

## **Francisco Suárez, ¿un científico renacentista? Estado de la cuestión en términos de aproximación bibliográfica\***

*José María Felipe Mendoza\*\**

Universidad Nacional de Cuyo-CONICET  
Mendoza-Argentina

Para citar este artículo: Felipe Mendoza, José María. «Francisco Suárez, ¿un científico renacentista? Estado de la cuestión en términos de aproximación bibliográfica». *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020): 1-23.

### **Resumen**

El presente trabajo desarrolla una breve introducción a la ausencia u obscurecimiento de la doctrina epistémica de Francisco Suárez bajo una triple restricción especulativa: 1. se referirá exclusivamente a las investigaciones contemporáneas sobre el pensamiento de Suárez, donde se observarían sugerencias y consideraciones generales sobre su epistemología; 2. a las *Disputaciones Metafísicas*, y a los filósofos y teólogos allí consignados, y en derredor de ello, a la conflictiva relación doctrinal con Tomás de Aquino y su vinculación con Duns Escoto. A su vez tales consideraciones quedarán expuestas al modo de una pesquisa siempre inconclusa, en la medida en que es imposible dar cuenta de la significativa investigación actual en todos sus matices.

### **Palabras claves**

Francisco Suárez, Ciencia, Metafísica, Física, Matemática.

### **Francisco Suarez, a renescentist scientist? A state of the art in terms of a bibliographical approach**

### **Abstract**

The document develops a brief introduction to the absence or obscuration of the epistemic doctrine of Francisco Suárez under a triple speculative restriction: 1. it will exclusively refer to the contemporary researches on the thought of Suárez, where suggestions

---

\* El presente trabajo es un resultado parcial del proyecto de investigación: ciencia, metafísica y teología en la doctrina de Francisco Suárez. Análisis de la reconfiguración del orden de las ciencias especulativas tomistas en clave objetiva, financiado por CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Nación Argentina) con fechas de desarrollo 2019-2021.

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Actualmente, Investigador Asistente en Filosofía, CONICET. Filiación institucional: Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo y CONICET. Grupo de Investigación: Participante del proyecto de investigación: El tratamiento metafísico de Dios desde Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Génesis y efectos del pasaje epistémico de la metafísica a ontología. Directora: Dra. Silvana Filippi. ORCID: 0000-0002-1881-0947. Contacto: josefelipemendoza@hotmail.com.

and general reflections on his epistemology would be observed; 2. it will also refer to the Metaphysical Disputes, and to the philosophers and theologians that are mentioned therein, and concerning this, to the controversial doctrinal relationship with Thomas Aquinas and his involvement with Duns Scotus. In turn, such considerations will remain expressed in the form of an always unfinished research, to the extent there is no possibility to explain the significant current research in all its dimensions.

### Keywords

Francisco Suárez, Science, Metaphysics, Physics, Mathematics.

Francisco Suárez<sup>1</sup> (1548-1617), español de Granada, filósofo y teólogo de la orden de la Compañía de Jesús. Así podríamos presentar, siguiendo a Sepúlveda del Río y Prieto López,<sup>2</sup> la figura de este singularísimo hombre de la escolástica renacentista. Tres notas universales lo definen, y configuran, a la vez, la razón suficiente por la que la filosofía habría desplazado su presencia hacia los márgenes de su historia y la obscureciera, a juicio de Fernández Burillo y Bergadá,<sup>3</sup> hasta su eventual olvido. Antes que considerar a un jesuita español era necesario atender los movimientos humanistas, intelectuales y científicos del

---

<sup>1</sup> Se sigue aquí la edición de, Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Madrid: Gredos, 1960-1966). Edición bilingüe y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Pigerver Zanon, y cuyo modo de citar es D.M., a lo que le sigue la numeración de la disputación, la sección y el pasaje. Asimismo, conviene poner en consideración del lector que los estudios aquí consignados son en su mayoría de habla hispana –y no únicamente–, ya porque Suárez es español, ya porque quienes han tenido el mérito esencial de ponderar las especificaciones del tratado de las D.M. para los tiempos contemporáneos, a partir de las investigaciones de Heidegger y Gilson, son aquellos estudiosos hispanoparlantes. Resta para futuros estudios análisis similares y más detenidos sobre las D.M. de habla francesa, alemana, italiana e inglesa. De esta manera se ha querido resaltar una bibliografía lo más amplia posible –actualmente finita y potencialmente infinita– en la letra de estudiosos tanto de reconocida trayectoria como menos conocidos, ofreciendo así una bibliografía variada, dispar y de diferente impacto e importancia.

<sup>2</sup> I. Sepúlveda del Río; J. A. Senent-De Frutos, «Francisco Suárez (1548-1617): ¿un mero antecedente de la Modernidad o una variante posible?», *Pensamiento* 279 (2018): 3-5: brevísima presentación de Suárez donde se destacan tanto la extraordinaria erudición y prolijidad de sus escritos en teología, filosofía y derecho como así también sus cátedras en las universidades prestigiosas del momento: Valladolid, Segovia, Ávila, Roma, Alcalá, Salamanca, Coímbra y Lisboa. Para una biografía que detalla los rasgos intelectuales de Suárez, su ingreso y permanencia en la orden de la Compañía de Jesús, los avatares de su vida cotidiana, los escritos publicados en vida y los escritos póstumos, cf. L. Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* (Madrid: BAC, 2013), 17-100.

<sup>3</sup> S. Fernández Burillo, «Suárez y el ontologismo», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993): 213: «Ser contemporáneo de la modernidad ha perjudicado al suarismo (...) relegado a la condición de último». Cf. M. M. Bergadá, «El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna», *Actas del 1er congreso nacional de filosofía, Mendoza-Argentina, 1949*. Tomo 3, 1921: «los que hoy hacen historia de la filosofía, salvo contadas excepciones, no dan a Francisco Suárez el lugar que le corresponde –por su aporte positivo, por su papel innovador, por su influencia– en el desarrollo del pensamiento filosófico moderno».

Renacimiento –y particularmente, el italiano–<sup>4</sup> que mantenían una relación compleja y conflictiva con el aristotelismo medieval y renacentista de corte escolástico<sup>5</sup>.

Este conflicto contra el escolasticismo aristotelizante de los siglos XIII al XVI<sup>6</sup> encontraba fundamentalmente una serie de doctrinas generales que le daban sustento: platonismo, hermetismo-kabbalismo<sup>7</sup>, epicureísmo y estoicismo entre otros. Pero tal imagen del s. XVI suponía una hermenéutica de la divergencia entre los tratados de Platón y la trayectoria neoplatonizante, los textos de tradición hermética y el auge de aquellas otras expresiones filosóficas por un lado, y de Aristóteles y la tradición aristotélica en sus instancias medievales y renacentistas por el otro<sup>8</sup>. Por ello, desde los movimientos renacentistas anti-escolásticos, la relación con el aristotelismo latino de escuela se nos aparece problemática de acuerdo con los siguientes tres considerandos: 1. por rechazo directo y explícito de Aristóteles; 2. por aceptación conjetural de tesis aristotelizantes para su eventual superación; 3. porque la Iglesia de Roma en el siglo XVI abrazaba *ex professo* la doctrina aristotélica. Por consiguiente, deberíamos afirmar que lo esencial del Renacimiento científico no era español y estaba en derredor de figuras tales como Erasmus van Rotterdam, Nicolaus Copernicus, Johannes Reuchlin, Paracelso, Petrus Apianus, Francis Bacon, Pomponazzi<sup>9</sup>, Giordano Bruno, Bernardino Telesio, Niccolò Fontana Tartaglia, Cesare Cremona, Tommaso Campanella, Gerolamo Cardano, Petrus Ramus, Tycho Brahe y Galileo Galilei<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> En lo que atañe al Renacimiento en general, al Aristotelismo medieval y renacentista, a las demás corrientes filosóficas y a los científicos mencionados, únicamente se sugiere bibliografía clásica e introductoria, puesto que el objetivo del presente trabajo es la posición de Suárez a través de la palabra de los estudios contemporáneos. Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y las artes* (Madrid: Taurus, 1986). Cf. E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna* (Padova: Editrice Antenore, 1981).

<sup>5</sup> Aquí tiene particular relevancia la relación entre el Medioevo y el Renacimiento. El paso de una época a otra ha sido una cuestión de diferentes interpretaciones. Para algunos disyunción; para otros, continuidad; para unos terceros, decadencia. Los matices de estas posiciones y sus representantes puede verse en, F. León Florido, «El debate sobre la Modernidad de la Filosofía Medieval», *Cauriensia*, 12 (2017): 467-489.

<sup>6</sup> Para una interpretación transversal del aristotelismo en clave lógica y metafísica desde Tomás de Aquino y Duns Scoto hasta Descartes, aunque la figura de Suárez esté ausente, cf. F. León Florido, «Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000): 195-216. Para una perspectiva histórica más amplia del siglo XVI, cf. C. Giacon, «La segunda escolástica. Siglos XVI-XVII», en: C. Fabro, *Historia de la filosofía I* (Madrid: Rialp, 1965). Véase especialmente el capítulo II (la escuela jesuítica, 570-592) con las posiciones de Suárez, Pereira, Fonseca y Toledo, donde los aspectos metafísicos figuran en función de la moral, lo jurídico y el Estado.

<sup>7</sup> Cf. B. Orí de Miguel, «Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico. Siglos XV-XVII», en E. de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I* (Madrid: Trotta, 2013), 193-214.

<sup>8</sup> Para una clásica descripción de los estudios aristotélicos renacentistas, donde ligeramente se menciona la corriente española, mayormente comprometida con la teología escolástica –y allí universidades como Salamanca– y detenidamente la corriente italiana, más interesada en medicina, Cf. P. O. Kristeller, *La tradición aristotélica nel Rinascimento* (Padova: Editrice Antenore, 1962).

<sup>9</sup> Para aspectos de las filosofías de Pomponazzi, Telesio y Bruno, cfr. P. O. Kristeller, *Eight philosophers of the italian renaissance* (London: Chatto & Windus, 1965), 72-109; 127-144.

<sup>10</sup> Para un complemento fundamental de los textos de Kristeller, cf. A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico* (Madrid: siglo XXI, 1985). En especial los capítulos dedicados a Tartaglia (103-124) y Galileo (151-257). Cf. A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII* (Madrid: Alianza, 1987). Libro que se seguirá más de cerca dada la amplitud temporal que recorre.

Ahora bien, comprendiendo así los eventos, no podría alcanzarse una visión holística de las relaciones entre aristotelismo, platonismo y demás. Y si contra esta imagen bifronte de la ciencia se dice que ninguno de aquellos movimientos filosóficos se manifestaba en estado de pureza primigenia, se sigue que las influencias mutuas hacen que los ataques contra el aristotelismo de escuela lleven consigo un conocimiento en mayor o menor medida del escolasticismo. Empero, y a juicio de la nómina, muestrario alusivo de un sinfín de personalidades decisivas para la ciencia y la filosofía, se insiste que lo eventualmente correcto sería no incluir a Francisco Suárez, tanto por la ausencia de inventos técnicos como por la débil teorización matemática y la inexistente física aplicada. En efecto, la ciencia entendida y promovida por el Dr. Eximio es de cuño aristotélico-escolástica y barroca, y no galileana-cartesiana.

Sin embargo, la insistencia en el argumento supra, donde ha quedado excluida la monumental figura del Dr. Eximio, habría llegado a su fin. Contra esta imagen de la ciencia presentamos dos razones que atañen a la valoración de su metafísica, y que configurarían, según la intención de este escrito, la piedra angular de todo el pensamiento científico suareciano. En efecto, Heidegger y Gilson coincidieron en subrayar la importancia manifiesta del granadino para la historia de la filosofía, y que aquí entendemos específicamente como científica. De acuerdo con el pensador alemán, y en orden a comprender el desarrollo de la metafísica moderna, la transición de la Edad Media a la Modernidad quedó signada por el español y jesuita Francisco Suárez por medio de su reinterpretación de la metafísica aristotélica<sup>11</sup>. Ante esta lectura onto-teo-lógica heideggeriana, sustentada fundamentalmente en las *D.M. XXVIII* y *XXXI*, aparece una diferente. El historiador e intelectual francés propone una hermenéutica esencialista, al decir «no era posible llevar más al extremo la des-existencialización de la esencia. Pues bien, esa es, limpia de cualquier huella de existencia,

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (Frankfurt: Klostermann, 1983), 77-78. Para una consideración de las veces que Heidegger menciona la figura de Francisco Suárez, cf. B. Silva Santos, «A destruição heideggeriana da ontologia medieval em Die Grundprobleme Der Phänomenologie (§10-12)», *Trans/Form/Ação* 35 (2012): 141-160. cf. Á. Poncela González, «Presencia y disposición de las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger», *Veritas* 2 (2011): 178-205. Y enfáticamente, cf. Á. Poncela González, *Francisco Suárez, lector de metafísica Γ y A. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputationes Metaphysicas* (León: Celaryn, 2010): de modo especial léanse las páginas que componen la extensa introducción, donde se acentúa por un lado, v.g., «las diferencias entre las lecturas ontoteológicas y teológicas de la metafísica (...) hunde sus raíces en la cuestión del objeto/sujeto de la Metafísica, y por extensión, en el de su unidad científica (16)» y por el otro, el problema de acentuar la influencia de Tomás de Aquino, pues «tal fue el empeño por acercar la metafísica de Suárez a la interpretación del Angélico, y cercar al Eximio en la tradición escolástica, y en concreto en la apologética post-tridentina, que lamentablemente se perdió de vista la fuente primordial sobre la que se erigen las D.M., que no es otra que los libros metafísicos de Aristóteles (17)». Para una posición crítica de la comprensión heideggeriana y la salvaguarda del nombre de metafísica, cf. M. Forlivesi, «Ontologia impura. La natura della metafísica secondo Francisco Suárez», en *Francisco Suárez, Der ist der Mann. Homenaje al prof. Salvador Castellote* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004), 207: «che è errato presentare le Disputationes del nostro autore nei termini di una refondation de la métaphysique comme ontologie».

la esencia tal cual el último gran intérprete del pensamiento medieval [Suárez] la transmitió al pensamiento moderno en aquellos últimos años del siglo XVI y primeros del XVII»<sup>12</sup>.

Las fecundas sugerencias de Heidegger y Gilson trajeron consigo la merecida inclusión del nombre de Suárez en aquella nómina de intelectuales, científicos y filósofos, pues la noción de filosofía, en el contexto del Renacimiento escolástico, era efectivamente la de ciencia. Más aún, las diferencias doctrinales entre ambos y el hecho de presentar al Dr. Eximio ante los tiempos de la filosofía contemporánea manifestaron la necesidad de profundizar los estudios sobre el granadino, puesto que en el caso de Gilson la conclusión quedaba fundada en las *D.M. II, XXVIII, XXX y XXXI*<sup>13</sup>. Por esta razón hemos dividido el trabajo según dos ideas de diferente densidad teórica: 1. aspectos generales del Renacimiento europeo científico y la posible inclusión del Dr. Eximio; 2. aproximación bibliográfica a la doctrina de la ciencia aristotélica de Francisco Suárez. Motivo por el cual debe notarse que la intención del escrito busca evidenciar la ausencia u obscurecimiento histórico de la doctrina epistémica suareciana, y no tratar en profundidad lo que efectiva y textualmente Francisco Suárez sí afirmó acerca de la ciencia<sup>14</sup>.

### **1. Suárez: aristotélico, medieval y renacentista**

La posición especulativa de Francisco Suárez, tal como lo sugiere Baciero González y Sgarbi entre muchos otros estudiosos<sup>15</sup>, se nos manifiesta atravesada por un entramado de

---

<sup>12</sup> E. Gilson, *El ser y la esencia* (Buenos Aires Descleé, 1954), 144.

<sup>13</sup> Ó. Barroso Fernández, «Suárez, filósofo de la encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento* 232 (2006): 121-138: texto que confronta las tres interpretaciones dadas en la actualidad sobre el pensamiento y la filosofía de Suárez: esencialismo (Gilson), existencialismo (Hellin) y noético-objetivo (de inspiración heideggeriana y representada fundamentalmente por J.-F. Courtine) y que es de carácter ontológico. Puede resumirse la posición del autor según sus últimas palabras: «Cuando Suárez dice que el posible es el que tiene aptitud para existir, no debemos entender esta aptitud como un poder-ser, sino, en un sentido abstracto, como lo que es no-nihil o no-imposible. Con ello la metafísica suareciana se sitúa en un ámbito distinto al de la existencia, anulando, a su vez, toda discusión en torno a un supuesto existencialismo o esencialismo, porque la metafísica no trata de lo real-existente, sino de lo real-noético, constituyéndose así en una filosofía primera que fundamenta la posibilidad del saber tras el descubrimiento nominalista de que todo lo existente es estrictamente singular», 138.

<sup>14</sup> La visión totalizante de las ciencias especulativas aristotelizantes en Suárez puede verse fundamentalmente en las *D.M. I, XLIV y LIV* amen de un sinnúmero de pasajes dispersos en dicha obra. En efecto, en orden a limitar el objeto adecuado de la ciencia metafísica, el Dr. Eximio se ve en la necesidad de exponer los objetos de las ciencias física y matemática, y junto con ello las relaciones entre las ciencias especulativas de ordenación, subdivisión y alcance. Asimismo, quedan implicados un ordenamiento pedagógico de los tratados de Aristóteles, los comentarios medievales a sus obras y una visión de las ciencias sobre la totalidad de la naturaleza más renacentista que medieval. Por lo tanto, dada la extensión y profundidad especulativa de cada una de estas cuestiones, nos hemos propuesto únicamente intentar poner de manifiesto la ausencia de un tratamiento sistemático sobre la doctrina de la ciencia suareciana. Por esta misma situación, las citas de las *D.M.* serán escasas y ejemplificativas de algunas singularidades.

<sup>15</sup> C. Baciero González, «Suárez y sus *Disputationes Metaphysicae*. Importancia y significación histórica», *Arbor* 628 (1998): 451-471: se destacan la ampliación y espíritu enciclopedista de Suárez, las 17 ediciones en 39 años de las *D.M.* (1597-1636) tanto en el luteranismo de Holanda como en el de Alemania, y los juicios sobre la obra de Suárez de Leibniz, Brentano y Schopenhauer. Se subraya también la independencia de la metafísica respecto de la teología, considerando las *D.M.* como el primer tratado estricto de metafísica en la

momentos históricos: la filosofía y teología de la Edad Media, la filosofía del Renacimiento y el impacto de su filosofía en la Modernidad de los siglos XVII al XIX. En lo que hace a la Edad Media:

La actividad intelectual y práctica, que se manifestó en los descubrimientos de hechos científicos y en el desarrollo de la tecnología, realizados en los siglos XIII y XIV se manifiesta también en la crítica puramente teórica de la concepción de la ciencia y de los principios fundamentales elaborados por Aristóteles que tuvo lugar en esa misma época. Estas críticas iban a producir el derrocamiento de toda la física de Aristóteles. Gran parte de ellas se desarrollaron dentro del mismo pensamiento científico aristotélico<sup>16</sup>.

Según los parámetros señalados por Crombie, la simultaneidad de las críticas y aceptaciones de la doctrina de la ciencia aristotélica desde Roberto Grosseteste o Tomás de Aquino hasta Descartes y Galileo fue *in crescendo* hasta el momento en que las ciencias de la geometría y la aritmética lograron colocarse en las bases de la física y dieran origen a la matematización de la filosofía de la naturaleza. Y por ello puede afirmarse que el Renacimiento es transición en Física,<sup>17</sup> Matemática<sup>18</sup> y Astronomía<sup>19</sup>. Por momentos es

---

historia sobre la base de la absoluta autonomía de esta ciencia. Cf. L. J. Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica*, 209-236 (Suárez y la metafísica escolástica en los siglos XVI y XVII). Capítulo dedicado a la manualística alemana protestante; y el capítulo siguiente (Suárez y la filosofía moderna), 237-261: allí se esbozan algunas de las influencias del Dr. Eximio en Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff y Kant. Sobre la relación entre Kant y Suárez, cf. O. Boulnois, *Être et représentation* (Paris: Épiméthée, 1999), 493-504 (Sobre la estructura de la metafísica y específicamente sobre las categorías kantianas y la noción de Dios). Cf. A. Jiménez Rodríguez, «El problema de la cantidad continua: Immanuel Kant y Francisco Suárez», *Pensamiento* 261 (2013): 1001-1018. Sobre la relación entre Suárez y Descartes, cf. E. Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, «Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: a ideia exemplar», *Cauriensia* 5 (2010): 261-281. Cf. R. Ramis Barceló, «La defensa del tomismo frente al suarismo: la Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Barcelona a comienzos del siglo XVIII», *Espíritu* 155 (2018): 81-106; véase el avance del suarismo frente al tomismo en España y Francia, la creación de cátedras pro auctore para la enseñanza de ambas doctrinas y la decisión educativa universitaria de Felipe V contra el tomismo. Cf. V. Sanz Santacruz y M<sup>a</sup>. I. zorroza, «Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica y mundo moderno», *Anuario Filosófico* 2 (2017): 259-266: ligera presentación de su figura cual puente y gozne controversial entre escolástica medieval y el racionalismo de Descartes y Leibniz. Cf. Sgarbi, M., «Francisco Suárez and Christian Wolff A Missed Intellectual Legacy» en, Sgarbi, M. Coord., *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy* (Milano: Vita e Pensiero, 2010): 227-242. Cf. J. Pereira, *Suárez between Scholasticism and Modernity* (Milwaukee: Marquette University Press, 2006), 173-309 (sobre la filosofía moderna en general, sobre el racionalismo –Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant–, sobre el empirismo –Hume, Locke– y una cuantiosa documentación sugerente sobre filósofos modernos).

<sup>16</sup> A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*, 11.

<sup>17</sup> F. L. Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 268-289: La revolución científica medieval proviene de la confluencia de cambios que se vivían en el siglo XIV. Allí las consecuencias de las condenas, la posibilidad de una física cada vez más autónoma, los calculadores oxonienses y la física del ímpetu.

<sup>18</sup> Resulta de especial interés el capítulo de J. Echeverría, «Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna», en E. de Olaso, ed., *Del Renacimiento a la Ilustración I*, 77-109.

<sup>19</sup> Cf. A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*, 151-198 (la astronomía y la nueva mecánica).

aristotélico; por momentos, anti-aristotélico<sup>20</sup>. Y lo es también y bajo el mismo respecto en *Metafísica*.

Ahora bien, basta recordar que los estudiosos sobre el pensamiento de Suárez suelen ocuparse fundamentalmente de su metafísica, mientras que aquellos de la historia de la ciencia, y con exclusión del Dr. Eximio, suelen hacer lo propio en los ámbitos de la física, astronomía y matemática. Sin embargo, esta comprensión bifronte hacia la historia de las ciencias, especialmente aplicada en las propias medievales y renacentistas, poco o nada favorece la relación entre los diferentes saberes pensada por un hombre de época, como es el caso del jesuita Francisco Suárez. Y por esta razón proponemos una lectura diferente.

De modo breve, las ciencias medievales especulativas de corte aristotelizante siempre fueron tres: física, matemática y metafísica. La revolución científica del siglo XIII, que significó el progresivo y absolutamente problemático ingreso del *corpus aristotelicum* al Medioevo latino<sup>21</sup> –según continuas advertencias y condenas de la curia romana–<sup>22</sup>, culminó en la plena aceptación del modelo científico que proponían los textos del Estagirita en la medida en que, cabe aclarar, sus doctrinas fueron completamente cristianizadas o armonizadas con la fe de la Revelación. De allí la necesidad medieval –y por extensión renacentista– de buscar la entera compatibilidad de la Física y la Astronomía aristotelizantes con el Génesis, por un lado, y una mesurada explicación racional que armonizara los libros de la metafísica, y especialmente el libro XII, con la Revelación de Dios Uno y Trino en orden a lograr un equilibrio perfecto entre fe y razón.

De los siglos XIII al XVI la Iglesia Católica Romana cambió completamente de parecer en derredor de la ciencia aristotélica. En el primer extremo, teólogos como Alejandro

---

<sup>20</sup> A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*. Ver los capítulos «Aristotelismo y Platonismo en la Edad Media», 16-40; «La aportación científica del Renacimiento», 41-50 y «Los orígenes de la ciencia moderna», 51-75.

<sup>21</sup> Cf. J. Á. García Cuadrado, «La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca», *Cauriensia* 7 (2012): 101-119. Artículo que recorre brevemente las diferentes etapas de traducción e incursión en el Occidente latino de las obras aristotélicas. En lo que hace a Suárez, 107: «La tercera etapa se desarrolla en el Renacimiento (...). De esta época son las traducciones al latín del griego de los humanistas Theodorus Gaza, Juan Argyropilo, Hermolao Bárbaro, Juan Bessarion (...). Desde el punto de vista filosófico el aristotelismo fue la fuente inspiradora de diversas escuelas: la averroísta (Paolo Vento, Nicoletto Vernia, Agustinus Nifo), la alejandrina (Pomponazzi, Zabarella) o la tomística (Cayetano, Silvestre de Ferrara, así como la llamada segunda escolástica con Soto, Toledo, Fonseca, Báñez, Suárez, etc.)».

<sup>22</sup> En virtud de algunas fuentes citadas por Suárez, v.g. Alberto Magno, Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Duns Scoto, tienen especial relevancia las condenas en la Universidad de París. Cf. H. Denifle; A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo I (1200-1286) (Parisiis: ex typis fratrum Delalain via a Sorbone dicta, 1889). Cf. H. Denifle; A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo II (1286-1350) (Parisiis: ex typis fratrum Delalain via a Sorbone dicta, 1891). Cf. H. Denifle; A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo III (1350-1394) (Parisiis: ex typis fratrum Delalain via a Sorbone dicta, 1895). Cf. H. Denifle; A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo IV (1394-1452) (Parisiis: ex typis fratrum Delalain via a Sorbone dicta, 1903). Para introducción sobre el significado y alcance de las condenas aristotélicas, cf. F. León Florido, *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media latina* (Valencia: Kyrios Gestión Cultural, 2013).

de Hales y Tomás de Aquino se esforzaron<sup>23</sup> por hallar aquel equilibrio entre la Revelación y la Razón, entre la autoridad de las Sagradas Escrituras y la autoridad de los filósofos, entre quienes descollaba el mismo Aristóteles. En el otro extremo estaba Francisco Suárez, compartiendo con ellos el mismo interés. Pero en el medio pesan las condenas al aristotelismo y las reacciones de las órdenes mendicantes, cuya relevancia en ciencias viene dada principalmente por los franciscanos.

Este sinóptico descripto supra pone de manifiesto algunos detalles de relevancia: 1. el diálogo de Suárez con el Medioevo constituye su entera educación; es tradición y herencia; 2. la lectura del Dr. Eximio sobre los textos de Aristóteles está completamente mediada por juicios y doctrinas medievales sumamente dispares: Tomás de Aquino, Escoto, Alberto Magno, Enrique de Gante, Averroes, Avicena, Egidio Romano, Boecio y Agustín de Hipona entre muchos otros<sup>24</sup>; 3. la variedad de tales doctrinas constituye el acervo común de enseñanza eclesiástica del siglo XVI; 4. la orientación, siempre cristiana, inclinaba la inteligencia hacia hermenéuticas aristotélicas de corte propio, promoviendo críticas y refutaciones más severas hacia el aristotelismo averroísta, e intentos de compatibilizar la disparidad de pronunciamientos sobre el Estagirita de corte cristiano; 5. por decisión de San Ignacio de Loyola, la orden de la Compañía de Jesús, destinada al estudio y la evangelización, había quedado orientada hacia una matriz de pensamiento inspirada en el modelo de la facultad de teología parisina, cuyo aristotelismo era ciertamente más metafísico, sin que ello devenga en un necesario descuido de las restantes ciencias, y los tratados que de ellas tratan; 6. por el mismo motivo, el paradigma doctrinal había sido Tomás de Aquino<sup>25</sup>; 7. sobre estas bases, la exégesis jesuítica se inclinaba a una hermenéutica de los tratados aristotélicos regida por el Aquinate<sup>26</sup>, y consecuentemente, por la tradición dominica que inspiró, y que en el caso de Suárez se refleja de la siguiente manera: Johannes Capreolus, Francisco Silvestre de Ferrara, Tomás de Vio Cayetano y Domingo de Soto<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Véase en las páginas que componen el libro XII de la Metafísica la patente resignificación de la causa motriz aristotélica en el Dios de la fe cristiana. Cf. Alexandri de Ales, *Doctoris Irrefragabilis, Ordinis minorum, In duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio*, Venetia, 1572 [versión de la BSB – Bayerische Staatsbibliothek–, MDZ – Münchener Digitalisierungszentrum Gigitale Bibliothek–], lib. 12 et ult., 744: «secundum enim veram fidem trinitatis est in Deo (...)» Cf. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini, Romae, 1971, lib. 12, l. 12, n. 37: «et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

<sup>24</sup> Para una lista prácticamente completa de las autoridades citadas por Suárez, cf. L. Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica*, 162-163.

<sup>25</sup> Para un esclarecimiento de los detalles de la configuración aristotélica de los cursos filosóficos y teológicos de la Compañía de Jesús en el s. XVI, y específicamente sobre los tiempos que debe enseñarse y el orden de los tratados y ciencias que conviene seguir, cf. Á. Poncela González, «Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los cursos philosophicus», *Cauriensia* 6 (2011): 65-101.

<sup>26</sup> M. Forlivesi, «Francisco Suárez and the “rationes studiorum” of the society of Jesus», en Sgarbi, M. coord., *Francisco Suárez and his legacy: the impact of suárezian metaphysics and epistemology on modern philosophy*, 77-90: análisis de la figura de Suárez como perfecto jesuita de su tiempo y la necesidad matizada de seguir la doctrina de Tomás de Aquino.

<sup>27</sup> Cf. Para una lista prácticamente completa de las autoridades citadas por Suárez, cf. L. Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica*, 162-163.

Hasta aquí Suárez, la ciencia aristotélica y el jesuitismo en general. Ahora añadimos: las doctrinas de enseñanza eclesiástica en la España del s. XVI eran fundamentalmente tres: tomismo, escotismo y nominalismo<sup>28</sup>. Aquí también Suárez y otros sacerdotes jesuitas que ejercieron su influencia en las doctrinas suarecianas: Francisco de Toledo, Pedro da Fonseca y Luis de Molina. Pero el Renacimiento, hemos subrayado, tiene otras variantes esenciales. Y en virtud de ello preguntamos ¿por qué Aristóteles –de corte cristiano, medieval, escolástico y tomista– debía regir como autoridad científica en una época en la que el auge de la matemática y la física aplicada parecían mostrar mejores resultados experimentales? ¿Acaso las relaciones epistémicas fijadas por el Estagirita entre la física y la matemática no debían cuestionarse profundamente en orden a una mejoría en la calidad humana? Pero estos interrogantes no pueden resolverse categóricamente ni completamente en el Renacimiento. Hemos destacado que el siglo XVI es una época de transición científica. Por el momento puede decirse, con completa justicia, que la fuerza de las doctrinas científicas aristotélicas había mostrado en épocas pasadas una fecundidad especulativa que la Iglesia renacentista pretendía, en virtud de la armonía alcanzada entre fe y razón, conservar y custodiar<sup>29</sup>. Este había sido el esfuerzo de científicos de la talla de Alejandro de Hales, Alberto Magno o Tomás de Aquino.

El Renacimiento es convivencia y pugna de doctrinas científicas diferentes. Por consiguiente, para un jesuita como Suárez, volver al Estagirita en el modo en que efectivamente lo hizo, parecía un movimiento intelectual y científico plenamente justificado. Pero aristotelismo renacentista significa un cambio de mentalidad con respecto a los movimientos homónimos medievales, incluso para las doctrinas más próximas a la Iglesia de Roma. Más aún, la diferencia señalada también se vuelve visible en el platonismo, epicureísmo, y demás. Así parece afirmarlo Crombie, al indicar que la revolución científica de los siglos XVI y XVII «se produjo en sus etapas iniciales más por un cambio sistemático de la concepción intelectual, por el tipo de preguntas planteadas, que por un progreso en los medios técnicos»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> L. J. Prieto López, «La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50 (2017): 211: «la filosofía enseñada en las grandes universidades españolas del siglo XVI, particularmente en Alcalá y Salamanca, se inspiraba en tres grandes maestros: Tomás de Aquino, Duns Scoto y Ockham. Incluso egregios dominicos de esa época (como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Francisco Suárez, etc.) obligados por regla a seguir la filosofía de Tomás de Aquino, creyeron posible una síntesis, ciertamente anómala entre tomismo y escotismo». Cf. L. J. Prieto López, «Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 1 (2016): 44: «la noción de concepto sin objeto, nacido en el contexto de la teología nominalista (Ockham), llegó en el siglo XVI hasta la filosofía de la segunda escolástica (Suárez), por medio de la cual desembocó en el pensamiento racionalista (Descartes), al que sugirió de ese modo no sólo un nuevo método en la búsqueda de la verdad, sino un nuevo concepto de verdad».

<sup>29</sup> Una perspectiva de esta posición eclesiástica tiene inmediata relación con el cisma luterano, donde se observaría el rechazo categórico de Lutero respecto de Aristóteles y Tomás de Aquino.

<sup>30</sup> A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*, 114.

La diferencia de mentalidad entre Edad Media y Renacimiento supone una auténtica y nueva revolución científica, cuyo epicentro es la pugna entre dos modelos generales: lo especulativo y lo técnico. Según lo primero, y orientados a lo que aquí nos interesa, la ciencia parece ser aristotelizante: Suárez, la tradición dominica y los jesuitas. De acuerdo con lo segundo, el juicio de Crombie: «fue la aplicación con éxito de la Matemática a la Mecánica lo que cambió toda la concepción humana de la naturaleza y la que provocó la destrucción de todo el sistema de cosmología aristotélica»<sup>31</sup>.

El regreso al aristotelismo cristiano medieval de Suárez no es medieval; es barroco y renacentista. La filosofía del granadino pervive y convive a su manera con el platonismo renacentista, el humanismo literario y filosófico y la caída en bloque de la física aristotelizante. Sin embargo, el prestigio de Suárez no es menor que el propio de Galileo o Bruno, pues en el siglo XVI conviven el copernicanismo de ambos últimos y el sistema aristotelizante del primero. Entonces preguntamos ¿qué significa aquí barroco y renacentista como diferencia esencial respecto del aristotelismo medieval? Esposito, en respuesta, afirma que la filosofía del Granadino se dice barroca en su modo de proceder, en su modo de pensar, pues «no ha sido el barroco un estilo usado por los jesuitas para sus propios fines, sino que, por el contrario, debemos llegar a decir que es la experiencia de los jesuitas la que ilumina las raíces del barroco»<sup>32</sup>. A ello también apunta Rábade Romeo cuando afirma: «hay que considerar [a Suárez] como un innovador, tanto en los procedimientos de hacer metafísica como en bastantes de los contenidos de la misma»<sup>33</sup>. Y a continuación añade: «las *D.M.* se configuran como una obra de transición. En efecto, constituyen un intento de conservar la mejor tradición de la metafísica occidental haciendo de Aristóteles su punto de arranque y fuente fundamental de pensamiento»<sup>34</sup>.

El aristotelismo jesuítico de Suárez se desenvuelve, al decir de Ibañez Martín,<sup>35</sup> en los marcos de la cultura ibérica renacentista, donde la Escolástica se hace allí presente en orden a una «seria revisión crítica»<sup>36</sup>. Las últimas palabras pertenecen a Rábade Romeo e indican, a su modo, el diálogo de Suárez con los filósofos y teólogos escolásticos de la primera y segunda época, y cuyas conclusiones, según Esposito y a modo de ejemplo, permiten delinear con mayor detalle tres claves decisivas en orden a la comprensión de la

---

<sup>31</sup> A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*, 116.

<sup>32</sup> C. Esposito, «Suárez, filósofo barroco», *Cauriensia*, XII (2017): 29.

<sup>33</sup> S. Rábade Romeo, «Las Disputaciones Metafísicas de Suárez: innovación y proyección», *Arbor* 625 (1998): 46.

<sup>34</sup> S. Rábade Romeo, «Las Disputaciones Metafísicas de Suárez: innovación y proyección», 49.

<sup>35</sup> J. Ibañez Martín, «El padre Suárez o la cultura peninsular del siglo de oro», *Revista Nacional de Educación* 82 (1948): 11-31: 1. Descripción del contexto español y portugués de la vida de Suárez donde se mencionan los ecos de las deliberaciones de Trento, el siglo de oro español con Teresa de Jesús, Lope de Vega, Tirso de Molina, San Juan de la Cruz, el Greco y Miguel de Cervantes entre otros; 2. Los juicios y valorativos sobre las *D.M.* de Suárez tales como «la mejor superación de la antigua tradición filosófica, proyectada hacia un horizonte metafísico nuevo», p. 21, «el mundo antiguo, la sabiduría medieval que el Dr. Eximio recogió con espíritu enciclopédico, sólo comparable al de San Isidoro. Y de otra, la incógnita del mundo moderno», 23. De similares afirmaciones, cf. E. Gómez Arboleya, «Francisco Suárez: 1548-1948», *Revista de Estudios Políticos* 38 (1948): 146-158.

<sup>36</sup> S. Rábade Romeo, «Las Disputaciones Metafísicas de Suárez: innovación y proyección», 50.

doctrina de la ciencia metafísica: 1. la ampliación del campo de la disputa de la relación naturaleza-sobrenaturaleza, cuya exégesis es la siguiente: «lo natural es el *ministrum* de lo sobrenatural»; 2. la comprensión de la metafísica como «objeto adecuado que versa acerca del *ens inquantum ens*, considerado simplemente como algo (*aliquid*) que es distinto de la nada (*non nihil*). Y así el ente es una *essentia realis* no contradictoria porque es pensable como posible, pues no hay necesidad de pensarlo según una procedencia creatural (el concepto de ente)»<sup>37</sup>; 3. «la *reductio creaturae ad entem* y la *aptitudo entis ad existendum* como dos momentos que deben considerarse siempre unidos en la dinámica del orden trascendental»<sup>38</sup>.

Los tres aspectos nucleares señalados supra constituyen un ejemplo de la innovación del granadino según las coordenadas temporales y especulativas ya señaladas. Pero en orden a ponderar qué significa esta innovación especulativa en su vertiente aristotelizante, veamos el marco general. La fidelidad de Suárez al Estagirita, completamente mediada, puede resumirse, según Rábade Romeo<sup>39</sup>, de la siguiente manera: 1. fiel al espíritu aristotélico y superador de sus doctrinas; 2. escolástico que criba la terminología conceptual de la Escuela; 3. nominalista en la consideración de los singulares; 4. superación del nominalismo según su comprensión de las esencias; 5. ecléctico en el sentido más noble del término. Por su lado Bergadá<sup>40</sup> subraya la innovación de Suárez en los dos siguientes ítems: en la *D.M. II* en relación con la teoría del ser en todos sus grados, y en la *D.M. XXXI*, sobre la contingencia del ente.

¿Qué significan estas características sino una innovación ecléctica fundamental, como decía Rábade Romeo, respecto de la lectura escolástica medieval cristiana? Respondemos: no hay en Suárez una determinación de desplazar, corregir y anular las hermenéuticas aristotelizantes de los siglos XIII al XVI. Por el contrario, hay un esfuerzo desmesurado por incorporar en las *D.M.* las doctrinas precedentes. Allí Aristóteles, que hace las veces de fundamento (1735 citas), y luego el despliegue de las mediaciones interpretativas. Suárez lee a Aristóteles en común unión con la tradición medieval que le antecede. Así Tomás de Aquino (1008 citas) y Escoto (363 veces) en la primera escolástica, y Cayetano (299 veces) y Soncinas (192 veces) en la segunda escolástica. Ahora bien, las citas de Suárez, recogidas significativamente por Prieto López<sup>41</sup>, también indican una complejidad creciente en la lectura de las *D.M.* cuya innovación, sinónimo de originalidad, nos sale al paso constantemente. Y esta situación, aquí señalada, lo define como un científico renacentista teórico de corte aristotelizante, cuyo aporte –hasta el momento únicamente en materia de metafísica– signó, al decir de Heidegger y Gilson, las metafísicas modernas. Más aún, una vez comprendida la posición de Suárez como científica, la descripción de Crombie sobre la revolución teórica de las ciencias del s. XVI debe tener en consideración –aunque el

---

<sup>37</sup> C. Esposito, «Suárez, filósofo barroco», 35.

<sup>38</sup> C. Esposito, «Suárez, filósofo barroco», 39.

<sup>39</sup> S. Rábade Romeo, «La metafísica de Suárez: subjetivización y dinamismo», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003): 145-146.

<sup>40</sup> M. M. Bergadá, «El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna», 1925.

<sup>41</sup> L. Prieto López, Suárez y el destino de la metafísica, 162-163.

historiador de las ciencias australiano no lo mencione— la figura del jesuita Francisco Suárez en razón de justicia histórica y la división aristotélica de las ciencias.

## **2. Ausencia de una doctrina de la ciencia: Suárez y algunas consideraciones contemporáneas**

En la introducción habíase afirmado la metafísica como piedra angular de todo el pensamiento especulativo y científico de Francisco Suárez, y simultáneamente con ello, la identificación renacentista en la comprensión del quehacer filosófico como científico. Ahora bien, si el apartado precedente ha cumplido en mostrar con relativo detalle que el Dr. Eximio puede ser efectivamente incluido en aquella nómina de científicos, se sigue que su doctrina científica debe quedar expuesta en sus textos, y específicamente aquí en sus *D.M.* Por ello notamos que la primera afirmación se cumple mediante la división de las ciencias aristotélicas, su ordenación, relación y alcance, mientras que la segunda se halla plenamente justificada en el desenvolvimiento de la primera. De acuerdo con ello, y en orden a esclarecer una fecunda comprensión de la doctrina epistémica suareciana, lo que debe ponderarse correctamente es el tratado primero de las *D.M.*, puesto que allí se compendia con complejidad creciente la respuesta al título de este trabajo, y que, hasta donde hemos intentado mostrar, ha sido escasamente abordado en sus planteamientos científicos, amén de que los restantes tratados de las *D.M.* no han sido leídos siempre en esta clave.

A su vez el apartado precedente también ha buscado destacar que la ciencia renacentista no es anti-escolástica por esencia, y que el fenómeno de las disputas, escuelas y la lenta emergencia de una técnica científica no obedece a un razonamiento por completo ajeno al aristotelismo barroco y neo-escolástico. Por el contrario, el aristotelismo renacentista, en sus distintas variantes —paduano averroísta o católico jesuítico entre otros— ha sido cauce fundamental de diferentes experiencias científicas, cuya cristalización, a diferencia de la Edad Media escolástica de los siglos XIII al XV, ha sido efectiva en campos más específicos al interior de las ciencias. Y ello, o bien por discusión con el marco epistémico planteado por Aristóteles: definiciones, argumentaciones, y descripciones en física y matemática, o bien por sugerencia, cuando v.g. Aristóteles resolvía matemáticamente cuestiones físicas.

Ahora bien, ¿cuál es la innovación en materia de ciencia especulativa que realiza Suárez en comparación con sus predecesores y contemporáneos? Pero la pregunta es muy amplia, la tarea parece infinita y la bibliografía auxiliar nunca es suficiente. De modo que, con vistas a una aproximación al tópico en cuestión y respetando el objetivo del presente estudio, delineamos algunas de las sugerencias existentes. Aubenque afirma: «Suárez se reclama constantemente parte de los autores anteriores, particularmente de Santo Tomás; pero la innovación es real; y ello es claro en la *D.M. II* sobre el concepto de ente»<sup>42</sup>. La misma

---

<sup>42</sup> P. Aubenque, «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», *Logos. Anales del seminario de Metafísica* 48 (2015): 12.

afirmación se halla en Pereira, quien comienza señalando la innovación radical en Suárez en las *D.M. II*, cuya sintética exposición, orientada a la presencia del Granadino en la filosofía moderna, está en las nociones de concepto formal y objetivo<sup>43</sup>. Pero Fernández Burillo exclama: «Suárez no es ni tomista, ni aristotélico»<sup>44</sup>. Y algunos años después anota las siguientes consideraciones: «los tomistas modernos han considerado a Suárez un filósofo esencialista; en cambio los de su tiempo, lo vieron como un teólogo que rechaza la teoría aristotélica del acto y la potencia. Para los tomistas del s. XVII, Suárez formula una teoría que menoscaba la esencia: le hurta realidad *ante rem* y la priva de la condición de co-principio *in re*. Tal como lo ven Bañez y Juan de sto. Tomás, en Suárez no hay demasiada esencia, sino demasiado poca»<sup>45</sup>.

Eh allí un ejemplo del estado de la cuestión. Las lecturas sobre las *D.M.* suarecianas parecen tropezar en cada ocasión con problemas nuevos. Nadie duda de la innovación de Suárez. Nadie duda de la influencia decisiva de Tomás de Aquino, Duns Scoto u Ockham en sus *D.M.* Pero tales teólogos no son los únicos que aparecen enraizados en la metafísica del Dr. Eximio. Hay un sinfín de autores poco explorados. Tomás de Vio Cayetano aparece tímidamente entre las investigaciones contemporáneas<sup>46</sup>, y nulamente, podríamos decir, una pléyade de autores que esperan ser estudiados en orden a lograr un equilibrio apropiado: Jean Buridan<sup>47</sup> y Alejandro de Hales a modo de ejemplo.

Ahora bien, si fijamos la atención en tales declaraciones donde el Dr. Eximio aparece no menos que controversial, ya que seguiría a Tomás de Aquino según un orden de intención, entonces la búsqueda de un cierto límite entre ambos –y por extensión con las demás autoridades–<sup>48</sup> se vuelve en cada ocasión una cuestión casuística que requiere precisión. Y así también sucede en lo que respecta a la doctrina de la ciencia del Dr. Eximio, pues el

---

<sup>43</sup> J. Pereira, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, 27-35.

<sup>44</sup> S. Fernández Burillo, «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una metafísica del ser como acción», *Espíritu* 107 (1993): 53.

<sup>45</sup> S. 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)», *Rev. Española de Filosofía Medieval* 4 (1997): 68.

<sup>46</sup> J. M. F. Mendoza, «Un ítem central en la doctrina científica de Francisco Suárez: del subiectum al obiectum como sustrato de cada ciencia especulativa», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 3 (2019): 607-623. Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Paris: Vrin, 2005), 337-357. Páginas donde se sostiene el antagonismo entre Suárez y Cayetano, y la mutua coincidencia respecto del alejamiento de Tomás de Aquino.

<sup>47</sup> A diferencia de Alejandro de Hales, Johannes Buridanus no aparece en el listado de Prieto López. A modo de ejemplo, cf. F. Suárez, *D.M. I, I*, 21: «Proponitur sexta opinio, ferturque de illa iudicium: 21. Sexta opinio, quae Buridani esse dicitur, est obiectum adaequatum huius scientiae esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materialiet immateriali, finita et infinita».

<sup>48</sup> H. Pérez San Martín, «Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 24 (1997): 48: «Esta es la razón de aquella erudición verdaderamente abrumadora: la convicción profunda del valor de la ciencia humana en su diuturna y secular carrera (...). En este esfuerzo enorme, el P. Suárez logra confrontar la totalidad de las tesis escolásticas del pasado con los problemas y opiniones de su época, convirtiendo de este modo su corpus metafísico en una enciclopedia crítica del saber filosófico».

equilibrio entre aquellas autoridades en materia de ciencia respondería ajustadamente cuáles sean las innovaciones tan aclamadas y aquí sólo delineadas.

El asunto de las autoridades textuales –tratados genuinos o falsamente atribuidos<sup>49</sup>, el modo genérico de citar las fuentes o la acumulación por momentos desmesurada de teólogos que dirían lo que Suárez piensa– aparece entremezclado en el horizonte que efectivamente le interesa al granadino: delimitar la doctrina metafísica. Según esta tesitura, la problemática científica de sus textos mostraría, al día de hoy, una carencia fundamental de unidad hermenéutica.

Delimitar la doctrina metafísica. Esa parece ser la finalidad de la *D.M. I* cuyo complemento epistémico perfecto está en las *D.M. LIV* sobre los entes de razón. Para ello conviene comenzar con las palabras de Pérez San Martín: «tanto en la metafísica suareciana, al igual que en la aristotélica, persiste la idea de una filosofía primera como el estudio o ciencia del ser en tanto que ser; pero en el pensamiento del P. Suárez hay que subrayar que por *ser* se entiende *ser real*, superando así la mera preocupación metafísica de lo conceptual»<sup>50</sup>. Sin embargo esta tesis no ha sido siempre aceptada. Esposito precisa:

Suárez es el que ha inaugurado, en el corazón mismo de la escolástica tardía, la forma moderna del tratado autónomo de metafísica, no siendo ya estructurada como un comentario al texto de Aristóteles, sino como una elaboración directa y problemática de las cosas mismas. Pero para que el discurso natural (o filosófico) pueda cumplir con el sobrenatural (o revelado), es preciso un paso preliminar en el interior de la metafísica misma (o teología natural), por el cual el concepto de Dios entre a formar parte del concepto único y primario de ente: esta *ratio entis* es literalmente absoluta en cuanto precede –como concepto objetivo, precisamente– tanto al Creador como a la creatura, permitiendo pensarlos a ambos. Aquí está la raíz de la interpretación suareciana de la metafísica como ontología<sup>51</sup>.

La sentencia de Esposito, que no significa de suyo, al decir de Salas<sup>52</sup>, la ausencia de un pensamiento de orientación teológica se convierte en la clave necesaria para ilustrar uno de los sentidos en que el Dr. Eximio criba las glosas medievales de la metafísica aristotélica.

---

<sup>49</sup> A modo de ejemplo y en relación con la subalternación de las ciencias, cf. F. Suárez, *D.M. I*, V, 46: «Eamque insinuat D. Thomas, opusculo de natura generis, c. 14» Sin embargo, la edición crítica de las obras de Tomás de Aquino ha demostrado que este breve tratado pertenece a Tomás de Sutton. Cf. Thomae de Sutton, *De natura generis, Textum Taurini editum*, 1954.

<sup>50</sup> H. Pérez San Martín, «Determinación del objeto de estudio de la metafísica, sus límites y su correlato con el nombre de esta ciencia según el pensamiento del P. Francisco Suárez», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 26 (1999): 37. Conviene, asimismo, insistir que este estudio simplemente esquematiza las *D.M. I*, I-II sin otra finalidad que la asequibilidad del texto de Suárez. En efecto, allí se presentan sintéticamente las 6 objeciones primeras en torno a la delimitación del objeto de la metafísica como ente en cuanto ente real limitada por la razón formal de su objeto y por su grado de abstracción.

<sup>51</sup> C. Esposito, «Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez», *Azafea. Rev. filosofía* 6 (2004): 33.

<sup>52</sup> V. M. Salas, «The Theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics», *Pensamiento* 279 (2018): 12 y ss. Véanse por ejemplo las cuestiones de la Trinidad, Mariología y Eucaristía.

Parece del mismo criterio Barroso Fernández al señalar que la metafísica en Suárez «toma un curso preponderantemente ontológico al pasar a ser su problema fundamental un problema objetivo-conceptual, frente al problema creacionista teológico del horizonte aristotélico-tomista»<sup>53</sup>. Más aún, Prieto López sostiene: «a diferencia de Tomás de Aquino, quien hace de la doctrina de la potencia y el acto el punto de articulación de todas las sustancias metafísicas del ente, Suárez la rechaza, prisionero de una suerte de rígido actualismo, no lejano desde un punto de vista nocional del racionalismo europeo moderno» y añade que este pensador lee a Tomás de Aquino «en la tradición del agustinismo filosófico y del escotismo»<sup>54</sup>. Filippi señala puntualmente:

Así, paradójicamente, la distancia infranqueable que mediará entre la lectura tomasiana de Aristóteles y aquella de Francisco Suárez no hará sino evidenciar los efectos del filosofismo averroísta sobre el alcance epistémico de la metafísica y el rol de Dios en ella: en una, como Acto de Ser no objetivable y causa primera del ser creado; en la otra, como objeto subsumido bajo el concepto general y neutro de ente. El resultado final de estos replanteos llevó, en la Escolástica tardía, a una distinta concepción de lo que ha de entenderse por «ciencia» y, desde luego, a una transformación de las nociones mismas de filosofía (o mejor, de metafísica) y de teología<sup>55</sup>.

Tales afirmaciones supra deben tenerse en consideración en orden a la reestructuración de la metafísica aristotélica *per modum doctrinae*, pues indica Lohr:

La metafísica es la filosofía primera porque explica y confirma los axiomas comunes a la filosofía y la teología. La metafísica es también la ciencia del ser mismo, porque la necesidad de toda realidad finita está fundamentada en el hecho de que esa realidad posible es un objeto posible del infinito poder creador de Dios. La metafísica es teología porque Dios es el ser necesario cuyo poder absoluto puede poner en la existencia actual aquellas que no contienen notas contradictorias. La metafísica es una ciencia, y no tres, porque estudia todos esos objetos bajo el aspecto de que ellos no involucran contradicción<sup>56</sup>.

Por su parte, Oliveira señala que las ciencias en Suárez se despliegan sobre «a substituição do *subiectum scientiae*, de cunho aristotélico, pela concepção de um *objectum scientiae*, próprio da escola escotista»<sup>57</sup>. Sin embargo, el objeto de las ciencias, a juicio de Heider, «parece oscilar de forma inconsistente entre las teorías escotista y tomista del

---

<sup>53</sup> Ó. Barroso Fernández, «El objeto de la metafísica en Suárez y en Zubiri», *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica* 109-110 (2005): 225.

<sup>54</sup> L. J. Prieto López, «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», 208-209.

<sup>55</sup> S. Filippi, «El tratamiento metafísico de Dios desde Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Génesis y efectos del pasaje epistémico de la metafísica a la ontología», en S. Violante et al. ed., *Actas del I Coloquio latinoamericano –intercongresos– de filosofía medieval «temas y problemas actuales de investigación en filosofía medieval y colonial americana»* (Buenos Aires: s.d., 2018), 138.

<sup>56</sup> Ch. H. Lohr, «Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división de las ciencias especulativas en el siglo XVI», *Patristica et Mediaevalia* 17 (1996): 13-14.

<sup>57</sup> J. de Almeida Oliveira, «Francisco Suárez: a metafísica na aurora da modernidade», *Tehoria – Rev. eletrônica de filosofia* 4 (2010): 55.

concepto de ser (...) Mi tesis es que la concepción del ser en Suárez debe interpretarse como analógica y, hasta cierto punto, existencial»<sup>58</sup>.

Ahora bien, si nos detenemos en la incesante marcha de afirmaciones, hallamos un desplazamiento de juicios que pueden ser resumidos del siguiente modo. En primera instancia, las investigaciones más antiguas del siglo XX consideraban estrecha la relación de dependencia del Dr. Eximio respecto de Tomás de Aquino. Conforme transcurría el tiempo y se apreciaban mejor los detalles de las *D.M.*, esa comprensión fue variando hasta considerar a Suárez, de acuerdo con una segunda instancia, como un intérprete *sui generis* del Aquinate. Por todo ello este juicioso movimiento parece afirmar que la estrecha relación entre ambos teólogos –Tomás de Aquino y Suárez– se habría quebrado y puesto en duda, e incluso, en diferentes ocasiones se habría concluido un alejamiento decisivo. Fastiggi enfáticamente dice: «muchas veces se pregunta si Suárez es un tomista. Probablemente estaría más inclinado a decir que no. Suárez hace uso de santo Tomás, pero revela un enfoque independiente que parte del Aquinate de ciertas maneras importantes, especialmente en metafísica»<sup>59</sup>. Ante esta apertura, ha predominado una comprensión de cuño escotista, equilibrando así dos doctrinas filosóficas aparentemente inconciliables. Así lo afirma Prieto López: «es preciso reconocer, pues, que las metafísicas de Tomás de Aquino y Suárez son profundamente distintas, porque parten de principios muchas veces no sólo distintos, sino incluso opuestos, precisamente en la medida que Suárez se inspira frecuentemente en Escoto. Suárez es un aristotélico y un tomista *sui generis*»<sup>60</sup>.

Pero una vez más parece manifestarse la imposibilidad de acercarse demasiado la doctrina de Escoto a aquella de Suárez, al menos en su interpretación de la univocidad del ser, pues Heider insiste: «no es exagerado decir que Suárez rechaza todas las prestaciones distintivas de la concepción escotista»<sup>61</sup>. Y así parecería manifestarse una tercera instancia, donde el alejamiento de Tomás de Aquino y el acercamiento a Escoto en materia de metafísica también requeriría mayores detalles, puesto que no puede decirse simplemente que Suárez sea escotista o tomista. A diferencia de Heider, Esposito reafirma: «decae, por lo tanto, una analogía del ser que establezca una relación directa entre los diversos entes y Dios, primer analogado, y queda como residuo ontológico la idea de una analogía formal de observancia tomista (pero en realidad muy cercana a la univocidad escotista), por lo cual el ser es atribuido a cada ente en virtud de su propia esencia»<sup>62</sup>. Antes bien, debe decirse que no es ninguno de ambos en sentido radical –no sigue al detalle todo cuanto dice uno u otro– y es los dos a la vez, en cuanto se vale de aquellos en su única y particularísima síntesis intelectual. De allí que asuma de aquellos lo que crea conveniente y rechace lo que le parezca

---

<sup>58</sup> D. Heider, «El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?», *Studium. Filosofía y teología* 40 (2017): 99. Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, 291- 336 (L'analogia entis et sa situation dans la métaphysique de Suárez), cuyo recorrido transita las *D.M.* II y XXVIII.

<sup>59</sup> R. Fastiggi, «Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática», *Studium. Filosofía y teología* 40 (2017): 80.

<sup>60</sup> L. J. Prieto López, «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», 210.

<sup>61</sup> D. Heider, «El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?», 109.

<sup>62</sup> C. Esposito, «Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez», 39.

pertinente. Pero ¿qué significa todo ello en materia de ciencia? Un artículo de Barroso Fernández<sup>63</sup>, ajustado a las *D.M. XLIV* y *LIV*, parece aclararlo de acuerdo con los siguientes tópicos que creo lo ilustra ajustadamente: 1. la abstracción *secundum esse* es lo que hace que la metafísica sea ciencia y no mera lógica; 2. la metafísica es superior a las demás ciencias porque se hace cargo de la noción más abstracta de ente y porque trata de los seres inmateriales, cuyo primero y principal es Dios; 3. Suárez se deja invadir por el espíritu de la totalidad que va diluyendo los esquemas dualistas heredados por la tradición aristotélico-tomista; 4. la ciencia, en su sentido clásico, sería inviable sin negaciones y relaciones de razón; 5. la metafísica tiene carácter fundante y asegura la unidad de las ciencias; 6. la metafísica aparece como el pliegue de pliegues, la unidad máxima del saber y la realidad representada por dicho saber, a partir de la que todo puede ser investigado; 7. las ciencias se distinguen por su diverso grado de abstracción; 8. el orden de las ciencias no está dado, sino que ha de ser producido; 9. la unidad de la ciencia no es exacta y perfecta, sino cuasi artificial; 10. el universal en Suárez se comprende en el ámbito de lo objetivo y representacional donde los entes de razón desempeñan un papel fundamental para asegurar la validez científica.

En orden a una más precisa comprensión de la ciencia metafísica, Boulnois establece el fundamento de la novedad en cuatro momentos mutuamente implicados:

1. L'objet de la pensée est le représentable (*cogitable*), pur *non nihil*, c'est-à-dire un simple *aliquid*, incluant à la fois l'*ens rationis*, l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae*; 2. L'être est inclus dans cette représentation, et univoque à tous les objets, en particulier à l'infini et au fini; 3. Dieu est inclus dans le concept d'être, et distingué en lui par une différence additionnelle; 4. Son essence est construite formellement à l'aide de concepts *a priori*; son existence et son unicité, démontré *a posteriori*, à partir des couples de transcendants disjonctifs<sup>64</sup>.

En el orden de la ciencia física –*D.M. XIII, XV y XXXI*– García de la Sierna, en la línea del aristotelismo medieval, donde queda incluida la astronomía<sup>65</sup>, afirmaba lo siguiente: «la razón de sustancia material como tal es el objeto de la filosofía de la naturaleza»<sup>66</sup> y es «aquella que consta de materia y forma, ya se trate de una forma material o espiritual, con tal de que sea una verdadera forma de la materia»<sup>67</sup>. Y de modo más preciso, Prieto López: «con Suárez se propiciará una nueva actitud teórica frente a las realidades naturales, en las que los aspectos empíricos y medibles primarán sobre las dimensiones inteligibles del ente. Este nuevo acercamiento al estudio de los entes naturales dará origen a la ciencia moderna de la naturaleza»<sup>68</sup>. A lo cual añade que Suárez es, en esta cuestión, estrictamente escotista, pues

---

<sup>63</sup> Ó. Barroso Fernández, «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 28 (2011): 135-161.

<sup>64</sup> O. Boulnois, *Être et représentation*, 479.

<sup>65</sup> A. García de la Sierna, «La sustancia material en Suárez», *Tópicos* 21 (2001): 20.

<sup>66</sup> A. García de la Sierna, «La sustancia material en Suárez», 12.

<sup>67</sup> A. García de la Sierna, «La sustancia material en Suárez», 13.

<sup>68</sup> L. J. Prieto López, «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», 214.

admite un conocimiento intelectual directo del singular, y no por abstracción<sup>69</sup>. En otro de sus estudios, mostrando una vez más su distanciamiento decisivo de Tomás de Aquino, dice:

In as much as the essence is the determined mode of ens which is expressed in its definition, it is in a unique relation with the intellect. Now the intellect always grasps being within a certain form; a direct apprehension of being is impossible for the intellect because of its excess of actuality. Even potency, at least in the system of Thomas, is not directly intelligible (this time because of a lack of actuality), and cannot be grasped except in relation to the corresponding act or form. Suárez needed in other words an object for the intellect, an object that was neither too dense nor too light for it. It could not be too dense, and following the footsteps of an Avicennian Platonism Suárez thus reduces being to actual essence. But neither could it be too light, and for this reason the cumbersome notion of potency had to be expelled from the kingdom of clear and determined essence. The object of the intellect thus becomes the actuality of essence<sup>70</sup>.

En concordancia con Prieto López, Filippi ha afirmado dos cuestiones de especial relevancia en lo que atañe a la comprensión de las ciencias en general:

Así aunque Dios sea el *objectum praecipuum*, el objeto principal de la metafísica, su *objectum adaequatum* es el *ens in quantum ens* y éste a su vez, resulta definido como *conceptus entis*, como un objeto puramente pensado, formal y neutro. El objeto de la metafísica, lo «real», ya no es pues, un *datum*, algo dado en el orden existencial, sino ante todo un *cogitatum*, algo pensable, reductible a términos de pura razón. La causalidad y Dios como fuente del existir, permanecen como algo extrínseco a la metafísica<sup>71</sup>.

A partir de aquí, la metafísica parece destinada a abandonar el «naturalismo» aristotélico que permitía un amplio pasaje entre el ámbito de la física y el de la teología natural, para trasladarse al ámbito de lo puramente suprasensible, esta vez, en el sentido de lo formalmente abstracto, distante de la experiencia sensible y progresivamente fundado en un a priori lógico-conceptual. La misma Escolástica precedente, especialmente con Duns Escoto, había dado importantes pasos en esa dirección. Tanto que, aunque Suárez con frecuencia parece seguir en la letra a Tomás, de hecho sigue a Escoto<sup>72</sup>.

## A modo de conclusión

1. Décadas pasadas Quiles decía: «no conocemos ningún estudio especial destinado a valorar la primera disertación metafísica en la que tienen cabida las principales diferencias entre las ciencias especulativas»<sup>73</sup>. Y añadimos: parece que esta convocatoria no ha perdido en absoluto vigencia. Aún hoy una comprensión sobre la doctrina de la ciencia en Francisco Suárez (principios científicos, objetos de las ciencias física y matemática, grados de

---

<sup>69</sup> L. J. Prieto López, «La impronta escotista en la metafísica de Suárez», 215.

<sup>70</sup> L. J. Prieto López et al, «Francisco Suárez, between Modernity and Tradition», *Cauriensia* 12 (2017): 92.

<sup>71</sup> S. Filippi, «Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe. Su repercusión en la filosofía heideggeriana», *Studium, filosofía y teología* 19 (2007): 262.

<sup>72</sup> S. Filippi, «Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe», 261.

<sup>73</sup> I. Quiles, *Francisco Suárez. S.J. Su metafísica* (Buenos Aires: Depalma, 1989), 157.

abstracción, subalternación de las ciencias, la utilidad de la metafísica como filosofía primera –sobre todo por la caída de la física aristotélica–, la relación de Dios entre la física y la metafísica, etc.), a juicio de la modesta bibliografía citada, espera ser emprendida. Sin embargo, tales palabras, que podríamos hacer extensivas incluso a la *D.M. XLIV* y *LIV*, pueden ser matizadas en numerosísimos aspectos no exentos de tensión y controversia. En efecto, una revisión bibliográfica dispar, variadísima y que involucra tanto comentadores de reconocida trayectoria como algunos poco conocidos, ha arrojado resultados que podríamos considerar primarios y previos para avanzar sustanciosamente sobre la noción epistémica del Dr. Eximio.

2. En relación con los estudios históricos en derredor de la figura y la doctrina de la ciencia de Francisco Suárez, y en un arco temporal que podríamos delimitar desde comienzos del siglo XIII (Alejandro de Hales) hasta el siglo XVII (Descartes), hemos buscado subrayar algunos detalles: a. las consideraciones sistemáticas entre los diferentes teólogos –v.g. Suárez y Tomás de Aquino, Suárez y Duns Escoto– es por lo general extrínseca, esto es: no se asumiría el modo y los matices en que el Dr. Eximio y Pío se vale de aquellos teólogos, y ello me parece aún más evidente en el caso de su relación con Tomás de Aquino; b. ciertamente debe notarse un desplazamiento hermenéutico entre los estudios contemporáneos desde la proximidad de la dupla Tomás de Aquino y el Granadino hacia aquella otra de Duns Escoto y Suárez; c. la ausencia prácticamente completa de estudios sobre la relación filosófica entre Suárez y el tomismo medieval y neo-escolástico (Capreolus, Silvestre de Ferrara, Cayetano y Soto); d. dígase lo mismo en relación con los franciscanos y neoplatónicos por él citados (San Buenaventura, San Anselmo) –a excepción de Duns Escoto– y con los teólogos de la época patristica (Agustín de Hipona y Boecio); e. la proyección del pensamiento de Suárez en la filosofía moderna se nos manifiesta como perfectamente delimitada, aunque ello no siempre suponga para todos los casos estudios específicos sobre las maneras en que efectivamente la presencia del Dr. Eximio haya influido.

3. En relación con los estudios sistemáticos sobre la doctrina científica *per se* de las *D.M.* parece quedar asentado: a. vocabulario: *obiectum adeaquatum et precipuum, esse obiectivum, conceptus obiectivus et formalis, esse essentiae, esse existentiae*, constituyen, entre otras expresiones perfectamente delineadas, la terminología que hace de base en orden a una correcta inteligibilidad de la ciencia, y que es de origen principalmente escotista; b. el caso de Aristóteles y Tomás de Aquino: no puede dudarse del amplísimo conocimiento que tiene Suárez de estos filósofos, pero sí del seguimiento fáctico de sus doctrinas; c. sobre el basamento de que las *D.M.* se erigen como un tratamiento autónomo de la ciencia metafísica, el orden de las ciencias –aquí completamente ausente– parece inspirarse en el orden científico pensado por Aristóteles y precisado por el Aquinate; d. en relación con un estudio sobre las *D.M.* en contexto jesuita y renacentista –principalmente portugués, español e italiano (según las universidades y lugares de residencia del Granadino)– poco puede decirse. En efecto, la intención de comprender el pensamiento holístico de Francisco Suárez en metafísica, física y matemática (y las subdivisiones de la física y la matemática) parece, hemos dicho, estar ausente, desdibujado u obscurecido; e. este resultado en su totalidad es consecuente con las *D.M.* principalmente consideradas y la óptica preferencial escogida por los estudiosos: I (prólogo), II (*de ratione essentiali seu conceptu entis*), XIII (*de materiali causa substantiae*),

XV (*de causa formali substantiali*), XXVIII (*de prima divisione entis in infinitum simpliciter et finitum et aliis divisionibus quae huic aequivalent*) y XXXI (*de essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*).

## **Bibliografía**

- Alexandri de Ales, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio*, Venetia, 1572 [versión de la BSB –Bayerische Staatsbibliothek–, MDZ –Münchener DigitalisierungsZentrum Gigante Bibliothek–].
- Aubenque, P. «Suárez y el advenimiento del concepto de ente». *Logos. Anales del seminario de Metafísica* 48 (2015): 11-20.
- Baciero González, C. «Suárez y sus *Disputationes Metaphysicae*. Importancia y significación histórica». *Arbor* 628 (1998): 451-471.
- Barroso Fernández, Ó. «El objeto de la metafísica en Suárez y en Zubiri». *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica* 109-110 (2005): 225-240.
- Barroso Fernández, Ó. «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 28 (2011): 135-161.
- Barroso Fernández, Ó. «Suárez, filósofo de la encrucijada o del nacimiento de la ontología». *Pensamiento* 232 (2006): 121-138.
- Bergadá, M. M. «El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna». *Actas del 1er congreso nacional de filosofía*, Mendoza-Argentina, 1949. Tomo 3, 1921-1926.
- Boulnois, O. *Être et représentation*. Paris : Épipiméthée, 1999.
- Courtine, J.-F. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris : Vrin, 2005.
- Crombie, A. C. *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Alianza, 1987.
- De Almeida Oliveira, J. «Francisco Suárez: a metafísica na aurora da modernidade». *Tehoria Rev. eletrônica de filosofia* 4 (2010): 44-57.
- Denifle, H.; Chatelain, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis* -tomo I (1200-1286). Parisii: ex typis fratrum delalain via a sorbone dicta, 1889.
- Denifle, H.; Chatelain, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis* -tomo II (1286-1350). Parisii: ex typis fratrum delalain via a sorbone dicta, 1891.
- Denifle, H.; Chatelain, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis* -tomo III (1350-1394). Parisii: ex typis fratrum delalain via a sorbone dicta, 1895.
- Denifle, H.; Chatelain, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis* -tomo IV (1394-1452). Parisii: ex typis fratrum delalain via a sorbone dicta, 1903.
- Echeverría, J. «Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna». En *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Editado por E. de Olaso, 77-109. Madrid: Trotta, 2013.
- Esposito, C. «Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez». *Azafea. Rev. filosofía* 6 (2004): 29-47.
- Esposito, C. «Suárez, filósofo barroco». *Cauriensia* 12 (2017): 25-42.
- Fastiggi, R. «Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática». *Studium. Filosofía y teología* 40 (2017): 79-84.

- Fernández Burillo, S. «Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista. Una metafísica del ser como acción». *Espíritu* 107 (1993): 45-54.
- Fernández Burillo, S. «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)». *Rev. Española de Filosofía Medieval* 4 (1997): 65-86.
- Fernández Burillo, S. «Suárez y el ontologismo». *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993): 213-243.
- Filippi, S. «El tratamiento metafísico de Dios desde Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Génesis y efectos del pasaje epistémico de la metafísica a la ontología». En *Actas del I Coloquio latinoamericano –intercongresos– de filosofía medieval «temas y problemas actuales de investigación en filosofía medieval y colonial americana»*, Editado por S. Violante et al., 137-147. Buenos Aires: s.d., 2018.
- Filippi, S. «Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre razón y fe. Su repercusión en la filosofía heideggeriana». *Studium, filosofía y teología* 19 (2007): 255-268.
- Florido, F. L. «El debate sobre la Modernidad de la Filosofía Medieval». *Cauriensia* 12 (2017): 467-489.
- Florido, F. L. *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media latina*. Valencia: Kyrios Gestión Cultural, 2013.
- Florido, F. L. *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Florido, F. L. «Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000): 195-216.
- Forlivesi, M. «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez». En *Francisco Suárez. Der ist der Mann. Homenaje al prof. Salvador Castellote*. 161-207. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004.
- Forlivesi, M. «Francisco Suárez and the “rationes studiorum” of the society of Jesus». En *Francisco Suárez and his legacy: the impact of suárezian metaphysics and epistemology on modern philosophy*. Coordinado por M. Sgarbi, 77-90. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- Francisco Suárez. *Disputaciones Metafísicas*. Edición bilingüe y traducida por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Pigcerver Zánón. Madrid: Gredos, 1960-1966.
- García Cuadrado, J. Á. «La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca». *Cauriensia* 7 (2012): 101-119.
- García de la Sierna, A. «La sustancia material en Suárez». *Tópicos* 21 (2001): 9-26.
- Garin, E. *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Padova: Editrice Antenore, 1981.
- Giacón, C. «La segunda escolástica. Siglos XVI-XVII». En C. Fabro, *Historia de la filosofía I*. Madrid, Rialp, 1965.
- Gilson, E. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Descleé, 1954.
- Gómez Arbolea, E. «Francisco Suárez: 1548-1948». *Revista de Estudios Políticos* 38 (1948): 146-158.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Freiburger Vorlesung WS 1929/30, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983.

- Heider, D. «El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?». *Studium. Filosofía y teología* 40 (2017): 99-120.
- Ibáñez Martín, J. «El padre Suárez o la cultura peninsular del siglo de oro». *Revista Nacional de Educación* 82 (1948): 11-31.
- Jiménez Rodríguez, A. «El problema de la cantidad continua: Immanuel Kant y Francisco Suárez». *Pensamiento* 261 (2013): 1001-1018.
- Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid: siglo XXI, 1985.
- Kristeller, P. O. *Eight philosophers of the italian renaissance*. London: Chatto & Windus, 1965.
- Kristeller, P. O. *El pensamiento renacentista y las artes*. Madrid: Taurus, 1986.
- Kristeller, P. O. *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*. Padova: Editrice Antenore, 1962.
- Lohr, Ch. H. «Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división de las ciencias especulativas en el siglo XVI». *Patristica et Mediaevalia* 17 (1996): 3-15.
- Mendoza, J. M. F. «Un ítem central en la doctrina científica de Francisco Suárez: del *subiectum* al *obiectum* como sustrato de cada ciencia especulativa». *Rivista di filosofia neo-scolastica* 3 (2019): 607-623.
- Orio de Miguel, B. «Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico. Siglos XV-XVII». En *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Editado por E. de Olaso, 193-214. Madrid: Trotta, 2013.
- Pereira, J. *Suárez between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.
- Pérez San Martín, H. «Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 24 (1997): 25-49.
- Pérez San Martín, H. «Determinación del objeto de estudio de la metafísica, sus límites y su correlato con el nombre de esta ciencia según el pensamiento del P. Francisco Suárez». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 26 (1999): 5-39.
- Poncela González, Á. «Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *cursum philosophicum*». *Cauriensia* 6 (2011): 65-101.
- Poncela González, Á. *Francisco Suárez, lector de metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*. León: Celarayn, 2010.
- Poncela González, Á. «Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger». *Veritas* 2 (2011): 178-205.
- Prieto López, L. J. et al. «Francisco Suárez, between Modernity and Tradition». *Cauriensia* 12 (2017): 63-92.
- Prieto López, L. J. «La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50 (2017): 207-227.
- Prieto López, L. J. «Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 1 (2016): 33-53.

- Prieto López, L. J. *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger* Madrid: BAC, 2013.
- Quiles, I. *Francisco Suárez. S.J. Su metafísica*. Buenos Aires: Depalma, 1989.
- Rábade Romeo, S. «La metafísica de Suárez: subjetivización y dinamismo». *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003): 145-156.
- Rábade Romeo, S. «Las Disputaciones Metafísicas de Suárez: innovación y proyección». *Arbor* 625 (1998): 45-60.
- Ramis Barceló, R. «La defensa del tomismo frente al suarismo: la Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Barcelona a comienzos del siglo XVIII». *Espíritu* 155 (2018): 81-106.
- Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, E. «Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: a ideia exemplar». *Cauriensa* 5 (2010): 261-281.
- Salas, V. M. «The Theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics». *Pensamiento* 279 (2018): 7-29.
- Sanz Santacruz, V. y Zorroza, M<sup>a</sup>. I. «Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica y mundo moderno». *Anuario Filosófico* 2 (2017): 259-266.
- Sepúlveda del Río, I. y Senent-De Frutos, J. A. «Francisco Suárez (1548-1617): ¿un mero antecedente de la Modernidad o una variante posible?». *Pensamiento* 279 (2018): 3-5.
- Sgarbi, M. «Francisco Suárez and Christian Wolff A Missed Intellectual Legacy». En *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*. Coordinado por Sgarbi, M. 227-242. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- Silva Santos, B. «A destruição heideggeriana da ontologia medieval em Die Grundprobleme Der Phänomenologie (§10-12)». *Trans/Form/Ação* 35 (2012): 141-160.
- Thomae Aquinatis. *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositivo*. Editado por M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Marietti. Romae: Taurini, 1971.
- Thomae de Sutton. *De natura generis*. Textum Taurini editum, 1954.

Enviado: 8 de noviembre de 2019  
Aceptado: 31 de enero de 2020