

INTRODUCCIÓN

1. Biografía de Fray Diego de Zúñiga

Fray Diego de Zúñiga, Diego Rodríguez Arévalo, hijo legítimo de Ana Arévalo y de Bartolomé Rodríguez, nació en Salamanca el año de 1536. De su origen familiar, hasta donde se sabe, conviene destacar que nuestro escritor, a la corta edad de cuatro años, pasó de un hogar humilde a un hogar sin padre. Pero hemos de hacer también hincapié en la nota biográfica aportada por el padre Herrera, quien, al hacerle hijo natural de Diego de Zúñiga, señor de Cisla, entraña a Diego de Zúñiga con la casa del Duque de Bejar. No se conocen pruebas concluyentes ni para dar la razón al padre Herrera ni para quitársela, lo cierto es que Diego Rodríguez hace suyo el apellido Zúñiga desde su primera matrícula en la universidad de Salamanca, cuando tenía 16 años, y que encabeza todas sus obras publicadas con un escudo que tiene por fondo las armas de los Zúñiga.

En efecto, muy joven aún, en el curso de 1551, tomó el hábito agustino en el convento de su ciudad con el nombre de Fray Diego de Zúñiga, además, encabezó todas sus obras con las armas de los Zúñiga como “Didacus a Stunica”, versión latinizada del nombre de profesión que utilizará de por vida.

Por su pertenencia a la familia agustina no sólo cimentó una sólida vida interior y de claustro, según los votos y las constituciones de la orden, y se acostumbró a la vida austera, muy rigurosa en la provincia castellana, y a la lectura y meditación de las Sagradas Escrituras, sino que experimentó de manera privilegiada, a través de su vida y espiritualidad, el delicado momento cultural que le tocaba vivir y la urgencia de renovación, de reforma. Al margen de observantes y descalzas, defendió siempre el insustituible valor formativo de las disciplinas filosófico-científicas y el mantenimiento de la autoridad generalicia; y sin renunciar a la observancia religiosa, hizo centro de su vida el cultivo de los estudios.

Precisamente, participará de la época más brillante de los agustinos españoles en la docencia, tras la renovación del capítulo de 1541 en Dueñas, y adoptará el talante intelectual agustino conciliador por abertura a la verdad, tan biblista como teólogo, apoyado en el maestro sin sacrificar la independencia de criterio, y afecto al discurso y al latín clásico de los humanistas.

Estamos ante un humanista post-tridentino, agustino, formado entre el Colegio de san Agustín de Salamanca –donde cursó gramática, retórica y artes (incluidos rudimentos del *quadrivium*)–, y la Universidad Complutense donde estudió teología en una década de descrédito y abandono del nominalismo, la década de los años cincuenta, en la que conviven espléndidas, desarrolladas por grandes maestros, corrientes tan dispares como el aristotelismo y el humanismo en artes, la teología especulativa tomista y el biblismo en teología.

Cuando estudia artes en la Ciudad del Tormes, Aristóteles reinaba en las escuelas, al gusto de un tardo-humanismo en las súmulas renovadas y en las dialécticas retorizantes, v. g. con Narciso Gregori, al gusto metafísico realista de las físicas peripatético escolásticas renovadas, v. g. con Domingo de Soto. Aunque se rechaza a los ciceronianos puros, Cicerón es la autoridad en retórica.

En Alcalá vive la reforma y triunfo del aristotelismo en artes, merced a la docencia y escritos de Cardillo de Villalpando y sus seguidores, el definitivo afianzamiento del tomismo en teología por la labor de los dominicos, al socaire de Vitoria, en especial de Soto y Melchor Cano, y al apogeo del biblismo en la figura del cisterciense Cipriano de la Huerga, maestro de biblistas. La obra de Zúñiga recogerá estas corrientes en su proyecto de reforma general de los estudios eclesiásticos.

Pero no concluye aquí su formación, pues ya sacerdote, entre 1559 y 1568, en una España cerrada e inquisitorial que ya había configurado su reforma tridentina y se disponía a colonizar Europa, vive un período de retiro intelectual, en donde gesta su vocación de humanista cristiano, un tanto tardía y rayando en lo quijotesco, y se pertrecha en estudio autodidacta de los hábitos e instrumentos que considera esenciales para su propósito: lenguas sabias, ciencias y artes filosófico-científicas y dominio de las Sagradas Escrituras. En esta etapa, oscura pero crucial, culmina su formación intelectual, afianza su vocación y la concreta en un programa¹ de reforma general del saber, que incluye:

- a) Comentar todas las Sagradas Escrituras de manera literal y armonizando sus versiones: hebrea, griega, caldea y latina; sin olvidar, además, sus consejos y preceptos de vida virtuosa.
- b) Exponer las ciencias y artes filosóficas con tal método que se aprendan todas en unidad.
- c) Reforma general de cada una de las partes del derecho según el Corpus Justiniano.

¹ Hemos recogido el programa de fray Diego de Zúñiga en su formulación madura, tal y como se recoge en la carta a Clemente VIII, que se encuentra en su *Philosophiae prima pars*. Este programa definitivo añade, al proyecto original de 1568, la reforma general del derecho.

La necesidad de un mecenas para desarrollar este descomunal proyecto marcará tres hitos significativos en su vida activa. Una primera etapa que, entre los años 1568 a 1572, pretende el apoyo de Pío V y, a su muerte, de Gregorio XIII, se desarrolló, con la mediación de los cardenales Sirleto y Crivelli, a través de una rica correspondencia epistolar que dibuja, tanto su talante algo narcisista y megalómano, radical y melancólico, como su talento razonador y retórico. De este primer intento romano, abortado por consejo indirecto de Sirleto, resultaron su *Oratio de optima totius dialecticae constitutione contra Ramum*, el opúsculo *De optimo genere*, y dos libros y buena parte del tercero del *De vera religione*.

El segundo período, tras su docencia en Osuna los años de 1573 a 1579, aspira al mecenazgo de Felipe II, que había mostrado generosidad sin precedentes en la edición de la *Biblia Regia*. Este intento español, frustrado por consejo indirecto de un Arias Montano sin crédito para el delator y confidente de la Inquisición toledana, dejó publicados el apologético *De vera religione, libri tres* (Salamanca, 1577), y sus trabajos exegéticos producto de la docencia en Osuna: *In Zachariam prophetam commentaria* (Salamanca, 1577), *In Iob commentaria* (Toledo, 1584).

En la tercer etapa, en la cual, atraído por la edición de la *Biblia Sacra vulgariae editionis* en 1592, pretende el patronazgo de Clemente VIII, salió a la luz su obra filosófica fundamental *Philosophiae prima pars* (Toledo, 1597), dedicada a ese pontífice. A este segundo intento romano puso fin la muerte, que le sorprendería muy pronto y, sin que podamos precisar la fecha, desde luego antes de mediado 1601. Zúñiga quiso dar a su ambicioso proyecto de reforma general del saber el mecenazgo de las cabezas de la cristiandad que mostraban generosidad efectiva por los estudios bíblicos.

La gran oscuridad que cubre la fecha y circunstancias de la muerte de fray Diego de Zúñiga es, en parte, la lógica consecuencia del abandono y olvido que ha sufrido su obra, tanto filosófico-científica como escrituraria, hasta nuestros días. En buena medida el nombre y la obra de Zúñiga gravitaron en torno a la suerte que corrió en España el nombre y la obra de Copérnico. Precisamente las sucesivas condenas inquisitoriales de que fueron objeto sus tesis copernicanas en *In Iob commentaria*, a lo largo del siglo XVII y buena parte del siglo XVIII, lograron que “stunicae auctoritas neminem ad se traxit: et si forte unum aut alterum”². De hecho su obra fue arrancada de la tierra en que podía fructificar, la filosofía peripatético-escolástica, poco después de salir a la luz.

² *Index librorum prohibitorum Inocentii XI*, Ex Tipographia Rev. Agost., Romae, 1783, p. 202.

2. Filosofía como enciclopedia de las ciencias y las artes

En Zúñiga, la filosofía es “la facultad de descubrir la verdad, por lo que la filosofía es tan amplia como la verdad. Sólo Dios posee completa esta facultad, que es infinita, como Dios mismo es infinito”³. No es la filosofía una facultad psicológica, ni una facultad universitaria, sino una virtud teórica, una aptitud y disposición teórica para investigar y conocer la verdad. Esta *facultas inveniendi veritatem* se desarrolla como una enciclopedia de quince ciencias y artes (reco- gidas en la figura 1), cuyo orden está basado en la metafísica peripatético esco- lástica, más en concreto en la analogía del ente y en las categorías metafísicas de realidad⁴.

Esta enciclopedia incorpora de manera ecléctica ciencias y artes procedentes de la tradición peripatético-escolástica y de la tradición de las artes liberales, incluidos algunos desarrollos dados a las mismas en el Renacimiento. La unidad filosófica no es una suma que amontone ciencias y artes inconexas, ni tampoco una nueva forma que las trascienda. Más bien, se compone a partir de ellas se- gún el orden que impone su objeto, sin añadir ninguna forma específica nueva. Las ciencias y artes se disponen siguiendo el orden de deducción de los géneros de realidad, y según su primariedad y universalidad.

El marco donde se fundamenta y organiza esta enciclopedia filosófica es la ciencia general de la realidad, la Metafísica o filosofía primera, que legitima la cognoscibilidad de lo real y la posibilidad humana de descubrirla y contemplarla, determina las propiedades trascendentales del ente y sus divisiones genera- les, así como sus principios y causas íntimas, deduce y define los géneros de realidad, y da carta de naturaleza a cada una de las ciencias y artes particulares, delimitando su objeto.

La Metafísica es la ciencia primera que descubre este orden ontológico de la realidad, la cual, en cambio, nos aparece de sólito como una mezcla cambiante y casi infinita. El orden real que descubre la metafísica fundamenta el orden de composición de las distintas artes y ciencias en la unidad enciclopédica. Aunque no hay una estricta correspondencia entre los géneros de realidad y las ciencias y artes que componen la filosofía –hay diez géneros de realidad y son quince las ciencias y artes filosóficas; además, los géneros sustancia y cantidad son objeto

³ Citaremos en adelante por esta versión castellana de la *Metaphysica* [incluida en *Philosophiae prima pars*, Toledo, 1597], como sigue: Diego de Zúñiga, *Metafísica*, indicando libro, capítulo y número de página de esta edición castellana.

⁴ Esta concepción analógica del ser está basada en el libro IV de la *Metaphysica* de Aristóteles, y su deducción de las categorías se inspira en el libro VII de la misma obra.

de doce ciencias, etc.–, sin embargo, aquellos se toman como soporte real para ordenar sus diferentes consideraciones. La Metafísica se apoya además en la específica consideración teórica o práctica de cada una de las ciencias y artes, para determinar su objeto propio.

Tanto el ente como la sustancia se dividen según distribución, si bien ambas distribuciones son diversas y es un error confundirlas. El ente no se distribuye en sus géneros, como un género se distribuye en sus especies, porque ni aquel es género, ni éstos constituyen sus especies. El ente se distribuye en distintos géneros análogos por relación a un género fundamental, que es propiamente ente, y que es la sustancia. Así que se parte de la sustancia corpórea, que es la especie del género fundamental y más evidente para nosotros, y se obtiene por relación a ella los restantes géneros de accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, situación y hábito. El género sustancia se distribuye en especies por las diferencias: corpórea-incorpórea, animada-inanimada, vegetal-sentiente, racional-irracional.

La primera división del ente en real y mental da lugar a la Dialéctica y la Retórica como ciencias y artes del ente de razón, que ocupan respectivamente los lugares segundo y tercero. La Dialéctica define el método racional correcto para el perfecto desarrollo de la verdad, y la Retórica enseña las formas elegantes del discurso, que han de dar cauce lingüístico a su exposición. La Dialéctica, además de ofrecer los métodos correctos de la ciencia y de la opinión, establece el orden de doctrina, tanto para las competencias de las distintas ciencias y artes, como en la materia propia de cada una: la exposición doctrinal desciende de lo más universal a lo menos universal. El ideal de reforma del agustino busca una exposición *perfecte et eleganter* de las disciplinas filosóficas, es decir según su ideal dialéctico y retórico.

A continuación se sitúan las ciencias de la sustancia que son tan eminentes entre las ciencias como ésta entre los géneros. Como la sustancia se divide en corpórea e incorpórea, y la deducción de los géneros ha partido de aquélla, primero se exponen las ciencias ocupadas en la sustancia material, y después la que estudia las sustancias separadas. La Física estudia la sustancia corpórea que, por material, está sometida al movimiento y se percibe por los sentidos. La Medicina atiende la sustancia corpórea dañada o enferma. Del conocimiento del alma que se consigue por la expresión corporal se ocupa una ciencia, que parece una psicología experimental, y que se divide en Fisonomía y Quiromancia. En cambio, de las sustancias separadas e incorpóreas, Dios, las inteligencias y el alma humana, se ocupa la Teología natural, que utiliza sólo la razón o luz natural del hombre.

El siguiente género en importancia, en cuanto que es componente sustancial, es la cantidad, que se divide en separada o número, y conjunta o cuerpo. Por eso, las seis ciencias ocupadas en él tienen su lugar a continuación de las cien-

cias de la sustancia. La Aritmética se ocupa de los números, mientras la Geometría atiende a las líneas, superficies y cuerpos. La Música, que estudia los números traducidos en sonido, busca las proporciones en la composición de los sonidos de las que resulta la armonía. La Perspectiva estudia la composición de las líneas que percibimos por la vista. La Arquitectura tiene tres partes, una que trata de las máquinas, como la cóclea, la libra, la palanca, etc.; otra que versa en la edificación; y, por último, la que desarrolla los gnomones. La Cosmografía, última ciencia matemática, estudia mediante número y figura las distancias, lugares y figuras de las partes del universo, y se divide en Astrología, centrada en el cielo, y Geografía, ocupada de la tierra.

La Ciencia general de las costumbres estudia las cualidades de primera especie *habitus, affectiones et incoationes* pertenecientes al alma racional, y tiene tres partes: Ética, que modera la vida del individuo, Economía, que modera la vida familiar, y Política, que modera la vida de la república.

Estas catorce ciencias y artes, que se desarrollan utilizando sólo la capacidad racional, constituyen la filosofía natural. Pero la filosofía, que tiene la misma extensión que la verdad, cuya plenitud rebasa las posibilidades del conocimiento humano –sólo se da con propiedad en Dios–, se completa con los conocimientos que Dios ha querido revelarnos. La filosofía incluye y se completa con la Teología revelada, que estudia las verdades reveladas por Dios en las Sagradas Escrituras, los Concilios, y las tradiciones de los antiguos. La ciencia teológica –que por teológica se ocupa de verdades sobrenaturales reveladas; y por ciencia, las estudia de manera metódica y racional, aunque se ocupa en realidades pertenecientes a distintos géneros–, de ninguna manera debe inmiscuirse en los desarrollos de las disciplinas naturales, sino centrarse en las verdades de fe objeto de su estudio. Hay independencia entre la razón natural y la razón revelada, si bien no se excluye que ésta complete a aquélla, cuando lo exija la unidad de la verdad.

La filosofía revelada y la filosofía natural se integran en la unidad filosófica de la verdad, en la que se armonizan la fe y la razón. No puede haber oposición entre la verdad natural y la revelada porque la verdad es única; en caso de contradicción, dado que sólo Dios es veraz y maestro de toda verdad, siempre será falsa la doctrina racional. La filosofía persigue la verdad igualmente válida para la fe y para la razón natural; precisamente porque ésta alcanza sólo ciertos límites de verdad, debe ser completada con aquélla en los conocimientos sobrenaturales revelados. Allí donde acaban las posibilidades de verdad de la filosofía natural empieza la teología a desarrollar contenidos revelados, y ambas componen la única verdad objeto de filosofía. Sin embargo, mezclar cuestiones de filosofía natural y de teología, extender argumentos teológicos a las facultades naturales, constituye un error metodológico que sólo se permite este autor, es-

pecialmente sensible en lo referente al orden, para explicar fenómenos que le parecen sobrenaturales.

Las ciencias y las artes, además de su situación y de su condición de naturales y reveladas, se relacionan entre sí según dependencia y eminencia. Una ciencia o arte depende [*subiicitur*] de otra, cuando da por supuestos y utiliza principios o demostraciones de la misma. En este sentido, la retórica depende de la dialéctica en cuanto que, como ciencia y arte de la elocución, da por supuestos y utiliza conocimientos de ésta sobre la invención, el juicio, y la disposición de argumentos. La medicina, que se apoya en conocimientos físicos, depende de la física, como también depende de ésta la ciencia que penetra en el alma a través de las manifestaciones del cuerpo, en cuanto que se sirve de conocimientos anatómicos. La música, que utiliza demostraciones aritméticas para establecer sus armonías sonoras, depende de la aritmética. La óptica y la arquitectura, por lo mismo, dependen de la geometría.

Las ciencias y artes se consideran principales y eminentes según la primariedad y extensión [*altitudo y amplitudo*] de sus principios, porque siempre la ciencia que demuestra ‘por qué’ es una realidad, antecede y es más eminente que otra que sólo expone ‘qué’ es. En este sentido, la metafísica y la teología, que se ocupan en los primeros principios y causas de todo lo real, son las ciencias primeras y más excelentes. La relación de dependencia es también índice de secundariedad, porque una ciencia que depende de otra da por supuestos y se apoya en sus conocimientos. Una ciencia es siempre más eminente que las ciencias que dependen de ella. Por lo mismo, las ciencias de la sustancia serán primarias y más excelentes que las ciencias de la cantidad.

Esta filosofía de la verdad, al modo genuinamente aristotélico de que gustaba la época, es una enciclopedia de quince ciencias y artes, en el doble sentido, por un lado de renovada ordenación de los estudios y, por otro, de sistema de la verdad. Así pues, respeta el original sentido griego de “ciclo educativo” –orden de la enseñanza–, y añade la idea de sistema como unidad compuesta de facultades análogas. Estamos, pues, ante un exponente del aristotelismo post-renacentista español que tendía no sólo a la renovación y ordenación de los estudios, sino a la escolarización de la verdad.

3. Caracterización general de la metafísica

El año 1597 fue excepcional para la metafísica en España. En ese año, como es bien sabido, se publican las *Metaphysicarum disputationum* de Francisco Suárez, y aparece en Toledo la primera parte de la enciclopedia filosófica de fray Diego de Zúñiga, *Philosophiae prima pars*. En esta obra se desarrollaban

de manera sistemática las cuatro primeras disciplinas de aquella enciclopedia, las que podían componer de una manera o de otra un curso de artes al modo de la época: Metafísica, Dialéctica, Retórica y Física.

En realidad, Zúñiga debió de terminar la redacción de su *Metaphysica* en la casa agustina de Toledo por el mes de agosto de 1592⁵. Culminaba así el proyecto de metafísica sistemática, que tenía bien claro y formulado ya desde los primeros meses de 1568, como nos consta por los opúsculos enviados a Roma, mediado ese mismo año, para el papa san Pío V: un discurso sobre la constitución de la Metafísica aristotélica contra Pedro Ramos, y el opúsculo *De optimo genere*. Las referencias a la metafísica que aparecen en este último opúsculo⁶, el único que se ha conservado de los dos, son concluyentes al respecto, como puede comprobar el lector, comparando el texto del *De optimo genere*, aportado en la cita anterior, con el capítulo 2 del libro I de la *Metaphysica*. Las coincidencias son literales en algunos pasos.

No tiene por qué sorprendernos, sin embargo, la aparición de esas obras, como tampoco la de Diego Mas⁷ en 1587, porque el último cuarto del siglo XVI de la institución filosófico-científica española fue, por distintas razones, un tiempo propicio para el desarrollo de las metafísicas sistemáticas. La lenta evolución de las exposiciones de la *Metaphysica* de Aristóteles, desde su implantación en la Universidad de París durante el siglo XIII, constituía una tradición densa y multiforme, que conducía a las metafísicas sistemáticas, a la vez que las hacía posibles; y no faltaban, desde luego, notables y claros precedentes de las mismas⁸. Buenas ediciones de las obras de Aristóteles, de sus comentaristas y

⁵ Lo podemos saber porque en el anteúltimo capítulo de la misma obra, para explicar el séptimo género de realidad, *cuándo*, ejemplifica su exposición con la determinación temporal del presente cuando está escribiendo esas líneas “como estas líneas son escritas, dice Zúñiga, en el año mil quinientos noventa y dos después del nacimiento Cristo, el día cuatro de agosto” (*Metaphysica*, IV, cap. VII, f. 58, 2b).

⁶ Diego de Zúñiga, *De optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrosanctae scripturae explicandae*, compuesto en 1568, y publicado por Ignacio Arámburu Cendoya en el artículo “Fray Diego de Zúñiga O.S.A. (1536-ca.1599). Biografía y nuevos escritos”, *Archivo Agustiniano*, 1961 (55), pp. 329-384; la traducción del texto latino que se encuentra recogido en las páginas 338-342 se encuentra en el Anexo I de este trabajo; cfr. p. 58 y ss.

⁷ Diego Mas, *Metaphysica disputatio, de ente, et eius proprietatibus, atque comuni nomine inscribitur de Trascendentibus, in quinque libros distributa*, Valencia, 1587; versión castellana: *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 17-78.

⁸ Como el *Tractatus de trascendentibus previus methaphisice* de Crisóstomo Javelli, o el *Commentarium in Aristotelis Metaphysicam* de Nicolas Bonet, por citar alguno. Ver: J. Gallego Salvadores, “Introducción”, en Diego Mas, *Disputación metafísica*, pp. 52-65; J. Riesco Terrero, “Ni-

expositores, proliferaban en el ambiente filosófico-científico español, cuyo momento se caracterizaba entonces tanto por la plenitud del aristotelismo, como por la revisión y reforma de los estudios. Y en las principales universidades españolas se discutía con mayor o menor éxito la introducción de la cátedra de Metafísica. Así lo ha puesto de manifiesto Jordán Gallego Salvadores en muchos de sus trabajos⁹.

El desarrollo de la Metafísica sistemática, en el caso de Zúñiga, está vinculado por completo a su proyecto de revisión y renovación de los estudios, de neta inspiración posttridentina. Este proyecto de reforma de los saberes pasa, a juicio del agustino, por la acertada elección de los verdaderos maestros de los mismos, y por la exposición perfecta y elegante de la doctrina, es decir según las reglas de la dialéctica y de la retórica respectivamente. Sin embargo, estas ciencias y artes suponen y se basan en el orden de la realidad, que descubre y establece la metafísica, que es la ciencia filosófica primera y fundamental, verdadera clave del saber, en consonancia con la importancia fundamental que tiene el orden de exposición de la doctrina en su proyecto de reforma.

Este lugar primario y fundamental de la Metafísica en su enciclopedia de las artes y ciencias filosóficas (figura 1), hace que Zúñiga prefiera llamar a esa disciplina Filosofía Primera, y así la denomina de hecho con frecuencia a lo largo de los libros que la componen; sin embargo, tal vez por respeto del nombre tradicional y en curso durante la época, mantuvo finalmente el título de Metafísica para la obra.

colas Bonet escribe una Metafísica sistemática dos siglos y medio antes que Suárez”, *Salmanticensis*, 1962 (9), pp. 3 yss.

⁹ J. Gallego Salvadores, “La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)”, *Escritos del Vedat III*, 1973, pp. 91-162; “El maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica”, *Analecta Sacra Tarragonensis*, 1970 (43), pp. 51 y ss.; “La Metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos”, *Estudio agustiniano*, 1974 (9), pp. 3-60; “La Metafísica en España durante el siglo XVI”, *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España*, 1978, p. 149 ss.; “La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI”, *Analecta Sacra Tarragonensis*, 1972 (45), pp. 137-172; “La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI”, *Analecta Sacra Tarragonensis*, 1973 (46), pp. 343-386; “La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1976, pp. 211-236; “Introducción”, en Diego Mas, *Disputación metafísica*, pp. 17-78; M. Grabmann, “Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico”, *Ciencia Tomista*, 1943 (64), pp. 18 ss.; *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez S. J.*, Gedenkblätter zu seinen dreihundert jährigen Todestag, Innsbruck, 1917, pp. 19-73.

La adecuada caracterización y valoración de la Metafísica de Zúñiga, por consiguiente, requiere comprender el sentido de la misma, que no es otro sino cumplir la función de la ciencia filosófica primera y fundamental que enmarca y ordena una enciclopedia filosófica de quince ciencias y artes, de inspiración aristotélica, cuyo desarrollo aspira a la perfección dialéctica y la elegancia retórica. Este lugar de la Metafísica va a determinar su objeto, los contenidos concretos y el alcance de sus desarrollos, así como el lenguaje elegido, cuestión esta no menor, habida cuenta de la densidad tradicional de la terminología metafísica.

Así que esta Metafísica va a ser una ontología, en la que se desarrolla la concepción general del ente, se defiende su cognoscibilidad, y se determina el objeto de las distintas ciencias y artes filosóficas particulares en relación a los géneros de realidad. Precisamente esta generalidad de su objeto, argumenta Zúñiga, que no puede ser tratado por ninguna de las otras ciencias y artes, porque son particulares, justifica su existencia como ciencia autónoma.

Su contenido se divide en cuatro libros. En el primer libro se determina el lugar de la Metafísica en la enciclopedia filosófica, se estudia el ente en cuanto ente y sus propiedades trascendentales, y se defiende la verdad contra los académicos y otros. En el segundo libro se estudian las divisiones generales del ente –real/mental, singular/universal, por sí/por accidente–, y se determina lo que es todo y parte, hipóstasis y naturaleza, causa, principio y elemento. En el tercer libro, se explica lo que es por accidente, lo contingente y lo necesario, el acto y la potencia, lo idéntico y lo diverso, los opuestos. En el cuarto, y último libro, estudia los diez géneros de realidad, y los objetos de las ciencias y artes que se ocupan de ellos.

Zúñiga introduce contenidos –como el ente de razón y los universales– en el libro segundo, que en la escuela se trataban en la *Logica Magna* con el nombre de *Quaestiones proemiales*, porque preparaban el estudio del primer libro del *Organon*, las *Categoriae*. Como también incluye a éstas, entendidas como géneros de realidad, en el libro IV de la *Metaphysica*, porque las categorías de la lógica son, a su juicio, meros nombres que presuponen su determinación esencial en la Metafísica. Así mismo, en el libro III, define tanto las formas de contrariedad, que a su juicio supone el uso lógico de las oposiciones, como también lugares accidentales que se utilizan en la parte inventiva o tópica de la dialéctica. Posicionamientos, todos ellos, que dependen de la prioridad por el orden de la doctrina y de la enseñanza que otorga a la metafísica frente a la lógica, como veremos más adelante.

La filiación de Zúñiga con el tardo-humanismo aristotélico salmantino explica las formas no escolares de su *Metaphysica*, que evita los cauces de la *disputatio*, y adopta la forma del discurso articulado en libros y en capítulos. Los capítulos se componen ciertamente de cuestiones, argumentadas con gran rigor

dialéctico, simplicidad e independencia de criterio. Pero en todo momento evita el esquematismo y el desarrollo excesivo de las cuestiones, su escolarización, así como la erudición, considerados por él como vicios propios de sofistas, que contribuyen a oscurecer y entorpecer, más que aclarar y facilitar las disciplinas. Y rechaza así mismo la terminología escolástica que es, a su juicio, oscuridad y barbarie¹⁰, y adopta el término clásico latino, siempre que existe, lo que dota de singular vitalidad a su discurso. Todo lo cual favorece sin duda la claridad de la *Metaphysica* del agustino, pero repercute negativamente sobre su verdadera entidad intrínseca, pues el abandono de la terminología, y el recorte y simplificación de las cuestiones escolásticas, llevan consigo para bien o para mal la pérdida de muchos de sus desarrollos teóricos.

Ni que decir tiene que Aristóteles es el maestro y la fuente principal de su *Metafísica*, como lo muestra el abundante número de referencias y de citas que aparecen en 57 páginas; en alguna ocasión copia casi literalmente el texto aristotélico. San Agustín y Cicerón son la fuente de su defensa de la verdad contra los Académicos y otros. Hay cinco referencias a Cicerón, al que llega a copiar casi literalmente en algunos pasos. El padre de la elocuencia es fuente de la terminología latina de Zúñiga, como también lo son Séneca y Quintiliano, aunque no los cite en ningún momento. Hay cinco referencias a Alejandro de Afrodísia, en la discusión del número de universales, y, especialmente, en una de las cuestiones que desarrolla más ampliamente, porque, a su juicio, dejó abierta Aristóteles: si la sustancia universal es sustancia. Hace referencias explícitas a Porfirio en seis páginas, en la discusión de los universales, al determinar su número y su definición. Al final del libro cuarto cita a Gilberto de la Porrée, cuyo *Liber de sex principiis* influye en su exposición de los géneros de realidad.

De los comentaristas árabes cita a Averroes en dos ocasiones para criticar su concepción del ser posible, y se refiere una vez a Avicena, como principal autoridad entre los que defienden que la metafísica ha de ser enseñada después de las otras disciplinas. De los escolásticos latinos encontramos dos referencias a Escoto y sus seguidores, una para adherirse a su realismo en la cuestión de los universales, y otra para rechazar su solución del problema de la individuación; sólo hay una referencia a los discípulos de santo Tomás, para rechazar también su solución al problema de la individuación.

Se refiere explícitamente a Durando, Enrique de Gante y Domingo de Soto al discutir la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza; si bien las posiciones de éste último actúan de manera implícita en otros pasajes, como al discutir si la

¹⁰ Recuérdese la máxima del Brocense, “qui latine garriunt, corrumpunt ipsam latinitatem”, Francisco Sánchez de las Brozas, *Organum Dialecticum et Rethoricum cunctis disciplinis utilissimum ac necessarium*, Miguel Serrano Vargas, Salamanca, 1588.

lógica puede ser la primera disciplina de la enciclopedia. Cita a Capreolo al discutir la diferencia entre la hipóstasis y la naturaleza, y también, junto con Javelli, como defensor de que los opuestos reducidos y suavizados pueden estar a la vez en el sujeto. Cita también a Cayetano en la discusión de la relación entre la hipóstasis y la naturaleza, como defensor de la opinión según la cual la hipóstasis añade a la esencia algo distinto de ella y que la completa. Cita en dos ocasiones a Rodolfo Agrícola –autoridad de los humanistas, por quien Zúñiga siente reconocimiento–, cuando discute los predicables de Porfirio, y cuando defiende que el género y la diferencia se unen como la materia y la forma.

Con frecuencia se refiere a los “metafísicos”, en nueve páginas, y distingue entre los “antiguos metafísicos”, a los que se refiere en una página, y los “nuevos metafísicos”, a los que se refiere en tres páginas. Estas referencias con el genérico *metafísico* ponen de manifiesto, a mi juicio, el reconocimiento de la autonomía de los estudios de metafísica y de la dedicación a los mismos que imperaba en la época. Con el apelativo “sofistas”, que aparece en trece páginas, descalifica a los autores que se dedican a la metafísica no por deseo de alcanzar la verdad, sino para conseguir celebridad y dinero, y que, por ello, hacen desarrollos vanos e inútiles de las cuestiones, e inventan cuestiones absurdas y terminología bárbara, con los que lejos de facilitar y clarificar, entorpecen y oscurecen los estudios de metafísica. Estas referencias genéricas señalan también que la intertextualidad de la obra es bastante más compleja de lo que parecen indicar las escasas referencias explícitas del agustino.

No suele ir más allá de Aristóteles en el desarrollo de las cuestiones, cuyas formas pretende recuperar en un latín elegante y claro. Sin embargo, su independencia de criterio al discutir las cuestiones, y su nómina de mediadores en la selección y exposición de los contenidos de la *Metaphysica* y los libros lógicos del Estagirita, dan como resultado una singular y coherente composición, ecléctica en sus desarrollos, que adelanta algunos planteamientos de las metafísicas generales del siglo XVII.

4. Objeto y lugar de la metafísica

En un ambiente filosófico-científico como el español del siglo XVI, donde no existía unanimidad sobre el objeto ni sobre el lugar de la metafísica¹¹, uno de

¹¹ Fox Morcillo, o las corrientes más platónicas, centraban la metafísica en el estudio de Dios y las inteligencias. Otros, como Pedro Núñez y el propio Zúñiga, la enfocaban como una metafísica general que se ocupa del ente en cuanto ente, de sus divisiones y consideraciones generales y