

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
23(2): 1-14, 2022 | e23210

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.232.10

Dossier

Filosofía jesuita en la Escuela Ibérica de la Paz: características propias y tratamiento de la universalidad

Jesuit Philosophy at the Iberian School of Peace: own characteristics and the treatment of the universality

Juan Antonio Senent-De Frutos

<https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>

Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, Andalucía, España. Email: senent67@gmail.com.

RESUMEN

En este artículo nos preguntamos, en primer lugar, en qué sentido es posible hablar de “filosofía jesuita”, más allá de un entendimiento formal y circunstancial en el sentido que denota la actividad filosófica transmitida en obras de pensamiento producidas por los miembros de la Compañía de Jesús y si es posible y pertinente hablar de filosofía jesuita en un sentido no sólo *formal*, sino también *sustantivo* y *normativo*, y qué puede implicar para el desempeño de la propia práctica de la filosofía. En segundo lugar, situamos el carácter propio del filosofar jesuita y su contribución en el contexto doctrinal, social y epocal de la denominada Escuela Ibérica de la Paz, donde comparte metodologías comunes y orientaciones prácticas. Y en tercer lugar, qué principios animan la filosofía jesuita para el tratamiento de la universalidad y diversidad del género humano.

Palabras clave: Filosofía jesuita, Francisco Suárez, modernidad ignaciana, Escuela Ibérica de la Paz, universalidade.

ABSTRACT

In this article we ask, in the first place, in what sense it is possible to speak of “Jesuit philosophy”, beyond a formal and circumstantial understanding in the sense that it denotes the philosophical activity



transmitted in works of thought produced by the members of the Society of Jesus; If it is possible and pertinent to speak of Jesuit philosophy in a sense not only *formal*, but also *substantive* and *normative*, and what may this imply for the performance of the practice of philosophy itself. Second, we place the character of Jesuit philosophizing and their contribution in the doctrinal, social and epochal context of the so-called Iberian School of Peace, where he shares common methodologies and practical orientations. And thirdly, the principles that animate the Jesuit philosophy for the treatment of the universality and diversity of the human race.

Key-words: Jesuit Philosophy, Francisco Suárez, Ignatian modernity, Iberian School of Peace, universality.

1. La filosofía jesuita como problema filosófico

Hablar de "filosofía jesuita" más allá de un entendimiento formal y circunstancial en el sentido que denota la actividad filosófica transmitida en obras de pensamiento producidas por los miembros de la orden jesuita fundada en 1540 no es algo evidente ni habitual¹. Lo que pretendemos en esta contribución en el marco de un programa de investigación del que se nutre², es tratar de ir más allá tanto de una adjetivación que nada signifique, como de un tratamiento fragmentario por disciplinas que en la filosofía actual suelen emplearse para estudiar caracterizaciones generales en las respectivas áreas de interés disciplinar según estos autores. Esto es necesario para un concreto diálogo filosófico, pero cabe la pregunta si es posible y pertinente hablar de filosofía jesuita en un sentido no sólo *formal*, sino *sustantivo* y *normativo*, y qué puede ello implicar para el desempeño de la práctica de la filosofía como actividad humana. Tomarlo en un sentido meramente formal, como una suerte de conjunto vacío donde ir atribuyendo contribuciones heterogéneas, supone no indagar en la pregunta por las condiciones concretas que fecundan la marcha de la indagación filosófica, pero también por el sentido que la filosofía cobra, no sólo como actividad intelectual situada y generadora de prácticas y productos culturales, sino como *modo de vida*, como parte de un modo de vida reflexivo y ético desde donde se despliegan posibilidades de humanización, y que a su vez, puede cobrar relevancia desde una perspectiva comparada e intercultural de los modos de ejercer la filosofía. El valor de verdad o de bien no penden meramente de su valor interno para los sujetos, sino de su comunicabilidad y pertinencia para vivir junto con otros.

Ahora bien, cabe enfrentar una sospecha legítima sobre nuestra perspectiva de trabajo; si una tradición originada desde una experiencia espiritual del fundador de una orden religiosa en el marco de la Iglesia católica en los comienzos de la modernidad europea puede tener calidad humana, calidad intercultural y calidad interreligiosa. No se trata de entender esta tradición como un destino para todos, sino si la misma respeta y es capaz de convivir con otras formas de responder al misterio de lo real, con otros modos de desplegar la humanidad que no generen daño, injusticia o violencia hacia otros; si es capaz de convivir con otras culturas no europeas; en suma, si puede y sabe convivir con la pluralidad del mundo, no sólo en términos negativos o de "tolerancia" sino si de cuidar las relaciones y las condiciones comunes para el florecimiento de otros, o de trabajar con otros de diversas tradiciones espirituales y éticas para empresas que se entienden como comunes a las necesidades de la humanidad; y si estas calidades están entre las mejores posibilidades de esta tradición y en algunas de sus mejores realizaciones, como las producidas en el contexto de la denominada Escuela ibérica de la Paz y desde la Escolástica colonial. Sostenemos que sí, como al menos se proyecta en algunas de sus relevantes creaciones

¹ Cuestión que apenas es tratada en Gilbert (2020); o en Casalini (2019).

² El marco de este programa de trabajo ha sido desplegado en: Senent-De Frutos (2014; 2016; 2019).

sociohistóricas, como en las *Reducciones*, o en destacados autores jesuitas que marcan posibilidades humanizadoras en el tratamiento de la diversidad, y que en contraste con otras realizaciones coloniales europeas o con otros autores de la modernidad europea. Entendemos que la *ayuda* a los otros en cuanto socorro material y ayuda al crecimiento en su libertad, junto con la capacidad de *diálogo* convivencial están no sólo en su histórico núcleo constitutivo, sino en su entendimiento actual. En el último apartado de este artículo, esto se concretarán los principios que inspiran el tratamiento de la universalidad.

Sin embargo, suele entenderse que la circunstancia vital y religiosa de los pensadores (jesuitas o no) que trataron problemas filosóficos como un *ubi* que tuvieron que trascender, es decir, a *pesar de cual* pensaron los problemas de la época con alguna radicalidad y objetividad para hacer avanzar en su caso el esfuerzo de comprensión en ultimidad de las cosas desde la que se interroga el ser humano, en busca no sólo de una mejor intelección profunda de la verdad desde sus propias fuerzas racionales, sino de orientación vital y social en el mundo. El valor, en su caso, de sus contribuciones se obtendría desvinculándolas de su condición cristiana y religiosa particular, por lo que la respuesta a si hay un sentido propio o *sustantivo* que tener en cuenta en la propia marcha de la filosofía, como modo de vida integral, sería negativa. Que entre ellos y nosotros no hay nada actualizable y relevante *en su circunstancia existencial* para vivir hoy en la pregunta por la verdad y por el bien. Así dejaríamos de lado el problema de sentido histórico y del sistema de posibilidades positivamente considerado que posibilita el despliegue de sus realizaciones, y que permite a cada época histórica o a las diversas instituciones aun con su complejidad y heterogeneidad interna, y dada la variabilidad de talentos, disposiciones subjetivas y experiencias biográficas, realizar su propia tarea.

Por nuestra parte, partimos de la hipótesis de trabajo de que en el grupo de los filósofos jesuitas hay una *matriz común filosófica* que se articula institucionalmente y que se nutre del carisma ignaciano y jesuita (O'Malley, 2004), desde el cual se pueden entender más radicalmente sus aportaciones en los diversos campos de la filosofía y evaluar el valor de las contribuciones respectivas, tanto *ad intra* como externamente. Aquí sólo podemos avanzar una indagación o diálogo con esa hipótesis. En función de ello, podemos buscar tanto su sentido propio o *sustantivo*, como *normativo* en un sentido interno y externo. En el primer sentido, en cuanto que sean coherentes con el carisma y pertinentes para el cumplimiento de la misión institucional. En el segundo sentido, en cuanto a su virtualidad externa, puede ser en su caso reconocido desde una aproximación intercultural de la filosofía. Este tratamiento no hace abstracción del complejo de condicionamientos existenciales que son condición de posibilidad de su misma práctica. Desde ahí, se puede buscar su virtualidad *normativa externa*, es decir, qué contribución supone para la construcción o relanzamiento de modos de vida con calidad humana que sean capaces no sólo de pensar situada y "adjetivamente", sino que ese pensar pueda tener valor para la propia marcha de mundo más allá de la propia tradición filosófica en la que nace, y ante la que pueden y deben responder los modos de vida reflexivos y éticos que se presuponen en la marcha del filosofar.

Sobre el sentido del filosofar jesuita que toma en su propio entendimiento, hay que decir que se trata de una filosofía cristiana y humanista que busca servir al cuidado y perfeccionamiento de la vida humana, en lo personal, social, político y que disponga mejor al sujeto para una apertura a lo sobrenatural o trascendente. Las *Constituciones* de la Compañía, establecen que su Compañía y de sus estudios, donde toma parte destacada la propia filosofía, es "ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas" (Loyola, 1993, n° 446).

2. Mediaciones internas y contextuales de la filosofía jesuita

2.1 Carisma y espiritualidad

Lo que hemos denominado la matriz común de la filosofía jesuita, se configura a través de una serie de mediaciones que son compartidas pues penden de la forma de vida y la espiritualidad en la que son

socializados los autores jesuitas a lo largo de su vida en la Compañía. Diríamos que la principal mediación que nutre y condiciona a las demás en cuanto a la configuración del modo de cultivar la filosofía, es el propio carisma jesuita y la espiritualidad ignaciana y jesuita que la vertebrada en cuanto a sus principios inspiradores. Aquí cobra especial relevancia la impronta que marcó en la orden jesuita su fundador, Ignacio de Loyola, siendo esta de carácter espiritual y como socialización de su propio aprendizaje y dones espirituales. No obstante, Ignacio de Loyola, estaba influido por el propio marco de pensamiento teológico y filosófico, fundamentalmente la escolástica tomista y el aristotelismo filosófico, que recibió principalmente en la Universidad de París, y que le sirvió como fundamento intelectual o referente organizador de su propio saber (García Mateo, 1982 y 2017).

Desde la fundación de la Compañía de Jesús hubo una dedicación a la formación escolar y universitaria, y la asignación de destacados miembros de la orden a la docencia y producción intelectual en el campo del pensamiento teológico y filosófico, como medio necesario para el cumplimiento de la propia misión. En la parte cuarta de las *Constituciones*, se subraya la relevancia del estudio de la teología y de la Sagrada Escritura, y para profundizar en ellas, de los estudios filosóficos y humanísticos. La filosofía se concibe entonces al servicio del fin trascendente que vehicula la teología. Si la misión de la Compañía tiene como objetivo ayudar a las ánimas o al prójimo (Loyola, 1993, n° 308) como expresa Ignacio de Loyola, para ello se necesitan sujetos "virtuosos y doctos", esto es, que aúnen letras y virtud. En este caso, la modulación de la espiritualidad del universitario está informada por la espiritualidad cristiana y el modo de vivirla inspirada en el método de los *Ejercicios espirituales*, y en las *Constituciones* de la Compañía. Por ello, Jerónimo Nadal, uno de los primeros jesuitas y pionero en la formulación del modo de configurar la formación intelectual en el ámbito jesuita, señaló que "la piedad cristiana y las santas costumbres están en el fundamento de todo" y solo si es así, "podrán ser ordenados los estudios de los profesores y los alumnos" (Nadal, *apud* Luckács, 1965). Nadal subraya así la vocación a la integralidad de la formación. Este jesuita tuvo mucho peso en la formulación de este paradigma formativo. De hecho, redactó las reglas en 1551-2 para el Colegio de Mesina (Sicilia) que fueron consideradas como modelo para otros centros de la Compañía. En esta senda, Diego de Ledesma (1564), intervino en la gestación de la *Ratio studiorum* que se aplicó en el Colegio Romano inspiraría los valores que equilibran y ordenan los estudios: *utilitas, fides, iustitia, humanitas*, según la lectura que de Ledesma realiza Kolvenbach (2001), y que después han sido reconocidas como cuatro "metacompetencias" en el contexto más actual del paradigma pedagógico ignaciano. La calidad de la praxis universitaria, en la concepción jesuita, está tensionada por la calidad humana y social de sus procesos. Calidad que se orienta por un *pathos* transformador e integrador de valores, conocimientos y competencias al servicio de educación de la persona, su realización en el mundo y su trascendencia. Si nos remontamos a la *Ratio studiorum* en la redacción final que alcanzó en la primera Compañía en 1599, y que se mantuvo hasta la supresión de la misma orden a fines del XVIII, podemos reconocer ya un aliento de transdisciplinariedad (Remolina, 2012) que se refleja en la apertura de la propia filosofía a otras disciplinas y saberes, y que trae causa, a nuestro juicio, del propio carisma jesuita. En esta hay una propuesta integradora del modo de practicar las disciplinas para cultivar aspectos de la dimensión espiritual en su expresión cristiana. Veamos, como muestra, este punto que inicia las reglas que ha de seguir la docencia en filosofía, pero que sitúa también un sentido para el cultivo de otras disciplinas:

Puesto que las artes o ciencias naturales, disponen los ingenios para la teología y sirven para el conocimiento perfecto y uso de la misma, y ellas mismas de por sí son una ayuda al mismo fin; el profesor de filosofía con la debida diligencia, buscando en todo sinceramente el honor y la gloria de Dios, trátelas de manera que prepare a sus discípulos, y muy especialmente a los nuestros, los prepare para la teología, y sobre todo los mueva al conocimiento de su Creador (Ratio studiorum, 1599, n° 200).

Así, conocimiento y contemplación, en su versión cristiana, no están desconectados en la formación de los sujetos. La formación y el cultivo de la filosofía, aun como ejercicio autónomo de la razón humana, se concibe como una forma de filosofía cristiana y como un servicio a los sujetos. No se busca ni la novedad, ni la mera creatividad, ni tampoco directamente la creación de una suerte de escuela de pensamiento jesuita diferenciada, sino fundamentación y explicación autónoma en tanto que las propias fuerzas de la razón humana así alcanzaren de la verdad revelada y de lo que ayuda al perfeccionamiento moral de los sujetos. Así, el objetivo institucional no fue crear una escuela de pensamiento propio, sino realizar el servicio de educar y de servir intelectualmente con nuevas obras a la formación integral de los propios y de los alumnos para el bien de la Iglesia y de la sociedad. Si fue resultando un conjunto de obras y de prácticas educativas que compartían un *modo de proceder* y unos principios comunes que expresaban un pensamiento propio en el ámbito católico, fue una consecuencia, podemos decir, "orgánica" o derivada del carisma religioso y de la organización de la misión institucional, y no de una intención directa primigenia. Pero justamente por ello, podemos hablar de "filosofía jesuita" en el sentido en que aquí es propuesto.

En esta línea, y de modo eminente, se sitúan las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez (1548-1617) quien declara que la composición de esta obra fue una necesidad intelectual para el esclarecimiento y fundamentación de la teología, desarrollando su sistema metafísico para el cabal entendimiento humano de la verdad revelada (Salas, 2018, p. 7-29). Nos encontramos pues, con un necesario diálogo entre teología y filosofía, que no es sin más asimétrico, como puede evocar fácilmente la metáfora de la "sierva y señora" respectivamente o *ancilla theologiae*, sino diferenciado y en clave de servicio, pues como declara Suárez tras hacer uso de esta metáfora, la teología y la filosofía mutuamente apoyadas, llevan en su esencia partes heterogéneas que recíprocamente se complementan (Suárez, 1960, p. 17-19). Hay una complementariedad entre teología y filosofía que acompaña todo el edificio doctrinal de Suárez, pero que comparten otros filósofos jesuitas. No en vano, para estos autores, la filosofía como ejercicio de la razón natural busca ser una filosofía cristiana y una mediación necesaria en la formación integral de los sujetos abierta al saber teológico.

2.2 Escolástica y humanismo

Recogemos por su relevancia dos mediaciones fundamentales que alimentan el filosofar y la formación filosófica en la primera Compañía: la escolástica y el humanismo.

La escolástica era el medio y el método intelectual tanto para la formación teológica como filosófica en la Compañía, así como en las otras órdenes religiosas de la época. El humanismo, como movimiento renovador del conocimiento, la cultura, la religión y la educación en el Renacimiento, se hace presente tanto en la formulación de la educación jesuita, como en la práctica de la misma filosofía y teología. Así, la escolástica era la forma intelectual adoptada tanto la docencia como la investigación y edición de nuevas obras en las universidades europeas. Y en particular, era la forma concreta del filosofar católico en los siglos XVI a XVIII, como ha resaltado Schmindinger (1995). Tanto en su forma de redacción como de exposición, está marcada por su función pedagógica. Por ello, se producen estas obras para uso del profesor y del alumno. Sin embargo, no hay mera continuidad de la escolástica tardomedieval, que era vista frecuentemente como un discurso ensimismado en debates de escuela y separado de la vida real, enfrentado tanto a su propia decadencia interna, como a la crítica externa que realizan los autores del movimiento humanista en Europa. En este contexto de crisis, se produce una renovación en la misma en cuanto a su apertura y vocación a estudiar también los problemas de la vida práctica y social de su época, y a un mayor arraigo en la Sagrada Escritura y en el estudio de las fuentes patrísticas y de los autores clásicos no cristianos. En España, será decisivo en ese cambio paradigmático de la escolástica medieval que dará lugar a la denominada "Segunda Escolástica" (Giacon, 2004), el liderazgo intelectual

del dominico Francisco de Vitoria (c. 1483-1546), quien formado en la Universidad de París con P. Crockaert, impulsará esa renovación desde la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca y tendrá su reflejo en otras órdenes religiosas, especialmente la jesuita que será posteriormente decisiva en el despliegue ibérico y colonial de la escolástica renacentista. Francisco de Vitoria emplea revelación bíblica como piedra de toque para fundamentar y orientar los tratamientos de las diversas cuestiones, pero con una amplitud de registros y de voces diversas, que busca mostrar la universalidad de la verdad cristiana, también en su concordancia con otras formas de experiencia humana y de lugares culturales³.

Otra decisiva mediación que conformará un cierto *ethos* para la filosofía en la Compañía será el humanismo, que en España desde el siglo XV y XVI, y en su vuelta a las fuentes clásicas, se prima el conocimiento del hebreo para el estudio de las fuentes bíblicas de la antigüedad judeocristiana (Battlori, 1987). En este contexto, se sitúa también el humanismo jesuita a partir de mediados del siglo XVI, aunque con mayor apertura de fuentes, expresando una apuesta firme por la educación como fuerza restauradora de la naturaleza humana, el cultivo integrado de virtud y letras, y la apuesta por una latinidad y retórica ciceroniana que hicieron del lenguaje un instrumento ético, estético y social⁴.

Sin embargo, el humanismo jesuita no se proyecta solo en el canon educativo, o en la vocación de reforma de la vida social y cristiana, sino en la propia escolástica, tanto en teología como en filosofía (Grendler, 2019). Por ello, deberíamos hablar de una escolástica renovada que se proyecta desde la Escuela de Salamanca, y que los teólogos y filósofos jesuitas cultivan, como de una *escolástica humanista*, en tanto que amplía los diálogos con la fuentes clásicas, cristianas y no cristianas, el tratamiento de intereses epocales que se reflejan en las obras y en la formación, la recepción de los desarrollos de las ciencias médicas, físicas y matemáticas que son tenidas en cuenta en el tratamiento de la filosofía natural o física, en la psicología racional, en la antropología filosófica o en la filosofía moral. Por ello, la escolástica jesuita no se puede entender sin la renovación del movimiento humanista⁵. Pero este entendimiento de la práctica de la filosofía jesuita en los inicios de la Modernidad se dio a pesar de las críticas de destacados humanistas de la época hacia los escolásticos, y de la historiografía filosófica posterior y contemporánea que en parte sigue reproduciendo los prejuicios humanistas ante la escolástica que impedía ver su renovación. Así, por ejemplo, un humanista hispano y biblista de la talla de Benito Arias Montano (1527-1598) expresa su crítica hacia la escolástica, porque se ensimisman y aíslan en sus propias construcciones intelectuales, se separan de la sabia principal de la Sagrada Escritura, y dejan de enriquecerse, antes bien, condenan otros géneros literarios y autores. También las "explicaciones arcanas y místicas de los comentadores" y desdeñan como cosa humilde y accesible a todos, los sentidos místicos, aunque concede que algunos escolásticos también sacan provecho de otras lecturas (Andrés, 2003). Así pues, el método de la Escolástica es entendido como opuesto a sentir de la corriente humanista. El resabio de Arias Montano hacia la Escolástica, como de otros ilustres humanistas como Erasmo

³ En su formación en la Universidad de París (donde también se formarán bajo el magisterio dominico Ignacio de Loyola y los primeros compañeros), Vitoria se puso en contacto con tres corrientes intelectuales que el Renacimiento que estaban presentes, como en otros lugares del resto de Europa: el humanismo, el nominalismo y el tomismo, y que se van a reflejar de modo crítico y abierto en su magisterio y en su método teológico. El interés por las diversas fuentes históricas de las diversas tradiciones, cristianas o clásicas del mundo helénico y romano; la estima por las ciencias físicas, la ampliación de la consideración teológica a las cuestiones ético-sociales de la época, como la defensa de la libertad y derechos de los pueblos o el estudio de la normatividad aplicable a las relaciones entre los pueblos o Derecho de Gentes; o la preferencia por el diálogo de los problemas teológicos a partir de la sistematización teológica de Tomás de Aquino, sin perjuicio de la consideración de las otras fuentes y autores cristianos, y autoridades clásicas (Belda, 2000).

⁴ Como señala Vergara (2012) en su artículo y a partir de la bibliografía empleada, los jesuitas contribuyeron específicamente al desarrollo del humanismo hispano, en el contexto de la renovación que el Concilio de Trento imprime también a las órdenes en España así contribuyen a un humanismo de carácter cristiano, pedagógico, moral y lingüístico, siendo la obra *Christiani pueri institutio adolescentiaque perfugium* (primera edición, Salamanca, 1676) del jesuita Juan Bonifacio (1538-1606), uno de sus principales exponentes al emplearse en España para la formación moral en los colegios de la Compañía.

⁵ Paul Grendler (2019) habla de *humanismo cívico jesuita*, pues buscaron formar líderes con vocación del servicio al bien común desde el Estado, la Iglesia o la sociedad, por medio de una educación basada en las humanidades a través del uso pedagógico y edificante de clásicos de la Antigüedad, junto con una formación de religiosa.

o Vives, ha sido frecuente hasta hoy. Y justamente en este mismo modo de practicar una escolástica renovada y atravesada por las inquietudes humanistas de la época, es lo que podemos denominar una *escolástica humanista*, que es la cultivada por los pensadores jesuitas. La función pedagógica y el servicio a la verdad, exige un intenso esfuerzo de consideración y examen de diversas doctrinas antiguas y modernas, cristianas o no cristianas, en torno a las cuestiones debatidas para transmitir una doctrina con fundamento en la fe y en la razón, sólida y segura. Este servicio a la Iglesia y a la sociedad que debían desempeñar tanto la teología como filosofía escolástica, hace de estas obras pedagógicas y de investigación obras difíciles para el sentir común, y poco dadas a licencias literarias para hacer más amable su lectura. Sin embargo, más allá de la forma discursiva, está presente una espiritualidad cristiana viva, un *pathos* ético de búsqueda de la verdad y del bien común, y una apertura a las ciencias que son tenidas en cuenta para la explicación teológica o filosófica.

De esta forma, para mejor entender el modo de practicar la Escolástica renacentista que en España y Portugal cultivaron los pensadores jesuitas, no se puede tratar meramente al margen o en paralelo con respecto al movimiento de renovación del humanismo en Europa, siendo más bien uno de sus cauces más relevantes y con una proyección global en la educación de los colegios y universidades, también del Nuevo Mundo.

2.3 Mediación institucional de la filosofía jesuita

Con mediación *institucional* nos referimos al conjunto de disposiciones institucionales y de reglas que ordenaban y regían tanto la enseñanza de la filosofía como la composición de nuevas obras. Principalmente esa regulación con carácter general se halla contenida tanto en las *Constituciones* (1554) de la Compañía, especialmente parte cuarta, así como en la *Ratio studiorum* (1599) promulgada por el prepósito general Claudio Acquaviva (Labrador, 2002).

En la parte cuarta de las *Constituciones* se dan instrucciones generales sobre los libros de los autores que se han de leer o emplear. Se busca principalmente aquellos que "se tuvieren por de más sólida y segura doctrina" (Loyola, 1993, n° 464), excluyendo los libros que o bien recayeren sobre ellos sospecha de errores doctrinales, o bien en general de aquellos autores sobre los recayeren esa sospecha. La determinación específica de los libros todavía en las *Constituciones* se confía al juicio de las universidades. No obstante, se dan indicaciones expresas de maestros o autoridades tanto en teología como en filosofía que han de seguirse en la enseñanza. En el primer caso, el principal sería santo Tomás de Aquino, aunque también recomienda leer a Pedro Lombardo (Loyola, 1993, n° 466). En filosofía, la autoridad principal será Aristóteles, que se empleará para la formación en lógica, en filosofía natural o física, en filosofía moral, y en metafísica (Loyola, 1993, n° 470). Aristóteles será seguido en general, pero con dos salvedades. La primera, indicada en la *Ratio studiorum*, que será seguido en cuanto su doctrina sea apta y compatible con la verdad revelada, y donde no lo fuere, se separarán de su doctrina (*Ratio studiorum*, 1599, n° 201). En segundo lugar, y sobre sobre todo en filosofía natural o física, será seguido, aunque progresivamente se va dando paso e incorporando las elaboraciones teóricas de las ciencias experimentales, o de la propia filosofía natural, que corrigen o sustituyen a la explicación aristotélica de la cosmología o antropología (Euvé, 2012). Por otro lado, en la configuración específica de los libros y autores a seguir en los diferentes colegios y universidades, se "procederá conforme a lo que en la Compañía universal se juzga más convenir a gloria de Dios" (Loyola, 1993, n° 470).

Ya desde las mismas *Constituciones*, aunque no parece buscarse ni una distinción propia, ni una novedad en las doctrinas, sino seguir el sentir común de los autores más reconocidos en la enseñanza de la Iglesia, se abre la posibilidad si fuere de utilidad, que los profesores jesuitas compongan "sumas o libros de teología escolástica que parezcan más acomodados a estos tiempos nuestros" (Loyola, 1993, n° 466), así como de otras disciplinas, como la filosofía. Para ello, se exigen desde el comienzo una serie de cautelas

para guardar una doctrina común, sólida y segura. Lo primero, esa necesidad de mayor adecuación y utilidad para la época frente a los habitualmente empleados; en segundo lugar, que se proceda con mucho examen y acuerdo en lo propuesto; en tercer lugar, se haga por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, lo cual da cuenta de la posibilidad de un empleo extendido en la propia Compañía; en cuarto lugar, que sea aprobado por el superior general de la Compañía, y por tanto, haya sido refrendado por quien tiene la autoridad para guiar a todo el cuerpo de la Compañía; y en quinto lugar, que se haga, examine, acuerde y apruebe su uso "teniendo siempre ante los ojos el fin nuestro del mayor bien universal" (*ibid.*).

Tras esta búsqueda de una respuesta formativa e intelectual mejor acomodada a las necesidades de la época, y elaborada y aprobada con garantías, surgirá en adelante una preocupación y un cuidado desde el gobierno institucional de la Compañía, y en particular desde el generalato de Claudio Acquaviva, por ofrecer y asegurar una doctrina común segura (Sander, 2019). Se trata de la orientación y control de la práctica filosófica por parte de los superiores religiosos, y especialmente por parte del superior general cuidando la *uniformitas et soliditas doctrinae*, relación que se articula entre la práctica y enseñanza de la filosofía con la propia institución matriz en un sentido normativo conforme al mandato de las *Constituciones*. Es esta una cuestión muy sensible por lo que supone de amenaza para la libertad de pensamiento (*libertas opinionum*) en ese contexto institucional. Aunque como indica Sander se va buscando a su modo un control de calidad desde sus propios fines institucionales, algo que no es extraño tampoco a la práctica actual de la filosofía como se da, por ejemplo, con la práctica de la revisión por pares. La práctica de la censura, que es entendida aquí en un sentido amplio, incluye tres ámbitos de la enseñanza: el sistema doctrinal de los jesuitas; su desarrollo pedagógico; y el control sobre conjunto de profesores de filosofía. Tres principios orientan el cultivo de una "filosofía piadosa": *unitas*, *soliditas*, y *libertas opinionum*. Sinónimos de *unitas*, serían *unio*, *uniformitas* (según las *Constituciones*, en cuanto fuera posible), *consensio* o *conformitas*, se busca un acuerdo y concordia en la enseñanza y en la doctrina, que quiere impedir el surgimiento de "sectas" dentro de la filosofía jesuita. Los jesuitas unidos por vínculo fraternal de la caridad podrían servir mejor a su misión. Así, se busca también que no se enseñen posiciones intelectuales contradictorias entre sí, y para ello, se fueron elaborando listas de proposiciones a evitar en la enseñanza publicadas por los superiores generales, como Borja (*Decretum Borgianum*, 1565) o Acquaviva, con las reglas para los profesores de filosofía que fue dictando, y que culminan con la *Ratio studiorum* de 1599. *Doctrina sólida*, a su vez, aparece en diferentes lugares de las *Constituciones*, y se va acompañando de calificativos como *secura*, *magis approbata*, o *fundata*. El camino más seguro, consiste en la doctrina más común entre los doctores (*ubi communis est opinio, ibi securus*). Se oponen a ella, las opiniones nuevas o novedades, peligrosas y menos ciertas. *Libertas opinionum*, en las discusiones jesuitas, se toma no en cuanto a su existencia, sino en cuanto a su extensión. Más allá de las proposiciones doctrinales que han sido aprobadas y que deben ser enseñadas, surge el riesgo de heterodoxia en lo demás a ser enseñado. Hoffaeus defendió que se dejara a los profesores una *honestas libertas* (*Monumenta Paedagogica*, 1981). Esta tensión se fue atemperando, aunque no suprimiendo, con el desarrollo de la posibilidad que establecían las *Constituciones* de la elaboración y aprobación de cursos o manuales y tratados filosóficos que pudieran ser empleados con cierto carácter general. Tal fue el caso de los elaborados de modo pionero en el Colegio Romano por Francisco de Toledo (1532-1596), con la publicación de los comentarios a varias obras de Aristóteles (Tropia, 2019). También es un hito muy importante en esta senda la elaboración del *Cursus conimbricensis*. En 1561 Jerónimo Nadal, como visitador en Portugal, encargó a Pedro da Fonseca (1528-1599), profesor en el Colegio de Coimbra, que organizara y supervisara la elaboración de los *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, publicado en Lisboa y Coimbra entre 1592-1606, donde también participaron los profesores Manuel de Góis (1543-1597), Cosme de Magalhães (1551-1624) o Baltasar Álvarez (1560-1630), Sebastião de Couto (1567-1639), entre otros colaboradores.

Estas mediaciones institucionales, y en particular la ordenación de la práctica filosófica jesuita hacia la *uniformitas doctrinae*, no fue tarea simple, ni tampoco supuso la anulación de la libertad intelectual

en el ejercicio del desempeño de la misión a la que debía responder el filósofo jesuita, ni ciertas diferencias entre autores, algunas de las cuales fueron célebres en su época, como las disputas en algunas cuestiones entre los compañeros de Orden sostenidas con animosidad por Gabriel Vázquez y Francisco Suárez (Scorraile, 1917), y especialmente debido a una cierta enemistad del primero con el segundo. Tampoco eliminó ciertas diferencias en los posicionamientos epistemológicos o metafísicos de autores jesuitas posteriores⁶ con respecto a los primeros referentes intelectuales en la propia Compañía, como por ejemplo, Francisco Suárez (Schmutz, 2018), que si bien no fue nunca oficialmente declarado autoridad a seguir en la Compañía, sí tuvo progresivamente esa función en términos prácticos (Rodríguez, 2001) en no pocos colegios y universidades jesuitas de Europa y del Nuevo Mundo, incluso dando lugar a la creación de "Cátedras suaristas" (Ramis, 2019), que también podían identificarse de forma sinónima, como "Cátedras jesuitas", adscritas a universidades pontificias o de fuera regio.

En línea con la *libertas opinionum*, aun dentro del espíritu, de las materias y autores propuestos para la formación filosófica, y conforme a la ordenación institucional de la Compañía, el ejercicio del pensamiento auténtico tampoco fue impedido, aunque tampoco fue una tarea pacífica o sin incomodidades en su marcha. Un caso paradigmático de ello fue la actividad de Francisco Suárez, quien ya desde sus primeras lecciones tuvo que enfrentar acusaciones de introducir "novedades" u opiniones y doctrinas contrarias a las autoridades a seguir, como santo Tomás. En respuesta a las acusaciones, por medio de carta al superior general Everardo Mercuriano, indicaba que la diferencia de su método era salir de la repetición de la tradición de modo acrítico o escolar, y mirar las cosas hondamente más de raíz, sacándolas de las fuentes de la revelación, de las autoridades, de la propia razón, cada cosa en su grado, de lo cual parece que puede surgir novedad (Scorraile, 1917).

A lo anterior, hay que sumar al propio modo de proceder jesuita en la filosofía, la adopción bastante unánime entre profesores jesuitas, en línea con la defensa de la libertad de conciencia, del probabilismo frente al tutorismo en el campo de la racionalidad práctica, lo que implica la legitimidad de seguir como probable una doctrina razonablemente fundada y defendida por alguna autoridad, aun cuando hubiere una mayoría de posicionamientos de autoridades en contra, y por tanto, pudiera tener más probabilidad de corrección otra opinión mayoritaria (Schmitz, 2001), lo cual implicará entender de otro modo la apelación a seguir una doctrina solida o fundada, como arriba hemos visto.

2.4 Principios que articulan el tratamiento de la universalidad desde la filosofía jesuita

En primer lugar, el principio de *atención a la contextualidad* o de *adaptación a personas, tiempos, lugares*. La actuación jesuita, como se reitera en las *Constituciones* de la Compañía, y después asumirá la *Ratio studiorum*, debe buscar la adaptación contextual frente a la imposición heterónoma de una verdad externa y teledirigida que anula la subjetividad y la capacidad de los otros, para imponer un punto monológico y unidimensional. Ello expresa otro modo de entender la racionalidad humana en la Modernidad, frente a lo unilateralmente universal y cierto; la adaptación retórica de la verdad para los diversos sujetos y contextos, con atención a lo singular, temporal; así, encamina el campo cultural en una dirección convivencial. Este paradigma cultural estaría en conflicto con el paradigma de la objetividad propio de la estrategia intelectual del siglo XVII y siguientes (Toulmin, 2001). Pero no sólo se puede reconocer esta otra estrategia intelectual en los grandes intelectuales del XVI, sino también como muestra O'Malley (1995), la Compañía de Jesús puede ser vista como una institución religiosa especí-

⁶ Como ocurrió, por ejemplo, con algunos destacados jesuitas de la tercera generación de filósofos, como Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), Rodrigo Arriaga (1592-1667) o Francisco de Oviedo (1602-1651), que marcan algunas diferencias con autores como Suárez en la psicología filosófica o en la teoría del conocimiento (Heider, 2019).

ficamente “moderna” por su atención a lo particular, por su planteamiento de adaptación o acomodación a lo personal y cultural. Ello reevalúa el papel de la retórica para la propia formación filosófica. El análisis sobre el uso pedagógico de la retórica no es ajeno a un rasgo propio del modo de proceder jesuita. Según señala Régent-Susini, abre al entendimiento filosófico de una “multidimensional” idea de verdad, donde verdades parciales pueden coexistir e interactuar (Regent-Susini, 2019).

En segundo lugar, el principio de *universalidad concreta de lo humano*. La humanidad no es meramente un concepto abstracto universal, ni tampoco una proyección forzada de un modo particular de entender lo humano, como se impone desde la Modernidad hegemónica e imperial (Senent de Frutos, 2016), tanto en la época del Barroco, como de la Ilustración. El cultivo de las lenguas de los pueblos con los que entran en contacto los jesuitas, el diálogo con sus culturas o el reconocimiento de su común y diversa humanidad, contrasta con esa modernidad hegemónica, y expresa otra forma de considerar e interactuar ante la diversidad humana.

En tercer lugar, el principio de la *igualdad de capacidad política y jurídica* entre los pueblos de la Tierra. Ello es defendido con claridad meridiana por grandes iusfilósofos jesuitas, a diferencia de la Ilustración liberal europea que tenderá a su negación. Según Luis de Molina:

Nada obsta que las naciones infieles tengan verdaderos reyes que sobre ellas desplieguen su dominio, así como los demás poderes populares legítimos. Dígase lo mismo de la licitud del dominio de los infieles sobre las cosas que poseen como propias en calidad de personas particulares. De suerte que tanto el dominio de jurisdicción como el de propiedad, son comunes a todo el género humano, y su fundamento no es la fe ni la caridad (1593, t. I, lib. II, disp. 27)⁷.

Francisco Suárez, en continuidad, sostiene: “Todo lo que he dicho hasta ahora sobre el poder natural que los hombres poseen para dictar leyes civiles es universalmente válido para paganos e infieles” (1973, lib. III, V, 1)⁸. A nuestro juicio, este principio da lugar desde el Renacimiento a una reconfiguración moderna no hegemónica del *ius gentium* o del Derecho entre los pueblos, entre otras manifestaciones⁹.

En cuarto lugar, el principio del bien común, que va más allá del bien social propio para comprenderse desde el *bien común de la humanidad*. Suárez avanza en este sentido frente a la lógica epocal de los estados soberanos en Europa que pretendían un carácter ilimitado o absoluto, y sostenía que esa soberanía política era relativa, al mostrar que existía un nivel de juridicidad y eticidad entre Estados, y por tanto, también de obligaciones con respecto a los otros pueblos o Estados. Si el Estado surge y se sostiene desde el bien común, este debe incluir tendencialmente a toda la humanidad, a todo el género humano. Esto se apoya, en primer lugar, en la sociabilidad natural de los pueblos o Estados. Existe una necesidad, y una capacidad de relación y de comunicación entre los pueblos. En segundo lugar, en su interdependencia. No existe un pueblo que sea en sentido estricto *societas perfecta* o que tenga suficiencia de bienes por sí mismo, y no necesite “relaciones exteriores” de variada índole. En tercer lugar, la soberanía de las comunidades políticas es relativa porque hay un derecho común que rige las relaciones entre los pueblos en función de las obligaciones y acuerdos asumidos, y que un pueblo por sí mismo no puede derogar ese derecho común, o tratar de que esa “derogación” unilateral sea aceptada sin el consentimiento de los otros. De ahí que este bien común “internacional” sería el fundamento de la justicia entre instituciones políticas autónomas o independientes, en este sentido, el poder, de la índole constitucional que sea, no lo puede todo en sus relaciones con los otros. Así, Suárez sostiene que:

⁷ “(...) si los hombres eran reyes antes de recibir la fe de Cristo (...), en virtud del poder conferido por la república, la cual lo posee por derecho natural, resulta evidente que al recibir la fe no pierden de ningún modo dicho poder y dominio, aunque se sometan al Sumo Pontífice al ingresar en la Iglesia” (Molina, 1593, T.I, lib. I, disp. 29).

⁸ “El poder de los príncipes cristianos, en sí mismo, no tiene una naturaleza mayor ni distinta del poder de los príncipes paganos; consiguientemente, en sí mismo, no posee otra materia ni finalidad” (Suárez, 1973, lib. III, XII, 9).

⁹ Calafate y Loureiro, 2020; Calafate y Ventura, 2020.

el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica, sino casi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación. Por lo cual, aunque un Estado –monarquía o república– sea naturalmente comunidad autárquica y esté dotada de sus propios elementos constitutivos, sin embargo, cualquiera de los Estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal. Porque estos Estados, aisladamente considerados, nunca gozan de autonomía tan absoluta que no precisen de alguna ayuda, asociación y común intercambio, unas veces para su mayor bienestar, progreso y desarrollo y otras incluso por verdadera necesidad moral y falta de medios, como demuestra la experiencia misma (1973, lib. II, XIX, 9).

En quinto lugar, el principio de un *pluralismo razonable*, como se muestra en la adopción del probabilismo (Schuessler, 2021) para la racionalidad práctica jesuita, siguiendo en este caso las tesis del dominico Bartolomé de Medina, de que si hay una opinión probable, es lícito seguirla, aunque las opuestas sean más probables (1580). El pluralismo es característico de esta racionalidad, lo que implica la apertura a una diversidad razonable de puntos de vista. El jesuita Juan de Salas (1553-1612), justifica el probabilismo en el vínculo entre prudencia y corrección moral (Salas, 1607). Elegir una opinión probable es prudente, y maximizar la prudencia no es considerado un deber. Es la *via benigna*, en línea con el “yugo suave” que implica la corrección evangélica. Es una razonable vía intermedia entre laxismo y rigorismo. Otra justificación es la de Luis de Molina (1593) en cuanto a la defensa de la libertad de conciencia, o de Francisco Suárez (1628): *Lex dubia non obligat*. La ley o los preceptos morales no exigen cumplimiento a menos que se reconozca su validez con suficiente grado de certeza. El grado de validez pende del acuerdo de los expertos sobre un precepto. La probabilidad de no validez de un precepto es suficiente para que no vincule en el fuero externo ni interno. Para Gabriel Vázquez (1606) las opiniones pueden ser probables intrínsecamente a juicio del observador, o extrínsecamente, a juicio de la opinión de los otros, o por combinación de ambas. La crítica al probabilismo en la Compañía, tras la sátira de B. Pascal en sus *Lettres provinciales* (1657), favoreció la reacción del superior general jesuita, Tirso González (1624-1704), quien en una carta a la Compañía en 1670 censura esta doctrina, aunque a la muerte de este, siguió enseñándose y practicándose en la misma. El probabilismo, pues, fue adoptado por los pensadores jesuitas y sin llegar a ser doctrina oficial de la Compañía, está en consonancia con su comprensión antropológica y espiritual acerca de las posibilidades de la racionalidad en diferentes sujetos y contextos que no se agota en un mero punto de mayoritario.

Y en sexto lugar, como cierre, el principio de una *racionalidad humana común y no jerarquizada*, que funda, entre otros, directamente el principio que aquí hemos recogido en tercer lugar. Racionalidad humana que aun perfectible, posibilita una *recta ratio* no patrimonializada, que se encuentra en europeos y no europeos, en fieles y paganos, en hombres y mujeres. Así, encontramos autores principales que van más allá del común sentir epocal en contextos de patriarcado, como Suárez que sostiene tesis antropológicas y gnoseológicas que desde la común perfección en su naturaleza humana (1621, lib. III, VII, 13) equiparan las posibilidades de plena racionalidad en hombres y mujeres, y que fundamentan el dominio, o el gobierno de las mujeres en la comunidad política (1621, lib. III, VIII, 23), o su capacidad de contemplación (1579, q. 3, q. 5) como actividad distintiva o propia humana.

Referencias

- ANDRÉS, M. 2003. Introducción. En: B. ARIAS MONTANO. *Leción Christiana. Dictatum Christianum*, Huelva, Universidad de Huelva, p. 13-34.
- BATLLORI, M. 1987. *Humanismo y Renacimiento: estudios hispano-europeos*. Barcelona, Ariel, 255 p.

- BELDA, J. 2000. *La escuela de Salamanca y la renovación teológica en el siglo XVI*. Madrid, BAC, 997 p.
- BONIFACIO, J. 1676. *Christiani pueri institutio adolescentiaque perfugium*, Salamanca, Editora Ioannis Masselini, 244 p.
- CALAFATE, P; LOUREIRO, S. (Eds.). 2020. *As origens do direito internacional dos povos indígenas. A Escala Ibérica da paz e as Gentes do Novo Mundo*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 392 p.
- CALAFATE, P.; VENTURA, R. et al. (Dirs. y Coords.). 2020. *A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, v. 3: *Da Restituição: sobre a Propriedade e a Origem do poder civil*. Coimbra, Ed. Almedina, 336 p.
- CASALINI, C. (ed.). 2019. *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Leiden-Boston, Brill, 463 p.
- EUVÉ, F. 2012. *Mathématiques, astronomie, biologie et soin des âmes. Les jésuites et les sciences*, Bruxelles, Lessius, 150 p.
- GARCÍA MATEO, R. 1982. Dimensiones filosóficas en el pensamiento de Ignacio de Loyola. *Pensamiento*, **191**: 279-307.
- GARCÍA MATEO, R. 2017. El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales* y el influjo de éstos en Descartes. *Gregorianum*, **98** (4): 763-783.
- GIACON, C. 2004. *La seconda scolastica*. Turín, Aragno, 980 p.
- GIL CORIA, E. (ed.). 2002. *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 384 p.
- GILBERT, P. 2020. *Jésuites et philosophes. Des origines à nos jours*. Bruselas-París, Éditions jésuites, 240 p.
- GRENDLER, P. 2019. Philosophy in Jesuit Schools and Universities. In: C. CASSALINI (ed.) *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, p. 13-33.
- HEIDER, D. 2019. Jesuit Psychology and Theory of knowledge. In: C. CASSALINI (ed.) *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, p. 115-134.
- KOLVENBACH, P. 2001. La universidad de la Compañía de Jesús a la luz del carisma ignaciano, *Discursos universitarios*. P. Peter-Hans Kolvenbach. Madrid, UNIJES, p. 190-209.
- LABRADOR, C. 2002. El sistema educativo de la Compañía de Jesús. En: E. GIL CORIA (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, p. 33-40.
- LOYOLA, I. 1993. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. S. ARZUBIALDE et. al. (eds.), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 382 p.
- LUKÁSC, L. (ed.). 1965. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu (1540-1556)*, I. Roma, Institutum Romanum Societatis Iesu, 683 p.
- LUKÁSC, L. (ed.). 1981. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, IV. Roma, Institutum Romanum Societatis Iesu, 887 p.
- MEDINA, B. 1580. *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*. Venecia, Editora Mathias Gast.
- MOLINA, L. 1593. *De iustitia et iure*. Cuenca, Editora Ioannis Masselini.
- O'MALLEY, J. 2004. Reflexiones sobre la espiritualidad jesuita. Sus dimensiones cívicas y culturales. *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, **XXXV** (105): 39-47.
- O'MALLEY, J. 1995. *Los primeros jesuitas*. Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 466 p.
- RAMIS, R. 2019. La configuración y el desarrollo universitario del suarismo en el siglo XVII. En: J. L. FUERTES et al. (eds.), *Entre el Renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid, Sínderesis, p. 267-291.
- RATIO STUDIORUM. 1599. *Ratio Studiorum*. Neapoli, Tarquini Longi.

- RÉGENT-SUSINI, A. 2019. From Probability to the Sublime(s): Early Modern Jesuit Rhetoric; a Antiphilosophy or an Alternative Path to a Modern Idea of Truth? In: C. CASSALINI (ed.) *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, p. 77-94.
- REMOLINA, G. 2012. *Del "big bang" de las ciencias a la integración del saber. Reflexiones sobre la interdisciplinariedad*. Managua, Universidad Centroamericana de Managua, 24 p.
- RODRÍGUEZ, F. 2001. SUARISMO. En: O'NEIL, CH. E.; DOMÍNGUEZ, J.M., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, Institutum Romanum Societatis Iesu-Universidad Pontificia de Comillas, p. 3659-3662.
- SALAS, J. 1607. *Disputationes in primam secundae Divi Thomae*, Barcelona, Editora Graells & Dotil.
- SALAS, V. 2018. The theological orientation of Francisco Suárez's Metaphysics. *Pensamiento*, **74**, (279) p. 7-29.
- SANDER, C. 2019. *Uniformitas et soliditas doctrinae: History, Topics, and Impact of Jesuit Censorship in Philosophy Madrid*. In: C. CASSALINI (ed.) *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, p. 34-71.
- SCHMINDINGER, H. 1995. La escolástica desde la Edad Moderna hasta la Ilustración. En: E. CORETH; W. NEID; G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico en el siglo XIX y XX/2. La vuelta hacia la herencia escolástica*. Madrid, Encuentro, p. 23-50.
- SCHMITZ, P. 2001. Probabilismo. En: O'NEIL, CH. E.; DOMÍNGUEZ, J.M., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, Institutum Romanum Societatis Iesu-Universidad Pontificia de Comillas, p. 7784-7786.
- SCHMUTZ, J. 2018. The Historiography of pre-1773 Jesuit Philosophy: 1814–2018. *Jesuit Historiography Online*, p. 1-36.
- SCHUESSLER, R. 2021. Casuistry and Probalism. In: H. BRAUN; E. DE BOM (eds.), *Companion to the Spanish Scholastic*, Leiden-Boston, Brill, p. 334-360.
- SCORRAILLE, R. 1917. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Barcelona, E. Subirana, 525 p.
- SENET-DE FRUTOS, J. 2014. Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales. *Concordia. Revista internacional de filosofía*, **66**: 25-48.
- SENET-DE FRUTOS, J. 2016. Ignatian Modernity as another kind of Modernity. In: H. SHELKSHORN (ed.), *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*. Viena, Vienna University Press, p. 153-171.
- SENET-DE FRUTOS, J. 2019. Francisco Suárez and the Complexities of Modernity. *Journal of Jesuit Studies*, **6**: 559-576.
- SUÁREZ, F. 1579. Ms. *De beatudine*. Valladolid, Biblioteca seminario vallisoletano, 208 p.
- SUÁREZ, F. 1621, *De opere sex dierum*, Ludguni, Editora Sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, p. 599.
- SUÁREZ, F. 1960. *Disputaciones metafísicas*, S. RÁBADE et al. (ed.), Madrid, Gredos, 814 p.
- SUÁREZ, F. 1973. *De legibus*. L. PEREÑA (ed.), Madrid, CSIC, p. 328.
- TOULMIN, S. 2001. *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*. Barcelona, Península, 313 p.
- TROPIA, A. 2019. Francisco de Toledo: Setting a Standard for Jesuit Philosophy. In: C. CASSALINI (ed.) *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, p. 251-269.
- VÁZQUEZ, G. 1606. *Disputationem in primam secundae S. Thomae*. Ingolstadt, Editora Iusti Sanchez Crespo.

VERGARA, J. 2012. La edición de Burgos de 1588 del *Christiani pueri institutio adolescentiaque perfrugium*, obra clave del humanismo jesuítico hispano. *Historia educativa*, **31**: 27-63.

Submitted on December 17, 2021.

Accepted on March 18, 2022.