

LA ATRACCIÓN METAFÍSICA DEL HOMBRE Y SU SITUACIÓN PRIVATIVA EN DM I DE SUÁREZ

THE METAPHYSICAL ATTRACTION OF MAN AND HIS PRIVATIVE SITUATION IN SUÁREZ'S DM I

Christian Ivanoff-Sabogal

Universidad del Pacífico (Lima, Perú)

Resumen

En el contexto de la metafísica de Suárez este estudio pone al descubierto el fenómeno tácito de la “inquietud” anímica cuando el hombre se encuentra privado del conocimiento de las primeras causas que es accesible en la metafísica. La fundamentación argumentativa del fenómeno se sustenta sistemáticamente a partir de la revisión interpretativa que realiza Suárez en *Disputationes Metaphysicae* I, Sección VI, números 1-15 sobre la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles, a la que traduce y comprende según su verdadero sentido como “es innato al hombre el apetito natural de ciencia” y, más específicamente, de metafísica, cuyo entrelazamiento constitutivo con el hombre se basa en la esencia humana en cuanto animal racional. Dado que la suprema perfección y felicidad humana aquí y ahora estriba en la realización de la metafísica, su privación conlleva y explica el afloramiento de una “inquietud” autorreferencial en el hombre.

Palabras clave

Animal racional; inquietud; metafísica; primeras causas; privación

Abstract

In the context of Suárez's metaphysics this study exposes the implicit phenomenon of mental “disquiet” that occurs when someone is deprived of the knowledge of first causes that is available in metaphysics. The argumentative basis of the phenomenon is systematically supported in the interpretative review carried out by Suárez in *Disputationes Metaphysicae* I, Section VI, numbers 1-15 on the first sentence of Aristotle's *Metaphysics*, a phenomenon which he translates and understands according to its true meaning “the natural appetite for science is innate to man” and, more specifically, for metaphysics, because it is constitutive to man on the basis of the human essence as a rational animal. Since the highest human perfection and happiness in this life lies in the understanding of metaphysics, its privation entails and explains the emergence of a self-referential “restlessness” in man.

Keywords

Rational animal; Restlessness; Metaphysics; First Causes; Privation

I. Introducción al tema

La pregunta con la que Suárez abre el terreno para la introducción de la problemática acerca de la primera frase de la *Metafísica* aristotélica consiste en interrogar “si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural (*utrum inter omnes scientias metaphysica maxime ab homine appetatur appetitu naturali*)”.¹ Así, como veremos, cuando nuestro filósofo hispánico vierte la frase según el verdadero sentido que desentraña de ella, “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia*”, por “ciencia” se refiere a la ciencia metafísica, pues “entre todas las ciencias especulativas, ésta merece como la que más el nombre de sabiduría por ocuparse de las primeras causas y de los principios de todas las cosas [...]. Por consiguiente, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, ésta, que es la primera de ellas, será ciertamente la más apetecible”.² La pregunta directriz que orienta el desarrollo de nuestra investigación reza: ¿qué sucede en el hombre que no realiza aquel apetito natural por la metafísica que le está dado y prescrito en su propia esencia en cuanto animal racional? De la intención de responder a esta pregunta brota nuestra tesis: en la doctrina de Suárez yace implícito que en el hombre surge una “inquietud” al encontrarse privado de la metafísica. Su desvelamiento exegético y su fundamentación teórica exigen poner al descubierto la trabazón interna que vincula dos tesis de Suárez que se mantienen, a primera vista, ajena la una de la otra. La primera tesis consiste en que “el ánimo del investigador no descansa/no se aquieta (*non quiescit*) hasta que da con la causa”.³ Esta primera tesis no concierne necesariamente a todo hombre en cuanto que hombre, por la razón de que se refiere particularmente al investigador y no todo hombre es investigador. La segunda dice que “la metafísica es la más perfecta sabiduría natural; luego, trata de las realidades y causas primeras y más universales y de los primeros principios más generales”.⁴ Parecería que esta segunda tesis tampoco atañe al hombre en cuanto tal, a no ser que en la esencia humana radique la atracción hacia la metafísica por estar entretrejida con ella, lo que de hecho es el caso para Suárez. La metafísica presenta la ciencia donde se abren al conocimiento los primeros principios y primeras causas, pero también en la que el hombre alcanza la perfección y felicidad terrenales que le convienen específicamente por ser en su esencia un animal racional. Nuestra investigación

¹ DM I, Sec. VI. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* [DM], 7 vols., editado y traducido por S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón (Madrid: Gredos, 1960-1966).

² DM I, Sec. VI, n. 34.

³ DM I, Sec. V, n. 11.

⁴ DM I, Sec. I, n. 19, véase DM I, Sec. II, n. 17; Sec. III, n. 1, n. 9; Sec. IV, n. 2; Sec. V, n. 14, n. 29, n. 36.

pone la mira en sacar a la luz la *inquietud anímica* que se agita en el hombre cuando se encuentra exento de la posesión cognitiva de las *primeras causas accesibles en la metafísica*, cuya privación se debe a la tendencia hacia el *aligeramiento fácil* representado por sus aficiones.

De lo expuesto se desprende la división de los capítulos. II. Diferenciamos metodológicamente entre la motivación teológica y la ejecución filosófica en Suárez con el fin de sustentar nuestro abordaje exclusivamente filosófico. III. Exponemos que Suárez busca, con un original espíritu hermenéutico, el desvelamiento filosófico y sistemático del verdadero sentido encerrado en la primera frase de la *Metafísica* aristotélica. IV. Reconstruimos sistemáticamente el horizonte interpretativo suareciano desde el que se fundamenta el entrelazamiento entre la metafísica y el hombre según el hilo conductor de su esencia en cuanto animal racional. V. Discutimos cómo Suárez copa analíticamente con el problema inmanente que brota de afirmar el deseo por naturaleza de todo hombre hacia la metafísica VI. Explicitamos la trabazón interna que legitima teóricamente la vinculación entre las dos tesis mencionadas.

II. Diferenciación metodológica entre la motivación teológica y la ejecución filosófica

Aquí abordamos a Suárez desde una perspectiva puramente filosófica y en una constelación temática estrictamente filosófica. Sin embargo, no puede pasar inadvertido que toda discusión con Suárez está sujeta a una tensión entre su aspecto teológico y filosófico. Valga como paradigma el vaivén de Julián Marías: si bien “Suárez es un teólogo” y no “*primo et per se* filósofo”, “en las *Disputaciones metafísicas*, Suárez procede como filósofo; pero no puede perder de vista que su filosofía ha de ser *cristiana* y servidora o ‘ministra’ de la teología”, aunque “toda doctrina en cuanto tal – por tanto, también la teología, si ésta pretende ser ciencia – tiene su fundamento en la metafísica, a la cual corresponde una absoluta prioridad de orden metódico”,⁵ de suerte que “no fue solo teólogo, sino filósofo original”.⁶ De esta tensión surgen dos posiciones extremas.

Primero, la opinión de que las *Disputationes Metaphysicae* “son puramente filosóficas en su contenido”⁷ se antoja exagerada a la luz de la *literalidad* del texto, por ejemplo algunas *menciones* acerca de los ángeles, aunque – y esto es fundamental – Suárez suela tender rápidamente a anunciar que tales cuestiones no pertenecen a la metafísica en puridad, pues “en cuanto al conocimiento angélico, no es de nuestra competencia [...] dicha cuestión incumbe más bien a los teólogos”.⁸ Segundo, orillarse hacia el otro

⁵ Julián Marías, “Suárez en la perspectiva de la razón histórica”, en *Ensayos de Teoría* (Barcelona: Barna, 1954), 200-221, 210, 212.

⁶ Julián Marías, *Historia de la filosofía* (Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, 32ª edición), 198.

⁷ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1996), 134.

⁸ DM IX, Sec. II, n. 2.

extremo conlleva rechazar la “extraña idea de un metafísico puro”, al tratarse “de uno de los mayores doctores escolásticos”, ya que “Suárez era un teólogo que, por eso, hizo Filosofía. Y ésta estaba al servicio de la Teología y, en gran medida, pensada en congruencia con ella”,⁹ lo que se extrema en la afirmación colosalmente desacertada de que “*nous ne sommes pas dans une œuvre de pure philosophie et que l’argumentation est constamment accompagnée par un habitus de théologien*”.¹⁰ Contra el primer extremo: refutar el carácter puramente filosófico de la literalidad del tratado no excluye que el objeto temático adecuado de la metafísica (el ente en cuanto ente, sus principios y atributos), que su fundamentación teórica y que el desarrollo argumentativo, se circunscriban según los “límites de la razón natural (*luminis naturalis*)”¹¹ y delaten un carácter ejecutivo puramente filosófico. Contra el segundo extremo: sin duda, Suárez asume la íntima relación entre la filosofía primera como metafísica que se subordina a la teología. Esta posición servicial de la metafísica a la teología se dice tanto en la *Ratio et discursus totius operis* así como en el *Proemio* a propósito del motivo intelectual teológico que desencadena la elaboración de su investigación metafísica. Empero, una cosa es lo que dice Suárez sobre la subordinación de la metafísica a la teología y otra, lo que *de facto* lleva a cabo movido por el peso regente de las cosas. El punto teórico de inflexión estriba en que el tema adecuado de la metafísica es la razón objetiva del ente en cuanto ente real (*ens in quantum ens reale*)¹² o, lo mismo, del ente como tal (*ens ut sic*)¹³, noción que “es la primera y más abstracta de todas”.¹⁴ Esta noción incluye a Dios *en cuanto ente* de cara a las determinaciones lógico-ontológicas universales que le convienen necesariamente a todo ente como ente, por ejemplo “una cosa es o no es”.¹⁵ El objeto de la metafísica asegura la abstención de involucrar temática y metodológicamente a Dios, pues “el ente en cuanto ente, que incluye en sí a Dios (*quod Deum comprehendit*)”,¹⁶ es objetivo-

⁹ Santiago 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 (1597-1997)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997): 65-86, 70.

¹⁰ Emmanuel Faye, “Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l’erreur selon Descartes et Suarez”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 126 (2001/1): 61-72, 65. Baciero se encarga prontamente en desmontar el desvarío de Faye: “en la propia DM 9, por ejemplo, rechaza hablar del pecado original como origen posible del error, en la medida en que se trata de una cuestión ‘teológica’, y no ‘filosófica’” (Francisco T. Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento* 18, 236 (2007): 303-320, 318).

¹¹ DM, *Ratio et discursus totius operis*, 18.

¹² DM I, Sec. I, n. 26.

¹³ DM I, Sec. I, n. 26.

¹⁴ DM I, Sec. I, n. 23.

¹⁵ DM I, Sec. I, n. 19, véase DM I, Sec. IV, n. 25.

¹⁶ DM I, Sec. V, n. 38. No nos situamos en la vía interpretativa, ya de por sí discutible, sobre el carácter medieval, pre-moderno o moderno de Suárez, vía que supone por ejemplo Víctor M. Salas (“The theological orientation of Francisco Suárez’s Metaphysics”, *Pensamiento* 74, 279 (2018): 7-29), pues al cargar contra la “modernidad” de Suárez niega, a su vez, que éste “seculariza la metafísica” (11); se debe conceder que Suárez no realiza una “pura filosofía” (12, 21) dada su “intención

conceptualmente más amplio. Entonces, como Dios es objeto de la teología y Dios *en cuanto ente* ha sido interiorizado objetivamente en la metafísica, es claro que la teología (una *metaphysica specialis*) está ahora supeditada a la metafísica como ontología (*metaphysica generalis*).

Las dos posiciones extremas que se repugnan recíprocamente se superan en una tercera que recoge lo esencial de las mismas, incorporándolas en una unidad superior basada en la diferenciación entre el nivel de la motivación expresa y el de la ejecución filosófica, esto es, que la innegable y confesa motivación teológica se trasluce en el propio texto de las *Disputationes metaphysicae*, en las que a menudo se tratan cuestiones teológicas, con el objeto de señalar las líneas maestras que han de regir la discusión teológica de aquéllas. No obstante, jamás abandona el ámbito metafísico [...] la metafísica de Suárez tiene como objeto el ser en general, sus propiedades, principios y causas.¹⁷

Esto supone advertir con gran pertinencia que “delimita siempre nítidamente el campo teológico del filosófico”,¹⁸ porque “no sólo fue un teólogo, sino por sobre todo un metafísico”.¹⁹ Nuestra lectura entronca con esta acertada tercera vía que logra identificar y desglosar la motivación teológica y la ejecución puramente filosófica de Suárez.²⁰

III. El desvelamiento filosófico y sistemático del verdadero sentido

Asir el sentido originario de la primera frase de la *Metafísica* es el empuje que dirige todo el tratamiento filosófico que Suárez lleva a cabo a lo largo de la Sección VI de las *DM*. Ya de entrada leemos que se pregunta por el “sentido (*sensus*) del enunciado”, que

teológica” (13); sin embargo, defender que resulta “imposible afirmar” sobre Suárez que “prescinde de consideraciones teológicas” (28) se antoja temática y metodológicamente insostenible.

¹⁷ Jorge Uscatescu Barrón, “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio”, *Pensamiento* 51, 200 (1995): 215-236, 216, 232.

¹⁸ Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 318.

¹⁹ César Félix Sánchez Martínez, “La aventura barroca del ser: en pos de las razones radicales de la metafísica de Francisco Suárez”, *Letras*, 89, 130 (2018): 24-50, 26. Suárez “funda ontológicamente la teología – y no teológicamente la ontología”, de modo que “con esta subordinación de Dios a la noción de ente, la teología queda [...] supeditada a la ontología” (Óscar Barroso Fernández, “De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”, en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, editado por L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 65-84, 72, 79).

²⁰ A sabiendas de ciertas tendencias exegéticas contemporáneas que reducen ilegítimamente la validez objetiva de las tesis teoréticas de los filósofos a su “persona”, no puede pasarse por alto que la motivación teológica mencionada no significa un condicionamiento dogmático que conlleve manipular la investigación de las “cosas mismas” (véase *DM I*, Sec. II, n. 13; *DM I*, Sec. IV, n. 10, 32; *DM II*, Sec. III, n. 11-12; *DM IV*, Sec. VIII, n. 4; *DM V*, Sec. II, n. 32, 37; *DM VI*, Sec. II, n. 1) para que concuerden con un esquema doctrinal religioso previa y acriticamente fijado, véase Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Franz Suarez*. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts (Freiburg/München: Karl Alber, 1982), 11.

“el sentido (*sensus*) es...”, “que tal afirmación es verdadera en este sentido (*sensu*)” y “en qué sentido (*sensu*) hay que entender” algún asunto.²¹ El descollamiento de la verdad de la frase se basa en reconducir su interpretación en tal o cual dirección en pos de acceder a su verdadero sentido para, en tal reconducción, poner al descubierto diferencias y supuestos implícitos encerrados en el contenido teorético de la frase misma.²² Este proceder rigurosamente “expositivo”, que saca hacia afuera y coloca en el centro del escenario la verdad encerrada, supone cuatro determinaciones que hacen inteligible *ex negativo* la disposición hermenéutica de Suárez. Primero, no avala ninguna autoridad a ciegas, a ninguna autoridad la da ingenuamente por tal. Segundo, no asume acríticamente la verdad de la frase porque fue establecida por Aristóteles. Tercero, no argumenta tendenciosamente a favor de la frase porque se trate de Aristóteles. Cuarto, no se plantea repetir con otras palabras a modo de paráfrasis lo que fue dicho por Aristóteles.

La cuádruple delimitación negativa se traduce en positividad al reparar en una mención sobre la filosofía, identificada con la filosofía natural pero que se extiende a toda ciencia especulativa en general, a saber, que no “se funda por sí misma en la autoridad humana; y si en alguna parte lo hace, en aquello no es ciencia, sino mera fe y opinión (*mere fides et opinio*)”.²³ Suárez no rechaza ni puede rechazar que se consulte fructíferamente la autoridad, porque se sabe deudor de una tradición en la que está situado. Más bien desestima que el fiarse a pies juntillas de una autoridad suplante la confrontación con las cosas mismas en un trato directo y no de segunda mano con la cosa en cuestión, ya que las únicas dos fuentes determinantes que fungen como jueces sobre la verdad de la cosa se deben a lo que “atestigua la experiencia misma, y también la razón”.²⁴ El afán de Suárez de lograr un acceso con “claridad y distinción”²⁵ a lo que quiere decir la frase aristotélica se ve reflejado en la pregunta que se plantea a propósito de la misma: “¿cuál es el verdadero sentido (*verus sensus*) del axioma de Aristóteles: todo hombre tiende por naturaleza al saber?”.²⁶ Disfrazando su indagación, que es genuinamente filosófica, en el ropaje de una interpretación, coloca como meta final de su examinación captar el *verus sensus*; no reproducir como mero comentario lo que dijo Aristóteles.

La tarea suareciana de repensar la tradición en vista de las cosas [...] no tiene límites y excepciones, no se detiene ante ningún autor; pero la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás estriba en que cuando su sentencia no parece justa, antes de rechazarla como

²¹ DM I, Sec. VI, n. 2; Sec. VI, n. 7 (bis); Sec. VI, n. 13.

²² Véase DM I, Sec. VI, n. 15.

²³ DM I, Sec. II, n. 9.

²⁴ DM IX, Sec. II, n. 6.

²⁵ Estos dos conceptos metodológicos ya aparecen en Suárez como criterios cualitativos de la excelencia del vínculo aprehensor con la cosa conocida. En efecto, “conceptos cartesianos tan clásicos como los de ‘claridad’ y ‘distinción’ son habituales en la escolástica jesuita de la segunda mitad del XVI [...], y de ella los tomó Descartes” (Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 314, 315).

²⁶ *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*, Libro primero, Cap. I, Cuestión 1, 20.

falsa se apela a una segunda instancia [...]. Una elemental *hermenéutica*, que consiste en recurrir de lo que el filósofo *dijo* a lo que *quiso decir*.²⁷

La pregunta que nos introduce a la problemática de la frase aristotélica consiste en interrogar, como hubo ocasión de ver, “si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural”. En un primer momento y en inmediata vecindad con aquella pregunta, Suárez vierte la frase aristotélica como “*todo hombre desea naturalmente saber (omnis homo naturaliter scire desiderat)*”.²⁸ A esta primera traducción la denominamos la versión “reproductiva”, porque aún no refleja la nueva traducción que realiza Suárez en consonancia con su apropiación filosófica del contenido teórico encerrado en el verdadero sentido de la frase aristotélica. En un segundo momento la traduce como “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia (homi innatum esse appetitum naturalem ad scientiam)*”.²⁹ Esta segunda formulación se ubica al final de su exposición, luego de haber brujuleado con diligencia el *verus sensus*, de suerte que la llamamos la versión “apropiada”, la cual está reformulada desde la original comprensión de Suárez a la luz del sentido verdadero que alcanzó mediante un esclarecimiento de los conceptos fundamentales que constituyen la frase. Vemos que, si bien la palabra “*εἰδέναι*” es interpretada como “ciencia”, no se refiere a cualquier ciencia, sino *con máximo rigor a la metafísica*.

Su indagación configurada metodológicamente se ve reforzada por la crítica que realiza a la *forma literaria* del capítulo primero de la *Metafísica*, a raíz de lo cual incita la remodelación original del tratamiento temático según el orden que exigen las cosas investigadas. Considera que Aristóteles “en la exposición de todas estas cuestiones apenas sigue método u orden alguno determinado, sino que da la impresión de haberlas lanzado tal como se le ocurrían. Y esto lo advierto para que nadie nos crea obligados a justificar dicho orden o seguirlo”.³⁰ Así, “*concern for method, moreover, was what prompted Suárez to drop the medieval habit of doing philosophy as a commentary on other men’s thought*”.³¹ Desde los parámetros de una principal unidad sistemática que se articula según el orden objetivo de las cosas entre sí se determina *qué se debe tratar, cómo y dónde*

²⁷ Marías, “Suárez en la perspectiva de la razón histórica”, 215. Con el mismo espíritu, “sobre todo en su lectura de Aristóteles y Santo Tomás, llevaba a cabo verdaderos prodigios de hermenéutica” (Óscar Barroso Fernández, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento* 62, 232 (2006): 121-138, 122).

²⁸ DM I, Sec. VI, n. 2.

²⁹ DM I, Sec. VI, n. 15. Adviértase que comprendemos esta frase en su carácter genuinamente metafísico y no en el sentido derivado de “*eines allgemein bildungstheoretischen Grundsatzes*” (Günter Ludwig, *Metaphysische Grundfragen der Erziehungswissenschaft*. Der Satz des Aristoteles: Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen in der Interpretation des Francisco Suarez (Wuppertal: Henn, 1970), 77), quien, además, interpreta a Suárez desde una perspectiva modernizante (en general) y kantianizante (en específico).

³⁰ *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*, Libro tercero, Introducción, 40.

³¹ José Pereira, “Original Features of Suárez Thought”, en *A Companion to Francisco Suárez*, editado por V. M. Salas, R. L. Fastiggi (Leiden/Boston: Brill, 2015), 297-312, 299.

es adecuado tratarla.³² Por eso diluye la frase aristotélica en sus tres conceptos fundamentales. Aislándolos proyecta luz a cada uno de por sí para, luego de haberlos comprendido individualmente, reunirlos en pos de establecer su sentido unitario. Si Suárez estructura su interpretación en las coordenadas de un primer momento “reproductivo” de la frase y un segundo momento “apropiado”, vemos que la articulación interna del movimiento de un momento hacia el otro se ejecuta en tres pasos expositivos que corresponden a los tres términos esenciales de la frase: “apetecer o desear (*appetere vel desiderare*)”, “naturalmente” y “ciencia o saber (*scientia seu scire*)”.

Entonces, *es innato al hombre el apetito natural de ciencia*, de metafísica. La lucidez del filósofo hispánico le hace anticipar, sin decirlo abiertamente, una posible objeción: ¿su interpretación es una arbitrariedad emanada de su valoración contingente de la metafísica y que busca constar autoritativamente en Aristóteles o una que está afincada en la cosa misma? Para atajar *ab initio* y no consentir que sobrevolar tal dificultad enturbie sus indagaciones posteriores, deja entrever que su interpretación corresponde a la motivación filosófica originaria de Aristóteles, porque considera que éste inaugura con la frase en cuestión el “Proemio” de su *Metafísica*, como primer paso seminal que sostendrá y se confirmará argumentativamente en el desarrollo posterior sobre la *σοφία* (metafísica). Aristóteles “parece que se inclina decididamente por la respuesta afirmativa a esta pregunta, a saber, que el apetito natural del hombre es atraído en sumo grado por la metafísica; para demostrarlo, antepone aquel axioma: *todo hombre desea naturalmente saber*”.³³

IV. El entrelazamiento fundamental entre la metafísica y la esencia del hombre

El hombre apetece el conocimiento ofrecido por las ciencias, más específicamente las especulativas y, en último término, la metafísica³⁴. La *motivación* explícita que Suárez expone como la más importante para tematizar la frase aristotélica, por el hecho de mencionarla con nombre propio y de no entremezclada confusamente entre otras,³⁵

³² Véase José Hellín, “Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez”, *Pensamiento* 4, Nº Extra (1948), Ejemplar dedicado a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948), 123-168, para un amplio y riguroso análisis sobre el hecho de que no sólo “el conjunto como cada una de sus partes están sometidos a la más estricta unidad sistemática” (124), sino de que Suárez establece un “sistema metafísico” (159).

³³ *DM I*, Sec. VI, n. 2.

³⁴ Con “conocimiento” nos referimos aquí siempre al “conocimiento científico (*scientifica cognitione*)”, el cual logra asir con evidencia cierta la esencia universal de la cosa en cuestión a partir de sus propios principios y causas, y no al conocimiento imperfecto que homologa con la mera aprehensión (“*apprehensione, et imperfecta cognitione*”), la cual está sujeta únicamente a permitir la percepción sensorial de los entes singulares sensiblemente dados en su presencia; a través de las vías abiertas en la aprehensión las cosas sensibles aprehendidas “vienen a la mente (*in mentem veniunt*)” (*DM I*, Sec. V, n. 17), sin en ello afirmar o negar judicativamente nada sobre ellas.

³⁵ Véase *DM I*, Sec. VI, n. 1.

descansa en asegurar firmemente la fundamentación teórica de la dignidad suprema de la disciplina metafísica respecto al resto de las ciencias. Así, afirma que la exposición de la dilucidación de la frase “ayudará también para encarecer todavía más la dignidad de esta doctrina”, la metafísica, “porque es la más conforme con la naturaleza del hombre en cuanto racional, o mejor aún, porque es su perfección natural suprema”.³⁶ Esta afirmación deja claro que Suárez se adentra en el terreno de la definición esencial del hombre, para encontrar en ella un suelo teórico asegurado donde se afiance la fundamentación de la dignidad de la metafísica en cuanto la más perfecta de las ciencias especulativas. Aquella su dignidad reside en el entrelazamiento fundamental que guarda la ciencia metafísica con la esencia del hombre.

El encumbramiento de la metafísica en el recinto de las ciencias especulativas se basa en la esencia del hombre en cuanto racional, pues en la metafísica estriba su “perfección natural suprema”, y no en las otras dos ciencias especulativas – filosofía natural y matemática. Sin embargo, como se supone que también los ángeles y Dios son entes racionales, el hombre debe diferenciarse de ellos mediante la incorporación de su animalidad. Partiendo de la articulación de la definición esencial *per genus proximum et differentiam specificam* Suárez se hace eco de la definición tradicional del hombre al exponerlo como “*animal rationale*”.³⁷ Según los parámetros de lo acreditable sobre el hombre a partir de la luz natural de la razón en un estudio filosófico, en el momento definitorio de su racionalidad específica, en-carnada, radican la perfección y felicidad que le competen específicamente al hombre terrenal por naturaleza y que se consiguen en la actividad de la ciencia metafísica. En consecuencia, la motivación explícita que fue mencionada líneas arriba señala hacia el *horizonte interpretativo* implícito supuesto en el que Suárez coloca el sentido interpretado de la frase y a cuya contraluz lo interpreta. Aquel horizonte consiste en su comprensión de la esencia humana. La dignidad de la metafísica se aclara sobre la base de la relación subordinada de fundamentación que establece Suárez entre la *dignidad* de la metafísica (no la validez objetiva de sus tesis) y el hombre. La máxima dignidad de la metafísica se garantiza porque presenta el correlato prescrito en la esencia humana en vista de la perfección que le compete a ésta última. De ahí que Suárez enfatice la atracción y apetencia natural del hombre por la metafísica y no por cualquiera de las otras ciencias especulativas, por más valiosas que sean de por sí.

Resumamos los cuatro momentos que se destacan en la relación entre la suprema dignidad de la metafísica y el hombre. Primero, la correlación entre el hombre y la metafísica se establece en el horizonte de la definición esencial humana en cuanto “*animal rationale*”, la cual aporta el “con vistas a qué” de la relación y, por ende, el fundamento de la *relacionalidad*, pues si no se focalizara al hombre en cuanto animal racional, sino por ejemplo en cuanto ente que puede beber vino o luchar o correr o crecer no se lograría un suelo en el que se pueda acreditar con necesidad aquella relacionalidad. Segundo, la ciencia metafísica como correlato apetecido es principalmente aquello a lo

³⁶ DM I, Sec. VI, n. 1.

³⁷ DM I, Sec. IV, n. 21; véase DM VI, Sec. X, n. 7.

que está relacionado el hombre como animal racional, es decir, según su propia esencia y no de acuerdo a sus determinaciones accidentales, de modo que la cualidad de la relación entre la metafísica apetecida y el hombre apetente se determina como una relación de *conformidad*: el hombre se conforma a la metafísica, alcanzándola y realizándola, donde satisface el apetito que está prefigurado esencialmente en su propia naturaleza, de modo que en ello se conforma concomitantemente consigo mismo desde la perspectiva de su perfección natural suprema. Tercero, en vista de que el correlato metafísico presenta la máxima perfección del hombre terrenal, la conformidad hacia ese correlato ha de ser conseguida (*conseguimiento*) porque no está dada actualmente por adelantado; en efecto, si el hombre estuviera de hecho ya desde siempre conformándose a y en posesión de la metafísica como su máxima perfección terrenal, todo hombre sería necesariamente filósofo y, más aún, metafísico, lo cual es evidentemente falso tomando por base la más inmediata experiencia. Cuarto, habida cuenta de que la conformidad hacia el correlato metafísico ha de ser alcanzada, su carácter de meta prefigurada al que ha de proyectarse el hombre la determina en su propio carácter como una *posibilidad*, pero no como una mera posibilidad entre otras, por ejemplo o ir al campo o a la playa, sino que le compete al hombre esencialmente, es decir, es una posibilidad intrínseca que lo constituye específicamente tal como es.

Al amparo de esta clarificación sobre la relación entre el hombre y la metafísica como la representante de la “suma perfección natural” del hombre según su definición esencial (animal racional), se ve que Suárez comprende el sentido intrínseco verdadero de la frase de tal forma que logra cumplir con su motivación, esto es, el ensalzamiento aún más vigoroso de la ciencia metafísica, pues en su ejercicio radica la posibilidad y actividad principales del hombre “terrenal”, que vive aquí y ahora, según su esencia.

V. El problema inmanente: ¿todo hombre desea por naturaleza la metafísica?

Suárez no es ajeno a la evidencia irrefutable de que no todos los hombres desean natural y explícitamente alcanzar el conocimiento de las primeras causas en la metafísica o tan siquiera el conocimiento genuino que se basa en la cosa misma acerca de aquello con lo que se trata en la vida diaria. Motivado por la atenta observación de la vida humana se ve compelido a adentrarse en la compleja temática de los apetitos según el hilo conductor de una diferenciación entre el apetito natural y el elícito.³⁸ Del desvelamiento filosófico de estos dos apetitos en su mutua relación diferencial, de la correcta integración de ambos o sólo de uno de ellos en la frase aristotélica y de la adecuada interpretación del sentido de la frase a la luz del apetito integrado, depende la consistencia de la explicitación del sentido verdadero al que apunta Suárez. Nótese que la comprensión suareciana de *εἰδέναι* como vinculado a la ciencia metafísica es lo que sirve de base para que se origine el problema referente al apetito o atracción natural

³⁸ Temática preparada en los números 3, 4 y ejecutada en los números 8, 9, 13 y 14 de la Sección VI.

por la metafísica; ya que este problema se disiparía si por ejemplo se traduce *εἰδέναι* por “ver” o por “conocer” pero en un sentido amplísimo pre-científico. Como nuestra misión no estriba en hacernos cargo de las diversas posibilidades de traducción y comprensión de *εἰδέναι*, pasamos al esbozo de los tres significados que Suárez desenmaraña del equívoco fenómeno de “natural”.

Primero, natural es “lo que ha sido dado por la misma naturaleza y no ha sido realizado por ejemplo, por una acción o efectuación propia del hombre mismo”,³⁹ a quien le pertenece como receptor lo dado por la naturaleza. Esta descripción sugiere que se trata de las facultades o capacidades que la naturaleza otorga al hombre en conformidad con lo que significa esencialmente ser hombre, sin que éste posea potestad de decidir fáctica o lógicamente al respecto. Así, por ejemplo la facultad elicitive (el apetito elicitivo) es natural porque pertenece constitutivamente al ser del hombre, pero no así el acto de apetecer elícitamente (apetito elícito), el cual es ya voluntario. Esta primera acepción de natural compagina con *lo dado por naturaleza*.

Segundo, natural es el acto apetitivo cuyo correlato apetecido y, por ende, el verse movido hacia él brota intrínsecamente a partir de la “propensión de la naturaleza” de quien realiza el acto, de modo que se opone a la violento como la posible causación que proviene extrínsecamente. Esta propensión que mueve la tendencia del apetito hacia su correlato porta un carácter necesario, si bien el acto mismo de llevar a cabo y satisfacer tal tendencia no es un efecto inevitable que se desprenda necesariamente de la naturaleza del agente, sino que el acto es una consecuencia de la resolución del hombre actuante que efectúa por sí mismo el acto, así por ejemplo beber agua al tener sed es un apetito natural, no así el resolverse a ir a coger el vaso de agua; por el contrario, p por ejemplo beber vino no sería un apetito natural. En vista de ese mutuo juego entre necesidad y libertad afirma que “el apetito elícito puede ser natural, y en el caso del apetito sensitivo lo es siempre de suyo; en la voluntad, en cambio, aunque a veces tal apetito sea natural, con todo no lo es siempre, por ser libre”.⁴⁰ Esta acepción de natural se identifica con *lo promovido por naturaleza*.

Tercero, natural es lo que se contrapone a lo disconforme, radicando el sentido de la contraposición en la concordancia entre lo apetecido por el apetito y lo apetecido en cuanto aquello que está prefigurado como excelente por la naturaleza que le compete al agente apetente, por ejemplo el apetito del hombre por la virtud y la ciencia sería natural, mientras que su rechazo u omisión sería contra-natural.⁴¹ Inteligimos sin opacidad que “natural” deja de tener un carácter neutral, sea en el primer sentido como elemento constitutivo o en el segundo como fuente de motivaciones y sus consecuentes tendencias. Aquí adquiere uno más bien normativo-indicativo de aquello hacia lo cual

³⁹ DM I, Sec. VI, n. 4.

⁴⁰ DM I, Sec. VI, n. 4.

⁴¹ “Der Appetitus verlangt vom Menschen das Denken [...] Hierauf beruht die Grundlage der Selbstgestaltung des Menschen, aber auch die Möglichkeit seines Scheiterns: Der Mensch kann auch gegen die Natur (contra naturam) handeln” (Castellote, *Die Anthropologie des Franz Suarez*, 134).

la tendencia humana ha de dirigirse para lograr convenir la excelencia que le compete por ser esencialmente lo que es. Esta acepción de natural revela *lo prescrito por naturaleza*.

El apetito innato y el elícito hacia la ciencia adquieren su comprensibilidad en el horizonte oscilante entre la segunda y la tercera acepción de “natural”. La exposición de Suárez que busca comprender y justificar el deseo natural (innato y elícito) por la metafísica se nutre de las nociones de la felicidad y perfección propias del hombre.⁴² La felicidad y perfección del hombre trazan, por un lado, la meta hacia la que está promovido naturalmente el hombre según su esencia racional (momento innato), aunque el poner en obra la realización concreta de lo promovido naturalmente recaiga siempre en la libertad humana (momento elícito). Por otro lado, ambas reflejan el punto de llegada que está *pre*-scrito a modo de fin último terrenal humano que se ha de alcanzar (momento innato), si bien la conformidad de hecho con ese fin depende de la libre voluntad del hombre actuante (momento elícito). Al respecto no se puede rehuir un problema que surge cuando Suárez reformula en el n. 15 la versión concluyente de acuerdo al *verus sensus* excavado: “con todo esto queda suficientemente explicado aquel axioma general: *es innato al hombre el apetito natural de ciencia*”.⁴³ Suárez reduplica la pareja de innato y natural, a sabiendas de que cuando define el carácter del apetito innato incorpora ya en él la naturalidad, pues su descripción definitoria sobre el apetito innato reza: “la natural propensión que tiene cada cosa hacia un bien”. Este problema se soluciona amparados por la triple diferenciación de natural que hemos explicado. Primero, “innato” en la frase *es innato al hombre el apetito natural de ciencia* significa la pertenencia esencial al hombre según el primer sentido explicado de “natural” (lo dado por naturaleza). Segundo, “natural” hace referencia confusamente tanto al segundo sentido de “natural” (lo promovido por naturaleza) así como al tercero (lo prescrito por naturaleza), los cuales traslucen por ejemplo cuando se lee en el remate final de la Sección VI sobre el apetito por la metafísica que “este apetito es sumamente conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón (*tam naturae quam rectae rationi*)”.⁴⁴ De suerte que Suárez para no deslizarse en repeticiones poco elegantes y al abrigo de la diferenciación sobre los significados de “natural” se vale de los términos “innato” y “natural”; estableciendo tácitamente entre ambos una relación de fundamentación, puesto que el apetito por la metafísica puede ser catalogado como “natural” (segundo y tercer sentido) porque es innato (“natural” en el primer sentido) al tratarse de una posibilidad constitutiva anclada en la esencia humana; *posibilidad* porque evidentemente no siempre se realiza.

La interpretación que ofrece Suárez sobre el concepto del apetito natural no lo deja satisfecho. Esta desazón se deja sentir porque luego de haber expuesto el apetito elícito por la ciencia en el n. 9 retorna a la misma faena del apetito natural en el n. 13, en el que considera menester tomar por los cuernos la dificultad más vivenciable que se

⁴² Véase DM I, Sec. VI, n. 8, n. 9.

⁴³ DM I, Sec. VI, n. 15.

⁴⁴ DM I, Sec. VI, n. 34.

desprende de su interpretación, a saber, cómo es posible explicar *in concreto* el hecho que se muestra de primera mano en la vida: no todo hombre ama ni a las ciencias en general ni a la más elevada, la metafísica. Por eso, se debe explicar todavía cómo hay que entender que el hombre apetece naturalmente la ciencia con apetito elícito. Pues esto no puede tomarse en el sentido de que siempre que el hombre piensa en la ciencia ha de experimentar por necesidad amor o deseo de la misma; ni tampoco en el de que no pueda ya despreciarla o dejar de querer ocuparse con ella, pues ambas cosas están en contra de la experiencia, y por lo tanto, este apetito elícito no puede ser natural en el sentido de que sea absolutamente necesario.⁴⁵

El apetito elícito “es el momento en que la voluntad desea determinarse eficazmente en dirección hacia su objeto frente a la indeterminación o indiferencia y no apartarse de él [...] Sin un conocimiento previo por parte del entendimiento, la voluntad no se mueve o no se produce el apetito elícito”.⁴⁶ Expresa el apetito que corresponde al hombre de cara a su facultad de tender voluntariamente y en base a su propia intención hacia algún bien perseguido, determinándose tal tendencia por la consecución de un bien que se ha conocido o del que se ha tomado noticia previamente y que es entendido activamente por el hombre; bien cuya cualidad no se restringe a los bienes sensibles correlativos al apetito sensitivo, ineludibles para la subsistencia humana, sino que también atañe a los bienes propios del apetito racional que aportan perfección y felicidad a la vida humana en cuanto humana, por ejemplo la metafísica. El apetito elícito por la ciencia no expresa, entonces, un movimiento absolutamente necesario, sino que “puede llamarse rectamente natural, en primer lugar, porque es muy conforme con la naturaleza humana” (tercera acepción de natural) “y con la natural inclinación del hombre en cuanto hombre” (segunda acepción de natural), mientras que “en segundo lugar, se llama natural porque es de algún modo necesario en cuanto a su especificación”.⁴⁷ En este “segundo lugar” se vuelve al cauce que ya vimos y por donde se mueve la justificación de la tesis sobre la atracción natural del hombre por la metafísica: la comprensión esencial del hombre considerado como “animal racional”.

Entonces, la frase “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia*” quiere decir: *al hombre como animal racional le está dado (por naturaleza) el apetito promovido y prescrito (por naturaleza) de la metafísica en cuanto la actividad en que realiza su suma perfección esencial.*

Resaltemos las cuatro tesis centrales: 1. Se llama “natural” al apetito por la metafísica en la medida que ni se le impone con violencia desde el exterior al hombre, ni se trata de un apetito que sobreviene accidentalmente sobre la base de la presencia contingente de algún bien apetecido, sino que corresponde a la pro-moción de la naturaleza humana desde su núcleo, en el cual está prefigurada la atracción hacia la metafísica y

⁴⁵ DM I, Sec. VI, n. 13.

⁴⁶ Ángel Poncela González, “Francisco Suárez”, en *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, editado por A. Poncela González (Madrid: Verbum, 2015), 269-341, 289, 290.

⁴⁷ DM I, Sec. VI, n. 13.

que le compete al hombre en cuanto animal racional (“especificación”). 2. Dado que es un apetito que brota internamente en el hombre a raíz de su diferencia específica racional, este apetito debe llamarse natural porque es necesario para la “especificación” del hombre, es decir, para diferenciarlo de los demás entes en el dominio de las sustancias creadas materiales. 3. Es claro que el hombre ni siempre ni habitualmente satisface su atracción intrínseca hacia la ciencia. Al tratarse de una apetencia natural anclada “internamente” en su esencia, los posibles obstáculos presentes en la vida humana deben apuntar prioritariamente hacia causas “externas” que se entrometan en la atracción hacia la metafísica y que la interrumpan. Suárez colige que el posible desdén, experiencialmente innegable, hacia la ciencia y el no ocuparse con su consecución, el caso habitual, se debe a “causas extrínsecas” contingentes y, en consecuencia, a “obstáculos que accidentalmente se unen a la ciencia”.⁴⁸ Aunque no lo diga explícitamente estas causas y obstáculos están fundados próximamente en la debilidad humana y, en el fondo, en la tendencia humana hacia el aligeramiento fácil que determina el contenido característico de aquella debilidad. Esta debilidad tendencial que busca “hacérselo fácil” está presupuesta como la instancia a la que Suárez contrapone la “dificultad” que conlleva tanto adquirir y realizar la ciencia como el tiempo de dedicación que exige su trabajo. Al invertir el tiempo en ella se estaría sacrificando “cosas” (*rerum*) para la satisfacción material que el hombre “necesita” o “hacia las que siente afición”.⁴⁹ Con el término semánticamente amplísimo “cosas” Suárez evita reducir la inabarcable multidireccionalidad de la vida intencional humana a una tipología construida, dejando abierto el abanico de situaciones, actividades, personas, animales y objetos como posibles correlatos de la afición, en cuyo trato la vida se desempeña “pasando el tiempo”, “di-virtiéndose” y “entre-tenido”. La visualización concreta de tal inquietud anímica se da por ejemplo en la *actitud saltadora* que transita entre las posibilidades advertidas de acuerdo con su mayor o menor capacidad de atraer y fijar la atención hacia sí; en la *relación volátil* con los correlatos de la afición como transeúntes posibilidades novedosas; y en la *fragilidad de la cosa* correlativa, pues no se le concede el tiempo y dedicación requeridos para “llegar a conocerla”. 4. Debido a que no es la ciencia en sí la que desagrada, “alejados todos estos obstáculos” extrínsecos y contingentes “es estimada con una cierta necesidad”.⁵⁰ Para sustentar esta tesis aduce, primero, que el conocimiento de la verdad accesible en las ciencias especulativas y en la metafísica privilegiadamente

⁴⁸ DM I, Sec. VI, n. 13. “Das Paradoxon des modernen Lebens [...] besteht in der Verbreitung dieser Hindernisse nicht nur unter den geistig Trägen [...] sondern unter den Bestbegabten. Der Mensch lebt nicht mehr in einer für ihm geschaffenen Welt, in der das Wohlgefallen und die ‘theoria’ das vollendete Sein des Menschen ausmachen [...], sondern in einer technifizierten Welt, wo das Vordringliche an die Stelle des Notwendigen tritt” (Castellote, *Die Anthropologie des Franz Suarez*, 22, 23). Reorientamos estas pertinentes observaciones en dirección a los pasa-tiempos, entre-tenimientos y di-versiones en que se sostiene la vida y en que fácilmente se desvía de su atracción natural metafísica, sea en época de Suárez o en la nuestra, ya que se trata de una atracción (y de su privación) anclada en la esencia humana, cuya privación se cristaliza en diversas concreciones de las diversas épocas históricas.

⁴⁹ DM I, Sec. VI, n. 13.

⁵⁰ DM I, Sec. VI, n. 13.

es una perfección y, como tal, es siempre deseable. La metafísica es “una gran perfección”⁵¹ e incluso la “perfección natural suprema” del hombre en los parámetros de las posibilidades abiertas con la sola luz de la razón, por lo que *de hecho* se apetecería la perfección que conlleva el conocimiento metafísico y la verdad de sus cosas si no implicase esfuerzo y sacrificio. Segundo, si bien “el intelecto no es libre de asentir a lo que entiende como verdadero, o de disentir de aquello que entiende como falso, siendo ‘arrastrado’ (‘trahitur’) a ello por la fuerza misma de la verdad”.⁵² Este arrastramiento supone que el hombre se encuentra en un trato de evidencia directa con la cosa, pues “cuando no hay evidencia, el objeto no se aplica perfectamente a la potencia de suerte que pueda arrastrarla y determinarla hacia sí de manera necesaria”.⁵³ Es decir, esto tiene por condición que el hombre persiga y se exponga a la verdad, lo que precisamente se neutraliza gracias a la ocupación con las aficiones. Por eso, no se trata de que se desdeñe a la metafísica una vez comunicados con ella, sino que el encaminamiento mismo hacia su consecución y realización es obstaculizado por la debilidad tendencial hacia las aficiones. Suárez concluye, así, la imposibilidad de que seamos capaces de desdeñar a la metafísica *por sí misma* y que, por más encubierto que sea, se la apetece “naturalmente”, aun cuando se está privado de ella.

VI. La inquietud anímica humana en privación de la metafísica

La exposición precedente en su totalidad está guiada por el afán de alcanzar el terreno en que se abra la posibilidad de captar el vínculo tácito entre la atracción natural del hombre por la metafísica y su situación privativa, esto es, cuando no realiza de hecho aquella atracción y se encuentra absuelto del conocimiento de las primeras causas que son accesibles adecuadamente en la disciplina metafísica. Ya estamos en condición de poder responder a la pregunta directriz que fue planteada en la introducción de nuestro estudio: ¿qué acontece en el hombre que no realiza aquel apetito natural por la metafísica que le está dado, promovido y prescrito en su esencia? Recordemos lo que se llamó la “primera tesis” en nuestra introducción: “el conocimiento humano es perfecto en tanto que alcanza la causa, y mientras no logra esto, permanece imperfecto, e indicio (*signum*) de esto es que el ánimo del investigador no descansa/no se aquieta (*non quiescit*) hasta que da con la causa”.⁵⁴ Esta brillante observación de Suárez toma lugar en el contexto de su discusión sobre las seis propiedades que pertenecen a la metafísica como sabiduría,⁵⁵ partiendo por supuesto de su mención en la *Metafísica* de Aristóteles. Este

⁵¹ DM I, Sec. VI, n. 8.

⁵² Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 309.

⁵³ DM IX, Sec. II, n. 6.

⁵⁴ DM I, Sec. V, n. 11.

⁵⁵ Para una breve dilucidación de la metafísica como sabiduría, véase Ángel Poncela González, Francisco Suárez, *lector de Metafísica Γ y A*. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las *Disputaciones Metafísicas* (León: Celarayn, 2010), 269 ss.; José María Felipe Mendoza, “Sobre los

breve apunte contextual es relevante sólo en la medida en que permite realzar la originalidad y agudeza de su observación, ya que pone al descubierto soberanamente la cuestión de la inquietud, la cual no está defendida explícitamente por Aristóteles. Ya su mero atisbo y despliegue presuponen una mirada autónoma en el horizonte de una problemática filosófica genuina.

Sobre la base de las tesis fundamentales de Suárez a propósito de la frase aristotélica, que fueron expuestas a lo largo de nuestro trabajo, es factible mostrar la trabazón interna implícita entre la observación suareciana sobre la inquietud y el *verus sensus* de la frase. Acreditar el haber de tal trabazón consiste en exhibir el ducto tácito que la sostiene. Éste se articula en un razonamiento que transita desde un punto de partida de alcance particular hacia un punto de llegada con alcance universal, gracias al cual nuestro análisis saca a la luz el alcance genuinamente universal del fenómeno de la inquietud observado mas no desarrollado plenamente por Suárez. Entonces, el punto de partida reposa en la *tesis explícita* de Suárez sobre la inquietud particular originada en el investigador a raíz de la ausencia del conocimiento científico sobre las causas en general, por ejemplo si se indaga un estado de cosas y no se llega al conocimiento exacto de por qué se comporta y, más aún, debe comportarse necesariamente de esta manera y no de otra, no se puede afirmar que se posea plenamente el conocimiento al respecto. El punto de llegada radica en nuestra tesis propositiva sobre la *presencia implícita* en Suárez, que se descubre exegéticamente a partir de los propios elementos teóricos que se encuentran disponibles en su propuesta filosófica, de la inquietud universal originada en el hombre en cuanto hombre debido a la ausencia del conocimiento metafísico sobre las primeras causas en especial. Si en el primer caso se mienta una actividad contingente entre otras, el segundo se refiere a una actividad promovida y prescrita necesariamente desde la esencia misma del hombre. Si en el primer caso el concernimiento se restringe exclusivamente al investigador activo, en el segundo se extiende al hombre en cuanto tal en general. Porque, téngase presente, la metafísica no es ninguna disciplina que se desempeñe desde una disposición pseudomística correlacionada a ficciones opacamente inteligibles, sino el conocimiento cierto y evidente del ente en cuanto ente real y de las primeras causas de todo aquello que es, en cuya posesión actualizada el hombre concuerda consigo al alcanzar la felicidad y “suma perfección natural” que le corresponde terrenalmente según su animalidad racional.

Con el fin genuinamente fenomenológico de “poner ante los ojos”⁵⁶ paso a paso el complejo ducto implícito, lo exponemos en un conjunto unitario de catorce pasos, articulado de tal forma que de los momentos consecuentes se desprenden los momentos precedentes. 1) El conocimiento humano en general es pleno si y sólo si logra alcanzar la causa. 2) El conocimiento en sentido estricto que es propio de las ciencias especulativas en general se caracteriza como tal por la posesión cierta y evidente de la causa. 3)

nombres de la filosofía primera en el proemio a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25 (2018): 157-172, 165 ss.

⁵⁶ Motivo y Plan de toda la obra, 18.

El conocimiento de las causas es el criterio que decide sobre los grados de perfección o imperfección del conocimiento humano en el marco de las ciencias especulativas. 4) La perfección del conocimiento es la meta perseguida por todas las ciencias especulativas en general pero por la metafísica muy en especial. 5) En comparación a todas las otras ciencias, sean especulativas o prácticas, la metafísica encarna la más excelente. 6) La metafísica es la ciencia suprema en absoluto, parcialmente por permitir el acceso cognitivo a las primeras causas. 7) La metafísica es la ciencia más excelente, en parte, porque en su posesión y actividad consiste la felicidad y perfección del hombre aquí y ahora en cuanto animal racional. 8) El hombre alberga en sí la tendencia, atracción, natural al conocimiento propio de la metafísica. 9) La metafísica considerada como la más digna y suprema de las ciencias es la más apetecida naturalmente por el hombre. 10) Al apeteerla naturalmente se apetece necesariamente el conocimiento de las primeras causas implicadas en la ciencia metafísica. 11) La metafísica encarna la actividad científica donde radica el conocimiento humano de las primeras causas, a diferencia de un conocimiento científico cualquiera sobre causa cualquiera. 12) De la privación del conocimiento de causas cualquiera se generaba en el investigador una inquietud anímica. 13) El conocimiento de las primeras causas que provee la metafísica no siempre ni tan siquiera frecuentemente es buscado de hecho por el hombre. 14) En consecuencia, de la privación humana de la metafísica y de las primeras causas se colige que, ya no el hombre investigador, sino el hombre como tal según su propia esencia (animal racional), tanto quien se encuentra dentro de la investigación metafísica como quien se halla fuera de ella, está determinado esencialmente por la posibilidad fundamental de una inquietud anímica, que comúnmente está ya presente en la mayoría de los hombres, porque por lo general viven “fuera” de la actividad metafísica y vivir fuera de la metafísica y de su conocimiento sobre las primeras causas significa concomitantemente vivir en un horizonte vital templado desde y por aquella inquietud anímica, ya que se está privado de la felicidad y perfección aquí y ahora. Demos un paso exegético más allá para columbrar el abismo implícito que subyace entrevisto, pero no desarrollado temáticamente, en las tesis de Suárez: el desempeño de la metafísica no sólo permite la posesión cognitivo-teorética de las primeras causas, sino que al mismo tiempo en ella se lleva a cabo la conformidad esencial del hombre consigo mismo en cuanto animal racional desde la perspectiva de su “suma perfección natural” según su especificación, de suerte que la inquietud anímica que se desprende de la situación privativa respecto a la metafísica acarrea también la privación de la conformidad autorreferencial del hombre consigo, porque vive inadecuado a la plenitud que le está prescrita “naturalmente”.

VII. Conclusión

Concluimos con la indicación de tres problemas pendientes que suponen y resumen lo expuesto. Primero, el fundamento explicativo último en el contexto de la filosofía suareziana de que el hombre se aparte vitalmente de su atracción promovida y prescrita

naturalmente hacia la metafísica podría reposar en las “contradicciones”,⁵⁷ cotidianamente experimentables, que anidan intrínsecamente en el alma. Así, se abrirían tres niveles articulados causalmente: a) las contradicciones o luchas internas constitutivas al alma, b) cristalizan la posible motivación del apartamiento vital de la metafísica c) y, por ende, causan la inquietud anímica. Segundo, la inquietud que se ha puesto al descubierto sistemáticamente desde el propio seno de las tesis de Suárez es un estado anímico que nombra un “cómo” vivencial que acompaña entonando el modo en que nos experimentamos a nosotros y a lo que nos rodea. Tercero, el correlato que la genera es la ausencia de la actividad cognitivo-teorética de la metafísica sobre las primeras causas, cuya consecuencia es la inadecuación esencial del hombre consigo. La comprensión de estas tres cuestiones apunta hacia una nueva constelación de problemas que sobrepasa los límites temáticos fijados. Al respecto, baste con ver que el fenómeno radical de la inquietud humana trasluce tintineando desde el pensamiento de Suárez; con miras a este fenómeno, pero según la interpretabilidad y conceptualidad fundamental-ontológica, Heidegger apoyará temáticamente *en último término* su lectura sobre la misma frase aristotélica.⁵⁸ Así, se abren las vías para una discusión fructífera desde el conjunto temático aquí contorneado con Suárez y Heidegger, en cuyo despliegue ni se reduce al primero a una función de “prefiguración” ni al segundo a un mero “epígono”, sino que se los considera como dos abordadores de un mismo fenómeno a partir, respectivamente, de la diversa noción directriz del “*animal rationale*” y del “*Da-sein*”.

Christian Ivanoff Sabogal
christian8ivanoff@gmail.com

Fecha de recepción: 07/08/2021

Fecha de aceptación: 11/10/2021

⁵⁷ Francisco Suárez, *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre El Alma*, Tomo 3, edición crítica por S. Castellote (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991), dis. XIV, q. 9, 5. Castellote traduce “*repugnantiis*” como “lucha interna” (*Die Anthropologie des Franz Suarez*, 80, lo que será decisivo para su interpretación, véase 162, 166, 172).

⁵⁸ Véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 2006), 171; Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe Band 62, editado por Günther Neumann (Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005), 16 ss., 74; Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Band 19, editado por Ingeborg Schüßler (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992), 70.