



La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente

Leopoldo José Prieto López¹

Recibido: 12/02/2016 / Aceptado: 14/11/2016

Resumen. La impronta escotista en la metafísica de Suárez se advierte, además de en la teoría de un conocimiento intelectual directo de lo material, en la idea de que la materia prima no es pura potencia, sino que posee un acto propio, así como en la tesis de que el accidente posee igualmente un ser propio. De estas dos ideas, además de la tendencia a la hipostatización o sustancialización tanto de la materia como del accidente, resulta la ruptura de la unidad de la sustancia material, tanto en el plano sustancial como en el accidental, que Suárez, al igual que Escoto, trata de remediar apelando a los modos de unión. Finalmente, una consecuencia fundamental de la hipostatización del accidente es el *fenomenismo*, tal como se observa en autores como Locke y Kant.

Palabras clave: Escoto; Suárez; Descartes; Locke; Kant; fenomenismo; materia-forma; sustancia-accidente.

[en] Scotus' Mark on Suárez's Metaphysics: Intuitive Knowledge, Actuality of Prime Matter and Hypostatisation of Accident

Abstract. Scotus' mark on Suárez's metaphysics can be perceived not only in his elaboration of intellectual knowledge of the singular, but also in the idea that prime matter is not pure potency, but possesses its own act, as well as in the thesis that states that the accident possesses too its own being. Of these two ideas, in addition to the tendency towards hypostatisation (or substantialisation) both regarding matter and accident, comes the breakdown of the unity of material substance both in the substantial and accidental planes, something that Suárez, in a way very similar to Scotus, tries to remedy by appealing to the modes of union. Lastly, a fundamental consequence of the hypostatisation of the accident is *phenomenism*, as seen in the works of authors such as Locke and Kant.

Keywords: Scotus; Suárez; Descartes; Locke; Kant; phenomenism; matter-form; substance-accident.

Sumario. 1. Una disputa entre escolásticos: Fabro y Descoqs sobre *tomismo* y *suarismo*; 2. Tomás de Aquino, Escoto y Suárez en el contexto del agustinismo medieval; 3. Una nueva noética: el conocimiento intelectual directo del individuo; 4. Una nueva *metafísica*: teoría escotista y suarista de la materia prima y del accidente; 5. A modo de conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Prieto López, L. J. (2017) "La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 207-227.

¹ Universidad Francisco de Vitoria, Madrid
lprieto7@gmail.com

1. Una disputa entre escolásticos: Fabro y Descoqs sobre *tomismo* y *suarismo*

En el proyecto de publicación, aún en curso, de las *Opere complete* de Cornelio Fabro, salió a la luz en 2005 un volumen, el cuarto de la serie, titulado *Neotomismo e suarezismo*². Se trata, en realidad, de la reimpresión de dos extensos artículos de Fabro publicados en la revista *Divus Thomas* en 1941 con el título de *Neotomismo e suarezismo: una battaglia di principi*. En ellos defiende Fabro, frente a las posiciones que podrían decirse *neosuaristas* de P. Descoqs, el origen en Tomás de Aquino de la *distinción real de esencia y ser*. Según Fabro, Tomás de Aquino no interpreta rígidamente la distinción de esencia y ser, en un sentido físico o exagerado, como más tarde lo hace, por ejemplo, Egidio Romano. Dando muestra de una poco común capacidad de síntesis, Fabro reconduce el debate a un nivel que va mucho más allá de la cuestión sobre la composición *real* de esencia y ser del ente. En efecto, como ahora se puede leer en *Neotomismo e suarezismo*, Fabro pone la atención sobre una cuestión de índole histórica de importancia en el pensamiento medieval como es la doctrina del *hilemorfismo universal*³. El *hilemorfismo universal* es una doctrina cuyo origen se remonta a Avicibrón, hecha propia posteriormente por el *agustinismo filosófico*. Después de las condenas de París (1277) y Oxford (1277, 1284 y 1286), las tesis del *agustinismo medieval* se convirtieron en doctrina institucional *de facto* en los ambientes de aquellas dos universidades, máximos exponentes de la cultura universitaria de la Europa de los siglos XIII y XIV.

Ahora bien, las tesis filosóficas fundamentales del así llamado *agustinismo* tienen la virtualidad de configurar una arquitectura filosófica que se aparta en buena medida de la filosofía de Tomás de Aquino. La aceptación de dichas tesis comporta una profunda transformación en todos los *niveles metafísicos* que constituyen la sustancia material, en los que Tomás de Aquino ha visto siempre una *composición real*, pero no de *cosas*, sino de *principios metafísicos*.

Por tanto, toda la polémica sobre la *composición real de la esencia y el ser* del ente, que ha hecho correr ríos de tinta (especialmente, pero no sólo, en ámbitos *escolásticos*)⁴, no es sino un caso entre otros de las profundas diferencias metafísicas en las que divergen el agustinismo filosófico medieval y la filosofía del Aquinate y como tal debe ser enmarcada en una perspectiva más amplia. Estimo que dicha perspectiva más amplia en la que hay que encuadrar el estudio de la composición del ente y sus principios es la doctrina de la potencia y el acto, de la que depende, en última instancia, el modo de entender el verdadero alcance de los diversos niveles metafísicos del *compuesto material*. Anticipamos aquí que, a diferencia de Tomás de Aquino, que hace de la doctrina de la potencia y el acto el punto de articulación de todas las instancias metafísicas del ente, Suárez la rechaza, prisionero de una suerte

² Fabro, C.: *Neotomismo e suarezismo*, Segni, Edivi, 2005.

³ Cf. Fabro, C.: *Neotomismo e suarezismo*, p. 91. Cf. infra, nota 14, donde se indica con más detalle qué es el *hilemorfismo universal*.

⁴ Presente ya en Tomás de Aquino, dicha cuestión se convirtió en decisiva a partir de Egidio Romano a lo largo del siglo XIV hasta los ambientes renacentistas escolásticos de la llamada *segunda escolástica*. Esta cuestión, heredada por la *segunda escolástica* con una interpretación predominantemente escotista, fue transmitida a buena parte de los filósofos modernos, entre otros Descartes, Clauberg, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, etc. Todavía en el siglo XX la cuestión heideggeriana de la *diferencia ontológica* (entre el *Da-sein* y el *Sein*) puede ser entendida como un eco de aquella cuestión medieval, aunque afrontada en clave fenomenológica, sobre el tipo de tipo de realidad que debe ser acordada a la esencia y al ser como principios constitutivos del ente.

de rígido *actualismo*, no lejano desde un punto de vista nocional del racionalismo europeo moderno⁵.

Cuáles son los *niveles metafísicos* del ente en los que se capta la diferencia en su conjunto entre el *agustinismo filosófico* (del que Suárez participa fundamentalmente por la profunda herencia recibida de la filosofía de Escoto) y la filosofía de Tomás de Aquino es uno de los propósitos que este trabajo se propone. Avanzamos aquí que los referidos *niveles o planos metafísicos de composición* son los siguientes: 1º materia y forma, 2º sustancia y accidentes, 3º esencia y ser y 4º potencia y acto, debiendo ser entendido este cuarto y último nivel más como clave de bóveda y principio resolutorio de la estructura completa del ente que como un nuevo nivel metafísico. Ahora bien, del modo de afrontar la cuestión de la potencia y el acto depende la manera de entender la *unidad* (o no) de los principios que integran los tres niveles precedentes y, en consecuencia, de explicar adecuadamente (o no) la unidad (ciertamente no monolítica, sino articulada y matizada) del compuesto material. He aquí, pues, en mi opinión, la idea decisiva que diferencia la filosofía de Tomás de Aquino de las de Escoto y Suárez: la *unidad metafísica* del compuesto material (el ente hilemórfico) en sus diversos niveles metafísicos de articulación en virtud de la ley metafísica del acto y la potencia, que Tomás logra salvaguardar y explicar, a diferencia de aquellos autores que inscritos en la tradición del *agustinismo filosófico* y del *escotismo*, con Suárez a la cabeza, no logran preservar.

Ahora, como Fabro afirma en diversas ocasiones, la consecuencia más inmediata y evidente del *agustinismo filosófico medieval* es precisamente la pérdida de la unidad profunda del *compuesto material*. Que al ente material se le llame *compuesto* no implica en modo alguno la negación de su unidad, sino la afirmación de la misma a partir de diversos principios que la componen. Pues bien, sobre este aspecto Descoqs, un *neosuarista*, si se nos consiente la expresión, del siglo XX, acepta francamente en su artículo *Thomisme et suarézisme* la existencia de un desacuerdo entre Suárez (que, dada su aceptación de determinadas ideas de Enrique de Gante y Escoto, puede ser considerado de algún modo seguidor del *agustinismo filosófico*) y Tomás de Aquino, cuya causa se encuentra ante todo en la doctrina del acto y la potencia, o más en concreto, en el modo de explicar los tres plexos fundamentales de relaciones metafísicas presentes en el *compuesto material*, a saber: materia y forma, sustancia y accidentes y esencia y ser⁶. Descoqs, siendo él mismo un discípulo de Suárez, añade honestamente a este propósito que la unidad del ser material le parece concebida por el Doctor Angélico de una manera más metafísica y bastante más satisfactoria que la de Suárez⁷. En la conclusión del extensísimo artículo *Thomisme et suarézisme* (del que los dos mencionados artículos de Fabro eran la réplica), admite Descoqs sin ambages que en la filosofía de Suárez, además de otros aspectos mejorables (como eran su teoría del concepto y de la analogía), “la unidad del compuesto hilemórfico carece [...] de consistencia y rigor”⁸.

⁵ Entiendo por *actualismo* la tesis filosófica que rediseña y modifica el concepto de *potencia* hasta prácticamente hacerlo desaparecer. De ahí se sigue una transformación en la composición del ente, caracterizada por la *pérdida de la unidad* y la *superposición* de los diversos niveles de principios e instancias metafísicas propios del ente. Cf. Prieto, L.: “Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, *Alpha Omega*, IX/1, 2006, pp. 3-38, especialmente pp. 29-35.

⁶ Cf. Descoqs, P.: “Thomisme et suarézisme”, *Archives de philosophie*, 4, 1926, pp. 434-544, p. 465

⁷ Cf. Descoqs, P.: “Thomisme et suarézisme”, p. 465.

⁸ Descoqs, P.: “Thomisme et suarézisme”, p. 535. La traducción es mía.

2. Tomás de Aquino, Escoto y Suárez en el contexto del agustinismo medieval

Es preciso, pues, reconocer 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*. En efecto, más allá de sus declaraciones de intención de seguir al Aquinate, en realidad hace uso frecuentemente de una libertad de criterio que le permite tomar partido por Escoto en buena parte de las tesis esenciales de su filosofía. Ahora bien, Escoto es un autor que, podríamos decir, ha elaborado un sistema inspirado en el *agustinismo filosófico*, una corriente de pensamiento en muchos aspectos contraria a Tomás de Aquino. En realidad, la filosofía de Escoto, nacida en el ambiente suscitado por las condenas de París y Oxford del siglo XIII parece ser la sistematización de los criterios presentes en el *Correctorium fratris Thomae* del franciscano inglés Guillermo de la Mare, que había obrado de acuerdo con las indicaciones del Capítulo general de la Orden franciscana celebrado en Estrasburgo en 1282. El *agustinismo*, que era el verdadero inspirador de aquellas intervenciones disciplinarias parisienses y oxonienses, había sido hecho propio por la escuela franciscana y por Escoto con ella⁹. Siendo esta la relación que media entre las filosofías de Tomás de Aquino y Escoto, era claro que el intento de mediación entre ambas, que *de algún modo* Suárez se había propuesto, estuviera desde el inicio destinado al fracaso. Tomismo y escotismo son dos sistemas de filosofía, si no opuestos, al menos ampliamente contrastantes o divergentes. Para cerciorarse de ello, recurrimos al cuadro comparativo elaborado, hace años ya, por Urdanoz en el que se recogen catorce grandes diferencias estructurales entre ambos autores¹⁰.

TOMÁS DE AQUINO	JUAN DUNS ESCOTO
1. El ser es análogo	1. El ser es unívoco
2. Hay una única forma sustancial	2. Hay varias formas sustanciales
3. Distinción real o de razón	3. Distinción real, <i>formal</i> y de razón
4. La materia prima es pura potencia	4. La materia prima tiene un acto propio
5. El principio de individuación es la materia prima <i>signata quantitate</i>	5. El principio de individuación es la <i>haecceitas</i>
6. La forma sustancial da la corporeidad	6. La corporeidad es anterior a la forma sustancial
7. Los elementos permanecen virtualmente en el mixto	7. Los elementos permanecen actualmente en el mixto
8. Intelectualismo	8. Intuicionismo
9. El objeto del entendimiento es la esencia abstracta de las cosas materiales	9. El objeto del entendimiento es el ser en cuanto ser
10. Confianza en el poder de la razón	10. Tendencia al fideísmo

⁹ Sobre la relación entre las condenas doctrinales de París y Oxford del siglo XIII y el pensamiento del agustinismo y de Escoto, cf. León Florido, F.: “La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto”, *Verdad y vida*, 251/252, 2008, pp. 143-176. Para consulta de bibliografía más reciente del mismo autor, cf. León Florido, F., Rodamilans Ramos, F.: *Las herejías académicas en la Edad Media: listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Madrid, Sínderesis, 2015; Id., *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.

¹⁰ T. Urdanoz, T.: *Historia de la filosofía*, vol. 2-2, Madrid, Bac, 1986, p. 508.

11. El intelecto agente es necesario para abstraer el universal	11. El intelecto agente no es necesario, porque el universal existe <i>a parte rei</i>
12. Intelectualismo	12. Voluntarismo
13. Omnipotencia divina condicionada. Las esencias de las cosas dependen del entendimiento divino	13. Omnipotencia divina absoluta. Las esencias de las cosas dependen de la voluntad divina
14. Pruebas <i>teológicas</i> de la existencia de Dios	14. Pruebas <i>metafísicas</i> de la existencia de Dios.

Nos hemos referido antes al *agustinismo medieval* como la causa de las diferencias profundas, primero de Escoto y después de Suárez, con la metafísica del Aquinate. Vamos a analizar esta afirmación.

Aunque a siglos de distancia, las doctrinas que podemos agrupar bajo el título de *agustinismo filosófico*, resonaban todavía en el aire, cuando Suárez empezó su formación y luego su magisterio teológico y filosófico. La larga pervivencia de estas doctrinas era debida a que su transmisión había contado con autores de indudable autoridad, como Guillermo de Alvernia y Enrique de Gante. Pero, sobre todo, se debió a que fueron recibidas y hechas propias en buena medida por Duns Escoto y Guillermo de Ockham, quienes se inspiraron tanto en las ideas fundamentales como en la nueva terminología instaurada por Enrique de Gante. Por otro lado es bien sabido hasta qué punto la atmósfera del siglo XVI, en la que Suárez recibió su formación, se había inspirado en las filosofías de Escoto y Ockham. Nos bastará un ejemplo para confirmarlo: 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 Escoto y Ockham. Incluso egregios dominicos de esa época (como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi), obligados por *regla* a seguir la filosofía de Tomás de Aquino, creyeron posible una síntesis, ciertamente anómala, entre tomismo y escotismo¹¹.

Pero preguntémosnos con más detalle qué es exactamente esta corriente filosófica, con fuerte implantación también en la teología, que llamamos *agustinismo filosófico*. Pues bien, el *agustinismo filosófico* fue una reacción en defensa de la fe cristiana ante el peligro percibido en la recepción del aristotelismo físico y metafísico. No era una escuela propiamente dicha. Se trataba de un conjunto de doctrinas no articuladas sistemáticamente que se habían levantado como dique de contención para salvaguardar la ciencia cristiana de las contaminaciones profanas y naturalistas del aristotelismo, sobre todo en la interpretación que el averroísmo ofrecía de la filosofía de Aristóteles.

Precisamente éste era el horizonte cultural en el que fueron dictadas las condenas de París en 1277, de las que precisamente el *agustinismo filosófico* fue su verdadero promotor. El simple hecho de que la elaboración de las condenas de París, dictadas por el arzobispo Étienne Tempier, fuera realizada por Enrique de Gante basta para confirmarlo. La crisis, que se venía incubando ya desde 1210, era una crisis profunda de la inteligencia cristiana, sacudida por la irrupción de abundantes doctrinas de

¹¹ Las cosas comienzan a cambiar a partir de 1567, fecha de la declaración de Pío V, él mismo un dominico, de Tomás de Aquino como quinto doctor de la Iglesia. Domingo Báñez descubre que también entre los grandes nombres de la Salamanca del siglo XVI se han producido concesiones inoportunas al *nominalismo* y a los *modernos*.

sabor pagano, que acompañaban a la recepción del pensamiento greco-árabe. Como reconoce van Steenberghe, en la crisis de 1277 “tuvo lugar uno de los episodios decisivos de la lucha que planteó la ciencia sagrada a la filosofía, la facultad de teología a la facultad de artes [filosofía], que habían alcanzado en el curso del siglo XIII una vitalidad y una autonomía inquietantes”¹². Muchos teólogos, entre los que destacaron sobre todo los franciscanos, recurrieron a san Agustín en el intento de levantar un estandarte de la ortodoxia cristiana contra el *paganismo* de Aristóteles. ¿Qué podía significar, en el fondo, el triunfo de Aristóteles sobre san Agustín sino el desquite del viejo paganismo sobre la verdad del Evangelio?¹³

Este ambiente explica la prontitud con que el decreto de condena de las tesis aristotélicas, dictado por el arzobispo de París el 7 de marzo de 1277, fue inmediatamente recibido en Oxford, donde Robert Kilwardby, obispo de Canterbury, el 18 de marzo de 1277, y posteriormente su sucesor, John Peckham, en dos ocasiones (el 29 de octubre de 1284 y el 24 de abril de 1286), lo confirmaron, condenando los errores del averroísmo, junto a los considerados errores de Tomás de Aquino, particularmente las tesis de la *unicidad de la forma sustancial*, y en consecuencia, de la realidad de una *materia prima* en el sentido propio, es decir de una *materia puramente potencial*, carente de toda actualidad por sí misma¹⁴. Se trata, como puede verse, de las diferencias segunda y cuarta presentadas en el cuadro comparativo de Urdanoz, relacionadas, a su vez, con las diferencias quinta, sexta y octava.

Se ve así que este *agustinismo medieval* y luego el escotismo fueron sobre todo intentos de los *teólogos* de rechazar aquel *racionalismo* que estaba tomando cuerpo en las facultades de *artes*, del que se consideraba cómplice a Tomás de Aquino, instintivamente decidido en sostener la conciliabilidad profunda de razón y fe.

Pero, ¿cuáles eran las ideas principales de esta corriente de pensamiento que llamamos *agustinismo filosófico*? Según el franciscano John Peckham, obispo de Canterbury, que había intervenido en las condenas de Oxford de 1284 y 1286, él mismo un teólogo perteneciente a esta corriente de pensamiento, el *agustinismo filosófico* había surgido de la oposición a Aristóteles, inspirada en Agustín de Hipona, en torno a un cierto número de tesis, que pasamos a presentar: 1ª) la *preeminencia del bien sobre la verdad*, y en consecuencia, la preeminencia de la voluntad sobre el intelecto, tanto en lo que concierne a la causalidad creadora y a la providencia divina como a la felicidad humana y a la naturaleza del *liberum arbitrium*; 2ª) la acción de la *iluminación divina* como causa del conocimiento, y en dependencia de ello, la comprensión del ser como luz y del ser divino como luz infinita e increada; 3ª) el principio según el cual la *materia prima* posee una actualidad propia e independiente de la *forma sustancial*, de donde se sigue inevitablemente la tesis de la *multiplicidad de formas sustanciales* superpuestas en la constitución del ente (y del hombre), así como también la doctrina del *hilemorfismo universal*, según la cual incluso también las sustancias espirituales se componen de materia y forma¹⁵; 4ª) la individuación del

¹² van Steenberghe, F.: *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 1991, p. 424. La traducción es mía.

¹³ Cf. Gilson, E.: *La filosofía nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 540.

¹⁴ Cf. Wilson, G. A.: “Henry of Ghent and John Peckham’s condemnation of 1286”, en G. Guklidentops-C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2003, pp. 261-276. Cf. también, Ingham-M. Dreyer, M. B.: *The philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004, pp. 16-21; Luscombe, D.E.: *Medieval Thought*, New York, Oxford University Press, 2004.

¹⁵ Como puede verse fácilmente esta interpretación del *hilemorfismo universal* era fruto de una incorrecta interpretación de la doctrina de acto y la potencia. La afirmación de que la composición hilemórfica alcanza no

alma humana con independencia de su unión con el cuerpo; 5ª) la imposibilidad de la creación del mundo *ab aeterno*; 6ª) la identidad del alma y sus facultades; 7ª) la interpretación de las ciencias (*artes*) y de la filosofía como saberes subordinados a la ciencia sagrada y a la teología¹⁶.

De todas estas doctrinas las tesis de mayor relevancia para la metafísica tardomedieval, que tendrán una incidencia profunda en buena parte de los autores de la *segunda escolástica*, son sobre todo las tesis 1ª y 3ª. En lo que respecta a Suárez, el *agustinismo filosófico*, por influjo de Enrique de Gante y, sobre todo, de Duns Escoto, se limita fundamentalmente a la tesis 3ª. En cualquier caso, de la idea de la *preeminencia del bien sobre la verdad*, de inequívoco sabor platónico-agustiniano, se derivará la *corriente voluntarista*, presente en un amplísimo número de filósofos y teólogos del siglo XIV, principalmente pertenecientes a la escuela franciscana. Pero es sobre todo la tesis de la *actualidad de la materia prima* y, en consecuencia, de la *multiplicidad de formas sustanciales*, presente igualmente en un gran número de filósofos de los siglos XIV y XV, la que, en mi opinión, tendrá efectos más profundos y duraderos en la configuración de una nueva filosofía, dando origen a nuevas orientaciones en la *filosofía de la naturaleza*, en la *metafísica* y en la *teoría del conocimiento*. En efecto, también en Suárez esta idea tendrá efectos poderosos en toda su filosofía.

* * *

La tesis de la *actualidad de la materia prima* es el factor más importante, en mi opinión, en el origen de la *nueva noética*. En el siglo XIV se asiste a un replanteamiento en profundidad de las anteriores explicaciones sobre la naturaleza del conocimiento humano. K. Michalski ha tratado esta temática en varias de sus obras¹⁷. Más recientemente R. Pasnau ha realizado un estudio sistemático sobre este decisivo campo de estudio de la filosofía de finales de la Edad Media¹⁸. En cualquier caso, el rasgo más característico de la nueva *teoría del conocimiento* que aparece en esta época es la idea del *conocimiento intelectual inmediato* (o *intuición*) *del individuo*. Es, en efecto, la idea fundamental de la teoría del conocimiento de Escoto (como muestra su distinción entre *notitia abstractiva* y *notitia intuitiva, per absentiam* la primera o por *repraesentatio*, y la segunda *per praesentiam*), punto de partida, a su vez, de la mayoría de las noéticas del siglo XIV, junto a otros motivos metafísicos y teológicos

sólo al alma espiritual sino incluso a los ángeles, como habían sostenido Alejandro de Hales, Buenaventura y otros, tenía como fundamento la identificación de los planos de esencia y ser con el de materia y forma. Cf. a este respecto de Wulf, M.: *Storia della filosofia medievale*, vol. II, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1945, p. 59, donde tratando de la recepción por parte de Domingo Gundisalvo de la filosofía de Avicibrón afirma: "Todo ser, excepto el Primero, está compuesto de materia y forma, siendo la materia la raíz de la multiplicidad y la forma la de la perfección". Y más adelante, tratando del *hilemorfismo universal* en Buenaventura, de nuevo: "Toda creatura se compone no sólo de esencia y ser, sino también de materia y forma, de tal manera que acto y potencia y forma y acto son copias de ideas convertibles" (p. 106).

¹⁶ Cf. Peckham, J.: *Carta de 1 de enero de 1285*, número 625, en C. T. Martin (ed.), "Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis", vol. III, London, Rolls Series 77, 1885, pp. 870-872, donde Peckham describe las doctrinas disputadas entre los seguidores de Agustín y Aristóteles.

¹⁷ Cf. Michalski, K.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1921. También del mismo autor, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1924.

¹⁸ Cf. Pasnau, R.: *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, especialmente pp. 220-253.

(como son el *contingentismo metafísico* unido al argumento teológico llamado por entonces *de potentia Dei absoluta*) enfatizados sobre todo por Auriol, Ockham, etc. Todas estas ideas confluyen en la teoría del conocimiento del *nominalismo*, con la que Suárez coincide en un cierto número de aspectos. En cualquier caso, el principio claramente determinante de esta nueva noética es, estrictamente hablando, de naturaleza metafísica, como vamos a ver enseguida, a saber, la *actualidad de una materia prima*, que hace posible que toda realidad concreta (individual y material, por tanto) disponga al menos de un *acto entitativo* que la capacita para ser objeto de intuición, o lo que es igual, de aprehensión intelectual inmediata.

A su vez, a partir también de la tesis de la *actualidad de la materia prima* (o de la materia prima como poseedora de un *acto entitativo* propio), se delinea una nueva *metafísica*, que ejercerá un influjo profundo y duradero en la historia de la metafísica. Dicho influjo se pondrá de manifiesto en un cierto número de cuestiones relativas tanto a la composición sustancial del ente material (sobre todo, la pérdida de la unidad sustancial del mismo, junto con el consecuente extrinsicismo de materia y forma) como a su composición accidental (con la pérdida, de nuevo, de la unidad de sustancia y accidente, acompañada de una tendencia gnoseológica de carácter *fenomenista*), como en breve vamos a ver.

Finalmente, en el contexto de una *metafísica del individuo*, considerada irremediablemente sin sentido la cuestión de la *individuación*, con el consiguiente rechazo de la distinción de niveles (o principios) metafísicos en la constitución del ente, tal como exigía el *principio de economía del pensamiento* puesto en circulación por el *nominalismo*, con el que Suárez guarda igualmente una relación segura, se propiciará una nueva actitud teórica frente a las *realidades naturales*, en la 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, cuyos primeros atisbos se inscriben en el contexto del nominalismo del siglo XIV, como los estudios de Duhem y Koyré, entre otros, han puesto de manifiesto¹⁹.

Dejamos de lado en este trabajo las consideraciones sobre la nueva filosofía de la naturaleza y el *humus nominalista* de la nueva ciencia experimental y cuantitativa y nos centramos en las cuestiones de noética y metafísica suscitadas por la *tesis escotista de la actualidad de la materia prima*.

3. Una nueva noética: el conocimiento intelectual directo del individuo

La filosofía de Suárez comparte con las noéticas de Escoto y Ockham (no olvidemos, dos autores cuyos sistemas filosóficos se enmarcan dentro del *agustinismo filosófico*) la pretensión de la *cognoscibilidad intelectual directa de lo concreto* (o singular), tesis que por sí sola muestra la diferencia que desde el inicio distingue la filosofía de Suárez de la de Tomás de Aquino.

La distinción de Escoto entre *notitia abstractiva* y *notitia intuitiva*, punto de partida fundamental de las teorías del conocimiento tardomedievales²⁰, llega intacta

¹⁹ Para referirnos únicamente a algunas obras fundamentales, cf. Duhem, P.: *Études sur Léonar de Vinci* (3 vols.), Paris, Hermann, 1906-1913. Cf. también Koyré, A.: *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

²⁰ Cf. Duns Escoto, J.: *Ordinatio*, II, d. 3, q. 9, n. 6, en *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Opera*

a Suárez. En efecto, en el *Tractatus de anima* (y en la versión original de Suárez, que son los *Commentaria in libros Aristotelis de anima*)²¹ encontramos una y otra vez esta caracterización del conocimiento de origen escotista, distinguiendo las potencias cognoscitivas, según que su modo de aprehender su objeto sea intuitivo o abstractivo. Según Suárez, es *conocimiento intuitivo* el de aquellas potencias que tienen presentes, junto a sí, sus respectivos objetos, mientras que se considera *conocimiento abstractivo* aquél que se da en ausencia de su objeto²². En cualquier caso, lo que interesa a nuestro propósito ahora es que Suárez, siguiendo una posición doctrinal claramente inspirada en Escoto y otros autores de inspiración agustiniana y nominalista, como Ricardo de Mediavilla, Durando de san Porciano, Gregorio de Rímimi, etc., admite un conocimiento intelectual directo de lo concreto. La razón de fondo de este profundo cambio de Suárez, que él mismo no explica en detalle, ya la conocemos. En efecto, sólo si se admite que *la materia no es pura potencia, sino que de algún modo posee una actualidad propia*, que aunque inferior a la actualidad de la forma, es suficiente para que el entendimiento pueda aferrarla, se puede admitir la tesis, como hacen Escoto y Suárez, de un conocimiento intelectual directo (o intuitivo), no por abstracción, del individuo o de lo singular.

Las razones que Suárez aporta al respecto las encontramos fundamentalmente en el *Tractatus de anima*, en cuyo cuarto libro, titulado *De potentia intellectiva*, estudia las diversas cuestiones sobre el modo de conocer del intelecto. De este libro cuarto interesa aquí sobre todo el capítulo 3, dedicado a la cuestión de “si nuestro intelecto conoce los universales o únicamente los singulares en las cosas materiales” (*An intellectus noster intelligat universalia an singularia tantum in rebus materialibus*). Suárez comienza afirmando que “los autores convienen, aunque de distintos modos, en que nuestro entendimiento conoce lo singular”²³. En tal sentido, también Tomás de Aquino sostiene esta opinión, aunque como reconoce Suárez, el Aquinate estima que *el conocimiento del intelecto de las cosas singulares no es directo, sino reflejo*, por medio de una cierta *conversión* de la especie universal hacia los fantasmas²⁴. A continuación presenta Suárez la tesis de Escoto, infravalorando, sin duda, la divergencia doctrinal que media entre Escoto y el antes referido Tomás de Aquino. Afirma, en efecto, Suárez: “Escoto es de la opinión, como expresa en el lib. IV, dist. 45,

omnia (en adelante, JDSOo), t. 7: “Potest enim aliqua esse cognitio objecti, secundum quod astrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens, et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali [...] et ut brevius utar verbis, primam voco *asbtractivam*, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia. Secundam scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem existentiam, voco *cognitionem intuitivam*, non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem, sicut in se est”. En adelante, en las citas de la *Ordinatio* siguen la edición crítica de las obras completas de Escoto elaborada por la Comisión Escotista bajo el título *Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, Città del Vaticano, Ed. Civitas Vaticana, 1950-2013.

²¹ El *Tractatus de anima* corresponde a la reelaboración y paráfrasis de la obra de Suárez realizada por el teólogo conimbricense Baltasar Álvarez, que es la que ha venido a ser la edición príncipe del *Tractatus de Anima* de Suárez (Lyon 1621), recogida posteriormente en la edición de L. Vivès. El segundo texto es el original de la misma obra, los *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, publicada por primera vez por Salvador Castellote entre 1978 y 1991.

²² Cf. Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 3, 1, 5.

²³ Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 2. Las traducciones que aquí se presentan del *Tractatus de anima* son todas mías.

²⁴ Cf. Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 2: “S. Thomas ergo [...] opinatur singularia non cognosci directe, sed reflexe tantum, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam conversione ad phantasmata”.

q. 3, que el intelecto conoce lo singular, al formar un concepto propio y distinto de lo singular²⁵. Tras exponer posteriormente la tesis clásica de los tomistas, manifestada particularmente por Cayetano, Suárez afirma que yerran los autores que piensan de este modo²⁶ y pasa a proponer su propia opinión, a saber, que “el intelecto humano conoce lo singular material por medio de su propia especie²⁷, o lo que es igual, que el intelecto humano conoce las cosas materiales directamente. En breve, Suárez expresa como propia la tesis de Escoto, expuesta unas líneas antes. Posteriormente, después de argumentar contra los autores que admiten un conocimiento intelectual de lo singular, pero solo por reflexión²⁸, como es el caso de Tomás de Aquino, expone Suárez de un modo más completo la propia opinión. Dice de nuevo nuestro autor: “Ricardo [de Mediavilla] [...], Durando [...] y Gregorio [de Rímini] opinan que el intelecto conoce antes lo singular que lo universal, como también a mí me parece lo más probable, a tenor de lo dicho y expuesto antes²⁹. En consecuencia, por diversas razones que no es el momento de entrar a analizar, Suárez concluye afirmando que “*nuestro intelecto puede conocer directamente lo singular* y la primera especie que se imprime en el intelecto es de la cosa singular, de manera que aquello que primero se conoce [por el intelecto] es lo singular³⁰. La divergencia con Tomás de Aquino en este aspecto no puede ser mayor, como pasamos a ver brevemente.

Para Tomás de Aquino el conocimiento intelectual de lo concreto resulta *de iure* imposible. La razón última de tal imposibilidad radica, según el Aquinate, ante todo en razones de orden metafísico. En concreto, dado que, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino sostiene que la *materia prima carece de suyo de un acto propio*, que le adviene sólo por medio de la *forma sustancial*, todo ente material se ve afectado de una parcial ininteligibilidad, derivada justamente de la *potencialidad* de la materia prima. Pero como la actualidad y la inteligibilidad proceden de la forma, es menester realizar una *desmaterialización* de dicha forma para poder acceder al contenido inteligible del ente material. Ahora, la forma, una vez desmaterializada, es abstracta, y en consecuencia universal, por lo que el objeto propio del intelecto es abstracto, en cuanto desvinculado de las condiciones materiales del individuo, no singular, sino universal. En realidad, la incognoscibilidad intelectual de lo concreto material no procede de la singularidad misma, sino más bien de la materialidad de que lo concreto sensible se reviste.

Desde el inicio, pues, se hacen presentes presupuestos metafísicos irreductibles de notoria envergadura en los sistemas de Tomás de Aquino y de Suárez, causantes en última instancia de las grandes divergencias que separan el pensamiento de ambos filósofos. El principio en el que se asienta la tesis del Aquinate sobre la imposibilidad del conocimiento intelectual directo de lo concreto no es otro que la potencialidad e ininteligibilidad de la materia. Digámoslo con las propias palabras del Aquinate: “Nuestro entendimiento no puede conocer directamente y de modo

²⁵ Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 3: “Intellectus cognoscit singulare, formando proprium et distinctum conceptum illius. Ita sentiunt Scotus in IV, disti. 45, q. 3. [...]”.

²⁶ Cf. Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 4.

²⁷ Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 5: “Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem”.

²⁸ Cf. Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 8.

²⁹ Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 15.

³⁰ Suárez, F.: *Tractatus de anima*, 4, 3, 15: “Intellectus noster potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae intellectus imprimatur, est rei singularis; ergo id quod prius concipitur, ipsum est singulare”.

primario lo singular en las cosas materiales. La razón de ello es que, como quiera que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual, nuestro entendimiento, como se acaba de decir, no puede entender sino abstrayendo la especie inteligible de tal tipo de materia. Pero lo que se abstrae de la materia individual es universal. De ahí que nuestro entendimiento no conozca directamente sino los universales”³¹.

Después de expuestas estas razones sobre la naturaleza del conocimiento intelectual no cabe duda de que Suárez se encuentra a mucha distancia de Tomás de Aquino, precisamente la misma que separa a Escoto y otros autores del *agustinismo medieval* del Aquinate.

4. Una nueva metafísica: teoría escotista y suarista de la materia prima y del accidente

Aunque la idea agustiniano-escotista de *materia prima dotada de un acto propio* es el principal fundamento, como hemos visto, de la *teoría del conocimiento* de Suárez, justificando la idea del conocimiento intelectual directo de las sustancias materiales, donde más ampliamente despliega todas sus virtualidades es en la metafísica. Dicha tesis tiene por sí sola la virtualidad de transformar profundamente la metafísica del *Doctor Eximius* en buena parte de sus contenidos, si se compara con la metafísica del Aquinate. De dicha tesis se derivará, como no puede ser de otro modo, una nueva teoría de la materia prima y una nueva teoría del accidente.

1) La teoría de la materia prima y los problemas en torno a la unidad sustancial (materia prima y forma sustancial)

a) Como hemos dicho antes, la atribución de un acto entitativo propio a la materia comporta inevitablemente algunas consecuencias importantes en la metafísica suareciana, sobre todo la hipostatización de ésta y la inevitable unión accidental de materia y forma³².

Un hecho de notable importancia, en el que se constata el influjo profundo que la tradición filosófica agustiniano-escotista ha ejercido sobre Suárez, es, como hemos expuesto ya a propósito de la disputa entre Fabro y Descotes, la pérdida de la unidad de la sustancia material, en cuya composición *materia y forma* no llegan en el fondo a constituir más que una *unión accidental*. Presupuesto de fondo de esta nueva situación es lo que podemos llamar la *hipostatización* de la *materia prima*, entendida por tanto como una *res subsistens*, dotada de una actualidad y existencia propias. Así las cosas, la composición de esta suerte de materia prima sustancializada con la forma no puede dar lugar más que a una unión accidental. De este modo Suárez se aleja netamente de la posición del Estagirita y del Aquinate, que habían sostenido

³¹ Tomás de Aquino, *STh*, I, q.86, a. 1: “*Respondeo* dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium”. La traducción es mía.

³² Cf. Suárez, F.: *Disputaciones metafísicas*, ed. biligüe de S. Rábade-S. Caballero-A. Puigcerver (en adelante, DM), 13.

que la *materia prima*, en cuanto *materia*, es *potencia*, y en cuanto *prima*, *pura* potencia, o lo que es igual, carente de todo acto propio. Suárez se inspira de nuevo en Escoto cuando distingue un *acto entitativo* y un *acto formal*. Sostiene así que la materia dispone de un *acto entitativo* propio, que le da la existencia, que, aunque no llega a ser un *acto formal*, es suficiente para hacerla subsistir al modo de una cosa³³. En breve, para Suárez la forma no es el principio metafísico que confiere el ser y la actualidad a la *materia prima*, ya que ésta los posee por sí misma.

b) Pero antes de seguir adelante, es preciso conocer de qué manera expresa Escoto la idea de la *materia prima actual*. En la cuestión de la constitución de los entes naturales, Escoto responde afirmativamente a la pregunta de *si existe la materia*, entendida como una *entidad positiva*, dotada de un *ser propio* y distinto de la forma³⁴. El *compuesto material* no sería tal, según Escoto, si no estuviera integrado por dos elementos, uno de los cuales, la *materia*, debe poseer una realidad positiva y propia. Si la materia es *sujeto* (en el sentido clásico de *substratum* o *hypokeimenon*), debe ser *algo* y tener, en consecuencia, una positiva entidad. De ahí que, de nuevo según Escoto, “la materia posee una cierta realidad fuera del intelecto y de la causa, en virtud de la cual puede recibir únicamente las formas sustanciales que son simplemente actos”³⁵. Se trata, por tanto, de que la materia posee una *entidad propia*, que, a pesar de ser mínima (*entitas diminuta*, como la llama Escoto), la hace capaz de ser *sujeto* del acto que aporta la forma sustancial en la constitución del compuesto material. Pero precisamente por ello el ser de la materia es distinto del ser de la forma, de donde se sigue que la unión de materia y forma no puede ser más que derivada (o accidental, si se prefiere), como unión resultante de dos entidades distintas. Es verdad que, según Escoto, el ser de la materia carece de toda determinación formal, de manera que la materia es esencialmente determinable y la forma esencialmente determinante. Pero, insistimos, aunque se exijan recíprocamente, se trata de *entidades* distintas, cuya unión no puede ser inmediata, sino, como dice Escoto, sólo puede alcanzarse en virtud de un *tertium quid*, a saber un *vínculo sustancial*³⁶.

En conexión con el concepto de materia y de forma, se encuentra en Escoto también la cuestión relativa al principio de individuación. Dicha cuestión, naturalmente es abordada por Escoto desde una perspectiva muy distinta de la del Aquinate. En concreto, si la *materia* no es *materia prima*, porque *existe* con un acto propio, la *forma* que la actualiza no puede ser, en consecuencia, una forma *sustancial*. Se abre entonces un proceso de progresiva determinación en la estructura del ente material por medio de las demás *formalitates*, la última de las cuales es llamada por Escoto *haecceitas*, que no es sino el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial, la actualización definitiva y última de la materia, de la forma y del compuesto. De este modo, de tal manera diferente al de Tomás de Aquino, se afronta la cuestión de la

³³ Cf. Suárez, F.: *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, 3, 5, 13: “Materia prima habet suam propriam entitatem et proprium actum entitativum et proprium esse”. Cf. también Suárez, F.: *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, scilicet Opus de Incarnatione*, disp. 14, 3, 2: “Materia habet suum actum entitativum et sine forma conservari potest”. Finalmente cf. también F. Suárez, DM, 13, 5, 6-7: “Materia prima cum omni proprietate dici potest habere actum entitativum”; F. Suárez, DM, 13, 5, 9-10: “Materia, etsi pura potentia, metaphysicum actum non excludit; imo et ipsa quodammodo entitativus actus dici potest”; Suárez, F.: DM, 13, 5, 11: “Materia solo est pura potentia respectus actus informantis proprie et simpliciter dicti”.

³⁴ Cf. Duns Escoto, J.: *Ordinatio*, II, d. 12, q. 1, n. 1, en *JDSOO*, t. 8.

³⁵ Duns Escoto, J.: *Ordinatio*, II, d. 12, q. 1, n. 13, en *JDSOO*, t. 8.

³⁶ Cf. Duns Escoto, J.: *Ordinatio*, II, d. 12, q. 2, n. 3, en *JDSOO*, t. 8.

individuación por Escoto, no siendo sino una consecuencia más de la tesis preliminar de la materia prima dotada de una actualidad propia.

La razón profunda de este modo de comprender el estatuto de la materia está unida al concepto de *creación*. En este sentido, se ha afirmado de Escoto un *optimismo franciscano* respecto de la materia, común a todos los pensadores de esta escuela³⁷. Si la materia ha sido realmente creada por Dios, no puede carecer de una verdadera realidad. Si Aristóteles creía que esta realidad le era conferida por la forma era porque, no conociendo por la fe el hecho de la creación, se vio en la obligación de postular una pura potencia puesta en acto por la forma, única forma de actualidad conocida por Aristóteles. En realidad, lo que Escoto se propone con la idea de *materia actuada* es adaptar el concepto aristotélico de materia a las exigencias de la fe cristiana, y particularmente a la noción de creación.

c) No son muchos los que alzan su voz contra la tesis de Escoto de la actualidad de la materia, que llega a ser dominante en término filosófico-culturales en los siglos XIV y XV. Pero entre los que la rechazan se encuentra Cayetano. En efecto, en su *Commentarium super opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis* (1496), en vista de la amplia difusión alcanzada por esta opinión de Escoto entre muchos autores, insiste Cayetano en reivindicar la auténtica opinión del Aquinate. Cayetano califica la posibilidad de la materia sin la forma como “nueva opinión surgida”. En efecto, al inicio de la cuestión novena, que lleva por título precisamente “Si puede darse la materia sin la forma” (*Num materia possit esse sine forma*), presenta Cayetano el contraste entre Escoto y Tomás de Aquino a este propósito. Dice al respecto: “Acerca de esta materia *ha surgido una cuestión nueva*, a saber, si la materia puede darse sin la forma. En esta cuestión debe procederse por tres pasos: primero, exponiendo la posición de Escoto; segundo, exponiendo la posición de S. Tomás; y en tercer lugar, respondiendo a aquellas razones [de Escoto] en sentido opuesto”³⁸. Sobre lo primero afirma Cayetano que “Escoto en II Sent[entias], dist. XII, q. II afirma que la materia puede darse sin la forma, en prueba de lo cual presenta diversos argumentos”. El primer argumento escotista seleccionado por Cayetano es del mayor interés para nosotros. En efecto, como expone Cayetano, Escoto establece una relación de analogía entre materia y forma, de un lado, y accidente y sustancia, del otro; afirmando que, como quiera que el accidente puede darse sin la sustancia, como consta por el misterio eucarístico, del mismo modo debe poder darse la materia sin la forma³⁹. Más adelante veremos exactamente las implicaciones y consecuencias de esta analogía de cuatro términos fundada sobre la idea de la *suficiencia ontológica* tanto del accidente (respecto de la sustancia) como de la materia (respecto de la forma). En cualquier caso, no debe dejarse escapar un rasgo inequívoco de esta *filosofía cristiana del siglo XIV* que es la filosofía de Escoto: del misterio teológico de la eucaristía, que afirma que los accidentes del pan y del vino subsisten *post consecrationem* sin las respectivas sustancias (del pan y del vino), se extrae la consecuencia de que también en el ámbito

³⁷ Cf. Merino, J. A.: *Humanismo franciscano*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 106.

³⁸ De Vio Cayetano, T.: *Commentarium super opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis*, 124: “Circa hanc partem *occurrit quaestio*, et haec est *nova* : an materia possit esse sine forma. In hac quaestione tria faciendū sunt: primo ponetur Scoti opinio, secundo ponetur opinio S. Thomas, tertio respondebitur rationibus in oppositum”. La traducción y las cursivas son mías.

³⁹ Cf. De Vio Cayetano, T.: *Commentarium super opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis*, 124: “Quoad primum Scotus in II Sent. dist. XII, quaest. II, opinatur posse materiam esse sine forma, arguitque ad hoc probandum multipliciter. Primo sic, Non minus dependet accidens a substantia quam materia a forma; sed accidens potest esse sine substantia, ut patet in Sacramento altaris. Ergo materia potest esse sine forma”.

natural cabe, apelando a la omnipotencia divina, la creación de una materia con una actualidad no derivada de la forma. Precisamente el siguiente argumento escotista del que nos informa Cayetano trata la cuestión de la potencia divina. Posteriormente, después de haber dado una serie de razones contra Escoto, el cardenal dominico concluye la cuestión novena reiterando la opinión del Aquinate sobre la materia (“S. Tomás en I, q. LXVI, art. 1 y en De pot., q. IV, a. 1 [...] confirma lo que aquí se dice, a saber, que no puede darse la materia sin forma”⁴⁰) y aportando razones propias en defensa de dicha tesis.

d) Pero retornemos nuevamente a Suárez, que a la vista de la precaria unión de materia y forma resultante de la doctrina escotista de la materia actuada, tiene que recurrir, de nuevo siguiendo a Escoto, al *modo de unión sustancial*. Es claro que de la unión de dos cosas existentes (o que tienen un acto entitativo propio) no puede resultar un ente verdaderamente uno. A diferencia de la unión profunda (o, si se prefiere, sustancial) que los principios metafísicos de materia y forma tienen en Tomás de Aquino, en la filosofía de Suárez la unión de materia y forma no puede ser considerada más que accidental. Más que de unidad se trata de un *agregado*. La instancia metafísica ideada entonces por Suárez para asegurar la precaria unidad de las dos entidades que son ahora materia y forma es el llamado *modo de unión sustancial*⁴¹. No carece de importancia que el mismo Suárez diga que “materia y forma no son un ser, sino que componen un ser, del mismo modo que algunos hombres no son un pueblo, sino que componen un pueblo”⁴². Aún admitiendo que la materia se ordene por medio de una relación transcendental a la forma, aquélla conserva su ser propio en el compuesto⁴³. De este modo, resulta evidente que la unión del compuesto material no puede ser realizada más que por medio de una tercera instancia, distinta de los componentes, como es el modo sustancial de unión. Ahora bien, es claro que la unidad alcanzada por medio de algo distinto de los propios componentes es de necesidad una unión accidental⁴⁴.

e) Pero de la idea de *materia prima actual*, como venimos viendo, además de la pérdida de la unidad sustancial del compuesto material, se derivan todavía algunas otras consecuencias.

Una primera consecuencia es que si la materia prima es pensada como sujeto actual, al modo de la sustancia, podrá admitirse la inhesión directa del accidente *cantidad* en dicho sujeto y no en el compuesto material ya informado. Ahora bien, dicha solución se acerca extraordinariamente a la fórmula cartesiana de la sustancia material como pura *res extensa*. En efecto, se puede afirmar conjeturalmente, en espera de un juicio contrastado al respecto por los autores, la cercanía de Descartes

⁴⁰ De Vio Cayetano, T.: *Commentarium super opusculum De ente et essentia Thomae Aquinatis*, 125: “Quoad secundum S. Thomas in I p. q. LXVI, art. 1, et in qq. dd. de pot. q. IV, art. 1[...] confirmat id quod hic dicit, scilicet materiam non posse esse sine forma duabus rationibus”.

⁴¹ Cf. Suárez, F.: DM, 34, 4, 32: “Ut, verbi gratia, an sit substantia vel accidens; dicimus enim esse substantiam quasi transcendentem sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed *modum substantialem*, atque ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantia”. La cursiva es mía.

⁴² Suárez, F.: DM, 4, 3, 16: “[...] nam *materia et forma* proprie ac formaliter revera *non sunt unum, sed componunt unum*; et similiter plures homines non tam sunt populus, quam componunt unum populum, et sic de aliis”.

⁴³ Sobre la *relación transcendental* en Suárez, cf. Suárez, F.: DM, 47, sec. 3 y 4. Dígase, aunque sea de paso, que a la luz de esta tesis fundamental de la actualidad de la materia prima, en virtud de su entidad propia, se entiende mejor la posición de Suárez sobre la relación transcendental de la materia con la forma.

⁴⁴ Cf. Suárez, F.: DM, 4, 4, 19: “Unitas, quae per aliud convenit, accidentaria est, et quasi extrinseca, seu denominativa”.

al análisis suareciano de la inhesión inmediata del accidente cantidad en la *materia prima*. Admitiendo Suárez la naturaleza cuasi-sustancial, permítasenos esta expresión, de la *materia prima* (siempre en cuanto dotada de un acto entitativo propio), nada impide pensar que el primer accidente de la sustancia material, a saber, la cantidad, inhiera inmediatamente en ella⁴⁵, y no en el compuesto, como suponía Tomás de Aquino, junto a la tradición filosófica precedente en general. Así, ante la cuestión de si la *materia prima* puede ser sujeto de inhesión del accidente cantidad, dice Suárez: “La materia prima, en virtud de su entidad, es causa material suficiente de las formas accidentales que le son proporcionadas y primariamente y principalmente de la cantidad, y mediante ella de todas las otras”⁴⁶. En tal sentido, prosigue Suárez, “la materia puede ser sujeto propio único en el que inhiera la cantidad”⁴⁷. La razón de ello es que, en efecto, la materia prima, “con su propio ser [...] es capaz de ser y subsistir por sí misma parcialmente”⁴⁸.

Ahora bien, es claro que una *materia prima subsistente*, cuyo modo esencial y único de ser es la *cantidad*, y por tanto la *extensión*, es una solución muy próxima al estatuto sugerido por Descartes para la *sustancia material*, llamada por él *res extensa*. En efecto, para Descartes la *res extensa* no es la sustancia material sin más. Es algo dotado de existencia propia, cuya naturaleza consiste *únicamente* en el atributo de la espacialidad o extensión en las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad⁴⁹. La idea cartesiana de sustancia material como lo puramente extenso se hallaba, en realidad, contenida *in nuce* en la idea, de nuevo escotista, según la cual *la simple corporeidad es anterior a la forma sustancial*, mencionada en la tabla comparativa de Tomás de Aquino y Escoto⁵⁰, que Suárez hace suya. Confirmando esta tesis escotista, podemos afirmar, conjeturalmente insistimos, que Suárez propicia la comprensión cartesiana de la *res naturalis* como *lo puramente extenso* (dado que los aspectos formales, cualitativos y activos están del lado de la forma sustancial) en virtud de la tesis de la inhesión inmediata de la cantidad en la materia prima, con anterioridad a su actualización por la forma sustancial. Hay que esperar al *Cursus philosophicus Thomisticus* (1636), de Juan de santo Tomás, para asistir a la reproposición con fuerza de la vieja idea de Tomás de Aquino en los siguientes términos: “En la doctrina del divino Tomás, siendo la materia pura potencia, en modo alguno puede por sí sola, antes de recibir la forma, ser sujeto de inhesión de los accidentes materiales, sino que el sujeto de inhesión es el propio compuesto. En efecto, la materia sólo puede acoger los accidentes como sujeto, en cuanto convertida en el compuesto tras la recepción de la forma sustancial”⁵¹.

⁴⁵ Cf. Suárez, F.: DM, 12, 14, 15: “Materia et quantitas mutuo se in quocumque composito inferunt”; DM, 14, 3, 36: “Materiae inhaerere posse quantitatem, et aliquando ei soli inesse”; DM, 14, 3, 44: “Materia semper immediatum subjectum quantitatis, licet in substantiis omnino materialibus oppositum sit probabile”.

⁴⁶ Suárez, F.: DM, 14, 3, 10: “Secunda sententia est materiam primam ex vi suae entitatis esse sufficientem causam materialem formarum accidentalium sibi proportionatarum; primo quidem et immediate quantitatis et, ea mediante, caeterarum”.

⁴⁷ Suárez, F.: DM, 14, 3, 36: “Dico ergo [...] materiam esse posse et de facto aliquando esse proprium subiectum cui soli quantitas inhaeret”.

⁴⁸ Suárez, F.: DM, 14, 3, 57: “Ad primam enim iam saepe dictum est materiam habere suum esse proprium, quod, licet in genere substantiae sit incompletum, tamen comparatione accidentis est esse simpliciter ac per se subsistens partialiter”.

⁴⁹ Cf. Descartes, R.: *Principia Philosophiae*, I, 53: “Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempae extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit”.

⁵⁰ Cf. Supra, pp. 210-211.

⁵¹ Juan de santo Tomás, *Cursus philosophicus Thomisticus*, pars 2^a, q. IX (*De subjecto accidentium*), a. 1 (*Utrum*

Una segunda consecuencia de la idea de *materia actuada*, no menos importante que la anterior, se descubre si se atiende cuidadosamente a la explicación suareciana de la nueva forma de articulación de *materia y forma*. En efecto, se advierte que, tras la accidentalidad de dicha unión, se insinúa una irreductibilidad, o lo que es igual, una constitutiva heterogeneidad de ambos principios, y, por tanto, una tendencia al dualismo, sobre todo al dualismo antropológico. También aquí se constata una afinidad con Descartes. En efecto, si a consecuencia de la idea de una materia prima actuada, la sustancia material en general se disgrega ahora en dos sustancias, que podríamos llamar la *sustancia puramente material* (la materia prima) y la *sustancia puramente formal* (la forma sustancial), dotadas cada una de un ser propio, con mayor razón en el hombre materia y forma (ésta, el alma racional) propenderán a ser tratadas como una unión extrínseca o accidental de dos *naturalezas opuestas*, abriendo el paso con ello a un dualismo antropológico como el que en breve será sostenido por Descartes. Así pues, Suárez con una insuficiente explicación de la constitución de la sustancia material parece haber propiciado la nueva perspectiva del *dualismo antropológico* que, casi al mismo tiempo, será acogida y llevada a una formulación más madura y explícita por Descartes, a cuya interpretación mecanicista de la naturaleza interesa grandemente la perfecta contraposición de *extensión y pensamiento* con el propósito de aislar un tipo de objeto, la *res extensa*, perfectamente sometido a las reglas del método matemático.

2) Una nueva teoría del *accidente*: las cuestiones relativas a la unidad accidental (*sustancia y accidente*)

Pero, quizás, el aspecto que más acerca el pensamiento de Suárez a algunos autores modernos es un cierto *fenomenismo* que se deriva de su concepción del accidente. Se entiende aquí por fenomenismo aquella doctrina que afirma que el conocimiento humano queda detenido en la aprehensión de los fenómenos, incapaz de progresar hacia el conocimiento de la esencia. Los representantes más característicos de esta posición son Locke y Kant⁵². Aunque es poco conocido este aspecto de su filosofía, estimo que Suárez es, a este respecto, un precursor de las teorías fenomenistas del conocimiento. Pero veamos de qué modo.

a) A la ruptura de la unidad en el nivel de la composición sustancial, ya estudiada, sigue una ulterior disgregación, correspondiente al nivel de la composición accidental. En efecto, como antes la materia tenía un ser propio, también ahora el accidente dispone de un ser propio, en virtud del cual, siendo ya un ente *per se*, no puede determinar a la sustancia más que extrínsecamente⁵³. En efecto, sabemos ya que, según Suárez, en el nivel de la composición sustancial el ser de la sustancia material no procede del *actus essendi*, comunicado a la materia prima por la forma

accidentia materialia subiectionem in toto composito vel in sola materia): “In sententia D. Thomae, quod materia est pura potentia, nullo modo potest ipsa materia, etiam supposita forma ut conditione tantum, esse per se sola subiectum inhaesionis accidentium materialium, sed ipsum compositum est subiectum inhaesionis. Materia autem solum est receptiva accidentium tamquam subiectum quo, quatenus est id, quo compositum recipit accidentia post receptam formam substantialem in materia”. La traducción es mía.

⁵² Locke, en efecto, declara la sustancia un cierto sujeto de accidentes, *supuesto* por la inteligencia, pero desconocido. Cf. Locke, J.: *An Essay concerning human Understanding*, II, 12, 6; II, 23, 1-2. Kant, por su parte, hace suya esta idea lockiana con la noción de *noumenon*, esencia incognoscible, supuesta igualmente por el entendimiento como fundamento de los fenómenos que la conciencia aprehende.

⁵³ Sobre la composición de accidente y sustancia en Suárez en general, cf. DM, 14 y 32.

(como afirmaba el principio *forma dat esse rei materiali*), sino de la agregación de una materia entitativamente subsistente a la forma sustancial igualmente subsistente *a fortiori*. Por ello mismo Suárez se ve obligado a sostener en el nivel ulterior de la composición accidental que el accidente no inhiere, no se nutre ontológicamente del único ser de la sustancia, común a la forma y a la materia. La cuestión es clara: si la forma sustancial no comunica el ser a la materia, el compuesto sustancial resultante tampoco podrá dar el ser a los accidentes. En otras palabras, como antes la materia, también ahora el accidente aparece dotado de un ser propio, aunque ínfimo en comparación con el ser de la sustancia (*entitas diminuta*, llama Suárez al accidente, tomando la expresión en préstamo de Escoto). Hemos visto que Cayetano apuntaba ya a la fragmentación del ente, también en el nivel de la composición accidental⁵⁴. Ahora bien, lo que tiene un ser propio es él mismo un ente en sentido propio, *per se*; o si se prefiere, una sustancia (o al menos, a modo de sustancia), tan incompleta y disminuida como se quiera, pero, a fin de cuentas, una sustancia (o al menos pensada al modo de la sustancia). En cualquier caso, es claro que un accidente concebido al modo de una sustancia diminuta no podrá entrar en composición con la sustancia mayor, por así decir, de otro modo que no sea extrínsecamente, es decir, formando con ella un agregado. El accidente, en virtud de un acto entitativo propio, pierde su *proprium* metafísico, que es el *esse in alio*, el ser en otro, la *inhesión*.

Suárez se expresa al respecto en términos elocuentes. Afirma, por ejemplo, que, aunque el accidente posee una entidad propia, ésta es de tal modo débil y disminuida que necesita la presencia de un sujeto que la sostenga⁵⁵. Ahora bien, hay que objetar que si el accidente tiene un ser propio, por imperfecto y débil que sea, si no es recibido y participado de la sustancia, dejará de ser *algo de la sustancia* y se convertirá en algo a modo de sustancia. De este modo, se repite en el caso del *accidente* lo que antes había ocurrido en el de la *materia prima*: la posesión de una entidad propia, aunque incompleta e imperfecta, hace del accidente algo *al modo de la sustancia* o, si se prefiere, se asiste a la hipostatización del accidente. Pero, un accidente que tiene una entidad propia, no puede, hablando con propiedad, inherir en la sustancia. El accidente deja de *inherir*, para, si se permite la expresión, *adherirse* o *agregarse* a la sustancia. El accidente queda entonces como algo exterior a la sustancia. Su acto específico pasa de la *inherencia* a la *adherencia*, con un término que pretende describir intuitivamente el estatuto ontológico del accidente en la metafísica suareciana. En rigor de lógica, el accidente deja de ser tal, deviniendo una entidad –dígase, si se quiere, *diminuta*– al modo de la sustancia.

b) También ahora, para poner remedio a la yuxtaposición de sustancia y accidente se debe recurrir como antes a una instancia unificadora, en este caso el modo de unión accidental. Estando así las cosas, para robustecer la debilitada, si no perdida, unidad de ambas entidades, sustancia y accidente, se ve Suárez en la obligación de postular un modo accidental de unión. Este modo es un vínculo ontológico entre sustancia y accidente, cuya función es coser la rotura sufrida por la sustancia y poner remedio, al menos de este modo, a la precaria unión que tiene lugar entre aquellos dos entes, cada uno de los cuales subsiste ahora en virtud de un ser propio⁵⁶. Salta a la

⁵⁴ Cf. *Supra*, p. 219.

⁵⁵ Cf. Suárez, F.: DM, 14, 1, 3: “At vero accidens ex praecisa et communi ratione accidentis postulat materialem causam, quia dicit *entitatem ita diminutam*, ut natura sua sit inepta ad subsistendum, ac proinde indigentem aliquo subiecto sustentante”. En el mismo sentido DM, 14, 1, 8.

⁵⁶ Cf. Suárez, F.: DM, 34, 4, 34.

vista la inferioridad de este expediente para salvar la unidad del ente en comparación con la filosofía de Tomás de Aquino, en la que la unidad quedaba garantizada inmediatamente por el único *actus essendi*, común a la sustancia y al accidente. En breve, la hipostatización del accidente conduce a la fragmentación de la sustancia en el segundo nivel de composición, como ya en el primero hemos asistido a una semejante fragmentación, causada por la hipostatización de la materia prima.

Como hemos visto al inicio de este trabajo, no le faltaba razón a Descoqs cuando afirmaba la existencia de un desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en el modo de entender la *unidad* en los plexos materia-forma y sustancia-accidente, reconociendo que la unidad del ser material quedaba comprometida en Suárez, cuya filosofía carecía de la simplicidad y vigor con los que Tomás de Aquino había resuelto dicha cuestión⁵⁷.

c) Ahora bien, un accidente entendido como algo metafísicamente extrínseco a la sustancia, no la manifiesta, sino que más bien la oculta. Es precisamente lo que antes se ha llamado la tendencia fenomenista implícita en la doctrina suareciana del accidente y que, para decirlo de un modo minimalista, se muestra afin o en consonancia con las soluciones posteriores de Locke y Kant.

Es claro, por otro lado, que una disgregación de la sustancia en sede ontológica, como la que hemos referido, debe tener lógicas consecuencias en otros ámbitos de la filosofía. En particular, en la teoría del conocimiento, que comienza a ser entendida en una dirección fenomenista. Si, como prescribe la lógica del *giro copernicano*, en palabras de Kant, se transforma el *accidente* (“lo que *es* en otro”) en el *fenómeno* (“lo que *se conoce* o *se manifiesta* de otro”), nos encontraremos con el hecho de que el fenómeno deja de ser manifestación y vía de conocimiento de la sustancia, para venir a ser, de un modo bien distinto, un obstáculo para el conocimiento de la misma, a la que se superpone y oculta⁵⁸. La razón de este ocultamiento de la sustancia que realiza el accidente es de naturaleza ontológica. Puesto que el accidente, desde el punto de vista *ontológico* es, en opinión de Suárez, un ente en sentido propio con un ser distinto de la sustancia, es imposible que reenvíe *cognoscitivamente* a ésta. El acceso cognoscitivo a la sustancia se encuentra impedido o bloqueado por aquello mismo que debía permitirlo, es decir, por el accidente-fenómeno mismo. En efecto, un accidente que no *es en* la sustancia, sino *junto a* ella, no puede darla a conocer.

A partir de entonces no queda otro conocimiento que el de los fenómenos, o lo que es igual, de aquello que se presenta a los sentidos y que desprovisto de su arraigo ontológico en la esencia, deviene algo ininteligible e inconcluyente. Como se sabe, Locke considera la sustancia como un *sustrato incognoscible*, del que los accidentes no proporcionan información alguna. La noción de sustancia, pues, designa el sustrato *supuesto* por la inteligencia, pero *desconocido* por ella, de aquellas cualidades que descubrimos y que *se imagina* no puedan existir *sine re substante*⁵⁹. Del mismo

⁵⁷ Cf. Descoqs, P.: “Thomisme et suarézisme”, *Archives de philosophie*, 4, 1926, p. 465.

⁵⁸ Esta transformación tiene lugar en la filosofía de la conciencia, para la cual la *sustancia* en sentido ontológico deviene un sujeto de conciencia y el *accidente*, un momento de la misma conciencia. De un modo simplificado, pero no por ello menos verdadero, se puede decir que lo que clásicamente se expresaba en la correspondencia *accidente-sustancia*, se transforma en la filosofía de la conciencia en el par *fenómeno-conciencia*.

⁵⁹ Cf. Locke, J.: *Essay concerning Human Understanding*, II, 23, 2: “So that if any one will examine himself concerning his *Notion of pure Substance in general*, he will find he has no other *Idea* of it at all, but only a *Supposition* of he knows not what support of such Qualities, which are capable of producing simple ideas in us [...] The *Idea* then we have, to which we give the general name substance, being nothing but the supposed, but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist, *sine re substante*,

modo que en Locke, también en Kant la sustancia, es decir lo real, se vuelve algo desconocido, un misterioso e incognoscible *noumenon*, una inaferrable *cosa en sí*, de la que el fenómeno ya no es vía de conocimiento. Hume representa el último paso en el deshilachamiento de lo real en una multitud de fenómenos externos e internos a la conciencia que la imaginación agrupa movida por la costumbre y la creencia. El fenómeno, por su parte, reflejo únicamente de sí, se hace gnoseológicamente independiente de una realidad que, disgregada en mil fragmentos, ha perdido su unidad y que, declarada ahora inescrutable, ha sido desposeída de la natural accesibilidad cognoscitiva de la que la filosofía clásica afirmaba estar dotada en virtud de aquel ser único que está en ella y del que participan los accidentes.

He aquí el *fenomenismo*, que ha empobrecido profundamente la actividad de la filosofía occidental y que está en el origen de la profunda crisis que desde hace varios siglos aqueja a la metafísica. Este fenomenismo moderno ha seguido un itinerario filosófico bien definido, cuyas etapas fundamentales lo constituyen las filosofías de Locke, Hume y Kant, con las que la metafísica de Suárez guarda una relación histórica (cuya determinación en concreto no es el momento de precisar) en virtud precisamente de la idea de accidente como lo que teniendo un ser propio, no puede en modo alguno dar a conocer ni conducir gnoseológicamente a la sustancia.

5. A modo de conclusión

En definitiva, la inspiración escotista, y en parte también nominalista, de Suárez es un dato innegable. Como en Escoto, también en la filosofía de Suárez los *principios metafísicos* tienden a transformarse en *realidades concretas*. Dicha impronta se percibe en la *hipostatización de la materia prima* (o en su consideración a modo de sustancia), así como también en la tendencia a la *hipostatización del accidente* (o, de nuevo, en su consideración al modo de la sustancia). Se constata así hasta qué punto la *exigencia de lo concreto* está presente e impregna de continuo toda la metafísica de Suárez. También su teoría del conocimiento se rige por esta misma *exigencia*, como lo confirma su teoría de un *conocimiento intelectual intuitivo* del individuo material. Movido por esta *exigencia de lo concreto*, Suárez repiensa toda la metafísica recibida de la Antigüedad y de la Edad Media y prepara el advenimiento de la filosofía moderna, algunos de cuyos más egregios representantes se caracterizan también en buena medida por hipostatizar los principios metafísicos, causando así inevitablemente la fragmentación de lo real y dando origen de este modo, en el camino previamente abierto por Escoto y Suárez, a la disgregación metafísica de la realidad y a la consecuente pérdida del acceso cognoscitivo desde los datos empíricos al conocimiento de la esencia.

6. Referencias bibliográficas

Cayetano (Tomás de Vio): *Thomae de Vio Caietani Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, ex Pontificia Officina Typographica, Romae, 1907.

without some thing to support them, we call that Support *Substantia*; which, according to the true import of the word, is in plain *English*, *standing under or upholding*".

- Castellote, S.: *Francisco Suárez De Anima, Tomo 1, Texto inédito de los doce primeros capítulos. Facsímil de la segunda versión suareciana (Lyon 1621)*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, con traducción a cargo de C. Baciero y L. Baciero.
- De santo Tomás, J.: *Cursus philosophicus Thomisticus*, sumptibus L. Arnaud, P. Borde, T. et P. Arnaud, Ludguni, 1678.
- Descartes, R.: *Principia philosophiae*, en *Œuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, VIII-1, Paris, Vrin, 1982.
- Descouqs, P.: “Thomisme et suarézisme”, *Archives de philosophie*, 4, 1926, pp. 434-544.
- De Wulf, M.: *Storia della filosofia medievale*, 3 vols., Firenze, Libreria editrice fiorentina 1944-1945.
- Duhem, P.: *Études sur Léonar de Vinci* (3 vols.), Paris, Hermann, 1906-1913.
- Escoto, J. D.: *Ordinatio*, II, distinciones 1-3, en *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, iussu et auctoritate R.P. Constantini Koser [...], studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum et edita, t. VII, Città del Vaticano, ed. Civitas Vaticana, 1973.
- Escoto, J. D.: *Ordinatio*, II, distinciones 4-44, en *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, iussu et auctoritate R.P. P. M. Perantoni [...], studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum et edita, t. VIII, Città del Vaticano, ed. Civitas Vaticana, 2001.
- Fabro, C.: *Neotomismo e suarezismo*, Segni, Edivi, 2005.
- Gilson, E.: *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Ingham, M.B., Dreyer, M.: *The philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004.
- Koyré, A.: *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- León Florido, F.: “La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto”, *Verdad y vida* 251/252, 2008, pp. 143-176 .
- León Florido, F.: *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.
- León Florido, F.: Rodamilans Ramos, F.: *Las herejías académicas en la Edad Media: listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Madrid, Sínderesis, 2015.
- Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Paul Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 2011.
- Luscombe, D.E.: *Medieval Thought*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Martin, C.T. (ed.): “Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis” (vol. 3), London, 1885.
- Merino, J.A.: *Humanismo franciscano*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Michalski, K.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1921.
- Michalski, K.: *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1924.
- Pasnau, R.: *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Prieto, L.: *Suárez y el destino de la metafísica*, Madrid, Bac, 2013.
- Prieto, L.: “Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, *Alpha Omega*, IX/1, 2006, pp. 3-38.
- Suárez, F.: *Disputaciones metafísicas* (7 vols.), ed. bilingüe de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Madrid, Gredos, 1960.

- Suárez, F.: “Tractatus de anima”, en *R.P. Francisci Suárez e Societate Jesus opera omnia*, t. 3, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, Bibliopolam editorem, 156, pp. 463-801.
- Urdanoz, T.: *Historia de la filosofía*, vol. 2-2, Madrid, Bac, 1986.
- Van Steenberghen, F.: *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 1991.
- Vivès, L.: *R.P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera*, t. 3, Parisiis [apud Ludovicum Vivès], Bibliopolam editorem, 1886.
- Wilson, G. A.: “Henry of Ghent and John Peckham’s condemnation of 1286”, en G. Gukldentops-C.Steel (eds.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2003.