

LA SUSTANCIA DEL ALMA Y SU INMORTALIDAD

I. SOBRE LA SUSTANCIA DEL ALMA EN COMÚN

En una breve introducción enumera Suárez las conclusiones a que quiere llegar Aristóteles en los cap. 1 y 2 del libro II *De Anima*: El alma es forma sustancial; la forma sustancial es acto y perfección, no como acto segundo, sino como acto primero; el cuerpo del que el alma es acto, debe ser orgánico: este cuerpo tiene la vida en potencia, no en cuanto está privado del alma, sino en cuanto la tiene; el alma es el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia; de tal cuerpo y de tal alma se forma un *unum per se*; el alma o alguna de sus partes, si es divisible, no es separable, pues algunas partes del alma son acto del cuerpo; no hay nada que impida que algunas partes sean separables, ya que no son acto del cuerpo; es oscuro –y no consta– si el alma es forma del cuerpo como el piloto lo es de la nave. Hasta. Aquí el cap. I de Aristóteles. Del cap. II deduce Suárez las siguientes conclusiones: lo animado se distingue de lo inanimado por la vida; vive todo aquello que posee entendimiento, movimiento local o estado, crecimiento, disminución; el principio vegetativo es aquello por lo que una cosa se constituye formalmente en ser vivo; el alma es el principio de la vida (vegetativa), de la sensitiva, del movimiento y del entendimiento; estos cuatro grados son distintos formalmente, pero no siempre están separados en los seres vivos; no consta qué género de alma es el entendimiento contemplativo, y parece que es un género distinto separable, perpetuo e incorruptible. Así se inicia la primera disputatio.

Sigue a continuación la *quaestio prima*. “Utrum anima sit actus tamquam vera forma substantialis.”

La razón de esta *quaestio* está determinada por la postura algo ambigua de Aristóteles en la consideración del alma. Al término del cap. 1 del primer libro *De Anima* dice, en efecto, Aristóteles: “... tampoco es evidente si el alma, considerada como una actualidad tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto con la nave.”⁽⁷⁵⁾ Con el objeto de averiguar la mente de Aristóteles sobre esta cuestión intenta realizar Suárez un análisis de las partes de cada definición que Aristóteles propone. Primero expone la posible razón que Aristóteles tuvo para afirmar que el alma es como el piloto (*psyché hosper ploter*). Esta razón es, según Suárez, que el alma supone una sustancia completa: el cuerpo orgánico, no

pudiendo ser forma sustancial del mismo, ya que ninguna forma supone la sustancia completa constituida. (Notemos que el lugar en que se encuentra esta frase aristotélica *De an.* 413 a 9, difícilmente nos permite hablar de ambigüedad en su pensamiento. Todo el capítulo primero de este segundo libro se ocupa en demostrar que el alma es sustancia en sentido de forma del cuerpo, realización o actualidad. Más bien parece señalar esta frase la perfección que el piloto da a la nave, que su separación con respecto a ella).

Pero antes de comenzar el análisis de las definiciones dadas por Aristóteles, advierte Suárez que se trata aquí de dar una definición *in communi* del alma. Ésta parece ser también la intención del Estagirita: “Intentamos determinar qué es el alma y cuál será su definición más comprensiva (*génos*).⁽⁷⁶⁾ Pero es conveniente advertir que más adelante, en el cap. 3⁽⁷⁷⁾ dice el mismo Aristóteles que “sería ridículo mirar como definición común lo que es una particular definición de una cosa que no existe y no hace referencia a ninguna especie determinada o individualidad”.⁽⁷⁸⁾ Con bastante probabilidad se puede afirmar que esta frase fue consignada por Aristóteles cuando aún no existía el cap. 1, que es donde se encuentra la frase antes aludida. Esta diferencia de actitud ante una definición de alma en la concepción aristotélica no creo que haya que entenderla por un cambio radical de mentalidad. Esto ya lo indica Suárez cuando distingue dos clases de definición del alma: una esencial o *quidditativa* y otra *per operationes*, a pesar de que parece interpretar mal a Aristóteles, creyendo que con su segunda frase corrobora la anterior, que en realidad no es anterior, como ya hemos dicho. En este segundo pasaje es donde Aristóteles parece admitir una definición genérica del alma. “Donde hay –dice– *próteron* y *hísteron* (tipo primordial o inicial da la serie y tipo que se sigue) hay que inquirir en cada caso particular cuál es el alma de cada individuo”. Por ejemplo, la de la planta, la del hombre, la del animal, es decir, no hay *génos*. La definición del alma *per operationes*: “Anima est principium... vivendi, sentiendi, locomovendi et intelligendi”⁽⁷⁹⁾ no es, según Suárez, esencial ni formal, sino descriptiva,⁽⁸⁰⁾ Ésta parece ser también la opinión de Aristóteles, cuando distingue entre alma como *epistemonikón*⁽⁸¹⁾ y como *eidos* y *lógos*⁽⁸²⁾ En el primer aspecto, es decir, como conocimiento, se compara al cuerpo como *hyiastón* (portador de salud); en el segundo se contrapone al cuerpo como *hypokéimenon* (sustrato material). Según el primer sentido no hay un género común y, por tanto, tampoco un *lógos* o concepto común. Pero sí que lo hay en cuanto el alma es considerada como *lógos*

y como *eidos*, según el cap. I del primer libro: “Pues lo que él (el físico) establece es la fórmula de la cosa, y si ella debe existir, deberá manifestarse en una materia. apropiada”.⁽⁸³⁾

La investigación moderna sobre el *Corpus Aristotelicum* llega a la conclusión de que el orden de los dos primeros capítulos del segundo Libro *De Anima* de Aristóteles debe ser el inverso: primero el segundo, y después el primero.⁽⁸⁴⁾ De alguna manera aprecia Suárez esta necesidad de inversión en el orden. La razón es que el proceso conceptual debe empezar estableciendo una noción general previa.⁽⁸⁵⁾ Es decir, la metodología debería seguir a la exposición que Aristóteles hace de las opiniones contrarias en la doxografía del libro primero. Aristóteles, en efecto, intenta dar en el capítulo 2° del lib. 2° una concepción más definida; y ésta es precisamente la que surge de los datos de los sentidos más vagos, pero más evidentes,⁽¹⁸⁰⁾ mientras que en el capítulo primero establece con rigor conceptual y sistemático la definición del alma.

También comienza Suárez con esta noción más general y común, citando precisamente el capítulo segundo del libro segundo, y el capítulo segundo del primer libro, que son los lugares donde Aristóteles expone su teoría del alma y rebate las opiniones contrarias respectivamente. En este contexto vio quizás mejor Suárez que más adelante⁽⁸⁷⁾ el sentido de la intención aristotélica, puesto al descubierto por la investigación moderna (capítulo segundo antes que el primero), y mejor también que en la revisión de su tratado, editado por el P. Alvares,⁽⁸⁸⁾ donde equivocadamente dice que Aristóteles trata la definición sistemática del alma en el 1 libro, llevado seguramente por la famosa frase donde Aristóteles dice que “tampoco es evidente si el alma, considerada como una actualidad, tiene en el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave.”

Se llama ser vivo lo que se mueve, de la misma manera que las aguas que fluyen se llaman vivas y las estancadas muertas. Es también evidente, sigue diciendo Suárez, que nadie llama a las cosas materiales que viven, simples, sino compuestas, suponiendo que hay en ellas algo por lo que viven. La misma experiencia nos enseña que los animales que viven pueden morir, lo que nos sugiere la idea de que algo desaparece que antes estaba, y que no es el cuerpo, pues éste permanece, aunque sea en forma de cadáver. Y a esto es a lo que todos llamamos *alma*. El paso de esta concepción de la vida, deducida de la operación, a la concepción sustancial es cosa del filósofo, quien asigna el nombre de vida a la misma sustancia del ser vivo, de la que, a su vez, procede la operación.

Se distingue aquí claramente el *ordo essendi* del *ordo cognoscendi*. Si en el *ordo cognoscendi* la vida es la operación, en el *ordo essendi* la vida o el vivir es “el mismo ser sustancial del ser vivo”.⁽⁸⁹⁾ Ahora bien, la vida no es el alma, sino el principio de la vida, como dice Aristóteles en este capítulo segundo: “El principio de la vida no es el alma, sino el principio por el que todas las cosas vivas tienen vida”.⁽⁹⁰⁾ Aquí no se quiere dar todavía una definición del alma como *eidos*, sino como principio de la operación, aunque Suárez adelanta ya ahora la solución que dará más tarde, según la cual este principio no puede ser otro que el alma, como forma sustancial.

Si el alma es el principio de la vida (que en Aristóteles es todavía operación), la vida será lo abstracto del ser vivo, de la misma manera que la humanidad no significa el alma racional, sino la naturaleza íntegra del hombre. Por lo tanto, la misma distinción hay entre vida y viviente que entre naturaleza y supuesto. Y como en Dios no hay composición, en él vida y naturaleza son una misma cosa; no así en el hombre, que más bien tiene vida, pero no es vida.

Acepta Suárez, no obstante, que muchas veces la vida se considera sólo como operación, como cuando se habla de vida contemplativa o activa.⁽⁹¹⁾ Quiere seguramente con esto ser fiel al sentido aristotélico que da muchas veces el nombre de vida a la operación. Con estas reflexiones generales termina el estudio sobre la existencia del alma (*An anima sit*).

Importa ahora saber lo que es (*quid sit*). Es en este contexto donde incluye Suárez los capítulos aristotélicos del libro primero, que exponen las opiniones contrarias sobre la concepción del alma. Suárez, siguiendo bastante a Aristóteles, expone las siguientes:

1. Atomismo. Cita expresamente la palabra *atomus* (an sit ex atomis).⁽⁹²⁾ Esta opinión es la de Leucipo y Demócrito, según la cual el alma es un compuesto de muchos átomos circulares de naturaleza ígnea.

2. Elementarismo. (*An sit ex elementis*). Atribuido a Hipón, quien considera al alma como agua, porque tiene la misma naturaleza que el semen, y éste es húmedo. Aristóteles dice también que el semen es líquido, según Nipón, pero esto no lo menciona Suárez. También Diógenes es citado por nuestro autor dentro de este sistema. Según él, el alma es aire, por ser sutilísima y fácilmente móvil. Heráclito afirma que es vapor medio entre el aire y el agua. Otros, que Suárez no cita (Critias, según Aristóteles), dicen que el alma es sangre. Sigue Empédocles, quien

habla de una armonía de los cuatro elementos y de una proporción de los órganos. También Galeno entraría dentro del elementalismo con su teoría del temperamento o proporción de los humores.

1. Subjetivismo accidental (*An sit ex quodam subiecto cum quibusdam accidentibus*). Aquí podríamos distinguir tres aspectos:

a) Numeralismo. El alma es un número, que siempre se mueve a sí mismo. Atribuido por Suárez a Xenócrates, según cita Egidio. Aristóteles no cita a este autor, seguramente porque era contemporáneo suyo. La información sobre Xenócrates nos viene más que de Egidio, como dice Suárez, de Temistio. Para Platón el alma es un cierto número armónico compuesto por los principios de todas las cosas.

b) Cinestecismo. Cicerón atribuye al alma el movimiento perpetuo, citando a Aristóteles, y explicando así la palabra griega *enteléjeia*. Conviene advertir que Aristóteles formó la expresión *enteléjeia* de *endeléjeia*, que, en efecto, significa perduración. No tiene, pues, nada que ver con actualidad o *enteléjeia*, en sentido propio. Suárez transcribe esta palabra con *d* y no con *t*. Cita Suárez también en este contexto a Ángelo Policiano⁽⁹³⁾ y a Francisco Florido.⁽⁹⁴⁾

c) Virtualismo. Arquelao, el maestro de Sócrates, dice que el alma es una especie de *virtus movens*. Anaxágoras, que es una especie de entendimiento separado y unido a la vez, pues mueve a otras cosas. De aquí surge el error de quienes dicen que el alma es de naturaleza divina, como Alcmeón, que afirma que el alma es de naturaleza divina como los cielos, e inmortal como ellos. Para Tales de Mileto el alma es *aliquid motivum*, concluyendo que el imán debe tener alma. Dice también este autor que el alma está llena de Dios, pensando que Dios es el alma del mundo.

De todas estas teorías, que Suárez en su Manuscrito tan ampliamente cita, la edición del tratado *De Anima* editado no se ocupa más que de dos: el alma como accidente o armonía de accidentes (Epicuro, Galeno y otros médicos de la antigüedad), y el alma como forma asistencial y motor extrínseco (Platón).

La diferencia sistemática en la enumeración de errores es, pues, diferente en las dos versiones suarecianas, pero también en la del Manuscrito y la de Aristóteles. Éste da una división bipartita: movimiento-sensación, como razones de las falsas interpretaciones del alma. Al primero se refieren las opiniones de Demócrito, Leucipo, los Pitagóricos, Platón y Anaxágoras, Alcmeón e Hipón. A la segunda –la sensación– se

refieren las sentencias de Empédocles, que sigue a Parménides,, Platón (posiblemente intercalado posteriormente, ya que éste había sido objeto de crítica en el primer grupo: alma como movimiento), Critias (la sangre es considerada como la unión de todos los elementos), Alcmeón e Hipón.

Ahora bien, Aristóteles cambia esta sistematización poco después, estableciendo esta vez una división tripartita: movimiento-sensación-incorporeidad,⁽⁹⁶⁾ quizás porque se trata aquí de una nueva redacción de los párrafos *De an.* 404 b 28-405 b 29, olvidándose quizás de eliminar los de 404 b 30 hasta 405 a 4, que hacen cierta referencia a la división tripartita.

Suárez, en su versión manuscrita, da también una división tripartita: el atomismo corresponde al movimiento; el elementalismo a la percepción; y el subjetivismo accidental a la incorporeidad.

Sigue la crítica de estas opiniones. Aristóteles critica en primer lugar que el alma sea el principio del movimiento (cap. 3), ya que este principio tiene que moverse a sí mismo; después, que el alma sea armonía (cap. 4). Suárez no sigue este esquema, sino que pasa seguidamente al libro segundo, capítulo primero, donde Aristóteles establece la triple división de sustancia: materia, forma, compuesto, haciendo referencia a otra diferenciación aristotélica entre seres sustanciales y accidentales. Pues bien, entre los seres sustanciales compuestos, los animados son los más perfectos, siendo el alma la forma que constituye a estos seres como tales. Añade enseguida que el alma es, al mismo tiempo, el principio de todas las perfecciones y operaciones del ser vivo. Según esto, el alma no puede ser accidente, sino entidad sustancial, pues las operaciones se basan intrínsecamente en la sustancia, y ésta es el alma; además, como tal principio no puede ser materia, pues ésta es común a todas las cosas naturales y el alma debe ser distinta de la materia. Un tercer argumento se refiere a que si el alma fuese materia, no se podría distinguir entre ser vivo y muerto, pues permaneciendo la misma materia, el ser puede considerarse muerto.

En el mismo sentido –y siguiendo el capítulo primero del segundo libro– dice Suárez que el alma no puede ser cuerpo, pues si por cuerpo se entiende la materia con sus accidentes, éste no puede ser el alma, por lo anteriormente dicho. Si por cuerpo se entiende el compuesto de materia y forma, se sigue lo mismo, porque, si bien este compuesto se llama ser vivo, por corresponderle naturalmente las operaciones vitales,

no por eso se puede decir que todas sus partes son alma, ya que no todas sus operaciones son principios de la vida.

Sigue argumentando Suárez según Aristóteles (libro 15 capítulo I): la vida animal tiene de algún modo su principio en el alma.⁽⁹⁷⁾ Este principio no puede ser ni el cuerpo ni la materia, pues la función del principio es actuar la materia para formar un todo sustancial. Ahora bien, el cuerpo no puede ser acto de la materia, ni tomado como parte o sustrato, ni como cuerpo vivo o *vivens substantiale*. No como parte, porque el cuerpo no puede actuar la materia, ya que él es considerado precisamente como materia del ser vivo. Pero tampoco como sustancia completa, pues se trata de determinar esta composición.

II. EL ALMA COMO PRINCIPIO OPERACIONAL

Otro argumento lo deduce nuestro autor del ser del alma como principio de las operaciones: “El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos en su sentido primario”.⁽⁹⁸⁾ Este principio, dice Suárez, debe ser una forma sustancial, porque todas las cosas operan según su actualidad y perfección, y éstas las da precisamente la forma, y no la materia. Por ello podemos decir que una operación más perfecta arguye mayor perfección sustancial. Se refiere aquí Suárez a la sustancia en sentido de forma (*ousía katá tón lógon*)⁽⁹⁹⁾ y a la esencia (*tó ti en eínai*).⁽¹⁰⁰⁾ La materia, en efecto, como algo común que es, no especifica las operaciones.

Aborda seguidamente Suárez el problema del alma como *extrinsecum movens*, haciendo una referencia a la frase aristotélica de si el alma hay que considerarla como el piloto respecto de la nave. Aunque, como hemos advertido, Suárez pasa por alto los argumentos de Aristóteles contra las afirmaciones de que el alma es movimiento, ahora, sin embargo, vuelve sobre ellos, al parecer la cuestión del alma como posible forma asistencial. En efecto, Aristóteles en el libro primero, capítulo tres, rebate estos argumentos llevándolos al absurdo: El alma tendría un lugar en el espacio, pues las cuatro clases de movimiento (cambio de posición, de estado, destrucción y crecimiento) citadas tienen todas ellas una realización espacial. El segundo absurdo es: Si se mueve naturalmente, debe también necesariamente ser móvil de manera violenta.⁽¹⁰¹⁾ El tercer absurdo dice: Si el alma se mueve hacia el cuerpo, también éste deberá moverse hacia el alma; si aquélla mueve el cuerpo, también éste moverá al alma. Por consiguiente, el alma deberá cambiar de posición,

resultando de aquí la posibilidad de que resuciten los muertos (animales). Si se dice que el movimiento del alma es indirecto, como el del piloto que se mueve en la nave, se sigue también otro absurdo, ya que este movimiento es violento, es decir, no es natural, y el alma es automovimiento y no puede ser movida, por nada distinto de sí misma. Pero el argumento fundamental es que si el alma es movimiento directo o indirecto ella misma se moverá. Y como todo movimiento es un desplazamiento de lo que es movido en cuanto es movido, el alma se irá desplazando y apartando de su propia naturaleza esencial.

El colofón de este capítulo aristotélico es el siguiente: En todo esto hay una ficción absurda: que sólo se intenta explicar cuál es la naturaleza del alma, sin hacer referencia a su relación con el cuerpo. Y aquí está precisamente el punto decisivo. La relación con el cuerpo no es de carácter asistencial, sino determinante, tanto para la actuación del alma, como para el ser actuado del cuerpo. Por ello cada cuerpo tiene su propia figura.

Como vemos, toda la argumentación se basa en la afirmación de que el alma y el cuerpo constituyen un todo peculiar.

Suárez prueba la no asistencialidad del alma con respecto al cuerpo desde dos puntos de vista:

1. Desde la unidad esencial de la *substantia integra*, y
2. Desde el *motus vitalis*,

Tratando sobre este tema se refiere Suárez al sentido que tiene para Aristóteles la expresión *enteléjeia*. Rechaza, como hemos visto antes, la interpretación ciceroniana, aunque sin darse cuenta de la variación que este vocablo sufre en Cicerón. En confirmación de su postura, cita Suárez a Guillermo Budée.⁽¹⁰³⁾ A continuación da cuenta de la comparación aristotélica entre alma y ciencia.

III. EL MOTUS VITALIS

Veamos primero los argumentos suarecianos sobre el *motus vitalis*. Para Suárez esta expresión significa aquél movimiento que no sólo es recibido en el agente, sino que es realizado por un principio intrínseco. La existencia de este principio intrínseco la induce Suárez a la experiencia, Yo soy el que veo; y la planta la que crece, Luego estas operaciones parten de un sujeto o supuesto en cuanto sustancia; y como ésta no es materia, deberá ser la forma. Lo que nos interesa señalar en este contexto es que, al exponer aquí Suárez su pensamiento, alude a la

expresión aristotélica *enteléjeia*, presentándose de esta manera la cuestión de determinar la interpretación suareciana sobre este término. También es interesante la alusión que hace a la comparación aristotélica entre alma y ciencia.

IV. LA ENTELÉJEIA ARISTOTÉLICA.

El concepto de forma y materia, aplicado al ser vivo, no es nuevo en los libros *De Anima* del Estagirita, pues ya lo había empleado en su Física y en su Metafísica.⁽¹⁰⁴⁾

En el tratado *De Anima* aparece esta expresión: “forma” varias veces (412 a 19: “El alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee la vida en potencia”; 414 a 9: “El conocimiento y la salud son una especie de figura o forma o noción”; 414 a 13: “...y el alma es aquello por lo que vivimos y sentimos, y pensamos en su sentido primario; de manera que el alma será la noción o la forma, y no la materia o sustrato”). Bástenos estos ejemplos.

Ahora bien, en el tratado *De Anima* esta división dicotómica: materia-forma, se encuentra junto con otra tricotómica. Esta división surge de la división de la sustancia en materia, forma y compuesto. A la materia se le da el nombre de potencialidad (*dýnamis*) y a la forma el de actualidad (*enteléjeia*). Pero hace notar Aristóteles que la actualidad se puede considerar en dos sentidos, ejemplificados uno en la posesión del conocimiento, y otro en el ejercicio del mismo. Hay, pues, tres grados de plenitud: el potencial (puedo tener ciencia), el energético (la tengo, pero no totalmente), el entelequial (la tengo plenamente). Esta división se encuentra en el libro segundo, capítulo primero. Otra ejemplificación, que lleva al mismo resultado, la trata Aristóteles en *De an.* 417 b 30 es. Pero aquí, en vez de considerar sólo la actualidad, considera también las correspondientes potencialidades, haciendo la advertencia de que este tema sólo se ha tratado hasta ahora de manera general, lo que constituye un indicio de que el capítulo primero aún no estaba redactado cuando escribía el segundo. La comparación se refiere en este caso a la capacidad de los individuos en orden a la instrucción. Instruido es el que pertenece a la clase de personas instruidas, que poseen conocimiento (es la potencialidad relativa a la *dýnamis*), pero también lo es aquél que, sabiendo, por ejemplo, gramática, puede hacer uso de este conocimiento (es la potencialidad relativa a la *enérgeia*). Y, finalmente, llamamos instruido al que está ejerciendo su conocimiento (es la potencialidad relativa a la *entelé-*

jeia). Pone también Aristóteles otro ejemplo tomado del velar y del dormir: el velar es semejante al ejercicio del conocimiento; velar y dormir suponen la presencia del alma.⁽¹⁰⁶⁾ y por último, ejemplifica todo esto con el caso del hacha: el corte del hacha es semejante al estado de vigilia; la facultad de cortar al de dormir Y lo mismo se podría decir del ver y de la facultad de ver.⁽¹⁰⁷⁾

En resumen podemos decir que Aristóteles distingue tres clases de potencialidad y tres clases de plenitud: Materia portadora y *dýnamis*, facultad o estadio intermedio y *enérgeia*, posibilidad de ejercicio y *entelejeia*. El alma, por tanto, es *eidos* y *lógos* con respecto al *hypokeímenon* (cuerpo de esta manera) , pero también es *epistemonikon*, da manera paralela a como el cuerpo es portador de la salud.

Veamos ahora la interpretación de Suárez. En la edición de su tratado *De Anima* se dedica el capítulo primero del libro primero a esta cuestión. En él se equipara ya en el enunciado, forma y acto primero sustancial: “Utrum anima sit forma seu actus primus substantialis”.⁽¹⁰⁸⁾ El Manuscrito trata en d. 1, q. 1 sobre la sustancia del alma en común, reservando toda la q. 2 de la misma disputatio al tema: “Utrum anima sit actus primus et quomodo.”⁽¹⁰⁹⁾ y precisamente la inicia después de haber hablado sobre el concepto de actualidad en Aristóteles, por lo que se puede apreciar la importancia que Suárez daba a este tema. La respuesta inmediata de Suárez es afirmativa, tomándola del capítulo primero del libro primero del *De Anima* de Aristóteles. En efecto, el alma es actualidad, pero ¿de qué modo?

V. LA ACTUALIDAD DEL ALMA EN SUÁREZ

La argumentación de Suárez parte de la potencialidad, pasa, por tanto, al capítulo cinco del libro segundo de Aristóteles, y dice que la materia es la única que tiene razón de pura potencia, es decir, de *dýnamis* Todo lo que sobreviene tiene razón de acto. Ahora bien, estos actos pueden ser de dos clases, como Aristóteles señalaba también dos clases de actualidad: acto primero, el que se supone, y acto segundo, el que dimana o sigue del primero. Pero un mismo acto puede tener referencias diversas a distintas cosas, pudiéndose decir de él que es acto primero y segundo a la vez, aunque *respectu diversorum*. Así, el hábito es acto segundo comparado con la pura potencia, y acto primero con respecto a la operación o ejercicio. Para evitar equívocos propone Suárez la siguiente triple distinción:

a) *Actus simpliciter primus*. El que no es segundo respecto de ningún otro. De esta forma es acto la forma sustancial.

b) *Actus simpliciter secundus*. El que no es primero respecto de ningún otro, pudiéndose llamar también *actus ultimus*. Así es acto el ejercicio.

c) *Actus respectivus primus et secundus*, llamado también *actus medius*. El que puede ser primero y segundo, según su hábito. A este tipo pertenecen las potencias y los hábitos. Cuando Aristóteles habla del alma como actualidad, se refiere –dice Suárez– al primer tipo de acto. Por esto afirma que el alma es aquello por lo que primero vivimos, es decir, por lo que primero somos en razón de seres vivos, y por lo que primero obramos.⁽¹¹⁰⁾

Aquí aparece el *motus vitalis* del que hablábamos antes. De todo esto concluye Suárez que Aristóteles habla siempre del alma como *actus simpliciter primus*. No parece percibirse, en efecto, Suárez de que el Estagirita habla del alma en dos sentidos, sobre todo cuando alude al ejemplo de la ciencia en su comparación con el alma,⁽¹¹¹⁾ donde la expresión alma, *psyché* no tiene el mismo sentido que en 414 a 6, significando aquí, como ya sabemos, el portador del saber (*epistemonikón* 414 a 10; facultad del instrumento en 413 a 1). En 414 a 6 tiene el sentido de *eidós* y de *lógos*. Si Suárez, en vez de atribuir a la ciencia la categoría de *actus medius*,⁽¹¹²⁾ se la hubiese concedido al proceso o movimiento del conocer, quizás hubiese estado más cerca del pensamiento aristotélico; es decir, si hubiese desarrollado más el concepto de *motus vitalis* en sí mismo, independientemente de la forma sustancial o *actus simpliciter primus*, quizás hubiese dado a su sicología el dinamismo que quizás le falta.

Con estas reflexiones daría por terminada Suárez la cuestión, a no ser que ciertas objeciones surgidas sobre la perfección del acto le hubiesen obligado a detenerse en este punto.

VI. EL ALMA COMO ACTO

El alma debe ser un acto perfectísimo. Pero parece ser que el acto segundo es más perfecto que el primero. Luego el alma debería ser acto segundo. Las razones de esto son tres:

a) Metafísicas. El acto segundo es el fin del primero, pues es más perfecto aquel acto que quita más potencialidad al sujeto; pero el acto segundo es de este tipo, ya que tras él desaparece toda potencialidad. Además, todo acto primero es separable del segundo. Pero el alma

vegetativa, por ejemplo, no es separable de la operación. Por lo tanto, esta clase de alma, al menos, no será acto primero.

b) Morales. El mérito y el demérito consisten en ser acto segundo. Luego parece ser que el acto segundo es de más categoría y perfección que el primero en sentido moral.

e) Biológicas. Lo primero, genéticamente hablando, es lo más imperfecto.⁽¹¹³⁾ Luego el acto segundo, genéticamente posterior, será más perfecto que el primero, que le precede genéticamente.

Siguen a continuación las argumentaciones del cardenal Cayetano sobre este tema que Suárez combate. El acto primero (el alma en este caso) es más perfecto *materialiter*, es decir, según su modo de actuar es menos perfecto que el segundo. Otros autores, cuyos nombres no cita Suárez, suelen distinguir un doble aspecto en el acto primero: Uno tiene la misma razón de ser que el acto segundo, ya que está orientado a él de una manera próxima (las potencias y los hábitos).

Pues bien, de este primer aspecto del acto primero dicen que es más imperfecto que el acto segundo (las operaciones o ejercicio de las potencias y de los hábitos). El otro aspecto ya no se ordena, dicen, inmediatamente al acto o ejercicio, sino a la constitución esencial del ser vivo. Este tipo de acto primero sería más perfecto que el segundo.

Suárez no acepta ninguno de los argumentos de Cayetano, ni los de los otros autores aludidos. En contra de la distinción (*materialiter-formaliter*) de Cayetano, afirma que el acto, en cuanto acto, sólo se puede considerar en su razón formal, que no es otra que la actuación, consistente precisamente en quitar potencialidad. Por tanto, el acto que actúe de manera más perfecta como tal acto, es decir, que quite mayor potencialidad, ése será el más perfecto. El alma quita la potencialidad sustancial, porque da el ser sustancial. Por consiguiente, tanto material como formalmente es más perfecto, como acto, que la operación o ejercicio, o acto segundo.

Con relación a los actos respectivos, en su primera acepción (potencias-hábitos), tampoco se puede decir que sea menos perfecto que el segundo (ejercicio de las mismas), pues todo acto es más perfecto que su ejercicio particular o acción.⁽¹¹⁴⁾ Además, hay que considerarlo como la fuente y el origen de los actos segundos o ejercicios. Se da cuenta, no obstante, Suárez de que hay cierta verdad al decir que un actas *simpliciter secundus* manifiesta mayor perfección que los actos anteriores, pues el ejercicio es una operación consumada (*consummatio rei*⁽¹¹⁵⁾). Aristó-

teles hubiera dicho: Es una actualidad o *enteléjeia* definitiva, a diferencia de otra actualidad provisional o realización. Este modo de ver la actualidad definitiva como lo perfección mayor de un ser operante es típicamente aristotélico, pues para el Estagirita la actualidad es lo primero, aunque no lo sea genéticamente. Si a veces habla en algunos pasajes⁽¹⁶⁾ del alma como primera actualidad, diciendo que lo que primero se da es la posesión del conocimiento, se refiere a un tipo de actualidad provisional, vista solo desde su génesis natural y no desde la perfección en sí. El alma se llama en este caso (en el estado de sueño) *entelequia* en cuanto está latente.

Para tratar de equilibrar estas dos afirmaciones: a) El acto primero es *simpliciter* más perfecto que el segundo, y b) El acto segundo es más perfecto que el primero, establece Suárez una distinción que creo muy fructífera. Cuando se habla de que el acto segundo es más perfecto que el primero, no se consideran los actos aludidos en cuanto actos de manera precisa –"id quod unusquisque praebet"–, sino que se fija la atención en el acto primero comparándolo con el primero y el segundo conjuntamente; y en este sentido es cierto que la cosa constituida en acto segundo es más perfecta que la constituida sólo en acto primero. Pero no lo es por el solo acto segundo, sino por los dos –primero y segundo– conjuntamente.

Teniendo esto en cuenta, no hay dificultad en admitir, dice Suárez, que la felicidad es más perfecta que la sola capacidad de serlo. Conviene, no obstante, advertir en este contexto que Aristóteles quizás hubiese distinguido un estadio intermedio, en el que el hábito (o acto primero respectivo, o realización imperfecta), sería ya una plenitud provisional, es decir, un empezar a estar siendo feliz; un dinamismo vital que tiene, en algún sentido, el fin en sí mismo, una *praxis* de tipo energético.⁽⁴¹⁸⁾

Con respecto a los argumentos morales, hay que advertir que la bondad o malicia no se atribuyen a los hábitos, sino a los actos. No tiene, pues, aquí vigencia lo dicho anteriormente, ya que una ética se hace solo con referencia a la acción en cuanto tal, y no en relación con el *esse naturae*. La ética se encuentra en el ámbito de la segunda naturaleza del hombre, constituyendo un orden autónomo e irreversible con respecto al orden general de la naturaleza.

En conclusión: El acto segundo es más perfecto que el primero *secundum quid*. Pero también lo es el primero con respecto al segundo *secundum quid*.⁽¹¹⁹⁾

VII. EL DOMINIO SOBRE LA OPERACIÓN O ACTO SEGUNDO.

Cayetano había establecido una doble distinción de acto primero: uno era el que, distinguiéndose del acto segundo, estaba, no obstante, unido siempre a él (la forma del fuego, por ejemplo). Otro era el que siendo distinto también del segundo, podía, sin embargo, estar separado de él (el alma racional, en cuanto puede cesar de actuar, puede separarse de su acto segundo u operación). Se hace alusión en este contexto al ejemplo citado por Aristóteles, quien compara el estado de sueño con el alma, diciendo que por esta razón se dice de ella que es la primera actualidad, es decir, actualidad en sentido provisional. Según Cayetano, Aristóteles habría hablado en este pasaje⁽¹²⁰⁾ del alma en sentido de ser acto primero separable del segundo, y no de acto primero inseparable, pues como acto inseparable, es decir, como forma, ya lo había estudiado antes y no necesitaba de mayor exposición. Según Cayetano, pues, este concepto de alma, como acto primero separable, conviene por definición a toda alma. Esta conveniencia puede ser o bien de tipo negativo —en cuanto no repugna al concepto de alma—, o indefinido —en orden a la operación—, pues aunque no toda alma pueda cesar de todas sus operaciones, toda alma puede, sin embargo, cesar de alguna de ellas. La diferencia entre los diversos tipos de almas viene dada sólo por el mayor o menor dominio que tengan sobre sus operaciones o ejercicios. La libertad del hombre lo constituye en el ser más perfecto de todos los existentes en el mundo natural. Las otras formas pueden cesar de alguna de sus operaciones, siendo la vegetativa la que más unida está a su operación. Las formas inanimadas, por su parte, están totalmente necesitadas a la operación, sin posibilidad alguna de cesación. Y esto supone la máxima imperfección dentro del mundo de las causas naturales.

No carecen de interés psicológico-metafísico estas elucubraciones del cardenal dominicano. El mismo Suárez, que, por otra parte, tanto combate a Cayetano en este Manuscrito, reconoce que en todo ello hay cosas muy interesantes que vale la pena estudiarlas. pero en lo que atañe a la concepción aristotélica que da Cayetano, dice expresamente: “Nec somniavit [Aristóteles] hic agere de actu separabili vel non separabili.”⁽¹²¹⁾ Niega, pues, Suárez rotundamente que Aristóteles hubiese que-

rído considerar aquí el alma como acto primero separable. Tal división no aparece nunca en su obra, ya que, según Suárez, Aristóteles sólo habla del alma como acto primero en el sentido de forma. Si habla del estado de sueño, sólo lo hace como poniendo un ejemplo, con el que se pone de manifiesto que el alma se comporta como acto, pudiendo permanecer sin operación. Ésta es la manera tradicional como ha sido interpretado Aristóteles, sigue diciendo Suárez, por Sto. Tomás, S. Alberto, Temistio y los antiguos intérpretes de Aristóteles.

Es así como zanja Suárez esta cuestión que modernamente ha sido objeto de serios estudios. ¿Se puede hablar en Aristóteles de un acto que, sin ser el acto en el sentido de la forma, no sea tampoco el acto como entelequia definitiva? ¿Se puede hablar en Aristóteles de un acto energético? Para Suárez esto sería interpretar a Aristóteles de una manera oscura y dudosa.⁽¹²²⁾ ¿En qué sentido se puede considerar el *actus primus separabilis* de Cayetano como la correcta interpretación de Aristóteles? Nosotros vemos en esta problemática una manera distinta de interpretar al Estagirita. Suárez, como en general la Escolástica y los antiguos intérpretes de Aristóteles, conciben el acto como algo estático, siendo la operación (tanto en su potencia o hábito, como en el mismo ejercicio) en realidad un problema, cuya solución consiste en identificar el *actus primus simpliciter* (forma, *eidos*) con la esencia de la cosa, de la que la operación no es más que una con secuencia: *operari sequitur esse*. El ser ya constituido es la raíz del obrar. La otra interpretación del Estagirita ve en el *operari* un dinamismo, una actualización o realización energética que exige una consideración especial, y por eso distingue un acto estático (acto inseparable de Cayetano?). Seguramente veía Cayetano en la separabilidad del acto primero, no un elemento estático de distanciamiento, sino la expresión del movimiento vital; una especie de *actus entis in potentia quatenus in potentia*.⁽¹²³⁾

VIII. LA OPERACIÓN EN EL HOMBRE

Prescindiendo de la mente genuina de Aristóteles en este punto controvertido, considera Suárez que el estudio del problema de la operación del hombre es de suma importancia. Lo que más sorprende en la operación es que sea intermitente, que pueda cesar de unas operaciones para pasar a otras. Esta capacidad de cesación y de intermitencia parece suponer una perfección intrínseca, como ocurre en el caso de la libertad del hombre, que puede impedir el ejercicio de una actividad humana.

Pero como esto no siempre ocurre así, debido a que a veces la cesación está determinada por un impedimento extrínseco, esta forma de cesación no libre arguye una especie de imperfección. El problema, pues, consiste en averiguar si conviene a la razón de alma poder cesar de su operación por motivos intrínsecos, es decir, si el alma es acto primero separable de la operación. La argumentación de tipo negativo propuesta por Cayetano (no repugnancia) no es válida para Suárez, pues lo esencial de una cosa le conviene siempre de forma positiva. La conveniencia de tipo indefinido, expuesta en segundo lugar por Cayetano, la resume nuestro autor de la siguiente manera: La cesación es un predicado accidental, pero de tal clase que es capaz de determinar el tipo de alma diferenciándola de otras formas, aunque esta diferencia no entre dentro de la definición esencial del alma. En otras palabras: Constituye un hecho de experiencia a posteriori el que existan formas que alcancen el grado de alma con dominio de sus operaciones, mayor o menor según los casos. Esta sería la mente de Cayetano, según Suárez. Pero esta diferencia, por exceso, que el alma tiene con respecto a otras formas sin dominio de su operación, no consiste, sin embargo, en el dominio en sí, sino en que el alma es principio de las operaciones. Es decir, Suárez insiste en la forma estática del acto, más que en la dinámica del *motus vitalis*.

Quizás por este motivo traslada Suárez este problema al plano de la libertad ética, preguntándose cómo puede argüir mayor perfección el poder cesar de una operación. Muchas veces, dice, la necesidad es mayor perfección, como en el caso de tener que querer el último fin del hombre. La posibilidad de poder-no-querer una cosa radica en la indiferencia que el acto segundo *simpliciter* (operación o ejercicio) puede tener en el perfeccionamiento de una potencia (acto medio o respectivo), ya que una operación puede impedir la operación de otra potencia más perfecta, o, por lo menos, es indiferente hacer una cosa u otra. En último término, el ejercicio de la libertad como tal supone, dice Suárez, mayor perfección que la que nos podría conceder cada una de sus operaciones particulares. Aquí hay una manifestación *liberal* por parte de Suárez. Libertad sobre el contenido de la operación. Sin embargo, consciente de lo grave de esta afirmación formalista de la libertad, restringe Suárez su pensamiento diciendo que, si bien la vivencia de la libertad pura es más perfecta que la realización de un contenido de acción, la mutabilidad formalista que este tipo de libertad supone ya no es un signo de perfección. Por ello, el ideal sería una libertad inmutable; libertad, sí, cuando se trate de elegir algo; pero inmutabilidad en la perseverancia de la elección hecha. Pero de to-

das formas resulta que este grado de libertad inmutable solo conviene a Dios. ¿Con qué se queda el hombre? Con una libertad mutable.

IX. EL ALMA COMO ACTUALIDAD DE UN CUERPO

Hasta este momento el tema de las dos primeras cuestiones ha sido investigar el género de definición del alma como acto primero o forma. La tercera cuestión se refiere a su diferencia específica. ¿Qué referencia tiene el alma con el cuerpo? Ya Aristóteles había dicho: “El alma es la actualidad de algún cuerpo.”⁽¹²⁴⁾ La importancia que Aristóteles concede al cuerpo, a un cuerpo determinado,⁽¹²⁵⁾ ha sido bien comprendida por Suárez, cuando dice que si se da una tal referencia, el orden al cuerpo deberá ser esencial a la definición del alma, pues sin él no es posible establecerla. Pero precisamente esta relación esencial es la que suscita graves problemas sobre el ser del hombre como unidad sustancial.

1. El alma no puede ser una relación, porque toda relación entra en la categoría de accidente. Y el alma no es un accidente.

2. El cuerpo, al que dice relación el alma, no es ni la materia común, ni el cuerpo ya organizado.

3. Si el alma dice relación esencial a la operación, no la dirá con respecto al cuerpo, porque el orden esencial sólo puede ser uno.⁽¹²⁶⁾

La problemática de la relación esencial del alma con respecto al cuerpo tiene dos aspectos:

1. General. ¿De qué manera una cosa en sí absoluta, como es el alma, puede tener una relación esencial con otra? Sobre esto remite Suárez al capítulo *De ad aliquid* de una obra suya, hoy desconocida.

2. Particular. ¿Se puede colocar el alma en el predicamento de relación?

Suárez trata sólo este segundo aspecto, y su respuesta es afirmativa: Es esencial al alma su aptitud de informar el cuerpo.⁽¹²⁷⁾ Como es sabido, Aristóteles define el alma de varias maneras: “El alma será la noción o la forma.”⁽¹²⁸⁾ “Primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida.”⁽¹²⁹⁾ La primera actualidad de un cuerpo natural que posee órganos.⁽¹³⁰⁾ Para Suárez la primera definición es la mejor y la más esencial. Esta afirmación constituye la primera conclusión de esta cuestión. Las otras dos definiciones sólo difieren en una mayor determinación o exposición del cuerpo. Aristóteles afirma sobre el cuerpo que

tiene potencialmente la vida y que es orgánico (posee órganos). La vida, que está potencialmente en el cuerpo, la entiende Suárez como vida sustancial, es decir, como información, y no como vida accidental, es decir, como operación o ejercicio. Por su parte, la organización del cuerpo es considerada por Suárez como organización de la materia dispuesta. Por este motivo, la equipara Suárez a la primera definición de Aristóteles. No obstante, se puede considerar esta organización y esta vida potencial como propias del compuesto, y entonces ya no se tratará de una organización de la materia dispuesta, sino del compuesto vivo o informado. Será una organización sustancial. También la vida se puede considerar como vida accidental u operación vital. En este caso, estas dos características del cuerpo –vida accidental en potencia y organización del compuesto– ya no significan una mayor determinación mutua, sino cosas distintas. Suárez aduce la opinión de Simplicio que así parece afirmarlo, pues una cosa es dar la vida al compuesto y otra dar capacidad para la operación vital. Como ya sabemos, Simplicio, y después de él casi todos los comentaristas de Aristóteles, sólo podían comprender como auténticamente aristotélico un acto o movimiento supuesto su sustrato, y no un movimiento en sí mismo.

En este sentido, parece expresarse también Avicena cuando dice que no es esencial la definición de alma que añade estas partes específicas referentes a la operación vital. Lo mismo, dice Suárez, deja insinuar Cayetano, al admitir una definición quidditativa, sólo si se considera el cuerpo orgánico como materia dispuesta y no como un todo sustancialmente organizado.

Para Suárez, sin embargo, este tipo de definición es también de alguna manera quidditativo. Es decir, la vida accidental, el *motus vitalis*, pertenecen a la esencia del alma.⁽¹³¹⁾ Parece que esta afirmación nos abre el camino para considerar este *motus vitalis* en sí mismo, prescindiendo más o menos de su sustrato. Pero pronto restringe Suárez su postura, diciendo que si urge dar una diferenciación entre el alma como forma y como principio de operaciones, habrá que escoger la primera, según la cual el cuerpo orgánico hay que entenderlo como organización sustancial, y la vida como vida sustancial o información. Así, cree Suárez que hay que interpretara Aristóteles. Y así hacen, dice, Temistio, Simplicio, y otros.⁽¹³²⁾ Sin embargo, hay otros autores⁽¹³³⁾ que consideran el cuerpo orgánico como materia dispuesta. En conclusión, afirma Suárez que también esta interpretación última puede ser probablemente aristotélica, pero hay que preferir la primera.

XIII. ¿DEFINICIÓN UNÍVOCA O ANÁLOGA?

Urge considerar ahora si esta definición del alma en su doble acepción, es unívoca o análoga. (Con ello establece la segunda conclusión de la cuestión tercera). Sobre este tema ya se habla manifestado antes Suárez de forma general.⁽¹³⁴⁾ Ahora lo afronta más exhaustivamente. Como ya dijimos antes, Aristóteles se expresa de dos maneras distintas y aparentemente contradictorias. Suárez, sin embargo, considera que ambas expresiones aristotélicas⁽¹³⁵⁾ dicen lo mismo, es decir, ambas afirman que la definición del alma es común o unívoca. Advierte, con todo, que Filopón, Averroes, Alejandro de Halés, S. Alberto y Janduno afirman que la definición del alma es análoga en la mente de Aristóteles. ¿Cómo se puede afirmar una cosa u otra según los textos aristotélicos?

Veamos primero el segundo texto (*De an.* 414 b 20 ss.). Habla aquí Aristóteles de que es evidente que debe haber una definición unívoca del alma, igual que hay una sola figura rectilínea. Pero esta afirmación no hay que separarla del contexto. El capítulo tercero del libro segundo, donde se encuentra esta afirmación, habla de las facultades del alma, y se relaciona seguramente con el estudio que de las mismas hace Aristóteles en el capítulo segundo (desde 413 b ss), considerándose el final del capítulo segundo (414 a 5 ss) hasta la mitad del capítulo tercero (414 b 19) como un añadido realizado posteriormente por el mismo autor. Estas facultades no ve con claridad Aristóteles si son un alma o partes del alma; y, si son partes, si son sólo mental o también espacialmente separables.⁽¹³⁶⁾ La razón de esta ambigüedad la constituye un hecho de experiencia, según el cual hay plantas y animales (insectos) que divididos siguen viviendo, existiendo también animales que sólo poseen alguna de estas facultades, mientras que otros las poseen todas. (Sobre el *vous* no quiere manifestarse aquí Aristóteles, pues parece tratarse de una especie distinta de alma). Siguiendo este mismo razonamiento, y prescindiendo de la interpolación antedicha, nos encontramos con la frase del capítulo tercero, que empieza con la cita antes mencionada: “Así, pues, es evidente que debe haber una definición única del alma...”⁽¹³⁷⁾ como si dijera, es evidente que las facultades del alma —exceptuando la mente— se pueden considerar como almas parciales, teniendo cada una de ellas su propia definición, es decir, debe haber una definición única para cada alma en particular, igual que hay una definición única para el triángulo, otra para el cuadrilátero, pentágono, etc. Si se acepta una definición común, ésta no describiría ninguna figura en particular, ni ningún alma en

particular. A continuación expone Aristóteles la teoría de los estratos, es decir, el porqué del escalonamiento de las distintas almas en un mismo ser vivo.

Así, pues, cuando Aristóteles habla de que debe haber una definición única del alma, no parece referirse al alma como forma única y unívoca, sino a cada facultad. Es decir, se encuentra en un plano existencial y no esencial.

Suárez, por su parte, considera esta frase como dentro de un marco esencial, queriendo ver en ella una afirmación aristotélica sobre la univocidad de la definición del alma *in communi*, relacionando este capítulo con el primero de este libro segundo, donde Aristóteles habla probablemente de una definición general y unívoca del alma (*koinotátos lógos*).⁽¹³⁸⁾

Sigue a continuación la tercera conclusión de la cuestión. En ella profundiza más Suárez sobre la definición del alma en su referencia con el cuerpo y la operación, preguntándose si es esencial este tipo de relación. Ya antes había esbozado este tema, dejándolo algo ambiguo (cf. pág. ¿?). Ahora dice claramente que esta definición es óptima, pero no esencial. Toda su argumentación tiene por fundamento la interpretación de Simplicio sobre la operación, ejercicio o movimiento, que siempre supone un sustrato. “Unaquaque res per id operatur, per quod est in actu, nam esse quod agit, agit in quantum est in actu.”⁽¹³⁹⁾ En consecuencia, el obrar y el ser en acto nacen de un mismo principio. Este principio no es otro que la forma sustancial.⁽¹⁴⁰⁾ Este principio lo considera Aristóteles unas veces como forma, y otras como principio de operación. Para Suárez ambas concepciones equivalen, es decir, el ser *principium quo* equivale a ser *actus informans*, forma o *eidos*. Esta equivalencia es, sin embargo, ilativa, pues se infieren mutuamente.

No poco preocupa a Suárez el adverbio *prótos*⁽¹⁴¹⁾ y con razón, pues Aristóteles le da distintos significados:

1. “La primera característica de un animal es la sensación.”⁽¹⁴²⁾
2. “El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos en sentido primario.”⁽¹⁴³⁾

En este segundo aspecto, como bien se aprecia, hay una referencia al acto informante, y por eso dice Aristóteles que, según esto, el alma es “la noción y la forma”. Pero en el primer aspecto (413 b 2), cuando habla de primera característica, se refiere a que después de ella siguen otras; por eso dice Suárez que *ly primo* en el primer aspecto es añadido

para diferenciar otros aspectos o principios próximos de operación, que no son alma, sino potencias. Admite Suárez que Aristóteles no sólo quiere dar una definición unívoca del alma, sino también establecer una división del alma en racional, sensitiva y vegetativa. Y esto es algo distinto de lo que había dicho antes al tratar de la definición unívoca. Esta actitud suareciana con respecto a la posición aristotélica tiene el carácter de implícita, es decir, Suárez cree que sólo se puede deducir implícitamente de las afinaciones del Estagirita. Yo diría más bien que las dos posiciones de Aristóteles son bastante explícitas. En este contexto explica Suárez la expresión de Aristóteles *quo vivimus (o tsomen)* diciendo que se debe entender como *quo vegetamur*, aunque parece que aquí Aristóteles se refiere al alma más que como principio de operaciones (sean vegetativas, sensitivas o reflexivas), como forma en oposición al cuerpo como portador.⁽¹⁴⁴⁾ Pero, en general, es consciente Suárez de que cuando Aristóteles habla de “principio” no siempre lo entiende de la misma manera, de modo semejante a cuando habla de “sentido primario”, distinguiendo claramente el principio como forma, del principio como raíz del sentir, vegetar o reflexionar.

Pero, prescindiendo de esta cuestión, ve Suárez con bastante claridad que Aristóteles intenta enumerar en particular los distintos grados de los seres vivos, integrando con todos ellos una definición de alma en común. Y por ello la considera óptima.⁽¹⁴⁵⁾ Pero el que sea óptima no quiere decir que sea esencial. En principio parece serlo, pues si el alma es la que da el ser al compuesto, esto lo hace en orden a la operación. Esta referencia al ejercicio o vida accidental no es meramente descriptiva, sino que importa “*intrinsicam habitudinem*”.⁽¹⁴⁶⁾ Filopón, Simplicio y Temistio afirman que esta definición es tan esencial como la primera (alma como forma), por el hecho de que ésta dice una relación esencial con aquélla. Como ya podemos esperar, Suárez no la considera esencial, sobre todo y prescindiendo de la interpretación aristotélica algo ambigua, porque no se pueden dar dos definiciones esenciales de una misma cosa, máxime cuando estas dos definiciones expresan dos razones formales distintas. Si las dos fueran esenciales, resultaría o que ninguna explicaría suficientemente la esencia de la cosa, o que dirían lo mismo con distintas palabras. Ahora bien, estas dos distintas razones formales no expresan lo mismo. Por tanto, una solo será esencial, quedando la otra en la categoría de definición consecuente a la constitución de la cosa o esencia. Todo este proceso lo demuestra Suárez de dos maneras distintas:

1. Probando que la primera es esencial

2. Probando que la segunda no lo es.

Que la primera es esencial, lo explica diciendo que lo que obra, obra en cuanto está en acto. Y este acto es la forma. Otro argumento reza así: Lo primero que conviene a una cosa es el ser, en el cual radica el obrar. Pero la forma es aquello por lo que una cosa es y obra. Y como lo primero es el ser, el alma dará antes el ser que el obrar.⁽¹⁴⁷⁾ Otra argumentación expuesta en el margen del Manuscrito (f. 18) tiene por base la noción de naturaleza. La naturaleza no se define esencialmente por su orden a la operación. Naturaleza es una sustancia de esencia natural. Así, la naturaleza del hombre es su humanidad; y la esencia de la humanidad, como tal, es su ser compuesto de cuerpo y alma, y no su orden a la operación. Aquí aparece claramente el esencialismo de Suárez. Antes el ser que el obrar, y el obrar por el ser. Ante el argumento de que el ser se da por el obrar, pues la finalidad del ser es el obrar, responde Suárez que esto es así sólo porque el obrar supone e incluye al ser. Pero esto significaría disminuir bastante la razón de causalidad final. Por este motivo se decide Suárez a decir que esta definición por la operación, sin ser esencial, se puede llamar causal.

La cuarta conclusión de esta cuestión se refiere al método usado en la elaboración de la definición. La definición esencial la inducimos de la segunda *per operationes*, pero su valor demostrativo no depende de ésta. Se trata, como vemos, de una distinción entre la génesis u *ordo cognoscendi* y el valor apriorístico, aunque basado en algún sentido en la experiencia, u *ordo essendi* en una definición.

Sobre la génesis están todos de acuerdo. La dificultad estriba en cómo establecer el valor apriorístico independiente, a pesar de una cierta dependencia genética. La raíz de esta dificultad hay que buscarla en las primeras frases del capítulo segundo del libro segundo de Aristóteles donde dice: “Pero, puesto que la concepción definida y más inteligente lógicamente nace de los datos de los sentidos más vagos, pero más evidentes...”⁽¹⁴⁸⁾ Las palabras latinas con que Suárez traduce esta frase griega (“*ex primis medioque vacantibus*”,⁽¹⁴⁹⁾ se refieren claramente a la vaguedad y a la mayor evidencia de los sentidos. ¿Quiere esto decir –se pregunta Suárez–, que Aristóteles demuestra la primera definición por la segunda? No, responde; sólo quiere significar con esto que la segunda es más clara para nosotros (*quoad nos*),⁽¹⁵⁰⁾ pero no en sí misma. La demostración, pues, de la primera definición por la segunda es sólo de tipo experimental o a posteriori. El ejemplo que explica más claramente su pen-

samiento es: El alma no es *principium essendi* porque es *principium operandi*.⁽¹⁵¹⁾ Pero ahora surge la dificultad, que ya antes se nos había presentado. ¿Acaso la causa final no es una verdadera causa? Y si lo es, ¿cómo podría servir la operación –causa final intrínseca y primaria del ser– como base causal de la otra definición esencial? La solución a este problema ocupa desde el f. 19^r hasta la mitad del f. 23^r, encontrándose en ella muchas repeticiones. Tratemos de resumir su pensamiento:

1. Se refiere primero Suárez a que el fin primario e intrínseco de cualquier forma no es la operación, sino el ser acto de otra cosa. Tiene, por tanto, la forma una entidad incompleta.⁽¹⁵²⁾ Y en este sentido es falso decir que el alma se puede definir o entender sin una relación esencial a la materia (o cuerpo). La finalidad intrínseca, pues, del alma es ser “*actuativa materiae*”.⁽¹⁵³⁾ No es, por tanto, la operación su fin primario, de la misma manera que la materia no es esencialmente otra cosa que la entidad apta para la recepción de la forma.⁽¹⁵⁴⁾ Esta aptitud o finalidad no es una mera propiedad, sino que establece la diferencia esencial de la cosa, ya que no se puede pensar la constitución esencial de la materia o de la forma sin su respectiva relación. Y a esta relación es a lo que se llama fin primario o intrínseco de la forma o de la materia.

2. Pero esto no es propio de todas las formas en general. Y, *mutatis mutandis*, también de toda materia. Ahora bien, las formas de las cosas materiales inorgánicas informan una materia del mismo género, llamada materia remota, nuda o común. Su diferenciación con respecto de las formas orgánicas no le viene, por tanto, de esa materia. Por el contrario, las formas (almas) informan una materia de distinto género o heterogénea (que Aristóteles llama *orgánica*). La diferencia, pues, de las formas se determina:

- a) Por la diferencia de las disposiciones materiales, y
- b) Por el efecto formal distinto en cada caso, realizado en la materia dispuesta.

De estos dos criterios, diferenciales, el segundo es el más esencial, siendo el primero una derivación de éste. Es decir, la diferente disposición material viene exigida por la diversa información de la forma.⁽¹⁵⁵⁾

En las disposiciones materiales o partes heterogéneas se pueden considerar dos aspectos:

- La diversidad de los accidentes (figura, densidad, calor, etc.), que puede estar determinada por varias formas parciales.⁽¹⁵⁶⁾

— El supuesto o receptáculo (causa material) determinado, según Suárez, por una entidad incompleta o “gradus corporis.”⁽¹⁵⁷⁾

Este receptáculo se explica y se entiende mejor (“per accidentia”), considerándolo como una estructura orgánica, sin relación con la forma. Aquí aparece de nuevo la tendencia científica de Suárez, que ve más fácil, aunque sea *per accidens*, la explicación del cuerpo como un complejo anatómico-fisiológico, o como organización accidental.⁽¹⁵⁸⁾ Sin embargo, esta estructuración entitativa material no es más que *per accidens*. La explicación de esta organización accidental debe ser otra, a la que Suárez llama organización sustancial, y que consiste en el modo de informar del alma.⁽¹⁵⁹⁾

Según esto, se puede considerar el cuerpo orgánico de dos maneras distintas:

1) Como materia dispuesta o “gradus corporis”, en el sentido de causa material, excluyendo toda otra clase de forma.

2) Como “vivens” o “compositum” de materia y forma, organizado no según sus accidentes (figura, densidad, etc.), sino según el diverso modo de información del alma, es decir, con organización sustancial.

Así, también se distinguen dos clases de vida en potencia:

1) Vida accidental u operación, en cuanto está en potencia en un cuerpo orgánico como “vivens” o “compositum” total: “in potentia ad partes vitae”.⁽¹⁶⁰⁾

2) Vida sustancial o ser sustancial del ser vivo, en cuanto está en potencia en un cuerpo como receptáculo.

Suárez, como ya sabemos, estima que Aristóteles se puede interpretar en su concepción de cuerpo orgánico en el sentido de que para él el cuerpo orgánico significa “vivens” más bien que receptáculo, pues de esta manera (como viviente), se aprecia mucho mejor el efecto formal del alma, es decir, la información. Esto supuesto, se pregunta Suárez si el alma se puede definir en relación con el cuerpo orgánico, sea cualquiera la interpretación que se dé al tal cuerpo. El cuerpo orgánico se puede entender como diversidad de accidentes (aspecto científico). En este sentido, el alma se definiría por su relación con los accidentes. Y esto no parece posible, pues ella es anterior y más perfecta que todos los accidentes juntos. Tampoco parece que se pueda definir por su relación con el cuerpo considerado como “vivens”, pues el compuesto es posterior al alma y, además, la incluye necesariamente. Lo definido entraría, así, en

la definición. Sólo queda, pues, el cuerpo como receptáculo o causa material.

De nuevo aparece en este contexto la tendencia científica de Suárez, como vamos a intentar ver. Hay una dialéctica en la obra suareciana que fluctúa entre la concepción metafísica y la científica o física. Por una parte, considera que el alma necesita de una materia dispuesta y, por otra, ve que esta disposición u organización sólo se puede entender suficientemente por la misma forma. No admite la opinión de los que dicen que estos accidentes no se encuentran en la materia prima, pues de no ser así, no ve posibilidad alguna de que la materia se encuentre dispuesta, ni de que los accidentes puedan disponerla. Esta es una crítica que podríamos denominar científica. Suárez no puede comprender una especie de materia caótica sin propiedades o accidentes. Hay, dice, una organización material previa. Pero, por otra parte, ve Suárez que esta organización sólo es explicable a partir de la forma: “Nihilominus...”⁽¹⁶¹⁾

¿Cómo definir, pues, el alma por su relación con la materia? Para ello realiza Suárez un estudio sobre las causas.

El orden de la sustancia es anterior al orden de los accidentes, incluso considerados como causa material. En efecto, la sustancia es el soporte de los accidentes. Luego parece que ni siquiera como causa material pueden los accidentes disponer la materia, pues son posteriores al alma. Se impone, por tanto, establecer una nueva relación entre accidentes y un tipo determinado de sustancia parcial.

En este tipo de sustancia parcial sus accidentes pueden ser anteriores “en algún género de causa”.⁽¹⁶²⁾ Cuál sea este tipo de causa lo explica Suárez diciendo que los accidentes preparan el sujeto en el que el alma ha de ser recibida. Estos accidentes deben estar insertos en la materia prima, que deja de serlo en el sentido clásico, y por eso Suárez no admite la materia prima en este sentido. Consiguientemente, no se pueden considerar estos accidentes como pura causa material en el sentido de mera potencia en sentido metafísico clásico aristotélico-tomista. Pero tampoco en el sentido de una causa material en sentido físico, como soporte independiente al que accedería después la forma. ¿Qué son, pues, estos accidentes?

Creo que para solucionar este problema tendríamos que recurrir a la ciencia física moderna, que sigue enfrentada con esta misma o parecida cuestión, Me refiero a la determinación científica de las partículas elementales de la microfísica. Desde que Werner Heisenberg descubrió

que el núcleo atómico se componía de protones y neutrones, la problemática teórica de la ciencia física se concreta en la pregunta siguiente: ¿Qué es una partícula elemental? Razones de facto y de iure impiden la materialización de estas partículas, debido no sólo a la insuficiencia técnica de los instrumentos de observación, sino también a motivos teóricos. Si pudiéramos algún día materializar lo que hoy llamamos una partícula elemental, tendríamos que afirmar que lo descubierto no era una tal partícula, pues toda materialización supone una estructura interna material, teniendo que volver a preguntarnos cuáles podrían ser los componentes intrínsecos de las mal llamadas partículas elementales. Actualmente la física infiere la existencia de estas partículas de los fenómenos microfísicos realizados por ejemplo en la Cámara de niebla de Wilson. Urgida a dar una respuesta, dice la microfísica moderna que la materia sólo se puede concebir como estructuras representadas matemáticamente por medio de funciones de probabilidad, sin medio material alguno para su propagación. La partícula elemental no puede ser una cosa material, al estilo de los átomos democritianos, pues entre la materia macrofísica y la partícula elemental hay un límite que en el caso del tiempo está representado por $t_0 = 10^{-23}$ seg.; en el de la longitud por $l = 10^{-13}$ cm.; y en el de la energía por el cuanto energético de Max Plank $h = 6,62 \cdot 10^{-27}$ erg./seg. Pero entonces surge la pregunta ¿Son nada? La física moderna suele decir que se trata de estructuras energéticas. Son, por tanto, nada en el sentido de que no son materia, es decir actualización energética. Pero son algo en cuanto estructuras que requieren cierta conformación. No se puede hablar, según esto, de una pura potencia caótica, que Aristóteles recogió seguramente como resto del caos de Hesíodo. Se trata, pues, de elementos transfísicos y potenciales aún, pero no per eso de puras potencialidades caóticas.

Yo creo que Suárez se sitúa en esta posición científica de la ciencia moderna. No concibe una pura materia, y por eso habla de que la materia prima es una entidad incompleta, capaz de accidentes (o de estructuración energética). Pero al mismo tiempo, esta materia dispuesta no es algo por lo que se pueda definir el alma. Quizás hubiera dicho Suárez que se trata más bien de una estructura potencial, que no es ni pura materia ni materia *signata quantitate*. Por lo demás, dice que el alma no se ordena a la materia, en cuanto posee accidentes, sino a la materia, como objeto de información, pero con exigencia de accidentes.⁽¹⁶³⁾ La otra dificultad es la relación del alma al cuerpo, como compuesto vivo o *vivens*. Aquí el tipo de causalidad que rige esta relación es la finalidad. El com-

puesto es posterior a la forma “in ordine executionis”, pero es primero “in ratione finis”.⁽¹⁶⁴⁾ De la misma manera que la potencia se define por el acto, así también se puede definir el alma por su acto formal.

Todas estas reflexiones encuentran su punto culminante y más abstracto -a manera de resumen- en el estudio que hace Suárez sobre la relación en sí.

XIV. LA TEORÍA DE LAS RELACIONES

Suele distinguirse, dice Suárez, dos clases de relaciones: trascendentales y predicamentales. La relación predicamental es un género especial de ser, mientras que la trascendental se encuentra en diversos géneros de seres. Ésta es, en efecto, la clásica división de la relación que los escolásticos, siguiendo en parte a Aristóteles, establecieron. A la trascendental se le suele llamar también relación esencial, y a la predicamental relación accidental, por ser contingente al sujeto del que se predica. Se llama esencial, por otra parte, porque siempre es realmente idéntica con el sujeto e inseparable de él. Esta distinción no es, sin embargo, del agrado de Suárez, a no ser, dice, que se trata de una cuestión “de nomine”, llamando relación a cualquier *ordo* o *habitudo*. Y esto le parece impropio. Relación es, para Suárez, una entidad cuyo ser consiste formalmente en *respicere ad aliud* (esse ad). Y esto no es más que relación predicamental. La relación trascendental no existe para nuestro autor. Aquí se puede apreciar la posición esotista de Suárez.

Escoto, en IV, d. 12, q. única, dice que cualquier *respectus* no es de razón de las cosas absolutas, por lo que no se puede contra distinguir la relación trascendental de la predicamental. Suárez dice en este contexto que este tipo de relaciones trascendentales es sólo nominal, aunque más tarde (DM 47,3,10) admitirá do buen grado las dos clases de relaciones como reales y verdaderas.

Seres, en si absolutos, pero que parecen especificarse por su coaptación a otra cosa, como fin extrínseco, no son relaciones. No obstante, no hay que suponer que este tipo de seres absolutos no puedan y deban definirse por su ordenación a otra cosa. En este caso se encuentra el alma, en contra de la opinión de Escoto y de Apolinar. El alma, en efecto, es algo absoluto, pero imperfecto. La grandeza y excelsitud de una cosa no se mide por su carencia de orden o habitado con otra, pues tal orden no se puede llamar relación stricto sensu. Así, la omnipotencia

de Dios no se puede de definir sin su *habitado* con todas las cosas posibles.⁽¹⁶⁵⁾

El alma pertenecería a este tipo de cosas definibles por su *habitud* al cuerpo. Pero esta “relación” especial no es una relación en sentido estricto, pues el alma es un ser absoluto, aunque imperfecto.

1. Hacia una definición causal del alma.

La cuestión cuarta se refiere a la determinación de la definición esencial del alma y a su relación causal con la otra definición *per operationes*. Esta cuestión es bastante breve y es más bien un resumen de lo ya establecido. Suárez recurre de nuevo a la explicación causal, preocupándose sobre todo de la causalidad final, pues, según esta forma de causalidad, parece que el alma puede ser definida a priori o esencialmente. Lo que esta cuestión nos presenta como novedad es la dilucidación del ejemplo matemático presentado por Aristóteles en el libro segundo, capítulo segundo.⁽¹⁶⁶⁾

Aristóteles se refiere expresamente a su intención de dar una definición decisiva que haga ver la causa. Y es precisamente aquí donde da una definición del alma por las operaciones. Por consiguiente, habrá de ser ésta una definición causal, y por tanto a priori. El ejemplo matemático de tipo euclidiano (Euclides, VI, 17), dice así: Cuadrar un rectángulo es construir un rectángulo equilátero igual a un rectángulo oblongo. Pero esto, dice Aristóteles, sería sólo la enunciación de la conclusión. Ahora bien, si hacemos intervenir la abstracción matemática, veremos que cuadrar un rectángulo es hallar el medio proporcional, es decir, dados los lados de un rectángulo oblongo a , b , hay que hallar el medio proporcional x , que será el lado del cuadrado regular buscado, igual en superficie al rectángulo oblongo. Y esto se puede ejemplificar matemáticamente como sigue:

$$\frac{a}{x} = \frac{x}{b} \text{ Luego } x^2 = a \cdot b. \text{ Y } x = \sqrt{a \cdot b}$$

Así, habría que proceder en la definición del alma por las operaciones. Es decir, las operaciones vitales no son meras conclusiones, sino auténticas definiciones causales, pues expresan la causa subyacente de la cosa que se ha de definir.⁽¹⁶⁷⁾ Esta causa subyacente, en el caso del alma, la interpreta Suárez como la causa final. Por tanto, en este orden, la operación podría ser un elemento causal de la definición, No convence a Suárez, sin embargo, la opinión tomista, que dice que este tipo de defini-

ción sólo ha sido aducido por Aristóteles para persuadir y no para afirmar que se trata de una definición a priori. Tampoco acepta Suárez la afirmación del Commentator (Averroes)⁽¹⁶⁸⁾ ni la de Egidio, según los cuales Aristóteles intenta dar aquí solo una definición de las almas particulares.⁽¹⁶⁹⁾ Según Suárez, lo que Aristóteles intenta decir en este contexto es que la definición por las operaciones es la primera solo *in ordine existentiae*, y no *in ordine essentiae*, es decir, para nosotros es la primera, porque consideramos las cosas como ya hechas y existentes. Y para probar este aserto aduce un pasaje de Aristóteles del capítulo cuarto,⁽¹⁷⁰⁾ donde el Estagirita distingue tres tipos de causalidad: eficiente, formal, sustancial y final, según la distinción ya clásica de la Física aristotélica⁽¹⁷¹⁾ y de su Metafísica,⁽¹⁷²⁾ aunque prescinde en este pasaje del *De Anima*, de la materia o causa material, por no proceder. El alma, es, pues, para Aristóteles causa en el sentido de aquello de que deriva el movimiento, en el sentido de sustancia (la sustancia es la causa de la existencia y la existencia en los seres vivos es la vida (*empsychón sóma*),⁽¹⁷³⁾ siendo, por tanto, el alma causa de la existencia que es la vida). y, finalmente, causa en el sentido de finalidad. Ya antes había hablado Aristóteles sobre la finalidad,⁽¹⁷⁴⁾ distinguiendo una finalidad de algo (Dios inmóvil es el último fin), y una finalidad para algo (la salud, por ejemplo, es un fin para el enfermo). Esta distinción la denominan los escolásticos como *finis qui* y *finis cui*.

Ahora vuelve Aristóteles a distinguir estos dos sentidos de finalidad, lo que parece suponer que este pasaje (*De an.* 415 b 8 -416 a 18) fue añadido posteriormente. Aquí finalidad de los seres vivos significa que tienen el alma por fin, o que procuran el bien de ella. Suárez refiere este pasaje al tema de la finalidad en general, a pesar de que en Aristóteles está integrado en un contexto diferente, pues el capítulo cuarto, donde se encuentra, trata del alma nutritiva y vegetativa. Suárez interpreta la finalidad en el alma en el sentido de que todas las potencias y operaciones se ordenan a su perfección (la del alma). Aquí se refiere a que el alma es el fin de las operaciones, ya que éstas la tienen por su causa final y por razón de su existencia, pero también en el sentido de que todas procuran el bien del alma.

Pero el problema que plantea Suárez es más bien el de determinar si el alma misma tiene una causa final. Aduce la opinión de quienes quieren ver en la operación una causa final propiamente dicha, y no el efecto final. Como causa sería parte esencial de la definición; como

efecto, nos daría solamente una descripción más apta (*quoad nos*) del alma.

¿Es ésta la interpretación correcta de Aristóteles? Suárez dice que puede admitirse *cum grano salis*.⁽¹⁷⁵⁾ Se da cuenta, en efecto, de la intención de Aristóteles de poner en primer plano el ejercicio u operación *entelequial*. Pero también es verdad, dice, que Aristóteles habla de la operación como efecto final del alma más bien que como causa final de la misma. De donde deduce, con razón, que la operación sólo se puede comprender como causa final en el orden de la existencia, pues en el orden de la esencia es más bien el alma la causa final de sus operaciones.

Para una mayor inteligencia distingue Suárez dos tipos de finalidad: la del agente y la de la esencia de la cosa, aludiendo claramente a la primera división hecha por Aristóteles en *De an.* 415 b 2. La finalidad del agente la refiere a la finalidad que Dios tuvo al crear al hombre, aunque propiamente hablando, no se puede predicar de Dios una causalidad final, sino más bien una “ratio voluntatis divinae”. Dios creó al hombre para que le viese cara a cara. Ésta sería la causa final de que lo crease con inteligencia. Pero la causa final estrictamente dicha, la de la esencia de la cosa, es, dice Suárez, estar ordenado a ver a Dios, porque tiene una naturaleza intelectual, y no se puede decir en este sentido que tiene una naturaleza intelectual porque está ordenado a ver a Dios. Por tanto, la finalidad estricta de su ser intelectual no es la operación (aunque ésta sea la visión beatífica). ¿Cuál es, pues, para Suárez, la auténtica causa final del alma? Muchas veces, nos dice, la “quidditas rei secundum se” no tiene cause final, o por lo menos no la tiene determinada; y si la tiene sólo según la intención del agente. ¿Carece, pues, el alma de causa final? Nos advierte Suárez que la carencia de causa final se da muchas veces (*saepe*), pero no siempre, pues hay sustancias imperfectas que por naturaleza están ordenadas (aunque sin constituir por ello una relación predicamental) a otra cosa, y esta ordenación se puede considerar como su causa final, con tal que se refiera, como en el caso del alma, a dar el ser al compuesto, y no a la operación.⁽¹⁷⁶⁾

La causa final del alma tiene, por tanto, que coincidir casi con la causa formal. Este tipo de causalidad final, con respecto al alma, podríamos determinarlo como el acuerdo del alma con la naturaleza general, que obra con un fin, como una especie de *natura naturans*.

El fin primario del alma no es, pues, la operación, sino el dar el ser al compuesto. La operación sólo es fin *quoad nos*.⁽¹⁷⁷⁾ La operación constituye más bien el efecto formal del alma, siendo su causa final “su acuerdo con la naturaleza”⁽¹⁷⁸⁾, en frase de Aristóteles, pues tanto la naturaleza, como la técnica tienen un fin para el Estagirita.⁽¹⁷⁹⁾

XV. HACIA UNA TEORÍA DE LOS ESTRATOS

Suárez expone en la segunda *disputatio* la sustancia de las tres almas en particular, es decir una especie de teoría de los estratos. Sigue en esto el proceso conceptual de Aristóteles, continuado en el capítulo tercero de este mismo libro segundo *De Anima*, dando al principio del capítulo(180) una nueva formulación de lo ya dicho anteriormente,⁽¹⁸¹⁾ razón por la cual se estima modernamente que los párrafos intermedios⁽¹⁸²⁾ son un añadido posterior. Suárez interpreta el comienzo del capítulo tercero como una determinación de lo que ha habido insinuado antes Aristóteles sobre la división del alma en vegetativa, sensitiva y racional, con la salvedad, en el caso de Aristóteles, del alma racional, que es considerada como un género distinto de alma. Suárez nos ofrece un índice, en forma de conclusiones, de lo tratado por el Estagirita en este capítulo tercero y en el comienzo del cuarto de este mismo libro segundo:

1. Las plantas viven. 2. Vivir vegetativamente conviene en primer lugar a todos los seres vivos. 3. El alma sensitiva es el principio del sentir, por lo menos del tacto. 4. El alma intelectiva es aquello por lo que entendemos. 5. Estas especies de alma difieren siempre racionalmente, pero no siempre localmente. 5. Las almas de las plantas y algunas de los animales son divisibles. 7. No hay más almas que las indicadas. 8. El alma inferior conviene a la superior, como el triángulo al cuadrilátero, aunque sólo en potencia.

El principio de la nutrición.

La primera cuestión de esta segunda *disputatio* trata sobre si el principio de la nutrición es verdadera alma.

Éste es también el contenido parcial de los capítulos tercero y cuarto del segundo libro *De Anima* de Aristóteles. La consideración existencial del Estagirita es aquí muy clara, pues afirma rotundamente que el ejercicio de las funciones es anterior a las mismas facultades.⁽¹⁸³⁾ Pues bien, la primera de las funciones es la nutrición. Parece probable que cuando Aristóteles intenta dar una definición más común⁽⁸⁴⁾ del

alma, al comienzo de este segundo libro, se refiere a la determinación existencial del primer estado, considerado como más común porque se encuentra en todos los seres vivos: la nutrición. Así se explicaría quizás mejor el ejemplo de las figuras geométricas ya aludido antes por nosotros.

Suárez, como hemos visto, intenta determinar este proceso aristotélico como orientado a dar una definición unívoca del alma. De manera más concreta, intenta Aristóteles demostrar en este contexto que el alma no es una función, sea conocimiento o movimiento, como afirmaban algunos de sus antecesores (cuyas opiniones rebate en el primer libro) o nutrición (que es la función que en la doxografía no fue tratada, y que ocupa ahora el lugar primordial en este capítulo, junto con la generación), sino la causa de la función, aunque teniendo siempre presente la misma función.

Lo que para Suárez es cuestionable no es la existencia de la nutrición, sino el que sea verdadera alma. El motivo de esta problemática viene dado por las opiniones contrarias, como ocurre también en Aristóteles, que se opone a la interpretación de Empédocles, quien afirma que el crecimiento es debido al movimiento natural hacia arriba, rebatiendo, por otra parte, la de aquellos que como Heráclito, dicen que el fuego es la causa de la nutrición y del aumento, pues el fuego crece y se alimenta por sí mismo.

Prescindiendo un tanto del orden de las conclusiones formuladas sistemáticamente, inicia Suárez sus reflexiones no precisamente sobre el tema de las plantas, como cabría esperar, sino sobre la nutrición de las cosas inanimadas, sobre todo del fuego, que es exactamente el otro tema parcial de la advertencia que Aristóteles añadió probablemente más tarde en este contexto, y que ocupa desde 415 b 3 hasta 416 a 18, siendo el otro tema parcial de esta misma advertencia la consideración de las causas eficientes, formal-sustancial y final, al que ya nos hemos referido anteriormente.

La pregunta que se formula Suárez es:

1. Si la nutrición es común a las cosas inanimadas, sobre todo al fuego. 2. Si las plantas tienen un “modus operandi” común a las cosas inanimadas. 3. Si las plantas son más perfectas que los cielos, y 4. Si el alma vegetal es separable de su operación.

La primera cuestión parcial es heraclitiana, y es tratada también por Aristóteles. La segunda la recoge Suárez de Alberto Magno, de Cle-

mente Alejandrino, de Galeno, Teodoreto y Agustín.⁽¹⁸⁵⁾ Aristóteles sólo la trata implícitamente en el capítulo cuarto. Según Suárez la trata el Estagirita explícitamente en su libro *De plantis* (pseudoaristotélico), según posteriormente vio Suárez en el tratado revisado *De Anima*.⁽¹⁸⁶⁾

Una vez expuestas estas objeciones, pasa Suárez a considerar la primera conclusión propuesta por él: La forma vegetativa es verdadera alma. Su argumento lo deriva del movimiento, es decir, del crecimiento vegetativo.⁽¹⁸⁷⁾ Todo cambio de estado o crecimiento se debe al alma, pues las cosas inanimadas permanecen perpetuamente en su estado inicial. Para Aristóteles, el movimiento o crecimiento no es propio de las cosas inanimadas como el fuego, porque carece de límite, mientras que el de los seres vivos tiene un cierto y determinado límite y una proporción en el tamaño.⁽¹⁸⁸⁾ Hay, como vemos, una variante en la argumentación suareciana con respecto a la aristotélica. El segundo argumento de Suárez se funda en la definición de alma como acto de un cuerpo orgánico. Si la planta es un organismo, hay que admitir que tendrá alma. La proporción en el crecimiento (*péras* en oposición a *eis ápeiron*) la deduce Suárez no de Aristóteles, a pesar de que éste la trata, sino de la experiencia. Según ésta, las plantas tienen un determinado tiempo de vida, un aumento proporcionado y una figura concreta.⁽¹⁸⁹⁾ La conclusión segunda dice: El alma vegetativa es la primera y el fundamento de las otras. Esto lo estudia Aristóteles al final del capítulo tercero (415 a 11). Según Suárez habla también Aristóteles sobre este mismo tema en el último capítulo (trece del libro tercero). Pero en realidad aquí se refiere más bien Aristóteles al sentido del tacto, como fundamento de los otros sentidos, en cuanto que exige un cuerpo orgánico y bien temperado. Suárez incluye el argumento del texto en el del alma vegetativa por una razón finalista, ya que este sentido y también el del gusto sirven para la nutrición, en cuanto distinguen los alimentos unos de otros.

Otros argumentos se derivan de la forma y de la materia. De la forma, porque los grados de las cosas están subordinados de tal manera que uno supone al otro, y de éstos el más inferior es el vegetativo, según podemos demostrar por inducción. La materia, porque todo ser vivo supone un cuerpo orgánico que no puede existir sin nutrición que restaure el daño derivado de la acción y pasión mutuas de los órganos entre sí.

La tercera conclusión dice: El alma vegetativa es separable de la sensitiva y de la racional. La referencia de Suárez al libro *De plantis* de

Aristóteles (pseudoaristotélico, como ya hemos dicho) nos dice que Aristóteles atribuye a Anaxágoras, Empédocles y Platón la sensibilidad de las plantas. Que las plantas no tienen sensibilidad es doctrina clara para el Estagirita, y evidente en sí misma, afirma Suárez, pues ninguna muestra signos ni de dolor ni de placer, que son propios de todo ser vivo con sensibilidad, según nos enseña la experiencia, por lo menos con sensibilidad táctil. Otro argumento aducido por Suárez proviene de Aristóteles (*V De gen. an.*, cap. 1), según el cual todos los seres dotados de sensación tienen sueño y vigilia. Y las plantas carecen de estas propiedades.

Sigue a continuación la refutación de los argumentos contrarios:

1. El fuego se nutre como los seres vivos, y si difiereu estos de aquél es sólo en cuanto al modo. Y esta diferencia no puede establecer un grado diverso de seres, pues es la mínima diferencia que existe. A esto responde Suárez diciendo que a veces el modo puede elevar las cosas a un grado superior. Y éste es el caso de las plantas, que se nutren “vitali modo”⁽¹⁹⁰⁾ y no “mortuo modo” como el fuego; si la nutrición constituye un género de cosas, el modo de hacerlo determina la especie y el grado. 2. La operación nutritiva de las plantas es igual que la de los seres inorgánicos. La no veracidad de esta afirmación la deduce Suárez de lo ya dicho, pero sobre todo por el carácter orgánico de las plantas, que da a cada parte de las mismas lo conveniente y necesario, mientras que la nutrición de fuego es inorgánica. 3. Sobre la cuestión de la mayor perfección de las plantas con respecto a los cielos, remite Suárez a los libros aristotélicos *De caelo*. 4. El apetito natural es común a los seres inanimados y a los orgánicos.

Todo esto puede ser verdad, pero el modo distinto de apetecer propio de los seres vivos los diferencia específicamente de los seres inorgánicos. Este modo distinto viene determinado por la perfección de la cosa apetente, que, en el caso de las plantas es su misma organización interna, de la que carecen los seres inanimados. 5. El alma vegetativa es separable de su operación. El problema de la separabilidad de la operación siempre ha preocupado a Suárez, como ya hemos visto al hablar sobre el problema de la cesación. Aquí vuelve a insistir sobre este mismo tema, dejando bien claro que la separabilidad de la operación no es de la razón del alma.⁽¹⁹¹⁾ Admite con Aristóteles⁽¹⁹²⁾ que el ser vivo se nutre mientras vive, lo que no supone que el alma vegetativa no cese de algunas de sus operaciones vitales; no ciertamente, porque tenga dominio sobre ellas, sino por naturaleza; a veces por el calor (clara referencia al

calor como causa auxiliar en Aristóteles (*synáition*),⁽¹⁹³⁾ pero más veces aún por el arte agrícola. La necesaria variación de las plantas en orden a un fin (perfección del mundo, utilidad para los hombres y conservación propia) nos recuerda los dos tipos de causa propuestos por Aristóteles en su libro *De part. an.* I 642 a 10: el fin y la necesidad (*to ou héneka* y *to ex anágkes*).

Suárez no habla aquí sobre el problema presentado por Aristóteles acerca de los pares de contrarios en la cuestión de la nutrición.⁽¹⁹⁴⁾

XVI. LA TEORÍA DE LA SENSIBILIDAD

La cuestión segunda tiene por título: ¿Es el alma, principio del sentir, verdadera forma?

Esta cuestión es aducida como complemento, pues por su dificultad mínima no requeriría una reflexión especial. Aristóteles, antes de tratar sobre cada uno de los sentidos (capítulo 7 del libro 2), dedica los capítulos 5, 6 y 12 de este mismo libro al estudio de la sensación en general. Al principio del capítulo 5, afirma Aristóteles que la sensación consiste en ser movido y ser actuado, es decir, en una especie de cambio de estado.⁽¹⁹⁵⁾ La sensación, pues, no tiene una existencia actual, sino tan solo potencial.⁽¹⁹⁶⁾

Ahora bien, Aristóteles demuestra, a continuación, que este cambio de estado, en aquel sujeto que pasa del conocimiento, que ya posee, al ejercicio, o no es tal cambio, o lo es en un sentido distinto al habitual.⁽¹⁹⁷⁾ De manera semejante, pero sin citar a Aristóteles, inicia Suárez esta cuestión arguyendo que para la forma del sentir, concebida como verdadera alma, es preciso admitir una función de principio, y no una mera función de pasividad. Y parece que la sensación sea más bien un “recipere” que un “agere”.⁽¹⁹⁸⁾ Otra objeción proviene de la supuesta separabilidad entre el acto y la potencia, lo cual parece demostrar que no hay una verdadera alma sensitiva, que se supone como un acto primero separable de la sensación.

La solución a estas objeciones procede de la siguiente manera: 1. El sentir es una verdadera operación vital, apta por tanto para darnos a conocer la existencia de un alma sensitiva, definida precisamente por su operación.

Como confirmación, aduce la íntima relación entre sensación y movimiento. 1. El movimiento no es una verdadera acción vital, pues las cosas inanimadas solo se mueven “per accidens”, siendo costumbre decir

que éstas se mueven por razón de su causa eficiente (causalidad de choque). 2. Los animales pueden cesar de sus operaciones. Pero esta cesación no demuestra la no existencia de un alma sensitiva, pues no corresponde a la esencia del alma, como quiere Cayetano, esta capacidad de intermitencia. Es cierto que esta cesación no ocurre en los animales por razón de su libertad, como en el caso de los seres humanos, sino gracias a su facultad estimativa. Esta posibilidad de interrumpir un proceso vital es considerada, no obstante, por Suárez como una especie de sombra de libertad (“umbra libertatis”).⁽¹⁹⁹⁾ Otra manera de interrupción consiste en el sueño y la vigilia.⁽²⁰⁰⁾

Estos temas son tratados por Aristóteles implícitamente en el capítulo 5 del libro 2 *De Anima*. El primero de ellos: la supuesta pasividad de la sensación, es el punto de donde parte Aristóteles para distinguir en el término sensación dos sentidos: el potencial y el actual. Análogamente, sentir significa dos cosas: poseer la facultad, y ejercitarla. Pero, como ya sabemos, hay dos sentidos de potencialidad: la mera posesión potencial y la capacidad de aplicación de lo ya poseído. El primer sentido llega a la actualización por medio de una “alteración cualitativa” (el aprendizaje en el que se instruye supone el no-saber; de la misma manera el padre que engendra se equipara al maestro, que enseña).⁽²⁰¹⁾ El segundo sentido, por su parte, pasa por un proceso distinto: del saber en potencia al saber en ejercicio. Este proceso no se puede llamar, dice Aristóteles, “alteración”,⁽²⁰²⁾ pues no hay cambio hacia un estado negativo (no saber), sino hacia un estado positivo (saber actual), o realización de su naturaleza.⁽²⁰³⁾ Por tanto, el término “ser alterado” —o como diría Suárez “recipere”— no se puede emplear siempre en el sentido de alteración propiamente dicha, es decir de inactividad por parte del sujeto sentiente, ya que la reducción de la posesión habitual al ejercicio se realiza siempre por medio de algo actual (el saber), que, mientras se trate de despertar lo potencial en el sujeto, es siempre igual a esto, supuesta la imperfecta igualdad entre potencia y acto a la que aquí alude Aristóteles. Por eso, el sujeto que siente es potencial, y el objeto del sentido, actual. Pero esto ocurre sólo durante el proceso de actualización en el que el sujeto es distinto del objeto, pero una vez concluido este proceso, el sujeto se ha hecho igual al objeto, y en este caso ya no se puede hablar de un mero “recipere”, sino de un “agere”. Suárez se identifica con esta posición de Aristóteles, pero solo hasta cierto punto.

El tema de la interrupción de los procesos vitales se trata también en la obra de Aristóteles, haciéndolo depender de la libertad, en el

caso del hombre,⁽²⁰⁴⁾ o bien de la misma ordenación natural, en cuanto el paso al ejercicio responde a una “realización de su naturaleza”.

Partiendo de la solución de estas objeciones, pasa Suárez a establecer varias conclusiones:

1. El alma sensitiva es verdadera alma.⁽²⁰⁶⁾ El argumento consiste en aplicar a este caso particular las dos definiciones de alma, ya sabidas, basándonos en la afirmación aristotélica de que el alma se define por las facultades de la nutrición, sensación, pensamiento y movimiento.⁽²⁰⁷⁾

a) Si toda alma es actualidad de un cuerpo orgánico, aquel organismo que presente mayor perfección requerirá un alma superior a la vegetativa. Esta mayor perfección orgánica nos la ofrece la experiencia (“discurrendo per omnia animalia”).⁽²⁰⁸⁾

b) Si el alma es el principio intrínseco de las operaciones –y suponiendo que la sensación es una verdadera operación vital–, ésta necesitará un alma como principio de sí misma. Que la sensación es una operación vital sigue demostrándolo Suárez experimentalmente.

c) Podríamos distinguir un tercer argumento de tipo más bien lógico. No hay tránsito de un extremo al otro sin pasar por un término intermedio. Entre el “vegetari” y el “ratiocinari” debe haber un grado sensitivo. Y si en los dos extremos se da un alma, también se dará en el término medio.

2. La segunda conclusión⁽²¹⁰⁾ dice así: Todos los seres que tienen algún tipo de sensación participan del alma sensitiva. Va dirigida contra Filopón, que afirma que los animales, que solo poseen el sentido del tacto, no son verdaderos animales. Suárez nos remite a Aristóteles sobre este asunto sin darnos una cita explícita.⁽²¹¹⁾ En efecto, Aristóteles afirma la necesidad del sentido del tacto en todos los animales,⁽²¹²⁾ remitiéndonos él también, a su vez, al capítulo 12 del libro 3; donde sigue desarrollando este mismo tema: el sentido del tacto es necesario para todo animal, sin el cual no le sería posible sobrevivir, siendo el gusto y el olfato solo los medios para un “bien existir”. Pero de aquí no se puede deducir que los animales que sólo tengan este sentido del tacto no sean verdaderos animales. Apunta también Suárez otro argumento de tipo racional consistente en la relación intrínseca entre operación y esencia de una cosa: El tacto es una operación del sentido, por tanto, su principio –la forma sensitiva– debe ser verdadera alma. Además, los seres que participan del sentido del tacto constituyen un grado superior al de las plantas que no lo poseen. Son por tanto verdaderos animales.⁽²¹⁴⁾

3. La tercera conclusión afirma: El alma sensitiva es separable, en cuanto tal, de la racional, pero no a la inversa. Hay aquí dos vertientes: la de ascenso y la de descenso:

a) Ascenso, o separabilidad de los estratos. A pesar de haber tratado ya Suárez el alma vegetativa, vuelve ahora a reconsiderarla desde el punto de vista de estrato fundamental o de apoyo de los demás, siguiendo la afirmación aristotélica que dice: “Esta capacidad de absorber alimento puede existir independientemente de los demás poderes o capacidades; pero en los seres mortales no pueden existir las demás capacidades sin existir ésta”.⁽²¹⁵⁾ Suárez argumenta así:

– Experimental o físicamente (a posteriori). Los animales no tienen razón (y si la tienen no son animales) y, sin embargo, sienten. Que sienten lo demuestran los órganos que poseen, ordenados por la naturaleza, que no hace nada en vano, para este menester.⁽²¹⁶⁾ También su “docilidad” y su “capacidad estimativa” nos ponen de manifiesto un grado de conocimiento sensitivo. Esta demostración experimental está basada, como vemos, en una observación y constatación de la realidad animal, y si se niega, dice Suárez, habrá que negar toda posible demostración física. ¿Por qué sabemos que el fuego calienta? Porque si lo tocamos nos quemamos.⁽²¹⁷⁾ Dentro de esta argumentación experimental, presenta Suárez un proceso psicológico que evidencia la separabilidad de lo sensitivo con respecto a lo racional. El niño que aún no posee uso de razón, siente y sufre, igualmente que el hombre insensato (o perturbado mental) también siente, aunque no posee sus facultades mentales en orden.

(Ante un posible conocimiento suprasensitivo de los animales nos remite Suárez a la cuestión 4 de esta misma disputatio⁽²¹⁸⁾).

– Metafísicamente o a priori. Todo grado imperfecto se compara al superior y más perfecto como el género a la especie. Y como todo género es separable de su diferencia inferior, también el grado imperfecto será separable de su inmediato superior. Así, lo vegetativo es separable de lo sensitivo y de lo racional; y lo sensitivo de lo racional.⁽²²⁰⁾

b) La segunda vertiente (descenso) se refiere a la inseparabilidad de los estratos. Está basada en Aristóteles que restringe esta inseparabilidad a los seres mortales. Esta restricción la explica Suárez por la postura del Estagirita ante las inteligencias inmortales, pero cree más probable referirla a la Meteorología de Aristóteles.⁽²¹⁹⁾

Hemos podido comprobar que, en efecto, Aristóteles en *Meteor*, II 354 b 34 ss, y en el diálogo *Peri philosophías* habla de los dioses este-

lares que pueden vivir sin nutrición, que es, por otra parte, el tributo que pagan los seres mortales a la vida. Esta posición la mantendrá después la Stoa. Suárez acepta esta reducción a los seres mortales, pues también para él se trata del principio racional “in corpore”, remitiéndonos para su estudio a una cuestión posterior sobre el alma racional.⁽²²⁰⁾

4. La cuarta conclusión tiene por objeto la identificación entre el alma sensitiva y la locomotiva.⁽²²¹⁾ Aristóteles, en efecto, incluye el movimiento (o reposo en el espacio)⁽²²²⁾ dentro de las facultades por las que se define el alma,⁽²²³⁾ pero parece considerarlo como un grado o facultad distinta de lo sensitivo, ya que lo contradistingue de este grado. Por tal razón, distinguió seguramente Egidio dos tipos de almas distintos (la sensitiva y la locomotiva). Ahora bien, según, nos afirma con razón el mismo Suárez, Aristóteles, en el capítulo 4, sólo enumera tres facultades distintas (pensar, sentir y nutrirse);⁽²²⁴⁾ pero hay que notar que Suárez no tiene en cuenta la cita donde Aristóteles habla de las cuatro facultades.

En este contexto se reduce Suárez a evidenciar usando breves argumentos: la finalidad única de las dos facultades y su coordinación; que lo sensitivo y lo locomotivo se comportan como dos instrumentos de una misma alma.⁽²²⁵⁾

Acerca del problema presentado por Aristóteles en el capítulo 2 del libro 2, sobre si las facultades son un alma, o más bien partes de un alma, y si son sólo mental o también espacialmente separables (clara alusión a la doctrina platónica sobre la localización espacial de las tres almas en la cabeza, pecho e hígado respectivamente),⁽²²⁶⁾ nos remite Suárez a la cuestión 5 y 6 de esta misma disputatio, que tratan respectivamente de si las almas vegetativa, sensitiva y racional se distinguen realmente⁽²²⁵⁾ y sobre la correcta y suficiente diferenciación de estas tres almas.⁽²²⁸⁾

XVI. HACIA UNA TEORÍA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Este tema de la inmortalidad del alma, de difícil solución en Aristóteles, es tratado por Suárez en esta larga cuestión tercera sobre la subsistencia, incorporeidad e inmortalidad del principio intelectual del hombre, que abarca 15 apretados folios del Manuscrito.⁽²²⁹⁾ El motivo que encuentra nuestro autor para dedicar su atención al estudio de este problema en un comentario a los libros aristotélicos *De An.* está deter-

minado, como ya dijimos al principio de este trabajo, por ciertas frases condicionales que aparecen en este tratado sicológico de Aristóteles.

“Pero si esto (el pensar) es también una especie de imaginación, o al menos depende de la imaginación, ni aún esto siquiera puede existir independientemente del cuerpo. Si, pues, al menos, alguna función o afección del alma es peculiar y propia de ella, debe poder ser separada del cuerpo; pero si no hay nada que sea peculiar del alma, no podrá ser separado”.⁽²³⁰⁾ Suárez interpreta esta larga y compleja frase aristotélica dividiéndola en tres partes:

1. “Si intelligere est phantasia, id est, imaginatio quaedam, aut sine imaginatione non est, nec istud (intelligere) esse sine corpore potest”. 2. “Si anima humana aliquem habet affectum aut operationem propriam, fieri potest, ut ipsa a corpore separatur”. 3. “Si nullus est affectus aut operatio propria, separabilis non est”.⁽²³¹⁾

Además de esta frase del libro I, cita Suárez otra del libro III;⁽²³²⁾ “Si este proceso (el pensar) es análogo a la percepción, debe ser o bien un proceso en que el alma es actualizada por lo que es pensable, o alguna otra cosa de ese mismo tipo.” Y más adelante: “Así, pues, no es lógico creer que (la mente) está mezclada con el cuerpo.”⁽²³³⁾ Suárez traduce así este pensamiento aristotélico: “Si intellectus... esset corporeus non posset intelligere omnia corpora.”⁽²³⁴⁾

Hemos expuesto el material del que se sirve Suárez para demostrar que dentro del pensamiento aristotélico se encuentra la prueba de la inmortalidad del alma. Pero antes de seguir adelante quisiéramos advertir que Suárez no sólo trata esta cuestión interpretando al Estagirita, sino también desde otros dos puntos de vista:

1. “Quid rationalis inveniri in hac re possit”.⁽²³⁵⁾ 2. “Quid fides catholica docet”.⁽²³⁶⁾ Debido al ámbito filosófico de este trabajo nos detendremos sólo en la interpretación que hace Suárez del pensamiento aristotélico en este punto determinado.

Estructurando sistemáticamente su pensamiento, iniciemos primero esta cuestión aludiendo a aquellos autores que, según Suárez, admiten que Aristóteles defendió la inmortalidad del alma racional o mente. Estos son: Sto. Tomás,⁽²³⁷⁾ S. Alberto Magno,⁽²³⁸⁾ Amonio (Hermenio), J. Filopón,⁽²³⁹⁾ Simplicio,⁽²⁴⁰⁾ Egidio,⁽²⁴¹⁾ por una parte, y, por otra, Teofrasto, Temistio, Olimpodoro, Avicena, y Pico de la Mirándola, junto con Herveo.⁽²⁴²⁾ (Éstos últimos autores están citados al margen del Manuscrito). Siguen a continuación Durando,⁽²⁴³⁾ F. S. de Ferrara (Ferra-

riensis)⁽²⁴⁴⁾ y muchos tomistas y autores modernos de su tiempo, sobre todo Agustín Eugubino.⁽²⁴⁵⁾ Otros autores creen, también según Suárez, que Aristóteles afirmó la no inmortalidad del alma: Clemente Alejandrino,⁽²⁴⁶⁾ S. Justino mártir,⁽²⁴⁷⁾ Teodoreto,⁽²⁴⁸⁾ Alejandro Afrodisio,⁽²⁴⁹⁾ Pomponazzi⁽²⁵⁰⁾ y Cayetano.⁽²⁵¹⁾ Escoto afirma que Aristóteles es ambiguo en este problema.⁽²⁵²⁾ Lo mismo dice Herveo⁽²⁵³⁾ y A. Nifo.⁽²⁵⁴⁾

Por ambas partes se exponen argumentos aristotélicos en favor de las respectivas opiniones. Suárez, por su parte, cita trece textos de Aristóteles del *De Anima*, uno de la *Metafísica*, otro de la obra *De part. an.*; dos del tratado *De gen. an.*, y por último, dos de la *Ética*. En la edición, sin embargo, cita otros muchos más.⁽²⁷⁵⁾ Estos textos a abogan a favor de la defensa de la inmortalidad por parte de Aristóteles. Suárez, por su parte, se pronuncia también por una respuesta, afirmativa de la inmortalidad. Pero antes de proceder al estudio suareciano en favor de esta tesis, hagamos notar los siguientes condicionamientos:

1. Aristóteles no tuvo un argumento fehaciente que pudiese demostrar suficientemente la inmortalidad".⁽²⁵⁷⁾

2. Nunca trató ex profeso esta cuestión,⁽²⁵⁸⁾ pues si bien en algunos pasajes la insinúa, en otros parece negarla.

3. La exposición de las frases condicionales no tiene el carácter de argumento, sino de posición de ciertas propiedades del alma que pueden servir para un futuro argumento formal sobre la inmortalidad.⁽²⁵⁹⁾

4. Este posible argumento se fundamentaría en el sentido que tengan para Aristóteles las operaciones propias y comunes del alma. Por esto creemos conveniente analizar previamente este sentido.

1) *Operaciones propias y comunes*

Como principio general. se puede afirmar que toda operación vital tiene su origen de alguna manera en el alma, pues ella es el principio de la vida. Con todo, existe cierta diferencia entre las diversas operaciones vitales.

a) Se llaman operaciones comunes aquéllas que, aunque tengan su origen en el alma, se realizan propiamente en el cuerpo, y en él residen.⁽²⁶⁰⁾

b) Operaciones propias son las que, naciendo del alma, tienen en ella también su receptáculo propio, sin necesidad de instrumento corpóreo.⁽²⁶¹⁾

Aceptemos provisionalmente esta existencia de tales operaciones. El argumento procedería del siguiente modo: Toda operación guarda proporción intrínseca con su potencia, y ésta con su forma, pues la operación es considerada como el acto segundo. Por tanto, una operación propia arguye independencia orgánica de la forma. No es preciso, sin embargo, que se demuestre que hay varias operaciones propias, pues la existencia de una sola operación propia sería suficiente base para un argumento sobre la independencia. Por el contrario, de la existencia de varias operaciones comunes no se deduce la dependencia orgánica de la forma. Otra cosa sería si se llegase a demostrar que todas las operaciones vitales son comunes.⁽²⁶²⁾

Según Suárez, esta sería la argumentación que sigue Aristóteles en la exposición de las frases condicionales les antes aludidas. Se trata sólo, pues, de la incoación del argumento, y no de una argumentación propiamente dicha, capaz únicamente de desarrollo si se llegase a demostrar que hay por lo menos una operación propia del alma. Son varios los textos aristotélicos que, siempre según nuestro autor, prueban la existencia de una tal operación propia. Después de enumerar estos pasajes y de interpretarlos, se enfrenta Suárez con otros algo dudosos y bastante difíciles en su interpretación, tratando de deducir de ellos también el mismo resultado. El primero de estos es aquél en el que Aristóteles expone las ya conocidas frases condicionales. Suárez estudia el sentido de estas frases en relación con el contexto anterior y posterior de las mismas. El contexto anterior es el siguiente:

Las afecciones del alma presentan una seria dificultad. Parece ser que ninguna afección puede existir sin el cuerpo. Así, la ira, la valentía, etc. Con respecto al pensar sólo dice Aristóteles que es muy semejante a una operación propia, pero no que lo sea.⁽²⁶³⁾ Siguen a continuación las tres frases condicionales, en las que el pensar, como operación propia, queda supeditada al cuerpo, o no queda, según sea una especie de imaginación, o algo independiente de ella.

El contexto subsiguiente lo refiere Suárez al libro III,⁽²⁶⁴⁾ en el que Aristóteles parece decir que el pensar no puede darse sin imaginación, es decir, parece decidirse por la afirmación de la condicional en su segunda parte (dependencia del pensar de la imaginación). Este discurso parece ser el que decidió la postura del cardenal Cayetano, que niega la demostrabilidad de la inmortalidad del alma en Aristóteles, comprendiendo el sentido de las operaciones propias y comunes en un sentido

distinto al tradicional (sobre todo desde S. Alberto Magno), y que es el que Suárez ha presentado antes. Este sentido tradicional se refiere a la determinación de la dependencia de una operación dada con respecto a otra. Esta determinación es doble:

a) Dependencia como sujeto o instrumento. Así, la visión depende del órgano del sentido de la vista como instrumento.⁽²⁶⁵⁾

b) Dependencia ministerial. Así, el entendimiento depende del sentido como elemento suministrante de las especies intencionales.⁽²⁶⁶⁾

Ahora bien, según Cayetano, para que una operación pueda decirse propia no sólo debe carecer de instrumento orgánico corpóreo, sino también debe ser independiente del cuerpo como fuente de las especies o imágenes sensibles.⁽²⁶⁷⁾

¿Es ésta la opinión de Aristóteles? —se pregunta Suárez—. Concede que esta interpretación está más de acuerdo con la letra del texto aristotélico, pues cuando Aristóteles dice que “si el pensar es imaginación o no existe sin imaginación, el alma no es separable”, está afirmando claramente que si el pensar no existe sin imaginación no es una operación vital propia, según se afirma en la tercera condicional: “Pues si no hay nada que es peculiar del alma, no podrá ser separado”⁽²⁶⁸⁾. Pero si la letra parece dar razón a Cayetano, la intención de Aristóteles parece ser más bien la contraria. En efecto, la dependencia del pensar de parte del cuerpo como instrumento arguye necesariamente su determinación como potencia orgánica. Ahora bien, la independencia orgánica implica una espiritualidad o inmaterialidad del alma, y, consiguientemente, su inmortalidad, pues es ridículo afirmar la espiritualidad sin la inmortalidad. Esta relación está fuera de dudas para Suárez.

Otro pasaje de difícil interpretación es aquél en el que Aristóteles habla de las propiedades esenciales del alma, en oposición al ser del alma (*érga* en oposición a *ousía*), diciendo que aquéllas tienen una doble referencia: unas parecen ser propias o peculiares del alma, y otras corresponden a las cosas vivas en virtud del alma. Las afecciones peculiares se contraponen a las sico-físicas. Según esto, operación común es la que corresponde al ser vivo en virtud del alma. Por el contrario, operación peculiar o propia es aquélla que inhiere en la misma alma, y que no corresponde al compuesto viviente por razón del alma. Por tanto, Aristóteles parece definir aquí la operación propia como aquélla que no depende del cuerpo como instrumento. En este mismo pasaje⁽²⁷⁰⁾ y continuando el tema de las afecciones del alma, habla Aristóteles de que éstas

están ligadas al cuerpo, por cuanto que éste resulta afectado. Estas afecciones son de expresión o formulación material (*lógoi enhyloi*). Luego, por el contrario, aquellas afecciones que no están ligadas al cuerpo como instrumento se podrán llamar operaciones propias.

Al final del capítulo I del libro II⁽²⁷¹⁾ dice Aristóteles que “nada impide que algunas partes del alma, si las tiene, estén separadas, porque no son actualidades de ningún cuerpo”. De aquí se puede ciertamente deducir que la operación propia es aquella que no es potencia orgánica, es decir, la que no es actualidad de ningún cuerpo.⁽²⁷²⁾

Puede presentarse, finalmente, una especie de argumento ad hominem. Si la opinión contraria afirma que Aristóteles admite una operación independiente del cuerpo como instrumento, bastaría esto para afirmar la espiritualidad y la consiguiente inmortalidad del alma.

El hecho de que Aristóteles exponga en la frase condicional la posibilidad de una operación peculiar o propia, y por tanto separable, sería ridículo si de antemano negase, por principio, la existencia de una tal operación.

Luego Aristóteles quiere decir algo más difícil y racional que una mera ridiculez. No hay que suponer, por tanto, que Aristóteles expusiera esta condicional en sentido meramente utópico o imposible.

Resta dilucidar si el pensar tiene una dependencia ministerial de parte de la imaginación orgánica, requisito éste esencial según Cayetano, para poder afirmar la existencia de una operación propia del alma, y en consecuencia, su inmortalidad. Parece algo evidente que Aristóteles habla de este tipo de necesidad refiriéndola solamente al estado actual de unión del alma con el cuerpo, puesto que él no habla nunca del estado de separación del alma. Además sería ridículo y establecería un círculo vicioso suponer dos estados del alma, en y fuera del cuerpo, pues precisamente se trata de probar la existencia de este estado de separación mediante la independencia del alma en alguna de sus operaciones vitales.⁽²⁷³⁾ Juan Filopón, saliendo al paso de esta objeción, propone otro tipo de interpretación, admitiendo que la dependencia expresada en la condicional: “*intelligere non est sine phantasia*”, se refiere sólo a la dependencia instrumental, de la misma manera que en la otra condicional: “*Si intelligere est phantasia*”. Pero para Suárez esta doble exposición de la condicional debe tener dos sentidos distintos: Dependencia instrumental la primera; dependencia ministerial, la segunda.

Esto supuesto, propone Suárez una triple distinción de la dependencia:

1. Dependencia efectiva o eficiente. El acto de imaginar depende de la fantasía.

2. Dependencia ministerial. El apetito depende de la fantasía, y ésta, a su vez, de los sentidos externos.

3. Dependencia condicionante. El entendimiento depende de la fantasía como operación concomitante.⁽²⁷⁴⁾ Suárez llamará más tarde a esta dependencia “*naturalis sympathia*” u “*occassio excitans*”.⁽²⁷⁵⁾

Así, pues, las dos primeras condicionales (“*Si intelligere est phantasia vel non est sine phantasia*”) se refieren respectivamente a los dos primeros tipos de dependencia, mientras que la dependencia concomitante solo tiene la razón de dependencia en un sentido muy impropio. Con tal de salvar estos dos tipos de dependencia se puede decir que el pensar es una operación propia, aunque tenga una cierta “dependencia” concomitante. Por tanto, siempre que Aristóteles habla de que el pensar no se da sin imaginación se refieren, según Suárez, a la concomitancia entre ambas potencias.

Existe, no obstante, en Aristóteles un pasaje que nuestro autor considera muy difícil. Es aquél en el que el Estagirita se refiere a la corruptibilidad del entendimiento paciente,⁽²⁷⁶⁾ poniendo como una especie de argumento la inexistencia de la reminiscencia. Esto parece abogar en contra de la inmortalidad del alma racional, pues si no hay operación o recuerdo después de la muerte, el alma no existirá. Suárez afirma con Sto. Tomás, Temistio y Filopón que el entendimiento paciente se debe entender aquí como la *cogitativa*, es decir, como una potencia sensitiva, aduciendo textos de Aristóteles en los que parece afirmar que la fantasía es una especie de conocimiento.⁽²⁷⁷⁾ Y concluye con Simplicio que el entendimiento pasivo no se corrompe “*simpliciter*”, sino sólo en cuanto a su pasividad. El entendimiento separado siempre está en acto. Pero, con respecto a la carencia de reminiscencia en este estado de separación, refiere Suárez este hecho a que el entendimiento en este estado no tiene el mismo tipo de reminiscencia que en su unión con el cuerpo, pues carece entonces de la operación de los sentidos. Para Sto. Tomás, por el contrario, la carencia de recuerdo está más bien determinada por la impassibilidad del espíritu.

Aduce aún Suárez otro pasaje de Aristóteles (II *De gen. an.*, cap. 3) en el que parece decirse que el alma es deducida de la potencia do

la materia (el alma vegetativa se encuentra en potencia en el semen). Y si el alma vegetativa, ¿por qué no también la sensitiva y la racional? Suárez, en la cuestión siguiente, tratará sobre el origen del alma de manera más exhaustiva, por eso da aquí una solución provisional a este interrogante, afirmando que esta deducción no ha de entenderse en sentido causal (materia como causa), sino en sentido receptivo (materia como potencia receptiva).⁽²⁷⁸⁾

2) *Hacia una interpretación genuina do estos pasajes aristotélicos.*

Sobre el primer punto, las frases condicionales no creo que sea necesaria una ulterior explicación. Pero sobra los otros pasajes aducidos por Suárez estimo conveniente una mejor explicación de los mismos, teniendo en cuenta el contexto del Estagirita.

a) *Apathés*. Aristóteles emplea esta expresión, que Suárez traduce como “inorgánica”, “no pasiva”. Pero Aristóteles no parece emplear aquí este adjetivo en este sentido de inorgánica (de hecho lo emplea así en *De an.* 408 b 29; sinónimo de divina; 430 a 18.24: sinónimo de separable). En este pasaje se refiere Aristóteles únicamente a la capacidad “impermixta” de recepción de las formas por parte del pensar. De hecho sabemos que Aristóteles no califica ni siquiera la percepción como pasiva o “alterada”,⁽²⁷⁹⁾ aunque provisionalmente emplee esta expresión.⁽²⁸⁰⁾ Tampoco en el pensar hay una alteración o pasividad, sino una capacidad receptiva de la forma, es decir la forma es idéntica a su objeto.⁽²⁸¹⁾ No parece, pues, hablar aquí Aristóteles expresamente de la inmortalidad.

b) Otro pasaje citado por Suárez es *De an.* 411 b 15 ss. donde Aristóteles, a pesar de haber establecido que debe haber una proporción entre las partes del alma y las del cuereo, de la misma manera que la totalidad del alma dice relación a la totalidad del cuerpo, hace ciertamente aquí una excepción con la mente.

e) El tercer pasaje al que hace referencia Suárez es el que Aristóteles expone en el libro III, capítulo IV (429 e 19-b 25). Podemos distinguir en él dos aspectos: la “incontaminación”, según cita de Anaxágoras (fr. 12), y la “naturaleza incorporea”, también con referencia a Anaxágoras. Suárez también trata estos dos aspectos. Sobre la incontaminación, el contexto aristotélico nos lleva solamente a admitir la existencia de una pura potencia (*dýnaton*) no impedida por nada extraño a ella. Sobre la naturaleza incorporea dice bien Aristóteles que no es lógico que la mente esté mezclada con el cuerpo,⁽²⁸²⁾ aunque en otro pasaje⁽²⁸³⁾ afirma

que el pensar decae a causa de algo distinto, que parece en él (¿cerebro?), pero aseverando siempre que la mente no tiene instrumentos corporales como los sentidos. La otra cita de Anaxágoras habla de que la mente es *apathés* (no puede estar actualizada), pero aquí parece ser que este adjetivo no tiene el mismo sentido que en el pasaje citado en primer lugar (429 a 15: no alteración), sino más bien el de simplicidad, incomparable con otras cosas, teniendo como contexto el estudio sobre si el pensamiento puede ser objeto de sí mismo. De todas formas, la mente a que parece referirse Aristóteles en todo el capítulo IV del libro III es sólo la mente pasiva y empírica de la que hablará más tarde en el famosísimo y discutidísimo capítulo V de este mismo libro, afirmando de ella que es perecedera.⁽²⁸⁴⁾ Por eso hace Aristóteles la pregunta de por qué este espíritu no piensa siempre.⁽²⁸⁵⁾ ¿Por su unión al cuerpo? De hecho la mente activa no sufre interrupción (piensa siempre) y si no recuerda, no se debe tanto a la imposibilidad -como afirma Sto. Tomás-, sino, como bien dice Suárez, a su falta de unión con el cuerpo, sin el cual. “no piensa nada”. No recordamos porque la mente en su sentido pasivo es perecedera, es decir condicionada al cuerpo, sin el que ni piensa ni re cuerda, pues esto es condición indispensable para la continuidad memorativa del espíritu libre.

Sto. Tomás ve la causa de la falta de reminiscencia en el primer miembro de la frase aristotélica, que no expresa una proposición causal, sino modal: “Cuando está separada, ella es su propia verdad, y nada más, y solamente esto es inmortal y eterno, pero no recordamos, porque mientras que la mente en este sentido no puede ser actualizada, la mente en su sentido pasivo es perecedera, y sin esto no piensa nada.” Suárez afirma claramente que el no recordar se debe a su falta de unión con el cuerpo, por lo que no recuerda nada de su existencia como espíritu libre, por faltarle el condicionamiento material.

d) Sobre el otro pasaje aducido por Suárez, ya hemos advertido que es el único del *De Anima* de Aristóteles en el que expresamente afirma la inmortalidad del “*intellectus agens*”, o, como después de Aristóteles fue llamado *vous poiétikós*. Aquí Aristóteles concede la inmortalidad sólo a la mente activa, que hace todas las cosas, distinguiendo este atributo específico suyo de otros que conciernen también al *vous pathetikós*: separabilidad, *joristós*; 429 a 11; imposibilidad, *apathés*: 429 a 15; incontaminación, *amigé*: 429 a 18). Con lo cual parece ser que Aristóteles no considera estos últimos atributos como argumentos de la inmortalidad, como quiere Suárez.

e) El otro pasaje aducido por Suárez parece ser una transcripción aristotélica del *Fedón* de Platón y de *Las Leyes*,⁽²⁸⁶⁾ tomada incidentalmente en la discusión con Platón acerca del alma como motor del cuerpo. Aristóteles la interrumpe pronto, alegando que esto corresponde a otro tema (Cfr. *EN* I 1096 b 30).

f) El sexto pasaje se refiere a unos textos de Aristóteles que tienen mucha relación con el capítulo V del tercer libro. Se trata de las dos primeras citas de Suárez (tx. 65 y 66 del primer libro correspondientes a 408 b 18-29), donde Aristóteles habla claramente de la mente como sustancia independiente, imperecedera y más divina, que no es afectada por nada. Por este motivo, ha sido considerado este pasaje como añadido posteriormente, al igual que todo el capítulo V del libro III.⁽²⁸⁷⁾ Aristóteles distingue aquí claramente entre la mente propiamente dicha, como algo sustancial, y sólo ésta es divina e imperecedera, independiente de la debilidad de la vejez. Es curioso que Aristóteles llegue a decir que incluso los sentidos y el alma no se debiliten por sí mismos, sino por la afección de aquello en que reside el alma, lo que parece significar un dualismo, y otras afecciones, entre las que incluye el mismo pensamiento, la memoria, el amor, el odio, que perecen cuando perece el individuo que las posee. Es difícil afirmar que, según Aristóteles, el pensamiento sin más sea una operación propia (*hidion páthos*), pues Aristóteles distingue varias palabras con significado parecido: *noein*, *diánoia*, *doxáthein*, *dianoeisthai*, de las cuales claramente solo el *noein* parece ser una operación propia.

g) Suárez aduce, por último, un nuevo pasaje de Aristóteles, según el cual el entendimiento difiere de las otras partes del alma como lo perpetuo de lo corruptible.

En efecto, Aristóteles habla aquí de la mente, *nous*, y de la facultad de pensar, *theoretiké dýnamis*, como algo distinto de la facultad de opinar y de otras facultades percederas, de la misma manera como, más adelante (415 a 8), diferencia entre *diánoia* y *nous theoretikós*, diciendo de este último que necesita de un estudio distinto, de manera parecida a como antes se expresa (413 b 25) sobre la facultades de pensar, anotando que “nada es aún claro”. Parece, pues, evidente que Aristóteles habla aquí de la mente o espíritu.

(Prescindimos de otros textos aducidos por Suárez, tomados de la *Metafísica*: libros IX y XII; del *De gen.* lib. II, cap. III, y del *De part. an.* libro II, cap. I) y que se refieren: 1.º a que el hombre puede entender

las cosas separadas de la materia; 2.º a que no hay nada que impida la permanencia de alguna forma después de la corrupción del todo; 3.º a que la mente accede desde fuera, y 4.º a que sólo el hombre, entre los seres animados, es el Principio de la divinidad).

3) *La demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma y su contenido de fe*

Damos ahora un breve resumen de la posición de Suárez sobre la posibilidad racional de un argumento en favor de la inmortalidad del alma y sobre su contenido de fe. Suárez expone, en primer lugar, una especie de coordenadas racionales en las que se ha de estructurar cualquier posible argumento en favor de la inmortalidad. Éstas son: la inmaterialidad y la subsistencia, entendiendo por inmaterialidad, no la carencia de composición (materia y forma constituyen al hombre), sino la independencia causal de la materia. Esta inmaterialidad hay que deducirla de la operación, pues “operatio sequitur esse”⁽²⁸⁸⁾ y la esencia del alma no nos es cognoscible directamente.

Siguen las objeciones: 1.ª Ser subsistentes y ser forma a la vez repugna. 2.ª El hombre es sujeto de generación natural y material, por cuanto es engendrado por un agente natural. 3.ª El alma no se multiplica sin el cuerpo. 4.ª El entendimiento depende en alto grado de los sentidos, según nos dice la misma experiencia.⁽²³⁹⁾ (Suárez aduce varios pasajes bíblicos, Sabiduría, Eclesiastés).

A continuación enumera los errores sobre este tema de la inmortalidad: Saduceos, Zenón, Plinio, Epicureísmo, Alejandro de Afrodisias, y los árabes⁽²⁹⁰⁾.

Comienza ahora a enumerar una serie de conclusiones sobre el tema general (“quid rationalis inveniri in hac re possit”). Alude a lo dicho antes sobre las coordenadas de todo posible argumento (“Ex modo operationis colligitur ratio potentiae et ex potentia colligitur quale sit principium” (Ms. 29v, 21); Suárez alega argumentos de autoridad (Dionisio, S. Agustín, Sto. Tomás).

Primera conclusión: Es evidente por razón natural que el alma humana es inmortal y subsiste. Suárez expone en primer lugar la sustancialidad y la inmaterialidad como fundamentos de la inmortalidad. La argumentación propiamente dicha se inicia con un texto de Aristóteles (*De an.* III, cap. IV): El entendimiento es capaz de conocer todas las cosas. Luego, es preciso que esté libre de la naturaleza de todo lo que re-

cibe. Esta contaminación viene exigida por una razón a priori: “Intus existens prohibet extraneum”, Ms. 29^v, 28s, que se ilustra mediante un ejemplo de la visión y del gusto. Sobre una posible objeción (el entendimiento no podrá ser tampoco espiritual, pues también conoce cosas espirituales de las que debería estar libre), no le convence la postura de Cayetano (el entendimiento es determinable por todas las especies, mas no así el cuerpo), pues cree que es una *petitio principii*, ya que supone lo que hay que demostrar. Además, no se cumple el axioma: “Intus existens prohibet extraneum”. Propone, por ello, otra solución: El entendimiento debe estar desnudo de todo lo que recibe en el modo como lo recibe, es decir intencionalmente. No obstante, cree que este axioma aristotélico se refiere, sobre todo, a que la naturaleza del entendimiento es diferente a la de las cosas que éste conoce.

La finalidad que atribuye Aristóteles, en efecto, a esta contaminación de la mente no es otra que su capacidad de pensar, es decir, “la mente no puede tener otra característica que su capacidad de recibir”. Por ello debe estar libre de las “formas de pensamiento” y de toda característica corporal (calor o frío), así como de todo órgano. Si se dice que el alma es “el lugar de las formas” (cita de Plutarco), esto hay que entenderlo, dice Aristóteles, solo en cuanto que las formas la ocupan potencialmente y no actualmente. Por todo ello, dice Suárez que este axioma, estrictamente hablando, sólo se puede aplicar a las cosas materiales, y no a las espirituales. En efecto, Aristóteles, según este razonamiento, confirma la contaminación de la mente por un hecho de experiencia, que podemos considerar como el inicio de la moderna teoría sicofísica del umbral de la sensación (Leyes de Weber y Fechner). El sentido pierde la sensación ante un estímulo demasiado violento; no así le ocurre a la mente, que cuando piensa cosas altamente inteligibles no es por eso menos capaz de otras de poca monta. El sentido, dice Suárez, sólo es capaz de percibir el exceso de sensación (“*socundum excessum tantum*”⁽²⁹¹⁾ = umbral).

Otro aspecto de este argumento procede del hecho de que toda materia limita y coarta las cosas, mientras que la inmaterialidad y la indeterminación causan la universalidad y la independencia. También Aristóteles afirma que “la facultad del sentido no es independientemente algo fuera del cuerpo, mientras que la mente es separable de 41” (*De an.* 429 b 5 s.).

Un tercer aspecto del mismo argumento está tomado por Suárez de la capacidad reflexiva del entendimiento. Seguramente se refiere a la cita que Aristóteles hace de Anaxágoras (una mente no tiene nada de común con ninguna otra cosa”), según la cual resulta difícil comprender cómo la mente piensa y cómo puede ser ella misma objeto del pensamiento (reflexión). Si la mente es objeto del pensamiento, como las otras cosas, o bien éstas tendrán algo de la mente, o bien la mente estará mezclada con las cosas. Esto último se opone a lo dicho antes sobre la contaminación (*De an.* 429 a 18 ss); y lo primero resulta absurdo. La solución de Aristóteles consiste en las tres etapas de actualización: dinámica, energética y entelequial. Primera etapa; En las cosas que tienen materia, los objetos del pensamiento están solo potencialmente presentes. Por esto, estas cosas no tienen la mente en sí mismas. Es la mente la que separa los objetos del pensamiento de la materia. Segunda etapa: lo que la mente piensa debe estar en ella como las letras que están en la tablilla, que no contiene ninguna escritura actual. En esta etapa, las formas pensables sólo existen en la mente (aunque no de manera actual, es decir, sin ejercicio), y, por ello, coinciden con la mente de alguna manera, por lo que no se puede decir que ésta esté mezclada con ellas. En este sentido es la mente objeto del pensamiento exactamente igual que las otras formas. Hagamos notar que la interpretación estoica de “la tablilla” no coincide con el pensamiento aristotélico. La tablilla se considera como la base o soporte en el que se escriben las impresiones exteriores. Tercera etapa: el conocimiento especulativo, o realización actual del pensar. Éste es lo mismo que su objeto, como en las cosas que carecen de materia. El que la mente no siempre piensa se debe a que está sometida a la voluntad (*De an.* 417 b 24). De esta manera, se inicia en la filosofía del pensamiento una dirección en la que el predominio se encuentra, no en los objetos ideales del pensamiento, como en Platón, sino en el espíritu pensante. La reflexión del pensamiento sobre sí mismo ha dado lugar modernamente a la filosofía idealista, de la que muchos hacen responsable, en alguna manera, a Suárez⁽²⁹²⁾ y al “esencialismo”, en el que predomina más el *conceptus* que la *conceptio*, que lleva a la autarquía y a la apoteosis del hombre; la Fenomenología, buscando en el “erfassen” conocer visualmente (Hinsehen, anvisieren, sehen lassen, etc.) la cosa *an sich* (zurück zu den Sachen),⁽²⁹³⁾ intenta una búsqueda del “objeto” perdido.

El segundo argumento dice así: Toda fuerza cognoscitiva debe ser de alguna manera inmaterial. En este sentido se predica de los mismos sentidos cierta inmaterialidad. Cuanto más cognoscitiva sea una

potencia, tanto más inmaterial deberá ser. La vista, por ejemplo, es más “inmaterial” que cualquier otro sentido. Pero la universalidad cognoscitiva exige una plena inmaterialidad, ya que por el conocimiento lo podemos conocer todo. Este argumento está concebido como una confirmación del anterior.⁽²⁹⁴⁾

Tercer argumento: Por el objeto del conocimiento, que es todo lo que participa de la razón de ser (verdadera o falsa), Una potencia que fuese orgánica debería estar limitada por la “latitud” de los sentidos.⁽²⁹⁵⁾

Cuarto argumento. Por el conocimiento de las cosas espirituales. Un acto capaz de esto debe ser también espiritual, y, consecuentemente, su potencia. Basta que este tipo de conocimiento espiritual sea indirecto.⁽²⁹⁶⁾

Quinto argumento, por el modo de conocer las cosas materiales. La abstracción y universalización exigen plena inmaterialidad.⁽²⁹⁷⁾

Sexto argumento: Por la capacidad de división y composición. Distinguimos la sustancia de los accidentes, analizando sus esencias respectivas y el orden que tienen en el sujeto. La diferenciación de varias razones formales en una misma cosa confirma este aserto.

Séptimo argumento: Por la reflexión del entendimiento sobre su mismo acto, con el cual determina el grado de certeza, pudiendo incluso reflexionar sobre los mismos actos reflejos. El orden de los seres nos presenta una gradación sucesiva que va desde la pura irreflexión (anorganismos) hasta la pura reflexión (entendimiento), pasando por la reflexión media de las plantas y de los animales. Todo ser vivo, por el hecho de serlo, participa de cierta clase de reflexión, basada en la existencia de un centro interno.⁽²⁹⁹⁾

Octavo argumento: Por la fuerza discursiva y del juicio. Deduce una cosa de otra, y de lo presente prevé el futuro. Es capaz incluso de formar entes de razón. Su amplitud discursiva se mueve desde la más ínfima creatura al supremo creador.⁽³⁰⁰⁾

Noveno argumento: Por la voluntad. Existen actos libérrimos e independientes de toda creatura. Se supone la existencia de un acto libre puro.

Un aspecto dentro de este argumento es el objeto de la voluntad: el sumo bien, con lo que la voluntad se hace muy semejante al entendimiento, que sólo descansa en el conocimiento de este bien supremo.⁽³⁰¹⁾

Décimo argumento: Por el orden de las formas. Una forma es tanto más perfecta cuanto más abstracta está de la materia. Ahora bien, el

orden natural exige una continuidad entre lo ínfimo y lo supremo, constituida por unas formas, que participen de lo uno y de lo otro. Éstas son las formas humanas.⁽³⁰²⁾

Termina Suárez con una advertencia: Estos argumentos hay que comprenderlos como un todo conjunto, y no por separado. Su fuerza demostrativa les viene de su unidad.

Segunda conclusión: El principio intelectual es inmortal y esto es demostrable por la misma razón natural. El principal argumento lo toma de Sto. Tomás (1 p., q. 75, a. 6), que, a su vez, se funda en la inmaterialidad y sustancialidad del alma racional (estudiado por Suárez en la primera conclusión). Un ser solo se puede corromper según su manera de ser: “per se” o “per accidens”. El ser conviene *per se* a la forma humana. Luego, si se corrompe, solo se corromperá *per se*. Aunque la corrupción, dice Suárez, no se puede predicar de ningún ser *per se*, sino solo *per accidens*, pues la naturaleza no intenta propiamente la corrupción, sino la generación, no obstante, se puede decir que un ser se corrompe *per se* cuando tenga como término propio la misma destrucción. Pero este modo de corrupción no le conviene al alma, porque el ser es de competencia de la forma, y ésta no puede separarse de sí misma. La frase tomista “Esse autem per se convenit formae” ha sido discutida por Escoto y por F. S. de Ferrara, y defendida por Cayetano.⁽³⁰³⁾ Suárez la interpreta en el sentido de que el ser conviene a la forma según su modo de ser: si es subsistente, le conviene el ser como algo propio; si no es subsistente, como principio del compuesto.⁽³⁰⁴⁾

Argumentos morales:

1. Por la providencia y el gobierno de Dios y su justicia perfecta ante el bien y el mal. La injusticia actual postula una vida distinta de ésta. Expone serias objeciones de Escoto sobre este tema.⁽³⁰⁵⁾

2. Por el fin del hombre, que es la felicidad. Ésta sólo es óptima si el alma es incorruptible.⁽³⁰⁶⁾

3. Por el deseo natural de inmortalidad. Suárez admite este argumento sólo como probable (¿influido por Escoto?). Cayetano refuta a Escoto, afirmando que se puede demostrar por este deseo la inmortalidad del alma.⁽³⁰⁷⁾

4. Por la dignidad del hombre en el universo. Él es la cabeza y el fin del mundo. Parece absurdo que sea igual el fin (muerte) de los hombres que el de los asnos (alusión al pasaje bíblico).⁽³⁰⁸⁾

5. Por la exigencia de buscar la virtud. No tendría fundamento alguno la virtud, tan difícil y penosa a veces, sin la conciencia de una futura ir mortalidad.⁽³⁰⁹⁾

Tercera conclusión. Se refiero a los argumentos aducidos por autores que no conocieron la revelación cristiana (Sócrates, Séneca, Pitágoras, Platón, Porfirio, Apuleyo, Plotino, Cicerón, Teofrasto, Temistio, Epicarmo, Ovidio, Amonio, Eurípides, etc.)⁽³¹⁰⁾

(La cuarta conclusión se refiere al problema que hemos tratado nosotros en primer lugar).

Quinta conclusión. “De fide est animam nostram esse ex natura sua inmortalem”. Advierte Suárez que de la sola Escritura no se puede hacer esta afinación. Hay que tener en cuenta las decisiones conciliares, el sentido general de exposición de los santos, cuyas citas expone con gran amplitud.⁽³¹¹⁾

NOTAS

- (75) Aristóteles, *De an.* 413 a 8 s.
- (76) *Ib.*, 412 a 6
- (77) *Ib.*, 402 a 23
- (78) *Ib.*, 414 b 25 ss.
- (79) Ms 9v, 25 ss.
- (80) Ms 18v. 1
- (81) Aristóteles, *De an.* 414 a 10
- (82) *Ib.*, 414 a 12
- (83) *Ib.*, 403 b 2
- (84) Cfr. Theiler, *Aristóteles, Über die Seele*, Darmstadt 1959, págs. 73 ss.
- (85) Ms 10,26
- (86) Aristóteles, *De an.* 413 a 11 ss.
- (87) En Ms 12,21 dice Suárez –llevado seguramente por la famosa frase del Estagirita de que no está demostrado si el alma es como el piloto para la nave–, que no es que Aristóteles lo ponga en duda, sino que aún no lo ha estudiado y que lo hará en el cap. 2.
- (88) A 1,1,14; A 1,2,1,
- (89) Ms 10 v, 15. Aristóteles, *De an.* b 12 ss.
- (90) Aristóteles, *De an.* 413 b.
- (91) Ms 10v, 26
- (92) Ms 11, 3 ss.
- (93) Angelo Ambrogini Poliziano (1454-1494) es natural de Montepulciano, discípulo de Argyropoulus. Su obra principal: *Miscellanea* (Opera omnia, Basilea 1553).
- (94) Francisco Florido, autor de la obra: *Apologia... in linguae latinae calumniatores...* Lugduni 1537.
- (95) Rodolfo. Rodolfo Agricola (Rolef Huysmann, 1444-1488). Gran estilista clásico (“alter Virgilius”). Su obra principal: *De inventione dialectica* (Colonia 1532).
- (96) Aristóteles, *De an.* 405 b 11.
- (97) *Ib.*, 402 a 6.
- (98) *Ib.*, 414 a 12 ss.

- (99) *Ib.*, 412 b 10 s.
- (100) *Ib.*, 412 b 10 s.
- (101) *Ib.*, 406 a ss.
- (102) Ms. 12, 8 ss.
- (103) Guillermo Budée (1468-1540). Gran humanista francés. Poco escolástico y gran conocedor del griego. Fue discípulo de J. Láscaaris. *Opera omnia*, Basilea 1557.
- (104) Aristóteles, *Phys.* VIII 253 a 12 ss; 259 b 11; *Met.* XII 1070 a 25; 1071 a 3; 1075 b 35.
- (105) *Ib.*, *De an.* 412 a 21 ss.
- (106) *Ib.*, 412 a 24.
- (107) *Ib.*, 412 b 10 ss.
- (108) A 1,1.
- (109) Ms. 12v, 1.
- (110) Ms. 12v,16.
- (111) Aristóteles, *De an.* 414 a 12.
- (112) Ms. 12v, 16
- (113) Ms. 12v, 18 ss.
- (114) Ms 13,26.
- (115) Ms 13v, 7
- (116) Aristóteles, *De an.* 412 a 26.
- (117) Ms 13v, 11.
- (118) Cfr. F. Cubells, *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Valencia 1960, pág. 79 ss; Cfr. Aristóteles, *Met.* IX, 1048 b 18-35.
- (119) Ms 14,3 ss.
- (120) Aristóteles, *De an.* 412 a 20 ss.
- (121) Ms. 14, 32 - 14v, 1.
- (122) Ms 14v, 9 s.
- (123) Aristóteles, *Phys*, 201 a 10.
- (124) *Ib.*, *De an.* 414 a 19; Cfr. Ms 15v, 12.
- (125) *Ib.*, *De an.* 412 b 16.
- (126) Ms. 15v, 13 ss.
- (127) Ms. 15v, 27.
- (128) Aristóteles, *De an.* 414 a 14.

- (129) *Ib.*, 412 a 27.
- (130) *Ib.*, 412 b 5.
- (131) Ms 16, 21 ss.
- (132) Egidio Romano (1247-1316), “Doctor fundatissimus”. Comentó muchas obras de Aristóteles. Es un gran defensor de la distinción entre esencia y existencia. Apollinar Offredi de Cremona. Comentó, entre otras obras de Aristóteles, *De anima* (Venecia 1496) en sentido averroísta.
- (133) Tomas de Aquino, *De spir. creaturis*, a. 3, ad 3.
- (134) Cf. pág. ¿? (95ss).
- (135) Aristóteles, *De an.* 412 a 6; 414 b 20 ss.
- (136) *Ib.*, 413 b 13 ss.
- (137) *Ib.*, 414 b 20 ss.
- (138) *Ib.*, 412 a 5.
- (139) Ms. 17,8 s
- (140) Hace aquí Suárez una referencia al movimiento del. cielo, y dice que en el no se puede hablar de alma, porque, si bien la operación se recibe en el mismo supuesto, no procede de él, como de un principio intrínseco. La inteligencia que lo mueve es un principio extrínseco.
- (141) Ms 17, 22
- (142) Aristóteles, *De an.* 413 b 2.
- (143) *Ib.* 414 a 13. (144.) *Ib.*, 414 a 13.
- (145) Ms 17v, 17 s.
- (146) Ms 17v, 21.
- (147) Ms 18,10 ss.
- (148) Aristóteles, *De an.* 413 a 11 ss.
- (149) Ms 18v, 5.
- (150) Ms. 18v, 10.
- (151) LIs. 18v, 27 ss.
- (152) Téngase en cuenta que Suárez da a la materia y a la forma una entidad, aunque incompleta.
- (153) Ms 19,7.
- (154) Ms 19,8.
- (155) Ms 19,27 s.

- (156) Ms 19v, 27.
- (157) Ms 20,12.
- (158) Ms 20,4.
- (159) Ms 20, 5.
- (160) Ms 20v, 2
- (161) Ms 20v, 13s.
- (162) Ms. 20v, 18.
- (163) Ms 21,4 s.
- (164) Ms 20v, 23.
- (165) Ms 21v, 16 ss.
- (166) Aristóteles, *De an.* 413 a 11 ss.
- (167) *Ib.*, 413 a 19 s.
- (168) Bajo el nombre de “Commentator” se conoce a Averroes.
- (169) Ms 22, 26.
- (170) Aristóteles, *De an.* 415 b 8-416 a 18.
- (171) *Ib.*, *Phys.* II 195 b 32 ss.
- (172) *Ib.*, *Met.* 1983 a 24 ss; VII 1041 a 27 ss.
- (173) *Ib.*, *De an.* 434 b 12.
- (174) *Ib.*, 415 b 2.
- (175) Ms 22v, 5.
- (176) Ms 22v, 15 ss.
- (177) Ms 23,4.
- (178) Aristóteles, *De an.* 415 b 18.
- (179) *Ib.*, *Pyhs.* II 198 b 10 ss.
- (180) *Ib.*, *De an.* 414 a 29-b19.
- (181) *Ib.*, 413 b 11-414 a.
- (182) *Ib.*, 414 a 5-b 19.
- (183) *Ib.*, 415 a 19 s.
- (184) *Ib.*, 412 a 5.
- (185) Cita de S. Agustín con reservas (“si illus es opus”). Se refiere al libro, efectivamente pseudoagustiniano, *De spiritu et anima*. Ms 23v, 30.

- (186) Este libro, como hoy sabemos, quedó solo como proyecto de Aristóteles, y, en realidad, es pseudógrafico. En A. indica Suárez críticamente: “vel qui fuit illius libri auctor.” A. 1,4,5.
- (187) Aristóteles habla aquí más bien del alma nutritiva y generativa.
- (188) Aristóteles, *De an.* 416a 15 ss.
- (189) Ms 24v, 1.
- (190) Ms. 25,18.
- (191) Ms. 26,9.
- (192) Aristóteles, *De an.* 416 b 14.
- (193) Ib., 416 a 13.
- (194) Ib., 416 a 20-b 9.
- (195) Ib., 416 b 34 s.
- (196) Ib., 417 a 7 ss.
- (197) Ib., 417 b 6 s.
- (198) Ms 26, 17.
- (199) Ms 28, 14.
- (200) Ms 28, 14; Cfr. Aristóteles; *De somno et vigilia*. Como ya sabemos para Suárez la interrupción de la operación no es de la esencia del alma, como para Cayetano.
- (201) Aristóteles, *De an.* 417 b 17.
- (202) Ib., 417 b 5 ss.
- (203) Ib., 417 b 15 s
- (204) Ib., 419 b 7.
- (205) Ib., 417 b 16.
- (206) Ms 26,24.
- (207) Aristóteles, *De an.* 413 a 11 ss.
- (208) Ms 26, 26 s.
- (209) “Ut in nobis experimur”, Ms 26,30.
- (210) Ms 26v, 9.
- (211) En esta cuestión solo aparecen muy pocas citas de Aristóteles, Sto. Tomás y Egidio Romano.
- (212) Aristóteles, *De an.* 413 b 5.
- (213) Ib., 413 b 24.
- (214) Ms 26v, 14 ss.

- (215) Aristóteles,. *De an.*, 413 a 32 ss.
- (216) Ms. 27, 10 ss.
- (217) Ms 27, 24.
- (218) Ms 43, 20 ss
- (219) Ms 27v, 2s
- (220) Ms 43, 21-56, 2.
- (221) Ms 27v, 11 ss.
- (222) Aristóteles, *De an.* 413 a 25.
- (226) Platón, *Timeo*, 69 d ss.
- (227) q. 5, Ms 56, 5 ss.
- (228) q. 6, Ms. 58, 1 ss.
- (229) Ms 28,25-43,20.
- (230) Aristóteles, *De an.*, 403 a 9 ss.
- (231) Ms 37v, 9 ss.
- (232) Aristóteles, *De an.*, 429 a 14 s; lis 29v, 23 ss
- (233) Ib., 429 a 25 s.
- (234) Ms 29v, 23 ss.
- (235) Ms. 29, 27 ss.
- (236) Ib.
- (237) II *Contra Gentes*, cap. 78 y 79; *De an.*, lib. 1, lect. 2; *Metaphys.* XII, lect. 3.
- (238) *De an.*, tract. 2, cap. 20; Ib., tract. 3, cap. 13.
- (239) *De an.*, tex. 13, 65, 82; Ib., lib. 2, tex. 21 y 26; Ib., lib. 3, tex. 7 y 10.
- (240) *De an.* 1, 65, 69; Ib., 2, tex, 11 y 20.
- (241) Lib. 3, cap. 4 (sin cita de obra).
- (242) Herveo Natal (†1323).), Dominico tomista precursor de Capréolo y Cayetano.
- (243) II, d.18, q. 3.
- (244) *Contra Gentes*, 2,69.
- (245) Agustín Steuchus Eugubino (1497-1548). Obispo de Gubio, bibliotecario del Papa. Su obra principal; *De perenni philosophia libri X* (Lyon 1540):. Fue un conciliador entre el teísmo pagano y la escolástica. Cfr. Th. Freudenberger, *Agustinus Steuchus aus Gubio*, Münster i. W. 1935.

- (246) Clemente Alejandrino (s. II, † 211 ?). Filósofo gnóstico cristiano.
- (247) Justino Mártir, († 166). Apologista cristiano.
- (248) Teodoreto De Ciro († 460). Su obra principal: *De curatione graecarum affectionum*, c: 429-437.
- (249) Alejandro Afrodiseo (c. 198-211). Su obra *De Anima* se encuentra en la edición de las de Temistio (Venecia 1543).
- (250) Pietro Pomponazzi. Contemporáneo del cardenal Tomás de Vio Cayetano y defensor de la mortalidad del alma. Sobre P. Bomponazzi, Cfr. L. Ferri, La psicología di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma, Roma 1876; Fiorentino, Pietro Pomponazzi; G. Fontana, Sull'immortalità dell'anima di Pietro Pomponazzi, Siena 1869; B. Cestaro, *Maestro Anselmo Mantovano e il suo tentativo di sopoiantare il Pomponazzo nello studio di Padova*, en: Atti e Memorie della R. Accademia virgiliana di Mantova, t. VII, 1914.
- (251) Thomas de Vio Cayetano, OP, (1469-1534). Sobre Cayetano puede consultarse: E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del card. Gaetano*. En: *Il Card. Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte* (Supl. a la Riv. di filosofia Neo Scolastica; Milán 27 (1935) 21-46; *Monumenta ordinis Praedicatorum historia*, Roma 1901; N. H. Laurent, *Les premières biographies de Cajétan*. En: Cajétan, Saint-Maximin 1935.
- (252) Ms 37, 30.
- (253) Herveo Natal († 1323). Sobre las ediciones de Herveo, Cfr. Überweg-Geyer, *Grundriss*, II, ed. 1928, pág. 771; Jellcuschek, "Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Welterschöpfung bei Herveus Natalis". En: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 26 (1912).
- (254) Agostino Nifo. Sobre este autor, Cf. P. Tuozzi, Agostino Nifo e le sue opere. En: Atti e Memorie della R. Accademia di Pádova, t. XX, 1903-1904, págs. 63-86. Nifo escribió un tratado, "De immortalitate animae" contra la obra del mismo título de P. Pomponazzi, al que éste replicó con su "Defensorium", cuya publicación sólo fue permitida si iba acompañada de las "Cuarenta y tres soluciones" del dominio Crisóstomo de Casale, más conocido por Javellus, al que Suárez cita repetidas veces en el Manuscrito.
- (255) Ms 37, 16-40v, 1.

- (256) Cfr. A 1,11,1-24.
- (257) Ms 37v, 3.
- (258) Ms 37v, 5.
- (259) Ms 37v, 15 ss.
- (260) Ms 37v, 23 s.
- (261) Ms 37v₁ 23 ss.
- (262) Ms 38, 4 ss.
- (263) Aristóteles, *De an.* 403 a 8 (*eoikeu hidio*).
- (264) *Ib.*, 431 a 15.
- (265) Ms 38v, 29.
- (266) Ms 38v, 30.
- (267) Cf. Thomas de Vio Caietanus, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, Ed. P.I. Coquelle, OP, Roma 1939, págs. 33-49.
- (268) Ms 39, 10 ss.
- (269) Aristóteles, *De an.* 402 a 7 s.
- (270) *Ib.*, 403 a 25.
- (271) *Ib.*, 413 a 4 ss.
- (272) Lis 39v, 4 ss.
- (273) Ms 40, 1 ss.
- (274) Ms 40, 20.
- (275) Cfr. A 1, 11, 19.
- (276) Aristóteles, *De an.* 430 a 25; Ms 40v, 2 ss.
- (277) *Ib.*, 427 b 27.
- (278) Ms 41, 1-10.
- (279) Aristóteles, *De an.* 417 b 2 ss.
- (280) *Ib.*, 418 a 3.
- (281) *Ib.*, 429 a 15 ss.
- (282) *Ib.*, 429 a 25.
- (283) *Ib.*, 408 b 25 ss.
- (284) *Ib.*, 430 a 24.
- (285) *Ib.*, 430 a 5.
- (286) Platón, *Phaed.* 97 s; 114 c; 66 b; *Leg.* 878 d.
- (287) Cfr. Aristóteles, *Über die Seele*. (Traducción y comentarios de W. Theiler, Darmstadt 1959, pág. 100).

- (288) Ms 28, 26-28v, 21.
- (289) Ms 28v, 21-29, 15.
- (290) Ms 29; 16-29.
- (291) Ms 30, 29.
- (292) Cfr. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1960; E. Gilson, *L'Etre et l'essence*.
- (293) Cfr. Th. Litt, *Mensch und Zeit*, München 1948, págs. 310 ss.
- (294) Ms 30v, 29-31,17.
- (295) Ms 31, 18-31v, 3.
- (296) Ms 31v, 3-18.
- (297) Ms 31v, 19-30.
- (298) Ms 32, 17.
- (299) Ms 32, 18-32v.
- (300) Ms 32v, 1-11.
- (301) Ms 32v, 11-29.
- (302) Ms 33, 15.
- (303) Duns Scoto, d. 4, q. 2; Cayetano, 1 p., q 51, a. 5; F. S. Ferrara ("Ferrariensis"), *Contra Gentes*, cap. 55 (Sobre todo, porque puede ser aniquilada por Dios).
- (304) Ms 33, 16-34, 7.
- (305) Ms 34, 7-35, 18. Expone también serias objeciones de Escoto.
- (306) Ms 35, 19-26.
- (307) Ms 35v, 7-15.
- (308) Ms 35v, 16- 37,15.
- (309) Ms 41v, 20-42v, 15. La sexta conclusión se aduce por causa de Escoto y de Cayetano (Ms 42v, 16-30). Está de acuerdo con la fe decir que el alma es inmortal. Sobre la postura de Cayetano sobre este tema Cf. Ed. Coquelle, OP, Roma 1938, pág. XX-XXVI, de *Commentaria in De Anima Aristotelis* de Cayetano.