

*Francisco Suárez y su defensa de un
aristotelismo metafísico-cosmológico.
Un estudio de caso
sobre autoridades fuentes*

*Francisco Suárez and his defense of a
metaphysical-cosmological Aristotelianism.
A case study on source authorities*

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA
CONICET

Recibido:14/12/2022 Aceptado:01/05/2023

RESUMEN

En las *Disputationes Metaphysicae* XIII, X-XIV Francisco Suárez expone su parecer sobre la incorruptibilidad de los cielos. Particularmente, la sección XI, 13-34 reviste capital importancia de acuerdo con un tópico contextual: la incipiente revolución copernicana y el quebrantamiento de las tesis fundamentales aristotélicas. Su confutación, ubicada principalmente en las *D.M.* XIII, XI, 13, constituye la piedra angular que le permitirá al Dr. Eximio continuar sosteniendo una posición metafísica-cosmológica de cuño aristotelizante.

PALABRAS CLAVES:

FRANCISCO SUÁREZ, COSMOLOGÍA ANTIGUA, ASTRONOMÍA NUEVA,
METAFÍSICA.

ABSTRACT

In the *Disputationes Metaphysicae* XIII, X-XIV Francisco Suarez expounds his opinion about the incorruptibility of the heavens. Particularly, section XI, 13-34 has a fundamentally significance according to one contextual topic: the incipient Copernican revolution and the

breakdown of the fundamental Aristotelian theses. Its confutation, located mainly in *D.M.* XIII, XI, 13, constitutes the cornerstone that will allow Dr. Eximius to continue sustaining an Aristotelian metaphysical-cosmological position.

KEYWORDS:

FRANCISCO SUAREZ, ANCIENT COSMOLOGY, NEW ASTRONOMY, METAPHYSICS.

I. INTRODUCCIÓN

LA ORIENTACIÓN ARISTOTELIZANTE DE LA Compañía de Jesús había sido prescripta desde sus inicios según la voluntad de su fundador Ignacio de Loyola, quien habiase inspirado, a principios del siglo XVI, en los programas de estudio de la Universidad de París. El *modus parisiensis* (Poncela González 2011, pp. 67-69) de investigación y enseñanza de los jesuitas, dividido en cursos de Teología y Filosofía, incluía, para este último, el estudio de la Filosofía Natural según la Física aristotélica. Por este motivo, los tratados de Aristóteles –entre los cuales figuraba el texto *De Coelo*– eran comentados acorde con la tradición escolástica medieval y renacentista. El diseño de los cursos de Filosofía, al continuar la lógica aristotélica de la división de las ciencias en física, matemática y metafísica, recomendaba *a fortiori* el estudio de las ciencias matemáticas, entre las cuales se mencionaba la astronomía (Udías Vallina 2014, p. 17). Ahora bien, el aristotelismo astronómico, en un difícil equilibrio entre matemática y física, había fijado, para el caso que aquí interesa, cuatro tesis fundamentales que serán confutadas progresivamente entre los siglos XVI y XVII: 1. la sujeción de la demostración matemática a la evidencia observacional y las consideraciones cosmológicas de la filosofía natural; 2. la distinción entre mundo sublunar y mundo celeste; 3. la consideración de la tierra como centro inmóvil del universo; 4. la incorruptibilidad material de las sustancias que componen los cielos.

La fundación de la Compañía de Jesús coincidía con el nacimiento de una nueva y diferenciante dirección de las ciencias en general, y de la astronomía en particular. El aristotelismo latino de los sacerdotes jesuitas era retórico, barroco, escolástico y particularmente respetuoso de las doctrinas tomistas sobre filosofía y teología. La síntesis especulativa labrada cuidadosamente a este respecto por Tomás de Aquino fue promovida ampliamente por la nueva orden religiosa en todos sus centros educativos universitarios, sin que ello fuera obstáculo para las adaptaciones de hecho aplicadas sobre aquel *modus parisiensis*, motivadas por las demandas educativas del siglo XVI. Esto supuso la renovación de sus programas para los ámbitos propios de la ciencia matemática y, por consiguiente, la apertura «en los colegios jesuitas a la introducción de la ciencia nueva» (Udías Vallina 2014, p. 20). Por esta razón, «el nuevo currículo jesuita, que iba a ser tan influyente –siendo Descartes sólo uno de quienes se nutrieron de

él-, fue fundamentalmente aristotélico [...]. Elementos estoicos, platónicos y otros que formaban parte de ellos se combinaron con el intensivo empleo de métodos matemáticos, cada vez más característicos de las ciencias físicas» (Schmitt 2004, p. 122). Ahora bien, es aquí cuando conviene reparar en las fechas, quizá más significativas, que imprimieron en la astronomía una nueva dirección, porque «durante los cien años transcurridos entre 1550 y 1650 los jesuitas fueron la vanguardia de la astronomía observacional y computacional» (Schmitt 2004, p.120).

En 1543 se publica la obra de Nicolás Copérnico, que da un giro radical a la astronomía y la cosmología al proponer el sistema heliocéntrico. Entre 1572 y 1600, Tycho Brahe realiza en su observatorio de Dinamarca sus observaciones astronómicas y presenta su sistema, en el que la tierra sigue en el centro del universo, pero todos los planetas giran alrededor del sol. Su observación de una estrella *nova* en 1572 y un cometa en 1577 fueron claves en el abandono de las esferas celestes medievales, abriendo el camino a la consideración de las órbitas del movimiento de los planetas. En 1596 Johannes Kepler publica su primera obra [*Mysterium Cosmographicum*] defendiendo el sistema de Copérnico y más tarde descubrirá las tres leyes del movimiento planetario, publicadas entre 1609 y 1619 (Udías Vallina 2014, p. 20).

El tratado de Copérnico *De Revolutionibus*, crítico y correctivo del *Almagesto* de Ptolomeo, fue entendido por el pensamiento eclesiástico como hipótesis. Así lo declaró el jesuita Bellarmino, en calidad de Consultor del Santo Oficio, al leer el prefacio de Osiander: «el sistema copernicano debía ser tratado solamente como una hipótesis matemática para hacer cálculos» (Crombie 1987, p. 189). Con todo, desde una sólida base especulativa matemática en sede más próxima al platonismo renacentista, Copérnico había efectuado de hecho aquellas correcciones, aunque «también había argumentado que los movimientos postulados de la Tierra no entraban en conflicto con la Física, esto es, con la física de Aristóteles» (Crombie 1987, p. 161). El nuevo sistema astronómico supuso en el siglo XVII el abandono absoluto del tratado de Ptolomeo. Pero en el siglo XVI la Iglesia entendía los escritos de Copérnico en términos de hipótesis. Así lo leía también la Compañía de Jesús ante la necesidad de salvaguardar no sólo la relación armónica entre las ciencias de la filosofía natural, sino incluso la armonía entre filosofía y teología pensada por el Aquinate, y, en última instancia, la armonía entre la ciencia y las afirmaciones literales a este respecto de la Biblia.

El hecho de que el texto *De Revolutionibus* tuviera un carácter hipotético no destruía los postulados de la astronomía aristotelizante de la inmovilidad de la tierra y de la primacía de la física sobre la matemática. Pero la dedicación a las matemáticas en el aristotelismo no parecía gozar de prioridad, lo cual

significaba, para la Compañía, que la interpretación copernicana del universo era una hipótesis que encajaba forzosamente con la filosofía natural aristotélica, y cómodamente con la negligencia de no impulsar la necesidad de las investigaciones matemáticas. La hipótesis astronómica de Copérnico debía ser destrabada como tal, o bien refutándola o bien comprobándola. En su carácter de hipótesis resultaba una incomodidad epistémica.

Ahora bien, si la matemática estaba sujeta a la evidencia observacional o física de la astronomía aristotelizante y, en contra, los cálculos de Copérnico mostraban la necesidad de trastocar la inmovilidad de la tierra a favor de su movilidad en traslación, rotación y declinación, y la colocación del sol en el centro del universo (Copérnico 2009, pp. XXXII-XXXVI), entonces se volvía apremiante entre las filas de la Compañía de Jesús que alguien se dedicara al caso. En este contexto apareció Christophorus Clavius, quien impulsó definitivamente el interés por la matemática y la astronomía.

Clavius mantuvo, por lo tanto, la defensa tradicional de la inmovilidad de la tierra y su posición en el centro del universo, de acuerdo con la física de Aristóteles y la interpretación literal de la Biblia, que en algunos textos habla del movimiento del Sol y la estabilidad de la Tierra. Sin embargo, a lo largo de sus ediciones [*Tractatus de sphaera*] Clavius fue introduciendo las nuevas aportaciones astronómicas. En la edición de 1581 reconoce el valor astronómico de la obra de Copérnico, al que llama el egregio restaurador de la astronomía de nuestro siglo que la posteridad celebrará y admirará siempre con reconocimiento como un segundo Tolomeo, aunque nunca llegó a aceptar su sistema (Udías Vallina 2014, p. 23).

La primera edición del *Tractatus* data de 1570. En ella Clavius defiende una astronomía geocéntrica ptolemaica. La edición de 1581 reconoce la validez de las aportaciones de Copérnico como hipótesis. Y su última edición, que está fechada en 1611, introduce los aportes y descubrimientos de Galileo con el telescopio en 1609 y 1610, y también menciona las *novas* de 1570, 1600 y 1604, y el cometa de 1577 que indican que los cielos eran corruptibles en contra del aristotelismo astronómico (Udías Vallina 2014, p. 24). La tesis ya estaba asentada entre los jesuitas. El sistema astronómico y cosmológico aristotélico comenzaba a cuestionarse lentamente en la Compañía de Jesús, pues «varios jesuitas contemporáneos de Galileo se estaban dirigiendo muy directamente hacia la fusión de los métodos matemáticos y físicos aristotélicos, que estaban mucho más cerca de la obra revolucionaria de Galileo que de la corriente general de la filosofía escolástica» (Schmitt 2004, p. 121). Por este camino las *novas* y los cometas obtendrían una interpretación diferenciante. Pero también sucedería lo mismo fuera de la Compañía. A este respecto y

anterior a la publicación de las *Disputationes Metaphysicae* suarecianas –en adelante, *D.M.*– y a las observaciones de Galileo, se lee:

para una gran cantidad de autores –especialmente para aquellos que, además de compartir el dualismo cosmológico aristotélico, estaban desprovistos de instrumentos de observación y eran incapaces de utilizar la técnica geométrica de determinación de la paralaje– se trataba de un cometa, incluso de un cometa [*Nova* de 1572 de Casiopea] situado por debajo de la luna, por lo cual su generación era completamente natural y su significado no rebasaba el de un cometa habitual. Para otros, sin embargo, y entre ellos astrónomos avezados y competentes en las técnicas matemáticas, se trataba de un cometa supralunar (Telesio 2012, p. LIII).

Esta última interpretación de los cometas fue sostenida por Girolamo Cardano, Bernardino Telesio y Jerónimo Muñoz. Luego:

El carácter celeste de algunos cometas planteaba una consecuencia importante: si los cometas son generaciones nuevas, entonces la teoría aristotélica de la inmutabilidad celeste es falsa [...] con estas consideraciones, a pesar de su carácter conjetural, Cardano abría un conjunto de posibilidades que cuestionaban radicalmente la cosmología aristotélica y se iban a hacer efectivas especialmente a partir de la aparición de toda una serie de novedades celestes desde la década de 1570. Ahora bien, la teoría óptica de los cometas encontró amplia aceptación, pero no ocurrió lo mismo con su localización celeste. La tesis aristotélica de la inmutabilidad celeste siguió dominando para excluir del cielo a los efímeros cometas. (Telesio 2012, pp. XLVI-XLVII).

Inicialmente Telesio parece haber tenido a los cometas por formaciones sublunares, pero la observación de la *nova* de Casiopea y del cometa de 1577 le hizo cambiar de opinión. Así, en el opúsculo *De cometis et lacteo circulo*, pasará a sostener el carácter celeste de los cometas [...] Ahora bien, esta teoría de los cometas sólo es compatible con la existencia de las esferas celestes si éstas son penetrables, concepción que Telesio tuvo que aceptar, frente a la conclusión de astrónomos como Tycho Brahe (Telesio 2012, pp. XXXII-XXXIII).

Muñoz pensaba que el cometa de Casiopea se había formado en ese mismo lugar de la región estelar como un proceso natural. Dicha generación natural estaba en consonancia con el abandono por Muñoz de la cosmología dualista de Aristóteles y de su concepción de la absoluta inmutabilidad natural del cielo. Por el contrario, Muñoz pensaba que la diferencia entre el mundo sublunar y celeste era tan sólo de grado, siendo el cielo más puro y constante que la región de la Tierra, pero estando también sometido a la generación y la corrupción (Telesio 2012, p. LV).

Ahora bien, entre la publicación del tratado copernicano *De Revolutionibus* en 1543 y las *D.M.* de Francisco Suárez en 1597, distan 54 años. La distancia temporal que separa ambas obras constituye la época privilegiada en la que se observa el comienzo –en comparación con los posteriores aportes en el siglo XVII de Galileo, Kepler y Newton– de la crisis del sistema cosmológico aristotélico sustentado en aquellas cuatro tesis supra. Por lo tanto, en primer lugar, el desarrollo de la matemática y la obra de Copérnico corrigieron inconsistencias observacionales astronómicas: el universo se explica matemáticamente mejor como sistema heliocéntrico. Seguidamente, la observación de cometas y *novas* impugnó la inmutabilidad e incorruptibilidad de los cielos y disolvió la distinción taxativa y filosófica entre mundo sublunar y celeste. Por este motivo, las tesis cosmológicas de Aristóteles habíanse vuelto epistémicamente injustificables, o al menos, comenzaban a serlo. Empero, Suárez no cita a Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Clavius, Cardano, Telesio o Muñoz, quienes han sido escogidos aquí a modo de paradigma para ilustrar el ambiente científico y astronómico del siglo XVI. El Dr. Eximio sólo parecería señalar que conoce, en términos generales, las tesis contrarias al aristotelismo del mundo celeste. De acuerdo con ello, y considerando que el propio Clavius había alabado a Copérnico sin asentir intelectualmente ante su sistema astronómico, presentamos sólo la reconstrucción de los pasajes donde el granadino menciona la diatriba cosmológica y astronómica.

II. EL PRONUNCIAMIENTO METAFÍSICO DE SUÁREZ SOBRE LA ASTRONOMÍA. LA AUTORIDAD DE TOMÁS DE AQUINO

La *D.M.* XIII, titulada *De materiali causa substantiae*, aborda dos ámbitos que en la concepción aristotélica efectivamente corresponden al tratamiento de la filosofía natural. Los tratados de Aristóteles *De generatione et corruptione* y *De coelo* configuran y abren dos secciones de su cosmovisión física del universo, tanto porque el primero «tiene por objeto de estudio la estructura del mundo sublunar y el proceso de cambio que allí se desarrolla [...] cuyo sustrato es la *materia prima*, [...] la cual expresa el meollo de la teoría aristotélica de la generación y de los elementos» (Aristóteles 1987, pp. 10-12), cuanto porque el segundo es «el paradigma indiscutido del universo precopernicano hasta que las observaciones, experimentos y cálculos de Galileo, Kepler y Newton confirmaron la validez del sistema heliocéntrico y la universalidad de la gravitación» (Aristóteles, 1996, p. 9).

Sin embargo, acaso la tradición aristotelizante de la Compañía de Jesús, acaso la comprensión individual del Dr. Eximio, parece fueron comprendiendo que el enlace entre metafísica y física pudiera explicarse fundamentalmente desde la ciencia racional y superior de la metafísica. En cualquier caso, lo cierto es que Francisco Suárez subsume rigurosamente el ámbito de la física en una

explicación metafísica (Mendoza 2022, p. 44), oscureciendo aquella distinción entre las ciencias, al declarar: «no hay que temer la censura de algunos que piensan que el tratado de la *materia prima* no pertenece en modo alguno al metafísico, sino sólo al físico» (Suárez, *D.M.*, XIII, pr).¹ Acorde con ello, las secciones X-XIV plantean el tópico de los cielos en términos metafísicos, pues afirma: «aunque, como dije, nosotros en este lugar no tratamos del cielo cuasi materialmente (por decirlo así) sino formalmente acerca del cuerpo incorruptible» (Suárez, *D.M.*, XIII, XI, 13). Y ello está en consonancia con el hecho de que «la metafísica se dice que es ciencia universal y que suministra principios universales no por otra razón, sino por causa del grado sumo de abstracción y universalidad de su objeto, gracias al cual puede servir de ayuda a las demás ciencias» (Suárez, *D.M.*, I, II, 25).

Ahora bien, habiendo establecido Suárez un andamiaje metafísico aristotelizante para abordar las sustancias celestes –alterando, bajo este respecto, la prioridad dada por el propio Aristóteles a la física respecto de la metafísica para dilucidar una doctrina cosmológica y astronómica–, sostiene, en concordancia con la visión panorámica jesuita señalada en la introducción, lo siguiente:

Si atendemos a la sola razón es más probable que la materia de los cielos sea de distinta clase que la materia de las cosas generables. Para probar esta conclusión suponemos que el cielo es ingenerable e incorruptible (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 13).

La lectura del pasaje confirma la guía y dirección que otorga la metafísica a la astronomía. La universalidad metafísica de su objeto, que es el concepto objetivo de ente *ut sic* (Suárez, *D.M.* I, II, 13) supone la preeminencia de la razón humana en orden a comprender las sustancias, cualesquiera sean. Bajo este respeto, conviene se subraye la compatibilidad entre *sola ratio* y ciencia metafísica en su condicionamiento regulador de las ciencias en general y la astronomía en particular, en tanto ostenta el título de «princesa y señora, porque aventaja en dignidad a las restantes ciencias, y de algún modo establece y confirma sus principios» (Suárez, *D.M.* I, pr.). Acorde con ello, las sustancias materiales del cielo corresponden sean razonadas con la inestimable ayuda de los sentidos y la experiencia en un equilibrio que no siempre parece acontecer. En un orden lógico, el texto del Dr. Eximio primero clarifica el presupuesto epistémico. El cielo es ingenerable e incorruptible. Luego, por oposición a las sustancias generables y corruptibles, propias del mundo sublunar, se sigue aquel supuesto de la ciencia astronómica. Y por esta causa dice «es más probable que la materia de los cielos sea de distinta clase que la materia de las cosas generables.» La hermenéutica suareciana entiende los términos generable-ingenerable/corruptible-incorruptible desde una óptica metafísica toda vez

1 La traducción al español citada corresponde al texto bilingüe utilizado.

que el foco de discusión subyacente es la noción de materia o materia prima, a la cual, en virtud del pasaje selecto, no le repugna la antinomia supra, porque «la sola materia prima no es principio suficiente de corruptibilidad» (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 3). No se señala ni discute aún cuál es la materia del cielo o de qué elemento son tales sustancias celestes, lo cual está en concordancia con el tratamiento formal y metafísico ya mencionado supra. En todo caso, parece quedar fijado que la clase de materia que sea, debe ajustarse a la categoría de ingenerable e incorruptible, pues «no repugna que se hagan materias de diversas naturalezas y esencias» (Suárez, *D.M.*, XIII, XI, 8). A ello Suárez añade un pasaje de singular relevancia:

Por otra parte, tienen los teólogos como averiguado acerca de algún cuerpo celeste, al menos del cielo empyreo, que es un cuerpo incorruptible, como consta por los autores citados anteriormente (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 13).

Los cuerpos celestes son ingenerables e incorruptibles. Este supuesto encuentra sustento textual explícito y demostrado en teólogos precedentes que indagaron acerca de la conformación de los cielos. Sin embargo, la referencia de Suárez, ubicada en páginas anteriores, señala la controversia interpretativa teológica y bíblica (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 4-6) donde la creación de los cielos supone una única materia para toda la creación material y el elemento agua para los cielos en particular. Pero la conclusión de esta disputa es calificada por el Dr. Eximio como errada, y en concordancia con la necesidad aristotélica de distinguir dos modalidades de materia, sostiene que los cielos sí son incorruptibles, hallando sustento textual en el parecer de Tomás de Aquino:

La materia del cielo es de diversa clase que la materia de estos seres inferiores o, para hablar de modo más universal y metafísico, que la materia de los cuerpos incorruptibles es necesariamente de diversa clase que la materia de los cuerpos corruptibles. Así lo enseña el divino Tomás en I, q. 66, a. 2 y en I-II, q. 49, a. 4 y en II *Contra Gentes* c. 16 (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 7).²

Luego, en atención a los pasajes señalados por Suárez, se indican aquí brevemente las consideraciones de Tomás, respetando el orden establecido.

Sin embargo, Aristóteles reprueba aquella opinión [de Platón] relativa al movimiento de los cuerpos naturales. Por lo tanto, siendo que los cuerpos celestes tienen un movimiento natural diverso del movimiento natural de los elementos, se sigue que su naturaleza sea distinta de la naturaleza de los cuatro elementos [...] y porque

2 Sobre la autoridad de Tomás, Suárez prosigue afirmando su posición al incluir los pensamientos de Averroes y Aristóteles, explicando la necesidad de entender los cielos con una materia incorruptible.

la corrupción y la generación son en virtud de realidades contrarias, se sigue que, acorde con su naturaleza, los cuerpos celestes sean incorruptibles, mientras que, [por oposición] los elementos sean corruptibles [...]. Por consiguiente, no es la misma materia aquella de los cuerpos celestes que aquella de los elementos, sino según analogía, según que convienen en la razón de potencia (Tomás de Aquino, *S.T. I*, q. 66, a. 2, co.).³

De donde, si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, y al no estar aquella materia en potencia para otra forma, según ha quedado dicho (*S.T. I*, q. 66, a. 2), no hay pues lugar, disposición o hábito para la forma. Ni tampoco para la operación, porque la naturaleza del cuerpo celeste no está en potencia sino a un único movimiento determinado (Tomás de Aquino, *S.T. I-II*, q. 49, a. 4, co.).

Es propio de diversas cosas la diversidad de materias, pues no es la misma materia aquella de las [sustancias] espirituales y aquella otra de las [sustancias] corporales. Lo que, sin duda, parece evidente, porque recibir, que es la propiedad de la materia, no guarda la misma significación en las sustancias antes mencionadas, pues la recepción que acontece en las sustancias espirituales es inteligible, al modo en que el intelecto recibe las especies de los inteligibles no según el ser material. En cambio, los cuerpos celestes reciben renovación de lugar, y no una renovación del ser, como el caso de los cuerpos inferiores. (Tomás de Aquino, *C.G.*, lib. 2 c. 16 n. 9).

Los tres pasajes de Tomás ponen de manifiesto la abundancia retórica del Dr. Eximio. La necesidad de confirmar su pensamiento por el Aquinate –corrigiendo la hermenéutica de ciertos Padres de la Iglesia señalada supra sobre la controversia bíblica y teológica respecto de la materia de lo cielos– enfatiza que su posición filosófica es «absolutamente más verdadera» (Suárez, *D.M. XIII*, XI, 7). Ahora bien, este anclaje doctrinal donde se desdibuja de la argumentación del jesuita el término ingenerable, al parecer supuesto en el término incorruptible aplicado a los cuerpos celestes, es, al menos, cuestionable. Ciertamente, Suárez desliza que sea una verdad probable la sentencia que reza: los cielos son incorruptibles y su materia es, por lo mismo, eterna. Pero también es cierto que el Dr. Eximio avanza en esta noción hasta confirmar que así es el cielo, esto es: incorruptible por su materia. Pero lo engorroso del asunto estriba en la ausencia del comentario de Tomás al texto aristotélico *De Coelo* y su reemplazo por ambas Sumas. Si bien la argumentación suareciana pudiera pensarse que es coincidente con el pensamiento del Aquinate, lo cierto

3 Las traducciones de los tratados de Tomás de Aquino son personales, excepto la que corresponde al libro *De coelo*. El texto latino pertenece al sitio web: <https://www.corpusthomicum.org/>. En la bibliografía se cita directamente la edición del sitio web.

es que no parece serlo del todo. Tomás de Aquino acepta el sistema aristotélico-ptolemaico en razón de su probabilidad y en ausencia de una doctrina sobre los cuerpos celestes que explique más satisfactoriamente la astronomía y la cosmología de su época, acorde con los conocimientos científicos propios del siglo XIII. El Aquinate «pone en entredicho el valor de verdad de las dos grandes hipótesis astronómicas que conocía: la geo-céntrica de Eudoxo-Aristóteles y la geo-excéntrica de Ptolomeo» (Tomás de Aquino, 2002, p. 14). Aquí está la diferencia sustancial que parecería existir entre ambos teólogos. Mientras que el propio Tomás encauza su comentario mediante el sendero sugerido por Aristóteles, y que consiste en la subordinación de la cosmología y la astronomía a la ciencia de la física, el Dr. Eximio, en cambio, prioriza los principios y la dirección que pudiera darle la metafísica a la astronomía. En otros términos: Tomás de Aquino puede cuestionar el sistema aristotélico desde los cimientos de la propia física y astronomía, y quedar, a la vez, bien dispuesto a sustituirlo si fuera el caso, aunque de hecho lo haya sostenido.

Mas no es preciso que sean verdaderas las suposiciones a las que llegaron [Platón, Eudoxo, Aristóteles, Ptolomeo]; pues, aunque una vez hechas tales suposiciones, se salvaran las apariencias, sin embargo, no hay necesidad de decir que esas suposiciones sean verdaderas; porque quizás las apariencias sobre las estrellas se salven de algún otro modo, aún no conocido por los hombres. Aristóteles, por su parte, utiliza, como si fueran verdaderas, esas suposiciones respecto a la cualidad de los movimientos (Tomás de Aquino, *De Coelo*, II, 17, 2).

III. SUÁREZ, PSEUDO-ARISTÓTELES Y ARISTÓTELES A FAVOR DE LA INCORRUPTIBILIDAD DE LOS CIELOS

El segundo apartado ha puesto de manifiesto tres razones co-implicadas: 1. Suárez defiende la incorruptibilidad de los cuerpos celestes más por fidelidad al razonamiento aristotélico que tomista; 2. refiere para esta afirmación, paradójicamente, al Aquinate, quien acepta el sistema aristotélico por razones científicas de su época; 3. la mención del Dr. Eximio no tiene en consideración las dudas explícitas de Tomás, y expone el parecer de este último en otras de sus obras, soslayando la diferencia apuntada y comprometiendo su pensamiento con la visión aristotélica de los astros. De esta manera el granadino se reconoce deudor de las máximas autoridades para la ciencia jesuita del siglo XVI: Tomás de Aquino y Aristóteles. Sin embargo, conviene se señalen dos cuestiones de relevancia: 1. Suárez reduce, al menos en este asunto, el pensamiento de Tomás a la doctrina de Aristóteles; 2. la auténtica fuente de la doctrina del Dr. Eximio es, en definitiva, el filósofo de Estagira, cuando el Aquinate dice: «Aristóteles,

por su parte, utiliza, como si fueran verdaderas, esas suposiciones respecto a la cualidad de los movimientos».

Finalmente, aunque acerca de las esferas inferiores piensen muchos que son corruptibles, y algunos de los Santos Padres indiquen a veces esto mismo, y también los modernos astrólogos crean que lo han demostrado por algunas apariciones de cometas, con todo, para nosotros es más verosímil el parecer de Aristóteles, que todos aquellos cuerpos hasta el cielo de la luna son por naturaleza incorruptibles, ya sea por la experiencia, porque vemos que los cuerpos corruptibles, sea en toda su integridad, sea parcialmente, o se corrompen o se alteran recibiendo impresiones extrañas, o caen a veces desde su estado natural. Y en cambio, consta por un experimento antiquísimo que los cielos, tanto según su integridad cuanto según todas sus partes, han permanecido íntegros desde la creación del mundo, y que son movidos del mismo modo con una uniformidad invariable, ni se alteran ni se degeneran de su estado connatural, de la cual experiencia ha surgido el consentimiento común de todo el mundo, y que juzga que el cielo es de suyo perpetuo, como dejó anotado Aristóteles en el libro *De Mundo ad Alexandrum* y en el II *De Coelo*, c. 1 (Suárez, *D. M.* XIII, XI, 13).

Para la doctrina metafísica-cosmológica de Suárez el punto de inflexión está constituido por Tomás de Aquino, quien se apropia y defiende la distinción aristotélica entre materia sublunar y celeste. Con anterioridad al Aquinate, la lectura interpretativa de la materia de los cielos señalaba su corruptibilidad. Luego, en términos cronológicos, algunos Santos Padres y modernos astrónomos coincidirían en la corruptibilidad de la materia del universo. Pero el Dr. Eximio sigue la tesis aristotélica de su incorruptibilidad. La concordancia entre tales Padres de la Iglesia y los modernos astrónomos no significa de suyo su verdad; antes bien, Aristóteles, y el aristotelismo de Tomás de Aquino delimitan conceptualmente la vía más ajustada y correcta sobre este asunto. Ese es el compromiso y el convencimiento del jesuita. De allí su defensa de un aristotelismo tomista astronómico que tuvo la fuerza argumental para corregir a los Santos Padres, valiendo, por la misma razón, para corregir el mismo error ahora defendido por los modernos astrónomos.

Nótese que los astrónomos modernos señalan la corruptibilidad de los cielos por la aparición y observación de los cometas. Y aquí es oportuno explicitar la diferencia de enfoque respecto del fenómeno en general. Mientras que el Dr. Eximio ha declarado pronunciarse metafísicamente sobre los cuerpos celestes –planetas, *novas*, cometas, estrellas fijas–, los modernos astrónomos, aunque críticos con la materia incorruptible de la doctrina aristotélica, nunca desplazaron el debate, en conformidad con lo afirmado en la introducción, hacia fuera de la ciencia física, matemática y astronómica. Mismas ciencias, distintos entendimientos. La discusión sobre corruptibilidad e incorruptibilidad de los

astros en general pertenece a la física, la matemática y la astronomía. En ello están de acuerdo los modernos astrónomos, Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero Suárez decide explícitamente abordar el tema desde la metafísica. Luego, su argumentación excede el ámbito de aquellas tres ciencias y se rompe el entendimiento sobre el mismo tema. Las implicancias metafísicas para los astrónomos modernos es tema diferente. No lo es así para el granadino, quien guía la ciencia de la astronomía desde la doctrina metafísica.

Ahora bien, el Dr. Eximio no referencia ningún astrónomo en particular. Pero su defensa de un aristotelismo jesuita –no exento de ciertas tensiones internas–, su nacionalidad española, y su enseñanza o estudios realizados en universidades de España, Roma y Portugal (Prieto López 2013, pp. 97-99) vuelven plausible que haya conocido directa o indirectamente los tratados de las autoridades presentadas en la introducción. Por su carácter de sacerdote jesuita, y su estancia en Italia entre 1580 y 1585 como Lector de Teología, se conoce que:

Alrededor de cincuenta profesores jesuitas desarrollaban su magisterio en el Colegio Romano. Entre ellos destacaban los nombres de Roberto Bellarmino, conocido por sus disputas dogmáticas; el matemático y astrónomo Cristóbal Clavio, de notoria fama [...]. Suárez fue agregado a este selecto grupo académico a la temprana edad de treinta y dos años (Prieto López 2013, p. 36).

Luego, el juicio cauteloso del Dr. Eximio hacia el desarrollo moderno de la astronomía, quizá se deba al desacuerdo existente entre los propios jesuitas. De la triangulación Bellarmino, Clavius y Suárez, se sigue el probable conocimiento suareciano del tratado de Copérnico y de las observaciones de Tycho Brahe. Y del ambiente cultural italiano previo a Galileo y su construcción del telescopio, las probables noticias de los textos de Cardano y Telesio. Más aún, de su carácter español, quizá tuvo noticias de Muñoz. Dadas tales coordenadas, el texto del jesuita se pronuncia en desacuerdo con los modernos astrónomos para el particular caso de los cometas, pero no sobre la astronomía moderna en general. Quizá la fama de Clavius por un lado, y el entendimiento de Suárez por otro, llevaron a éste último a silenciar su posición respecto de la astronomía copernicana, exponiendo, en cambio, un enfoque metafísico escolástico medieval que tiene su bastión en Tomás de Aquino, respetando tácitamente el criterio del astrónomo Clavius, defensor de un aristotelismo astronómico, aunque respetuoso de la hipótesis copernicana. Lo cierto es que Suárez no acepta la corrupción de los cometas, porque si éste fuera el caso, se fisuraría el andamiaje metafísico aristotélico que ha quedado perfectamente trabado con la teología. La observación de *novas* y cometas es considerada al modo de una tesis hermenéutica debatible. No se duda de la observación. El Dr. Eximio duda de su interpretación, pues es un

metafísico que carece de la experticia necesaria y suficiente que le permita emplear la técnica geométrica de la paralaje. Ante este panorama, se decide por una interpretación metafísica que le conceda cuestionar los resultados matemáticos aplicados a la astronomía, y, consiguientemente, salvaguardar la armonía entre las ciencias mencionada supra. De allí la argumentación ofrecida y más confiable: aquella de Aristóteles. Pero el texto que cita Suárez no promueve resolver las diferencias de interpretación sobre los cometas por vía de autoridad, sino por la experticia de la autoridad. Bajo este respecto, el experimento de los antiguos se opone a la medición de la paralaje, técnica de los modernos astrónomos. El texto *De Mundo ad Alexandrum* referencia el experimento mencionado por el Dr. Eximio. Allí el pseudo-Aristóteles dice:

Puesto que no era posible alcanzar la región celeste valiéndose del cuerpo, y explorar aquel lugar sagrado abandonando la tierra, como alguna vez intentaron insensatos los Alóades, el alma, a través de la filosofía, tomando al intelecto por guía, logró atravesar y abordó esa tierra extraña encontrando un camino libre de impedimentos, y abrazó por medio del pensamiento las cosas que, en cuanto al lugar, se hallaban más distantes unas de otras (Martín, Alesso 2010, pp. 182-183).

Debe notarse inmediatamente la concordancia del experimento de los antiguos con la impronta metafísica de Suárez, cuando dice: «el alma, a través de la filosofía, tomando al intelecto por guía.» Al comienzo del segundo apartado se señalaba esto mismo en la metafísica del granadino al mencionar la *sola ratio*. La conclusión para el Dr. Eximio es idéntica: los cuerpos celestes se alcanzan por la razón metafísica; pues muestra, en definitiva, la superioridad de la filosofía primera sobre la astronomía. Pero no debe descuidarse el vicio de insensatez señalado en el texto, –analogía entre los Alóades y los modernos astrónomos–, porque ello constituye la segunda fuerza argumental. La metafísica no sólo es superior por sí misma a la astronomía, sino incluso porque es su guía, en razón de su corrección respecto de los desvíos de las demás ciencias: física y matemática entre otras. Y es así que el texto del pseudo-Aristóteles sostiene:

El mundo es un sistema compuesto por el cielo y la tierra y por los entes comprendidos en ellos. Se llama también mundo al orden y a la disposición de todas las cosas, preservada por la divinidad y a través de la divinidad. Su centro, firme e inmóvil resultó ser la tierra [...]. Su parte superior se haya completamente contenida en sus límites; y la parte más elevada, habitáculo de los dioses, se llama cielo. Está lleno de cuerpos divinos, que solemos llamar astros, y se mueve con un movimiento eterno, girando conjuntamente y sin pausa en forma circular en una misma órbita por todos los siglos. Siendo que el cielo todo, como el mundo, tiene forma esférica y se mueve sin término, como ya se dijo, posee necesariamente dos puntos inmóviles, opuestos entre sí, a la manera de la rueda que gira en su eje, y

que permanecen fijos sosteniendo la esfera, alrededor de la cual todo el mundo se mueve. Éstos se llaman polos, y así el mundo da vueltas en círculo. (Martín, Alesso 2010, pp. 183-184).

Por su parte, el tratado genuinamente aristotélico dice:

A partir, pues, de lo expuesto puede uno tener la certeza de que el cielo en su conjunto ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es uno y eterno, sin que su duración total tenga principio ni fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo. (Aristóteles, 283b 25-30).

IV. SUÁREZ Y LAS SAGRADAS ESCRITURAS

El tejido argumental del Dr. Eximio ha hilado tres instancias: Tomás de Aquino, Aristóteles, y ahora, al final, las Sagradas Escrituras. Luego, 1. la física y astronomía del Aquinate, por intervención de Suárez, quedó reducida a una metafísica aristotelizante; 2. la cosmología de Aristóteles (y del pseudo-Aristóteles) también es interpretada metafísicamente por el jesuita, uniendo las tres versiones en una hermenéutica de los textos escogidos; 3. con la introducción de los pasajes de la Sagrada Escritura se salva el anhelo de la armonía entre metafísica y teología, anunciado en el prólogo general de las *D.M.* El texto suareciano continúa diciendo:

Ya finalmente porque no repugna que los cielos sean creados de naturaleza incorruptible, como consta por lo dicho y se verá más por lo que se dirá después; luego, es más verosímil que hayan sido creados tales; pues, como dije, esto es más conforme con su fin y pertenece más a la perfección y hermosura del universo; y en las Sagradas Escrituras no hay nada que esté en contradicción con esta razón filosófica, como lo mostraré en la aserción siguiente. Más aún, hay muchas locuciones que favorecen esto, como que se llama a los cielos firmísimos en *II Paralipómenos 6*, y solidísimos en *Job 37*, y eternos, es decir, para lo sucesivo en *Salmo 148* y *II Corintios 5* (Suárez, *D.M.* XIII, XI, 13).

La tesis demostrada en contra de algunos Padres de la Iglesia y de los modernos astrónomos es la incorruptibilidad de los cielos. Y ello, nos dice, está en consonancia con las Sagradas Escrituras. En otros términos, las palabras del Dr. Eximio ponen de manifiesto una vez más –al modo en que lo demostró Tomás de Aquino en el siglo XIII– la armonía entre la filosofía y la teología revelada. Este es el núcleo epistémico por el que la diatriba cosmológica tiene relevancia. No es tanto la tesis de la incorruptibilidad de los cielos por sí, cuanto el cuidado de no lesionar o romper aquella armonía trabada entre tesis filosóficas y teología revelada, representada por las autoridades mencionadas

de Aristóteles y Tomás de Aquino. Luego, el énfasis puesto en la resolución de la disputa radica en la necesidad de custodiar el equilibrio alcanzado por el Aquinate conforme con la voluntad de Ignacio de Loyola.

Ahora bien, la demostración filosófica sobre la incorruptibilidad del universo trae consigo ser ingenerado y eterno. Ambas características suponen la inalteración de los cielos. Y ello quedó expuesto en los textos del pseudo-Aristóteles y del Estagirita. Más aún, conforman los cimientos, según Suárez, desde los que el Aquinate razona el equilibrio entre la razón filosófica y la teología revelada. Luego, en virtud de esta premisa, corresponde ahora se examinen desde las Sagradas Escrituras la posibilidad de armonizar ambos conocimientos. A este respecto el granadino menciona cuatro pasajes fundamentales y tres características:

II Paralipómenos 6, 32-33: También al extranjero, que no es de tu pueblo de Israel, si viniere de tierras lejanas a causa de tu gran Nombre, tu mano fuerte y tu brazo extendido, cuando viniere y orare en esta Casa, escúchale desde el cielo, lugar de tu morada, y haz conforme a todo lo que te pidiere el extranjero, a fin de que todos los pueblos conozcan tu Nombre y te teman, como Israel, tu pueblo, y sepan que tu Nombre es invocado sobre esta Casa por mí edificada.

Job 37, 18: ¿Extendiste tú con Él el firmamento, tan sólido como un espejo fundido?

Salmo 148, 4-6: Alabadle, cielos de los cielos y aguas que estáis sobre los cielos: alaben el nombre de Yahvé, porqué Él lo mandó, y fueron creados. Él lo estableció para siempre y por los siglos; dio un decreto que no será transgredido.

II Corintios 5, 1: Sabemos que, si esta tienda de nuestra mansión terrestre se desmorona, tenemos de Dios un edificio, casa no hecha de manos, eterna en los cielos.

El texto de Paralipómenos elegido me parece expresa de mejor modo la sentencia que hubiera indicado Suárez. La expresión «cielo, lugar de tu morada» se repite en todo *Paralipómenos II, 6*. La analogía entre la casa, edificada por Salomón, y el Cielo, morada de Dios, expresa firmeza, siendo el analogado principal el Cielo, que es firmísimo. La razón filosófica del texto del Dr. Eximio encuentra eco en la universalidad de la noción de extranjero mencionada en el pasaje vetero-testamentario. Por lo tanto, la incorruptibilidad del cielo trae consigo perfección y hermosura, del mismo modo que los vocablos «Casa o morada de Dios». Allí, la unidad entre razón filosófica y teología revelada. Su complemento está en *Job 37, 18* al llamar al cielo firmamento y sólido. Un pasaje esclarece al otro. Ambos señalan las mismas características. La última de ellas –tanto en el *Salmo* como en *Corintios*– es la eternidad del cielo, al decir «lo estableció para siempre» o bien «casa no hecha de manos, eterna en los cielos».

Los sustantivos firmeza, solidez y eternidad dicen perfección y hermosura del universo. Pero dicen también conveniencia entre las Sagradas Escrituras y Aristóteles en contra de los modernos astrónomos y algunos Padres de la Iglesia. Tales características son interpretadas necesariamente al servicio de la tesis filosófica de la incorruptibilidad de los cuerpos celestes. Por lo tanto, Suárez entiende que el aristotelismo afirmó por vías diferentes lo mismo que las Sagradas Escrituras. Luego, al modo de corolario, el Dr. Eximio afirma:

De las Sagradas Escrituras no puede inferirse que los cielos hayan sido hechos de la materia de los elementos, y por consiguiente, no hay nada en la Sagrada Escritura que repugne la verdad filosófica propuesta. Esta afirmación excede ciertamente los límites de la metafísica, pero, con todo, no podemos pasarla por alto (Suárez, *D.M.*, XIII, XI, 25).

No hay ningún argumento [bíblico] de que el cielo fuese creado de agua, o que todo el espacio de la superficie de la tierra hasta el cielo empíreo estuviese lleno de agua (Suárez, *D.M.*, XIII, XI, 27).

El hecho finalmente de que el nombre hebreo con que se designan los cielos esté tomado del agua, no se debe a que el cielo esté constituido de agua, sino a que el cielo está interpuesto entre las aguas para dividir unas aguas de otras (Suárez, *D.M.*, XIII, XI, 31).

Como por lo dicho consta que no se halla nada en las Escrituras que contradiga la incorruptibilidad de los cielos ni su creación de la nada, resulta consecuente que la sentencia que afirma que el cielo tiene materia de diversa clase que la materia de los seres generables, es más conforme con la doctrina filosófica y en nada contradice a la católica (Suárez *D.M.*, XIII, XII, 1).

V. CONCLUSIONES

Las *D.M.* XIII, X-XIV exponen el parecer de Francisco Suárez sobre la ciencia aristotélica de la astronomía. Sin embargo, la singularidad de este tratado manifiesta, desde su inicio, una re-significación de los términos empleados a fin de ser comprendidos desde la ciencia metafísica, alterando, de este modo, la perspectiva física impresa por el propio Aristóteles. Particularmente la sección XI señala la diatriba cosmológica aquí considerada. Acorde con ello, la breve intervención del Dr. Eximio puede esquematizarse en los siguientes ejes principales.

Eje I: a) la refutación metafísica de la ubicación supra lunar de los cometas observados permite sostener la incorruptibilidad, solidez, firmamento y eternidad del cosmos, y la distinción entre mundo sublunar y celeste; b) el artificio experimental del pseudo-Aristóteles refutaría la técnica de la paralaje de los astrónomos modernos; c) el uso de este artificio argumentativo valida

la subordinación de los cálculos matemáticos a la cosmología aristotélica; d) nada se dice de la inmovilidad y posición central de la tierra en el universo, aunque parece que Suárez no pensara en dirección opuesta, al haber sostenido enfáticamente los demás postulados; e) la materia de los cuerpos celestes no son los elementos ni el éter. De éste último nada se dice. Sólo se afirma, en contra de algunos Padres de la Iglesia, que no es el agua.

Eje II: La defensa del aristotelismo cosmológico tiene sus raíces en la tradición escolástica medieval y en la orientación especulativa de la Compañía de Jesús: a) desde la perspectiva de Suárez, la astronomía es fundamental y explícitamente aristotélica, y tácitamente ptolemaica; b) la razón filosófica –v.g. las ciencias de la física, matemática, astronomía y metafísica–, es compatible con la ciencia de la teología revelada; c) la compatibilidad epistémica entre tales disciplinas se observa también en las autoridades consideradas por el granadino: pseudo-Aristóteles, Aristóteles, Tomás de Aquino y los textos bíblicos.

Eje III: La interpretación suareciana de las autoridades citadas es problemática. El cuestionamiento de Tomás de Aquino respecto de la cosmología aristotelizante posibilita dos entendimientos del tema: a) aceptación dubitativa de los postulados y posibilidad de cambiar una determinada comprensión del sistema del universo; b) aceptación sin cuestionamiento y defensa conveniente del sistema del mundo celeste. Luego, una lectura del comentario de Tomás al tratado *De coelo* advierte la armonización de ambas variables. Pero la consideración del Dr. Eximio avanza sobre la variable b. Y sobre ello establece 1) una línea cronológica que promueve una correcta interpretación y, en su contra, 2) una línea cuya comprensión de los cuerpos celestes es equivocada. En el caso 1) se observa: Aristóteles, pseudo-Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez. Pero en el caso 2) se observa: algunos padres de la Iglesia, modernos astrónomos.

Eje IV: la tradición escolástica que promueve una correcta hermenéutica del mundo celeste es también, para Suárez, problemática: a) Aristóteles y Tomás de Aquino comprendieron la astronomía como una ciencia que tenía sus fundamentos en la física y la matemática, y era interpretada en el ámbito de la física; b) El Dr. Eximio no niega ese fundamento, pero interpreta la astronomía desde la ciencia metafísica. Ahora bien, el granadino no podía alterar su eje de interpretación por dos razones: a) no era físico ni matemático; b) era un metafísico fiel al ideario de la Compañía de Jesús formado en discusiones escolásticas y neo-escolásticas que, al parecer, se ajustaba a las declaraciones de Bellarmino y Clavius sobre el sistema copernicano.

Eje V: la orientación metafísica no le permitía valorar los avances en materia observacional y computacional de la astronomía. Suárez desplazaba el debate sobre los postulados de la cosmología aristotélica hacia fuera de la misma, al propiciar una interpretación donde la metafísica dirigía la física. Luego, en las

D.M. no se refleja una discusión en igualdad de condiciones científicas. Con todo, un alejamiento de la tradición escolástica aristotélica de las *D.M.* pone de manifiesto dos direcciones: a) desde Copérnico a Kepler lo fundamental del debate se mantiene en el ámbito de la astronomía y se discute desde una sólida formación matemática y observacional; b) la Compañía de Jesús supo realizar –después de las *D.M.*– una síntesis diferencial entre teología revelada y razón filosófica, incluso en fidelidad a Tomás de Aquino, cuando el propio Aquinate reconoció el carácter endeble de la astronomía de su tiempo. Prueba de ello es la apertura y promoción de la Compañía de Jesús en el siglo XVII al sistema celeste de Tycho Brahe.

Eje VI: Las tesis de los astrónomos Telesio, Cardano y Muñoz quedan refutadas en las *D.M.* Sin embargo, su confutación se vuelve relativa acorde con una estricta observación de los hechos históricos. La aparición del telescopio, la figura de Galileo y el sistema de Tycho Brahe lograrán consolidar un giro radical en la comprensión astronómica jesuita del siglo XVII. Luego, la refutación suareciana de los modernos astrónomos es válida sólo en el ámbito de la metafísica y en el contexto académico de las precauciones de Clavius y Bellarino.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T. (1888). *Summa Theologiae*. Romae: Textum Leoninum.
- AQUINO, T. (1961). *Summa contra Gentiles*. Taurini: Textum Leoninum.
- AQUINO, T.; P. DE ALVERNIA. (2002), *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo*. Pamplona: Eunsa. [Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz].
- ARISTÓTELES. (1996). *Acerca del Cielo, Meteorológicos*. Madrid: Gredos. [Introducción, traducción y notas de Miguel Candel].
- ARISTÓTELES. (1987). *Acerca de la Generación y la Corrupción, Tratados breves de Historia Natural*. Madrid: Gredos. [Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares].
- BIBLIA. (2009). La Plata: Universidad Católica de La Plata. [Traducción directa de los textos primitivos de Monseñor Dr. Juan Straubinger].
- COPÉRNICO, N. (2009). *Sobre las Revoluciones (de los orbes celestes)*. Madrid: Técnos. [Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mínguez Pérez].
- CROMBIE, A. C. (1987). *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo/2, siglos XIII-XVII*. Madrid: Alianza.
- MARTÍN, J. P., ALESSO, M. (2010). «Sobre el mundo de Pseudo Aristóteles» *Circe de clásicos y modernos*, 14/2, pp. 182-201. Traducción directa.
- MENDOZA, J. M. F. (2022). «Francisco Suárez y la física aristotélica. Notas sobre la filosofía de la naturaleza según las Disputaciones Metafísicas I» *Revista de Filosofía*, 47/1, pp. 29-46.
- PONCELA GONZÁLEZ, Á. (2011). «Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus philosophicus*», *Cauriensia*, VI, pp. 65-101.

- PRIETO LÓPEZ, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC.
- SCHMITT, CH. (2004). *Aristóteles y el Renacimiento*. España: Universidad de León.
- SUÁREZ, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos. [edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón].
- TELESIO, B. (2012). *Sobre los cometas y la Vía Láctea*. Madrid: Técnos. [Edición del texto latino, introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada].
- UDÍAS VALLINA, A. (2014). *Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la Iglesia*. España: Mensajero.

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA es Doctor en Filosofía e Investigador Asistente de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina).

Líneas de investigación:

Filosofía escolástica dominica y franciscana en temas de ciencia, Filosofía renacentista neoescolástica en temas de ciencia

Publicaciones recientes:

(2024): "Francisco Suárez, metafísica y conocimiento a priori", *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 91, pp. 53-68.

(2023): "Francisco Suárez, la noción de *ratio entis objectiva* y la legitimidad de sus fuentes. El caso de Tomás de Aquino. *Calamus*, 7, pp. 57-68.

Email: josefelipemendoza@hotmail.com