observatia accuratae recognita. 23 vols. Parisiis: apud Ludovicum Vivès
- Weber, Emil (1907). *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig: Quelle und Meyer. Repr. (2009). New York: Kessinger
- Wundt, Max (1939). *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: J.C.B. Mohr. Repr. (1992). Hildesheim: Olms Verlag
- Zúñiga, Diego de (1597). *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rethorica et Physica declaratur*. Toleti: apud Petrum Rodríguez.