

POSIBILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA, SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

I. OBJETO DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

En el Proemio del *Tractatus Tertius De Anima* de Suárez editado en el v. 3 de las Obras Completas en París, Vivès 1856,¹ nos ofrece su autor la finalidad de la obra que pretende escribir. Suárez está realizando una *Summa Theologica*, cuya primera parte trata del conocimiento de Dios Uno y Trino. La parte siguiente de esta *Summa* se refiere a Dios en cuanto autor y gobernador de todas las cosas. Su creación y providencia aparecen sobre todo en el mundo invisible (*Tractatus de Angelis*) y en el visible (*Tractatus de Opere Sex Dierum*). Pero como el hombre –microcosmos– contiene ambos mundos («Utrumque mundum summatim continet», *De An., Prooemium*, 463) por estar compuesto de alma y cuerpo, es conveniente –dice– hacer una disertación sobre él para concluir de esta manera la obra bipartita (*bipartitum opus*, *De An., Prooemium*, 463) sobre Dios y su creación providente.

De aquí parte Suárez para explicar a continuación la finalidad y el método de su tratado sicológico. Ha puesto ya la razón fundamental teológica –Dios Creador y Gobernador–. Ahora pretende darnos a conocer su razón dinámica –Dios como fin último de la creación y de la vida ética del hombre–. En este segundo aspecto: el dinámico, la obra sicológica de Suárez tiene el carácter de incoación o preparación. En el primero tenía el de consumación o conclusión. El Tratado *De Anima* es, pues, la conclusión del *De Deo Creante*, al mismo tiempo que la incoación de los tratados sobre el último fin, sobre la felicidad, sobre las virtudes y los vicios y sobre los actos morales.

Sigue a continuación una breve exposición del método empleado en este estudio sicológico. Ya en el tratado *De Opere Sex Dierum*, había

¹ *De Anima*, Prooemium, 463.

Abreviaturas: Ms.= Manuscrito. Se entiende que es *folio recto* si el primer número que sigue no dice nada más. El *folio verso* se señala con v. a continuación de este primer número. El segundo número que sigue a éste indica la(s) línea(s) del Manuscrito. A.= Edición del tratado *De Anima* de Suárez, según la edición de L. Vives, *Opera omnia*, t. III, París 1956. DM.= *Disputationes Metaphysicae* de Suárez. El primer número indica la *disputatio*; el segundo la *sectio*; el tercero el *numerus*. (Edición de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid 1963). Aristóteles es citado según la edición de Bekker.

hablado Suárez sobre el hombre, pero en él se refería más bien a la Historia Sagrada de su creación por parte de Dios. El método era, pues, teológico. Ahora debe preocuparse de la naturaleza del hombre, de sus facultades y de sus operaciones vitales. El método tendrá que ser, por tanto, filosófico. Distingue muy bien Suárez entre método teológico y filosófico, por una parte, y teólogo y filósofo, por otra, ante el reproche que se le hacía de que un teólogo no debería ocuparse en cuestiones psicológicas, pues ya la *Philosophia Naturalis* le ofrece los resultados de sus investigaciones. A esto responde Suárez que un teólogo puede muy bien interesarse por estas cuestiones, pues también en ellas hay una vertiente o camino (método) teológico. No es el objeto material sólo el que especifica a una ciencia, sino también su objeto formal. La psicología –sobre todo la moral– cae dentro del campo científico del teólogo bajo una razón más alta («sub altiori ratione»)². Esta razón es puramente teológica, es decir, según los principios revelados.

De una manera más concreta nos dice Suárez en este mismo *Proemio* de la edición que su intención principal es estudiar el alma racional. El cuerpo y las demás almas sólo en cuanto participan de la perfección de aquélla y la sirven.

Como se puede apreciar, Suárez está interesado en la confección de una *Summa Theologica*. Por ello no nos ha de extrañar que esta introducción tenga un contenido y una extensión muy diferentes de los del Manuscrito que comentamos.³ Éste es muchísimo más amplio y fue escrito cuando Suárez estaba más preocupado por cuestiones filosóficas, que determinan lógicamente su diferente contenido conceptual y su método. Expresiones tales como «Theologiam sapit», «theologi est», «non est philosophicum», aparecen muchas veces en el Manuscrito. Pero aparte de estas expresiones formales, veamos concretamente el contenido de la introducción del Manuscrito:

Más que la finalidad teológico-moral del Tratado *De Anima*, lo que busca aquí Suárez es establecer claramente el objeto de esta ciencia. El fundamento o consumación de la obra sobre el alma no la busca ya nuestro autor en el Tratado *De Deo Creante et Gubernatore*, sino en las

² *De An., Prooemium*, 464.

³ *Ibd.*

otras ciencias filosóficas («in aliis scientiis philosophicis»)⁴. Las ciencias filosóficas se especifican por la división suficientemente abstracta del ser natural.⁵ Objeto de la Filosofía es toda la substancia sensible, sometida a la cantidad y a la mutación. Y entre éstas las hay inanimadas y animadas, capaces o incapaces de generación. El ser natural en sí mismo es el objeto de la ciencia filosófica, ya supuesta por Suárez. También ha sido objeto de los libros *De Caelo* el «ens ingenerabile», y otra ciencia se ha ocupado, por su parte, del «ens generabile inanimatum». Solo falta, pues, tratar de los seres naturales vivientes, dando así remate y consumación a la filosofía especulativa natural. El objeto, pues, de esta ciencia psicológica es el «ens naturale animatum», o dicho más brevemente el «vivens».⁶

La solución, por tanto, que presenta el estudio psicológico al problema del objeto se basa en la suficiente abstracción del mismo capaz de constituir una ciencia formal específica. El «ens naturale», como objeto de la psicología es el «ens naturale animatum».

Conviene advertir que esta ciencia específica de la psicología puede considerar su objeto formal bien desde la totalidad del mismo, bien desde sus partes componentes, accidentes y movimientos. Para Suárez es de suma importancia la comprensión holística del objeto formal de la psicología, quedando la consideración de los elementos para un perfecto conocimiento del mismo.⁷ Sobre este punto volveremos más tarde. [Solo quisiera señalar que ya aquí aparece claramente la distinta intención de Suárez en relación con la introducción de la edición hecha por Alvares. En el texto de la edición parisina buscaba Suárez el estudio «de sola hominis anima»⁸ Aquí quiere hacer un tratado de antropología holísticamente considerado].

Pasa después Suárez a explicar el proceso aristotélico en su concepción psicológica. Ya desde un principio, sabe Suárez que Aristóteles no pretende dar en sus libros *De Anima* una doctrina psicológica exhaustiva. Previos o subsiguientes a estos libros hay otros tratados, cuyo obje-

⁴ Ms. 1,1.

⁵ Ms. 1,4.

⁶ Ms. 1,15.

⁷ Ms. 1,10

⁸ *De an. Prooemium*, 463.

to es también el «ens naturale animatum». Se refiere sin duda a los escritos aristotélicos denominados *Parva Naturalia*:⁹ *De gen. an.*; *De hist. an.* y a «los cincuenta volúmenes que Aristóteles escribió sobre los animales», según cita de Plinio, en su obra *Historia naturalis*.¹⁰ Una parte, pues, de la psicología aristotélica está integrada por sus libros *De Anima*, mientras que la otra abarca todos estos escritos citados. Los libros *De Anima* aristotélicos tratan más bien de los principios de los seres vivos. Mas no por ello hay que distinguir una ciencia de los principios –por importantes que sean para el exacto conocimiento de esta ciencia– y otra sobre el todo, pues el todo no se conoce perfectamente sino conociendo las partes integrantes. Esta división es, por tanto, irrealizable. El conocimiento de las partes integrantes es ya una incoación¹¹ del conocimiento del todo. Vemos aquí una analogía con lo dicho anteriormente en el proemio del Tratado *De Anima* editado. También ahora en el Manuscrito se busca con esta investigación psicológica no sólo la consumación de la filosofía, sino también una incoación, que en este caso no será ya de la filosofía moral, sino de la ciencia psicológica holísticamente considerada. De la misma manera que el objeto de la física es el ser natural, a pesar de que su objeto formal sea el estudio de sus principios, así también el único objeto de la psicología es el «vivens», a pesar de que el tratado *De Anima* tenga por objeto formal la investigación de su principio: el alma. Ésta es, pues, solo el «primum obiectum»,¹² y no el «obiectum» sin más. El «vivens» es el objeto íntegro y formal de la ciencia psicológica; el alma, el objeto de una parte de la misma, por más que sea el fundamental.

Así procede también, según Suárez, Aristóteles. Sus libros *De Anima* intentan tratar sobre el principio formal del ser animado, es decir, del alma, y no sobre todo el ser natural animado, como objeto íntegro de la psicología. Sigue en esto Aristóteles el método empleado en la Física, según el cual en las ciencias hay que proceder de los principios al compuesto; por ello intenta, en primer lugar, definir el alma, para realizar después las divisiones pertinentes, investigando a continuación sus pro-

⁹ Los libros llamados *Parva Naturalia* de Aristóteles constituyen una serie de tratados con los que culmina la obra biológica del Estagirita.

¹⁰ Plinio, *Historia naturalis*, 1, 16.

¹¹ *Ibd.*

¹² *Ibd.*

riedades, y remitiendo a sus libros *De communi motu animalium* el estudio del cuerpo y de su organización. De esta manera intenta buscar Suárez una conciliación entre diversos autores, de los cuales unos creen que el objeto de los libros *De Anima* aristotélicos es el cuerpo animado (Javellus, P. Janduno),¹³ y otros que el alma (Sto. Tomás, S. Alberto,¹⁴ y el mismo Suárez en la segunda versión de este tratado, como antes hemos señalado). Los primeros, es preciso que se refieran a la «integra scientia» –y éste no es el objeto formal de los libros *De Anima* de Aristóteles–, dando los otros más bien cuenta de su objeto formal, pero perdiendo de vista la totalidad. Es verdad, continua diciendo Suárez, que Aristóteles hace varias veces alusión en estos libros a ciertas operaciones y potencias del compuesto, lo que no sería propio de su objeto formal, ya que éste es más bien el principio anímico. Sobre esta cuestión hay que advertir que muchas veces las pasiones del conjunto integrado y de cada una de sus partes integrantes son las mismas, aunque referidas de distinta manera: al todo como «primum suppositum», a las partes como procedentes del «primum principium». La razón última de su inclusión en estos libros hay que buscarla en el principio de la complementariedad, que no tiene nada que ver con el eclecticismo infructuoso, sino con la consideración de la realidad misma que se nos presenta a sí misma como complementaria.¹⁵ No se puede conocer perfectamente el todo sin conocer sus partes integrantes, pero tampoco se pueden conocer las partes sin conocer de alguna manera el todo.

La investigación física moderna ha puesto bien claro la importancia de este principio de complementariedad,¹⁶ al que de cierta forma alude aquí Suárez. En efecto, quien quiera ver en los libros *De Anima* de Aristóteles un tratado íntegro de antropología, está equivocado, pues en ellos echamos de menos la visión total del hombre, que Aristóteles irá perfeccionando posteriormente en sus tratados morales y éticos –sobre

¹³ Javello († 1538) es un escolástico de principios del siglo XVI, perteneciente a la escuela peripatético-tomista. J. Janduno († 1328) es uno de los averroístas latinos del s. XIV. Se llama a sí mismo: «la mona de Averroes y de Aristóteles».

¹⁴ Para Sto. Tomás el estudio de la naturaleza del hombre pertenece al teólogo, tanto en lo que respecta al alma, como al cuerpo, pero a éste sólo en cuanto tiene una «habitud» al alma (*Summa theologica*, I p., q. 75, intr.).

¹⁵ Cfr. sobre el principio de la complementariedad: W. Strobl, *Introducción a la filosofía de las ciencias*, Madrid 1963, pág. 79.

¹⁶ *Ibd.*

todo la Ética a Nicómaco, en la que el hombre busca ese medio áureo entre las pasiones extremas—. La obra psicológica del Estagirita nos intenta dar más bien una visión del hombre como ser natural, como animal superior. Y si se puede hablar de una *enérgeia* o de una *entelécheia* o plenitud, éstas ya no se refieren a la *enérgeia* ética o política, capaz de ordenar la acción individual y política del hombre y de abrir un sentido al mundo, sino al proceso activo-orgánico de carácter psico-físico, y a la plenitud o fin del ser natural animado. Pero no es esto todo. Tampoco intenta darnos Aristóteles en sus libros *De Anima* una visión íntegra del ser orgánico, pues, a pesar de que en ellos trata de las distintas partes del alma, lo cierto es que el tema principal de sus reflexiones es el ser del alma, como principio del ser vivo en general, dejando menos desarrollados los procesos psico-físicos y fisiológicos. Fue intención del Estagirita (Prólogo a la *Meteorología*) tratar sobre las plantas y los animales, pero también sobre el hombre¹⁷ después de haber estudiado la Física y el Cielo. Su intención es, pues, investigar la naturaleza animada, *zoiké physis*; ahora bien, el principio de los animales (y también el de las plantas, cuyo tratado no llegó a escribir) es el alma, como ya al principio del tratado *De Anima* nos dice el mismo Aristóteles, y Suárez advierte.¹⁸ Aristóteles quiere, por consiguiente, establecer el fundamento de sus obras biológicas. Y por ello, se dedicó en primer lugar al estudio del principio de los seres biológicos, al que siguieron después los *Parva Naturalia*, a los que hace referencia en *De an.* 420 b 21; 412 a 6; 432 b 11 ss; y que tratan sobre los siguientes temas: *De sensu et sensibili*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De vita et morte*, *De respiratione*. Seguramente, consideró Aristóteles los *Parva Naturalia* como una obra de conjunto, con la que el tratado *De Anima* se encuentra en mutua relación temática, siendo citada en aquéllos repetidas veces: *De sens.* 436 b 10.14; *De mem.* 449 b 31; *De somn.* 454 a 12; *De insomn.* 459 a 15; *De iuv.*, 467 b 13; *De resp.* 474 b 11, y refiriéndose él mismo en el *De Anima* a los *Parva Naturalia*, como acabamos de decir. Sólo después de realizar esta obra de conjunto pudo dedicarse Aristóteles a componer la sistemática de los animales (y de las plantas, que no llegó a escribir, como hemos dicho, pues también las plantas tienen su alma para Aristóteles).

¹⁷ *Meteorología* IV 390 b 21)

¹⁸ Aristóteles, *De an.* 402 a 6; Suárez, Ms. 1v, 26s.

Suárez, citando a Pablo Véneto,¹⁹ adopta la clásica división de los objetos de la ciencia: el «obiectum quod et totale» es el corpus animatum; el «obiectum quo et formale» el alma.²⁰

Después de haber establecido el objeto del tratado *De Anima*, procede Suárez a delimitar el orden que esta ciencia ocupa en el conjunto de toda la filosofía. Para ello alude de nuevo a la distinción entre ciencia íntegra y ciencia parcial. Considerando la cuestión desde la ciencia íntegra, el tratado del alma ocupa el cuarto lugar, precediéndolo tres ciencias (scientia de ente naturale *secundum se*, scientia de ente ingenerabili o *Libri De Coelo, scientia de ente generabili inanimati*). Desde el punto de vista de la ciencia parcial biológica, este tratado psicológico debe ser el primero, pues se ocupa del principio de los seres vivos.

En contra de Alejandro de Halés, de Averroes y de Nifo, que afirman que a este tratado precede el *De plantis* (pseudoaristotélico) y el *De Animalibus* (título que recoge para los escolásticos y los medievales en general todos los tratados aristotélicos sobre los animales), afirma Suárez de nuevo que el método expuesto por Aristóteles en I *Phys.* exige que antes se trate de los principios, procediendo a continuación al estudio del conocimiento holístico.²¹ Niega incluso que los libros de *De part. an.* deban preceder a los del alma, a pesar de que tratan de la organización del cuerpo orgánico, por el que Aristóteles define el alma. Las razones suarecianas en favor de esta cronología de las obras de Aristóteles son de tipo lógico formal, apoyadas, si cabe, en cierta costumbre de Aristóteles. Lógicas, porque es mejor, lógicamente hablando, empezar por el estudio del principio de los seres vivos, ya que el cuerpo orgánico no se puede conocer perfectamente sin el alma.²² Aunque la complementariedad entre cuerpo y alma exige, por su parte, un cierto conocimiento previo del cuerpo para poder definir el alma de manera esencial o *quidditative*, este conocimiento basta que sea somero (non requiritur exacta organorum cognitio sed aliqualis sufficit).²³ La costumbre aludida por Suárez

¹⁹ P. Veneto († 1428) pertenece a la escuela del averroísmo latino, fundada por P. de Abano (c. 1250–1315).

²⁰ Ms. 2,12.

²¹ Ms. 2,24 ss.

²² Ms. 2v,3 s.

²³ Ms. 2v,6 s.

se refiere al modo como Aristóteles suele proceder, en general, definiendo las partes por sus relaciones mutuas, de manera que una dependa en su conocimiento de la otra, como la materia depende de la forma y ésta de aquélla. Si se comienza por la forma es porque es la parte principal.²⁴ Este orden cronológico, que Suárez establece tal vez por razones no críticas, ha sido igualmente constatado por la moderna investigación del *Corpus Aristotelicum*.²⁵ Se suele situar el tratado *De Anima* de Aristóteles al principio de su estancia en Atenas, cuando funda su propia escuela. Más tarde, hacia el año 330, escribiría los *Parva Naturalia*, *De mot. an.* y *De part. an.* Y algo más tarde, hacia el año 325, su obra *De gen. an.*

Afirma también Suárez en este mismo contexto que el tratado *De Anima*, que él quiere presentar, constituye la última ciencia psicológica, es decir, que pretende tratarla como *scientia integra* del ser vivo, aunque esto no ocurra en Aristóteles. En efecto, Aristóteles, como hemos visto, se preocupa primeramente de la ciencia fundamental y formal del alma, como ciencia parcial, para seguir después estudiando otros aspectos materiales hasta llegar a constituir la ciencia íntegra psicológica. El no haber tenido en cuenta esta intención aristotélica ha llevado a algunos autores modernos (I. Duering, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, W. D. Ross, *Aristotle*, 1924, a anteponer, parcial o totalmente, los *Parva Naturalia* al tratado sobre el alma aristotélico, o incluso a suponer la existencia de una nueva redacción, hoy, según ellos, perdida, del tratado *De Anima*. Los argumentos en que se apoyan estos autores se basan en que la comprensión aristotélica del alma, como *enérgεια* y *entelécheia* del cuerpo físico y orgánico supone un avance conceptual sobre las expresiones más biológicas (*corazón*, como principio);²⁶ *cuerpo*, como portador del alma),²⁷ Pero, en realidad, lo que pretende Aristóteles, como bien vio Suárez, es establecer primeramente una ciencia de los principios biológicos, para lo que tiene necesariamente que emplear estos conceptos determinados en su reflexión filosófica y que no hacen falta en un estudio más biológico-científico. De hecho, tampoco utiliza Aristóteles el concepto de *entelécheia* en su obra *De gen. an.* que ciertamente es posterior.

²⁴ Ms. 2v, 5; Cfr. Aristóteles, *De an.* 402 a 18-25.

²⁵ Por ejemplo, Willy Theiler, *Aristóteles, Über die Seele*, Darmstadt 1959, 76 ss.

²⁶ *De mot. an.* 702 b 16; 703 a 14; b 24

²⁷ *De iuv.* 467 b 15; 474 a 28; 480 a 24.

No pretende, por tanto, Aristóteles –y así lo comprendió Suárez– establecer en estos libros *De Anima* una ciencia íntegra del ser biológico, sino sólo una ciencia fundamental biológica.

II. LA UNIDAD DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

En el análisis introductorio a su obra *De Anima* hace Suárez una referencia a la unidad de esta ciencia, y dice que, aunque parezca unitaria (per modum unius),²⁸ en realidad se trata de un estudio de tres ciencias en relación de subalternancia. No es una ciencia última *in specie*, ya que las tres ciencias en cuestión tienen cada una su especie diversa: *De vegetabilibus*, *De sentientibus*, *De homine*. La abstracción requerida para la constitución de una ciencia subalternada, pero específicamente distinta, se da también, según Suárez, en este caso. Por tanto, el carácter incoativo de esta ciencia psicológica fundamental es triple. Ésta es la razón por la que Aristóteles quiso complementar esta ciencia incoativa con otras tres: *De plantis*, *De animalibus*, *De homine*. Sobre las plantas, aunque se dice que escribió Aristóteles un tratado, Suárez con buen criterio lo califica de pseudográfico, atribuyéndoselo a Teofrasto, con cita de Alejandro, *De sensu et sensatu*. Sobre el hombre no nos consta que Aristóteles escribiera tratado alguno, o por lo menos no lo poseemos. El gran fundador de la antropología es para Suárez S. Alberto Magno.²⁹

III. METODOLOGÍA DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

Una cuestión metodológica, paralela a la expuesta en el *Proemio* del tratado editado *De Anima* de Suárez, surge también aquí, motivada por las reflexiones de Aristóteles acerca de la competencia del físico en materia psicológica. Decía allí Suárez que también el teólogo se puede –y debe– ocupar de estas cuestiones, aunque desde una metodología teológica. Pues bien, la duda que ahora se presenta consiste en averiguar si el físico puede hacer lo mismo desde su metodología física.

En principio parece que la *scientia de viventibus* no pertenece a la Física, pues todo lo que abstrae de la materia –según Aristóteles– pertenece a la Metafísica o Primera Filosofía, y de este tipo de abstracción participa el alma, ya que ella es el principio de la vida, y la vida es co-

²⁸ Ms. 2v,13.

²⁹ Ms. 2v,24.

mún a los ángeles y a Dios. La competencia o no competencia del físico en materia psicológica está determinada por el grado de abstracción característico de cada ciencia: Física: abstracción, referida a todas las funciones y afecciones de un cuerpo dado;³⁰ Matemática: abstracción referida a las cosas inseparables en la medida en que no son afecciones de un cuerpo en un estado determinado, es decir, en abstracto;³¹ y Metafísica o Primera Filosofía: abstracción referida a las cosas separables.³² La competencia del matemático en cuestión psicológica está, según Suárez, fuera de lugar.³³ Sólo quedan la abstracción física y la metafísica en litigio. Es evidente que Aristóteles concede competencia al físico en materia anímica. No en vano puso su discípulo Teofrasto la psicología aristotélica entre la física.³⁴ Y el mismo Aristóteles afirma repetidas veces que el alma es una forma sólo racionalmente separable.³⁵ El físico se ocupa, por tanto, de la materia y de la forma.³⁶

En este mismo sentido, se expresa Suárez, partiendo para ello del concepto de *naturaleza*. Naturaleza es el principio de las operaciones, que pertenecen a la perfección de un ser.³⁷ Estas operaciones son de tres clases: a) materiales, que se realizan mediante el cuerpo como instrumento. De esta clase son las operaciones de los sentidos. b) Espirituales, que en modo alguno conciernen a la materia. Así, el entender de los ángeles. Y, por último, c) operaciones intermedias, en sí mismas inmateriales, y, por tanto, sin mediación de un cuerpo como instrumento, pero con alguna dependencia de éste, en el que se ejercitan. Aquí pertenece el entender del hombre. Las primeras operaciones son ciertamente compe-

³⁰ Aristóteles; *De an.* 403b 12 s.

³¹ *Ibid.*, 403b 13-16.

³² *Ibid.*, 403b 16 s.

³³ Modernamente ha habido intentos de matematizar la vida. A. March, Friedmann y otros autores, basados, en parte, en el cálculo de probabilidades. Si se pudiera establecer una serie de «funciones ondulatorias» de la vida, éstas deberían ser teleológicas, estando, por tanto, esencialmente fuera de las estructuras matemáticas, que carecen de una causalidad final.

³⁴ Temistio, 108 11.

³⁵ Aristóteles, *De an.* 403a 27 ss; 413b 14; 429a 12; *De part. an.* I 641a 22 ss; 29 ss; et passim.

³⁶ Aristóteles, *Phys.* II 193b 6; 194a 17 ss.

³⁷ Ms. 3, 7 s.

tencia del físico, tanto en lo que se refieren a la materia, como en lo que conciernen a su forma propia: alma. Pues su alma es «naturaleza». Al hacer esta afirmación restringe Suárez el concepto de naturaleza al principio intrínseco de las operaciones materiales, influido sin duda por la manera de expresión aristotélica, que afirma que el alma del hombre no parece ser naturaleza. De las operaciones espirituales se puede afirmar, sin riesgo alguno, que trascienden el grado de la filosofía, entendiendo aquí Suárez por filosofía la Filosofía natural o Física.³⁸

La dificultad viene ciertamente de las operaciones que Suárez califica de intermedias: «De hominibus autem obscurum est, ad quam scientiam pertineant».³⁹ Y esta dificultad reside, sobre todo, en las características únicas del alma racional del hombre. Esta dificultad ya la consideró Aristóteles cuando advierte que el físico puede tener competencia en el estudio del alma, sea en su aspecto general, sea en este aspecto determinado particular, corrigiendo de esta manera ciertas expresiones anteriores excesivamente naturalistas. Este aspecto peculiar del alma se refiere a las afecciones del alma,⁴⁰ es decir del alma como *fysis*, y sólo en este aspecto puede ésta ser competencia del físico. El aspecto general quede determinado así: Si aparte de esta consideración física del alma existe otra distinta, entonces, además de la física, habrá otra ciencia superior. Así se expresa Aristóteles: «...si hay algo eterno e inmóvil y separable, la tercera de las filosofías contemplativas es la Teología».⁴¹ Y más adelante (a 27): «Si no hay otra ciencia que la consistente en la naturaleza, la Física es la primera ciencia; pero si hay una sustancia inmóvil habrá otra ciencia más original, la Filosofía Primera». Por tanto, parece ser que sobre la Psicología habrá también una Metapsicología. El que Aristóteles no haya tratado el principio espiritual humano (*noetikón*) en estos libros *De Anima*, hay que buscarlo en su intención de establecer con ellos sólo el fundamento de su planeada biología.

Suárez, que, como ya sabemos, intenta en su psicología establecer una ciencia íntegra del hombre —una Antropología metapsicológica—, se ocupa de este problema de la competencia del físico en cuestiones del

³⁸ Ms. 3, 26 s.

³⁹ Ms. 3v, 1.

⁴⁰ Aristóteles, *De an.* 403a 28 ss.

⁴¹ *Met.* VI 1026 a 5 ss.

alma, pero refiriéndose más bien a la problemática del alma racional, ya que es aquí donde el problema se agudiza. La gran aportación escolástica es haber establecido que el alma espiritual es la forma única del cuerpo orgánico, salvando de esta manera el hiato racional que Aristóteles dejó entre el *noetikón* y el alma como forma del cuerpo. Suárez recoge este pensamiento clásico en el escolasticismo, rechazando por ello la opinión de los que quieren explicar la competencia del físico en esta materia anímica diciendo que se ocupa sólo de los predicados del alma en cuanto es forma del cuerpo, pero que no le incumbe en manera alguna estudiar aquellos otros predicados del alma, según los cuales ésta es una entidad espiritual independiente de la materia y que sólo competen a la metafísica. Esta distinción tiene su origen en Avicena, en su tratado *De Anima*, y no le desagrada, en principio, a Suárez, pues se da cuenta de que una misma cosa puede ser objeto de diversas ciencias, según la diversidad de sus predicados. Pero con ello se volvería a la situación aristotélica. Por esta razón juzga Suárez más conveniente decir que el alma —en la que incluye claramente su consideración espiritual— es objeto de la Física.⁴² Quizás sin apercibirse bien del paso que está dando, intenta Suárez fundamentar esta afirmación en el mismo Aristóteles, olvidando quizás que toda su argumentación acerca de la competencia del físico en materia psicológica no está referida claramente al alma racional, sino al alma como forma del cuerpo, es decir al hombre como ser biológico. Y en este sentido, es evidente que Aristóteles no atribuye al físico la mera consideración de la materia, sino de la materia y de la forma, pues ambas pertenecen a la esencia de la cosa: la materia, como el sujeto primero de la esencia, y la forma, como completiva de la esencia. Hace aquí Suárez gala de una gran erudición citando a S. Alberto Magno, Sto. Tomás, Averroes, Avicena y a los aristotélicos Temistio y Filopón.

Surge ahora una dificultad. Si bien es verdad que Aristóteles afirma que el físico se ocupa tanto de la materia como de la forma,⁴³ lo cierto es que en su obra *De Anima* llega a decir que el físico dará una definición de la ira como una «ola de sangre y calor en torno al corazón», es decir, describirá la materia; mientras que el dialéctico describirá la forma y el concepto de la ira diciendo, por ejemplo, que es un «deseo ar-

⁴² Ms. 3v, 13 ss.

⁴³ Aristóteles, *Phys*, II 194a 17 ss.

diente de desquite o algo por el estilo».⁴⁴ Parece que hay una contradicción con lo que dice en otros lugares sobre la competencia del físico en cuestión de materia y forma conjuntamente. Para Suárez este modo de expresión aristotélico en el tratado *De Anima* hay que referirlo a una costumbre suya, según la cual Aristóteles a las nociones probables y comunes las denomina dialécticas, y por ser aquí comunes, les da el apelativo de formales. Las definiciones físicas, al contrario, explican la naturaleza de la cosa, en cuanto compuesta de materia y forma, diciendo de ellas que son definiciones materiales por excelencia. Otra explicación posible es que el dialéctico defina mediante géneros y especies, y como tanto unos como otras tienen razón de forma respecto a lo definido, se suelen llamar a estas definiciones *formales*.

Las definiciones dadas según las propiedades físicas, se dice que son materiales, porque incluyen la materia en la definición. En conclusión, pues, termina diciendo que Aristóteles no intenta aquí separar las dos clases de definición de las afecciones del alma, sino que las quiere complementar. Por tanto, que cualquier ser que conste de materia y forma pertenece plenamente a la consideración física, pues no es posible comprender la una sin la otra.⁴⁵ Aristóteles corroboraría esta afirmación suareciana.⁴⁶ En este mismo tratado *De Anima* dice el Estagirita: «¿Cuál de éstos es realmente el filósofo de la naturaleza? ¿El que ignora la fórmula y se refiere solamente a la materia, o el que solamente hace referencia a la fórmula? Con toda probabilidad lo será el que base su concepción en ambas cosas a la vez».⁴⁷ Los peripatéticos acuñaron la expresión: *ênylon eidos* para expresar que la forma se considera en la materia y no separada de ella. La expresión empleada aquí por Aristóteles, *lógoi ênyloi*, dio seguramente pie a la expresión peripatética. Dice Aristóteles que los efectos del alma son de expresión o formulación material. De la misma manera que hay *lógos* en la materia, así hay materia en el *lógos*, que en este caso adopta la forma de tal cuerpo determinado.⁴⁸ Este tal cuerpo no es la materia sola, sino la materia determinada por la for-

⁴⁴ *De an.* 403a 30; b ss.

⁴⁵ Ms. 4, 19 s.

⁴⁶ Cfr. *Met.* VII 1307a 16; *Phys.* II 194a 18.

⁴⁷ Aristóteles, *De an.* b 8 ss.

⁴⁸ *Ibid.*, 412 b 16.

ma. O mejor expresado: «... y si ella [la fórmula de la cosa] debe existir, deberá manifestarse en una materia apropiada (*en hyle toiadi*).»⁴⁹

Haciendo, pues, uso Suárez de esta consideración escolástica de que el alma racional es la única forma del cuerpo, sigue defendiendo, no obstante, la ambigüedad aristotélica, de que también ella es objeto de la ciencia física, advirtiendo expresamente que no la considera sólo como alma, sino como alma espiritual. El primer paso se basa en la identificación del alma –forma del cuerpo– con el alma –forma espiritual–. Por tanto, dice, si la primera es objeto de la física, también lo será la segunda, ya que hay unicidad de forma sustancial. Esta identificación la intenta explicar Suárez por la dependencia recíproca entre el alma racional en sus operaciones y el cuerpo en las suyas. La dependencia *in operari* del alma racional respecto del cuerpo la estudia después.

Ahora intenta fundamentar la relación que algunas operaciones o afecciones materiales tienen respecto del alma como forma racional. Hay operaciones –dice– propias del hombre, que sin serle esenciales sólo le convienen a él: reír y cosas por el estilo. Estas operaciones provienen, de alguna manera, del alma racional. Este argumento está basado en una constatación existencial. El hombre es así y no podemos forzarle categorías lógicas tomadas de la reflexión racional. El alma racional es un caso insólito –muy poco probable– en la biología científica, que exige nuevas estructuras conceptuales y metódicas para su explicación. Esto no es otra cosa que el concretismo tomista: Hay una forma racional unida al cuerpo.⁵⁰ Es muy posible, afirma E. Gilson,⁵¹ que este concretismo tenga su origen en el aristotélico cristiano, Juan Filopón.

El argumento fundamental que emplea Suárez dice así: La cosa pertenece *simpliciter* a aquella ciencia que estudia su última diferencia, pues es ésta la que constituye la cosa en sí misma, y sólo la ciencia que conoce la última diferencia conoce la cosa según su propio concepto. Ahora bien, al físico le corresponde conocer la última diferencia de este ser natural que es el hombre, de lo contrario no tendría un concepto propio del mismo. Pero como resulta que esta última diferencia es el alma racional, también ésta será objeto de estudio por parte del físico. Evidentemente, la metafísica también estudiará el alma racional, pero sólo se-

⁴⁹ *Ibid.*, 403 b 3.

⁵⁰ E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, pág. 206.

⁵¹ *Ibid.*, 207.

gún sus predicados comunes, es decir *secundum quid*. En este pasaje equipara Suárez Dialéctica y Metafísica, pues como ya antes había dicho, la primera se ocupa de las razones comunes. Si continuamos el proceso lógico, veremos que Suárez atribuye el estudio de la antropología a la Física –hoy diríamos más bien a la ciencia natural–, dejando a la Metafísica sólo su estudio *secundum quid*. Esta afirmación creo que es muy importante para entender la influencia de Suárez en la ciencia moderna.⁵²

De todas formas, no se puede afirmar sin más que toda la Escolástica haya considerado el estudio del hombre desde la Metafísica, olvidando su aspecto científico. Bien rotundamente afirma aquí Suárez la competencia del físico en esta materia antropológica.

Pero todavía hay algo más importante. La consideración física no sólo se refiere al mero concepto propio de la esencia de la cosa, sino también a sus propiedades o pasiones-afecciones, pues la ciencia que considera la esencia está a su vez capacitada para considerar sus manifestaciones. ¿Aunque éstas sean el conocer y el querer?. Aunque lo sean, nos dice Suárez claramente: «Est ergo de consideratione Physicae anima rationalis cum omnibus proprietatibus suis simpliciter, Metaphysicae vero secundum quid».⁵³ Si la Física es capaz de esto, parece ser que será competente en todo.

No se le oculta, en efecto, la trascendencia de esta afirmación a Suárez. Y así parece que sea, con una diferencia sólo: que el hombre y el alma racional tienen más predicados que las cosas meramente materiales para pertenecer al estudio de la Metafísica. Es decir, tanto las cosas materiales como el hombre y su alma pertenecen a la Metafísica según sus predicados comunes (*secundum praedicata communia tantum*),⁵⁴ sólo que el hombre y su alma, además de estos predicados comunes, poseen otros, como el ser intelectual –predicado común con los ángeles– y su razón analógica de sustancia espiritual. Por tanto, si el hombre pertenece a la Metafísica más que las cosas materiales, sólo por razón de un mayor número de predicados, pero no *simpliciter*.

Otra afirmación que aboga por la competencia del físico en cuestiones antropológicas es la referencia existencialmente necesaria de ésta

⁵² Cfr. S. Castellote, *La posición de Suárez en la historia*, Valencia 1962, págs. 32 ss.

⁵³ Ms. 4v, 21 aa.

⁵⁴ Ms. 4v, 7 s.

al cuerpo.⁵⁵ Como confirmación de esta aseveración, aduce Suárez un ejemplo tomado de la cantidad. Ésta –dice– se puede concebir sin orden o referencia alguna a la materia, pero no así el alma. Consiguientemente, concierne más al físico el alma que la cantidad. Esto no se atrevería a afirmarlo Aristóteles, para quien la cantidad pertenece a la Matemática, ciencia abstracta relativa a las cosas separables en la medida que no son afecciones de un cuerpo en un estado determinado, es decir en abstracto. Es verdad que Aristóteles distingue entre cosa concreta y concepto de la misma (entre magnitud y concepto de la magnitud; agua y concepto de agua; carne y concepto de carne; nariz chata y «lo chato»),⁵⁶ pero sólo en el sentido de que estas cosas son juzgadas por distintas facultades, y no en el de que el concepto de la cosa no diga relación con su materia,⁵⁷ como parece afirmar aquí Suárez.

En este excursus sobre la cantidad y las cosas cuantas, podemos apreciar ya un inicio de la ciencia física clásica, para la que el espacio y el tiempo eran cauces absolutos independientes de las cosas temporales y espaciales; pero también, en cierto sentido, de la ciencia física moderna, según la cual la cantidad se transforma en un símbolo matemático no intuitivo.⁵⁸ No obstante, Suárez afirmará rotundamente en su DM 50 sobre la categoría del *quando*, que no hay ni espacio ni tiempo absolutos, sino cosas espaciales y temporales: *Duratio es id cuius est duratio. Tempus est duratio motus*. No hay composición de *motus* y *modus motus*. Hay un mismo e igual movimiento sea más o menos acelerado o retardado. (DM 50,9,6). Decir que una cosa está en el tiempo no es más que decir que la conocemos al medirla (DM 50,12,6).

Queriendo ser, no obstante, un intérprete fiel de Aristóteles, y afrontando las dificultades que de su obra surgen en esta cuestión, analiza Suárez a continuación un célebre pasaje de Aristóteles en su obra *De part. an.*, que el mismo Suárez considera muy difícil. Dice aquí Aristóteles, según Suárez, que el alma racional no pertenece a la Física. En efecto, Aristóteles no solo aquí –*De part. an.* 641a 34 ss–, sino también en su

⁵⁵ Ms. 4v, 29.

⁵⁶ Aristóteles, *De an.* 403 b 13-16, 429 b 10.

⁵⁷ *Ibid.*, 431 b 16 s.

⁵⁸ S. Castellote, o. c., págs. 30 ss.

*Metafísica*⁵⁹ dice que la consideración del alma compete al físico en cuanto no se da sin la materia. Es, por tanto, la Física una ciencia especulativa; pero también la Matemática lo es. Pero si hay, además, algo eterno e inmóvil y separable, es decir, suprapsíquico, la tercera de las ciencias especulativas es la Teología. El pasaje citado por Suárez⁶⁰ dice, en efecto, que si el espíritu pertenece al alma –campo de acción de la Física–, aparte de esta ciencia habrá otra. Y si el espíritu está ordenado a lo inteligible, también corresponderá a la Física el estudio de lo inteligible, pues ha de tratar de todo lo correspondiente al alma. Pero –sigue diciendo Aristóteles– por encima de la fuerza activa anímica, por encima de su naturaleza, se encuentra el *noetikón*.

No hay duda de que el pasaje es difícil de integrar en la doctrina hilemórfica ya establecida. Suárez se enfrenta valientemente con este problema de interpretación, rechazando el intento de solución, según el cual Aristóteles se referiría aquí al alma en cuanto es algo común a los hombres y a los ángeles, es decir, a las formas separadas. Para Suárez, Aristóteles excluye también, en este pasaje, de la consideración física la misma alma sensitiva.⁶¹ Para interpretar mejor la intención de Aristóteles, aduce sus mismos argumentos, que ya antes hemos esbozado. Éste es el resumen que hace de ellos Suárez:

1. La *Física* sería la única ciencia, pues trataría también de lo inteligible –que es el objeto propio de la operación intelectual–.

2. El alma racional no es principio del movimiento. Pero como el principio del movimiento es la naturaleza, el alma no sería naturaleza.

3. La ciencia natural no es capaz de contemplar las cosas abstractas de la materia. Y la razón es que en éstas últimas no hay causalidad final (non reperitur id cuius gratia);⁶² y el *físico* solo se ocupa de las cosas en las que se encuentra este tipo de causalidad.

Suárez niega todos estos argumentos, si de ellos se quiere deducir que el alma racional no es objeto de la ciencia física. Para evitar una contradicción con lo antes demostrado –que el *físico* sí que se puede

⁵⁹ *Met.* VI 1026a 5 ss; a 27

⁶⁰ *De part. an.* 641a 34 ss.

⁶¹ Sería muy discutible que Aristóteles hiciera afirmación tan radical, pero así lo afirma Suárez.

⁶² Ms. 5, 19 ss.

ocupar del alma racional— da Suárez un paso atrevido. Con respecto a la primera argumentación de Aristóteles, afirma que el *físico* ciertamente no estudia lo inteligible *simpliciter*, sino lo inteligible, en cuanto es objeto del entendimiento humano. Y en este sentido se puede decir que el *físico* se ocupa de lo inteligible. Con otras palabras: El entendimiento humano es objeto de la *Física*, no en cuanto entendimiento, sino en cuanto humano.

Con respecto al segundo argumento aristotélico, niega Suárez que el alma no sea principio del movimiento, y que en los animales no haya entendimiento, sino sólo movimiento local, pues hay animales con mente (sic!). Quizás quedemos sorprendidos ante esta afirmación, pero pronto nos tranquiliza Suárez diciéndonos que la mente se encuentra en los animales, porque se encuentra en los hombres en cuanto animales (*reperitur enim in hominibus quantum animalia sunt*).⁶³ No obstante, si analizamos esta afirmación, observaremos que hay en ella una profunda constatación psicológica. Ya no se trata solamente de aquel axioma: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», sino que hay —creo— algo más, pues no se habla del objeto de la mente, sino de la misma mente humana. Y de ella se dice que está en el hombre en cuanto animal. ¿Qué quiere decir esto?, ¿Que la mente es algo animal? Parece todo esto una clara alusión a lo que la moderna teoría de los estratos dice sobre lo animal en el hombre.⁶⁴

Refiriéndonos, por último, al tercer argumento, niega Suárez que el alma no tenga *id cuius gratia*, pues es evidente que tiene una causa final.

Consecuentemente, afirma nuestro autor que la intención de Aristóteles en el primer argumento era hablar no de la mente en absoluto y *secundum se*, sino del alma intelectual humana. Cita como corroboración un pasaje aristotélico de los libros *De caelo*, algo oscuro en la interpretación de Suárez, pues considera el alma del cielo como algo semejante al intelecto o mente en absoluto, deduciendo de esto que así como el alma del cielo no es naturaleza, tampoco lo será la mente en sí misma.

En resumen: Cree Suárez que Aristóteles no habla aquí del entendimiento humano «*ut intelligente in corpore*», sino del entendimiento totalmente separado del cuerpo. La intención de Aristóteles en el segun-

⁶³ Ms. 5, 28.

⁶⁴ Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bonn 1952, pág. 76.

do argumento se refiere también a la mente en absoluto, y en este sentido se dice de ella que no es naturaleza, pues no es un principio intrínseco del movimiento, llamándose alma solo en un sentido impropio. Es evidente que Suárez se refiere en todo esto al famoso pasaje del libro III, cap. V del tratado *De Anima*, en el que Aristóteles establece la diferencia entre mente pasiva —que viene a ser todas las cosas—, y mente activa —que hace todas las cosas—. Este doble aspecto de la mente: activo y pasivo, es el fundamento por el que se demuestra su separabilidad, inmortalidad y eternidad. Pero parece ser que todo este capítulo, así como otros pasajes del mismo tratado⁶⁵ fueron añadidos más tarde por el mismo Aristóteles, cuando hizo una revisión de su tratado psicológico, en la que expone un nuevo pensamiento con bastantes influencias platónicas, dando al espíritu una supremacía e independencia propias de las que antes carecía. Pero lo que no se puede hacer es querer interpretar la psicología aristotélica según estas últimas teorías de tipo más platonizante.

Apoyado seguramente en este dualismo metafísico *sui generis*, anota Suárez a continuación el doble estado del alma racional: «in corpore et extra corpus»,⁶⁶ diciendo que Aristóteles atribuye a la *Física* solo la consideración del alma «in corpore». Consiguientemente, el estudio del alma racional en su totalidad e integridad no puede ser objeto de una única ciencia. Por eso, dice Suárez, inicia Aristóteles en su libro XII de la *Metafísica* el tratado *De Anima separata*, que no llegó a concluir, o por lo menos, no lo conocemos en su totalidad. En efecto, se puede considerar este libro como la «Teología» de Aristóteles, en el que no es difícil encontrar influencias platónicas. La intención de la obra psicológica de Suárez es, no obstante, estructurar aquí un tratado íntegro antropológico.

IV. PROPIEDADES DE LA CIENCIA PSICOLÓGICA

No le pasó desapercibido a Suárez el solemne comienzo del primer libro *De Anima* de Aristóteles, del que se deducen las propiedades que el Estagirita atribuye a esta ciencia: es más honorable que las demás; más cierta; es útil y muy difícil.

⁶⁵ *De an.* 408 b 18 s.

⁶⁶ Ms. 6, 4.

Para Aristóteles, en efecto, toda ciencia (*eithesis*)⁶⁷ tiene dos propiedades que nacen de su método y de su objeto: *mayor exactitud* – más cierta, según la traducción que emplea Suárez–, por parte del método; y, por parte del objeto, un objeto más *valioso*, más alto y más maravilloso –más honorable, según Suárez–.

Hay una tercera propiedad –*utilidad* para Suárez– que Aristóteles la refiere a la gran aportación de esta ciencia al conjunto de la verdad (*alétheia*), y, en particular, al estudio de la naturaleza. La dificultad de esta ciencia la deduce seguramente Suárez de la frase aristotélica que dice: «... el conseguir una ciencia firme en estas cosas está plagado de dificultades.»⁶⁸ El carácter de exactitud de la ciencia psicológica no creo que sea típicamente aristotélico, pues el Estagirita atribuye la exactitud, sobre todo, a la ciencia matemática,⁶⁹ y a las ciencias fundamentales,⁷⁰ aunque dice también que cada ciencia debe tener su grado de exactitud compatible con la naturaleza del tema.⁷¹

La honorabilidad del objeto de la ciencia psicológica es propia también de las cosas celestes,⁷² de la política⁷³ y, sobre todo, de Dios y de la felicidad.⁷⁴

Veamos primero cómo concibe Suárez esta honorabilidad de la ciencia psicológica. Se refiere, principalmente, al pasaje aristotélico de *EN I*, cap. 2, en el que Aristóteles atribuye el honor a las cosas excelentes, entre las que se encuentran la felicidad de los dioses y de los hombres, los bienes perfectos, la justicia, concediendo la alabanza a la virtud, y, en general, a todo lo que existe en virtud de sus potencialidades y capacidades de acción, y de sus actos.

La honorabilidad, por tanto, de la psicología no hay que entenderla *stricto sensu*, sino en cuanto significa algo bueno, pulcro y quizás

⁶⁷ La expresión *eisthesis*, sólo se encuentra en Aristóteles en *De an.* 402a 1.

⁶⁸ Aristóteles, *De an.* 402a 11.

⁶⁹ *Met.* I, 982a 27.

⁷⁰ *Protr.* 58, 8.

⁷¹ *EN I*, cap. 3.

⁷² *De part. an.* I 644b 32 ss.

⁷³ *EN I* 1102a 1.

⁷⁴ *EN I*, cap. 12.

amable. Admite Suárez la traducción de Juan Filopón del adjetivo griego *tímios* como *pulchrum, pretiosum*. Más que honorable es la psicología laudable, pues nos conduce a la perfección de la naturaleza intelectual,⁷⁵ de la misma manera que la virtud nos conduce a la realización de acciones bellas y honestas. Si la virtud es laudable, también lo será la psicología.

El mayor o menor grado de honorabilidad *–lato sensu–* de una ciencia hay que referirlo tanto al método que emplea, como al objeto. Por consiguiente, cuanto de cosas más honorables trate una ciencia, y con mejor método lo haga, tanto más laudable será. Acerca del grado de honorabilidad de la psicología, inicia Suárez una discusión con el cardenal Cayetano.⁷⁶ Dice éste, según Suárez, que la ciencia del cuerpo animado debe ser más digna que la del alma solo, pues es más noble el todo que la parte. Tanto la objeción como la solución, afirma nuestro autor, están mal planteadas, pues no se trata de comparar dos ciencias entre sí – una del todo (*scientia integra*)– y otra de la parte, sino que se trata de una sola ciencia que trata del todo y de la parte. Pero ni siquiera admitiendo una posible comparación entre estos dos aspectos –cosa que solo racionalmente se podría realizar y no de hecho–, ve Suárez posible que el entendimiento pueda efectuar una tal separación entre el todo y la parte, pues si la parte está incluida en el todo no hay posibilidad de compararlas. Lo más que cabría hacer es diferenciar una parte de otra: el cuerpo orgánico del alma, pero entonces la comparación se realizaría no entre el todo y la parte, sino entre dos partes componentes del todo. En resumen: la *scientia de anima* es la más noble de todas las ciencias naturales, y ocupa en el conjunto de las ciencias el quinto lugar, después de la Teología, Filosofía, Dialéctica y Metafísica.

Sobre la siguiente propiedad: el mayor o menor grado de certeza de la psicología (Notemos que Aristóteles no habla de «certeza», sino de «exactitud»), dice Suárez que hay que comprenderlo, sin referirlo a todas las ciencias, sino sólo a las otras partes de la Física.⁷⁷

Con respecto a la *utilidad* de la psicología, afirma Suárez que es grande, refiriéndose, sobre todo, a que nos da un conocimiento de nues-

⁷⁵ Ms. 6v, 1 s.

⁷⁶ Hay un primer argumento, aducido por Cayetano, que se refiere a la mayor dignidad de la física sobre la psicología, porque trata aquella sobre el motor inmóvil, es decir, de Dios.

⁷⁷ Suárez hace aquí referencia a un escrito suyo hoy desaparecido: *I Posteriorum*.

tra alma, de su origen, de su capacidad intelectual, de su perpetuidad, siendo, además, muy útil para la fe y para la moral, principalmente por razón de la inmortalidad del alma. Pero la mayor utilidad de esta ciencia es que sirve, de algún modo, a todas las ciencias, perfeccionándolas y mostrando la raíz de donde proceden. Esta raíz viene determinada por el hecho de que la ciencia del alma nos pone de manifiesto la reflexión del entendimiento sobre su mismo acto y sobre la luz que lo ilustra, enseñándonos, además, cuál es esta luz y hasta dónde llega la evidencia en el conocimiento de la verdad.⁷⁸ Hay en todas estas reflexiones un programa maravilloso sobre una psicología del conocimiento y de la inteligencia humana, que sin caer en un psicologismo, abre el camino a una comprensión genética de la epistemología. Recordemos que modernamente ha habido muchos intentos de estudiar la génesis del conocimiento, entre los que cabe citar la Fenomenología de E. Husserl y la Epistemología genética de Jean Piaget. También para Piaget es esta Epistemología el fundamento de toda reflexión filosófica, no en cuanto estudia la naturaleza última de sus objetos, sino en cuanto estructura el conocimiento.

También considera de gran utilidad Suárez esta ciencia para la Dialéctica, al coordinar y analizar su naturaleza y propiedades. No es muy claro el sentido que Suárez da a la Dialéctica, sobre todo porque Aristóteles tiene un concepto de Dialéctica muy peculiar, distinto al de Platón, para quien la Dialéctica es a lo que el filósofo se debe dedicar con más entusiasmo.⁷⁹ Para Aristóteles, por el contrario, Dialéctica es más bien una pseudofilosofía, pues sólo trata de las razones que parecen probables. El concepto positivo de Dialéctica volvió a surgir con el Neoplatonismo, llegando a ser un tema discutido en el Escolasticismo. En general, se puede decir que la dialéctica escolástica fue comprendida como un método lógico. Suárez parece tener una idea doble de la Dialéctica. Por una parte, como vimos, la identifica con la metafísica y, por otra, la subdistingue de la Metafísica, dándole el carácter de método, en cuanto nos da a conocer la naturaleza y las propiedades de los actos intelectuales. Por este último motivo, la estima necesaria para todas las ciencias.

⁷⁸ Ms. 8, 12 ss.

⁷⁹ *Rep.* VI 511b.

No cabe duda de que la moral tiene en la psicología una gran ayuda, pues todos los principios de la ética, los hábitos, las potencias, etc., deben ser tomados de la psicología.

Con referencia a la Metafísica, la utilidad de la ciencia del alma no es menos importante, pues del conocimiento psicológico, sobre todo del entendimiento, se puede llegar más fácilmente al conocimiento de Dios y de las sustancias separadas. ¿Se refiere este más fácilmente a que el argumento de la existencia de Dios por medio del alma es más adecuado al hombre que los argumentos cosmológicos?. Es éste un tema que valdría la pena estudiar con más profundidad y conocimiento de causa. Sobre este tema trata la última disputatio sobre el alma separada.

Por ello mismo, es la psicología muy útil para la Teología.⁸⁰

Suárez resume, como hemos visto, la frase de Aristóteles, que dice: «Este estudio parece aportar una importante contribución al conjunto de la verdad».⁸¹ Pero la utilidad de la psicología se refiere, de manera particular, al estudio de la naturaleza, es decir, de la Física.⁸² Según Suárez, esta referencia de la psicología a la Física se puede concebir de dos maneras distintas:

1. Con respecto a las partes precedentes de la Física –estudio de la posición especial del ser vivo en el conjunto de la naturaleza y constatación de la doctrina hilemórfica, ya que en ningún ser natural aparece ésta con más claridad que en los seres vivos–.

2. Con respecto a las partes consiguientes a la Física. Para Suárez es ésta referencia la que pretende insinuar aquí Aristóteles, según su expresión de que «la vida animal tiene en el alma su principio en algún sentido».⁸³

Acerca de la cuarta propiedad que señala Suárez: la dificultad de la ciencia psicológica, dice lo siguiente: Por una parte, parece fácil –pues su objeto es experimentable en muchos de sus aspectos– (Apreciamos aquí la inclinación suareciana a la ciencia experimental). Sin embargo, en otros muchos aspectos no lo es. Podemos experimentar ciertamente el aumento, por ejemplo, pero no el modo como éste se realiza, ni los facto-

⁸⁰ Ms. 8v, 11 ss.

⁸¹ Aristóteles, *De an.* 402a 5 s.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 402a 6 s.

res que intervienen; es experimentable el sentir, pero no lo es ni su naturaleza, ni su génesis, ni su objeto, ni sus mismos órganos; experimentamos nuestro pensar, pero no tenemos evidencia positiva ni de su origen, ni de su génesis. ¡Qué maravilloso programa de investigación, en el que junto a los datos positivos de la experiencia, se encuentra un conjunto de hipótesis analíticas que harán fructíferos esos datos positivos, que en sí mismos, a pesar de todas las exigencias de un positivismo a ultranza, permanecen inaccesibles al conocimiento científico! Sobre este tema sería muy fructífero comparar a Suárez con la metodología científica de K. Jaspers.⁸⁴

Es, pues, la psicología una ciencia fácil en cuanto a la mera constatación de datos; pero es difícil –y mucho– en cuanto a la conexión real de los factores internos explicativos de los mismos. Claramente se refiere aquí Suárez a la conexión de lo que Aristóteles llama «afecciones del alma»,⁸⁵ que plantean otro tipo de dificultad, aparte de la dificultad metódica, a la que ahora se refiere Suárez. Es bien sabido que la integración de estas afecciones del alma no llegó a solucionarlas positivamente Aristóteles. Buena prueba de ello es que el Estagirita no habla nunca de personalidad, como integración de lo anímico. El mismo Aristóteles se pregunta en cierto pasaje del *De Anima*: «¿Qué es lo que sostienen unida al alma, si naturalmente consta de partes?»⁸⁶ Como consecuencia de esta falta de unidad en la psicología aristotélica, ha sido posible que tanto el naturalismo y el materialismo, como el espiritualismo aduzcan a su favor la autoridad de Aristóteles.

Otro grado de dificultad proviene, según Suárez, del grado de abstracción. Es más fácil el estudio de lo vegetativo que el de lo sensitivo; y éste más que el de lo racional, ya que este último constituye una abstracción superior.

Con esto da por terminada Suárez la introducción a su *Comentario*, añadiendo únicamente que Aristóteles trata en su primer libro otras cuestiones: si existe la ciencia del alma; si es una; si es especulativa; el orden metódico de su estudio; el modo de encontrar una definición del

⁸⁴ Cfr. *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 7 1959, pp. 359 s.; 455 ss.; 462; 628 ss..

⁸⁵ *De an.* 402a 6 s.

⁸⁶ *De an.* 411 b 6.

alma.⁸⁷ Pero todas estas cuestiones o no necesitan de una mayor explicación, o ya han sido tratadas en otros trabajos cuyos (por ejemplo, *Libri Posteriorum*, *Libri Praedicamentorum*, que por desgracia o se han perdido o no los hemos podido localizar).⁸⁸

Una última advertencia se refiere a ciertas frases condicionales que Aristóteles emplea a lo largo de su tratado, que por referirse –dice– a la inmortalidad del alma, serán estudiadas e interpretadas en su lugar. Se refiere Suárez sin duda a *De an.* 403a 9 ss.: «Pero si esto –el pensar– es también una especie de imaginación...».

⁸⁷ Notemos que Aristóteles rechaza el método platónico de la división –*diáresis*–, declarando que para dar una definición no hay argumentos –*apódeixis*–. Parece ser que Aristóteles se refiere en este contexto a la inducción –*epagogé*–, cuando habla de «cualquier otro método».

⁸⁸ Se trata de libros escritos por Suárez durante su juventud, según él mismo lo acredita al referirse a ellos en numerosas ocasiones. Todos ellos, que yo sepa, están aún inéditos, si es que se encuentran en algún sitio. Yo, por mi parte he podido localizar un tratado *De generatione et corruptione* que tiene por autor al P. Suárez y que refleja los comentarios exhaustivos al mismo tratado de Aristóteles. [Entretanto esta edición crítica ha sido editada].