
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO
La inmortalidad del alma en
Aristóteles según la escolástica
barroca: Báñez, Toledo, Suárez

VOLUMEN 24 / 2014

SEPARATA

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Antonio ÑAHUINCOPA ARANGO

La inmortalidad del alma en Aristóteles
según la escolástica barroca:
Báñez, Toledo, Suárez

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis octobris anni 2013

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Dr. Lucas Franciscus MATEO-SECO

Coram tribunali, die 29 mensis octobris anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXIV, n. 2

Presentación

Resumen: Este trabajo de investigación estudia un tema que recorre toda la historia de la filosofía: la inmortalidad del alma. Su objeto concreto se ciñe a precisar si Aristóteles defendió o no la inmortalidad según la interpretación que hacen tres autores de la escolástica barroca. El estudio se basa en textos tomados de la *Scholastica Commentaria in I Partem* de Domingo Báñez (1528-1604); *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima* de Francisco de Toledo (1533-1596); y *Tractatus de Anima*, en sus dos versiones de Francisco Suárez (1548-1617). No es, por tanto, un estudio general sobre la inmortalidad del alma, cuya bibliografía es inabarcable, sino la interpretación de esa cuestión en un momento histórico determinado, asunto poco estudiado hasta la actualidad. Además de cuestiones históricas y teológicas, el punto central del trabajo aborda las cuestiones filosóficas que aparecen en torno a la inmortalidad. Se hace un estudio transversal de quince argumentos encontrados en la doctrina de Aristóteles por los tres autores, que se clasifican en menores y mayores. Estos últimos se dan fundamentalmente en el ámbito de la metafísica, en la gnoseología y en el campo ético. El estudio exhaustivo de análisis de las fuentes, los textos aducidos y los argumentos abordados sobre la cuestión concluye que los tres autores estudiados proponen una interpretación del pensamiento del Estagirita coherente con la inmortalidad del alma humana.

Palabras clave: Inmortalidad, Aristóteles, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, Francisco Suárez, escolástica barroca.

Abstract: This doctoral dissertation deals with a theme that runs throughout the history of philosophy: the immortality of the soul. Its concrete objective is to arrive at a precision whether Aristotle defended or not the immortality of the soul, according to the works of three baroque scholasticism authors: *Scholastica Commentaria in I partem* of Domingo Báñez (1528-1604); *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima* of Francisco of Toledo (1533-1596), and *Tractatus de Anima*, in its two versions of Francisco Suárez (1548-1617). This investigation is not a general study on the immortality of the soul, which provides an overwhelming bibliography, but rather limits itself on a particular moment of history –that of the 16th century– a period rarely studied up to the present. Aside from the inevitable historical and theological questions, the very core of this work tackles the philosophical questions that concern with immortality. A transverse study of the 15 arguments found by the three authors in Aristotle's doctrine is made and classified as minor and major arguments. The latter arguments delve fundamentally on the special areas of metaphysics, epistemology and ethics. An exhaustive study of the sources, the texts and the arguments used by the three authors arrived at a conclusion that the Stagirite's thought on the immortality of the soul is coherent with the understanding of the immortality of the human soul.

Key words: immortality, Aristotle, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, Francisco Suarez, baroque scholasticism.

Antes de proceder a la exposición del tema creo necesario tener en cuenta algunas cuestiones previas.

En primer lugar, es preciso tratar del contexto histórico y doctrinal anterior a los autores estudiados, que permite situar el estudio de los textos donde abordan el problema de la inmortalidad. Este contexto histórico viene

caracterizado por el renacimiento de la escolástica, la influencia del humanismo renacentista, y las características de la así llamada Escuela de Salamanca donde esos autores se forman. Además, conviene resaltar que, en el renacimiento, hay un interés particular por la cuestión de la inmortalidad, que empieza con el comentario de Cayetano al *De anima* de Aristóteles, donde llega a la conclusión de que el Estagirita defendió la inmortalidad. Hay un cambio enigmático en su pensamiento porque, al final de su vida, llegó a sostener que la inmortalidad es un dato de la fe, a lo que se opone Francisco Silvestre de Ferrara; luego la polémica se agudizó con la publicación del *Tractatus de immortalitate animae* de Pedro Pomponazzi en 1516 en Bolonia, a la que se enfrentará Agustín Nifo, entre otros. La fase central de esa polémica dura hasta el año 1519 cuando termina con el arbitraje de Javelli. Este debate encuentra eco en Báñez, Toledo y Suárez, aunque estos autores desarrollan el tema de la inmortalidad del alma en Aristóteles fuera de esa polémica, dentro del marco de los comentarios clásicos en la docencia universitaria a las obras de santo Tomás o de Aristóteles.

En segundo lugar, hay que recordar que Báñez¹, Toledo² y Suárez³ pertenecen al comienzo de la escolástica barroca y se encuentran a un paso del

¹ El lugar de su nacimiento es discutido; algunos afirman que fue Valladolid, y, otros sostienen que fue en Medinal de Campo. Pasó su infancia en Valladolid, y estudió en Salamanca. En los primeros veinticinco años de docencia, enseña en Salamanca, Ávila, Alcalá y Valladolid. Después permanece en la universidad de Salamanca durante veintidós años. En 1597, por su delicada salud, pidió anticipadamente su jubilación, que le concedieron dos años después; entonces se retiró al convento de San Andrés de Medina del Campo, donde murió el 22 de octubre de 1604.

² Nació en Córdoba; estudió como Báñez en la universidad de Salamanca, siendo discípulo predilecto de Domingo de Soto. Durante diez años de su docencia en el Colegio romano empezó explicando primero filosofía y después teología. Luego fue nombrado por Pío V predicador ordinario del Papa y del Colegio Cardenalicio, y ejerció esa tarea con eminencia y con éxito durante 24 años. También destacó como un relevante diplomático. Intervino en la universidad de Lovaina para dialogar y condenar los errores de Miguel Bayo, consiguiendo que éste se sometiera y retractase. Fue nombrado cardenal bajo el título de la iglesia de Santa María Traspontina. Murió dos años después, el 14 de febrero de 1596, a los 63 años. En cuanto a sus escritos, las obras impresas de Toledo pueden clasificarse cronológicamente en obras filosóficas, exegéticas y teológicas. Entre las primeras, dos están dedicadas a la lógica, dos a la física o cosmología, y una a la psicología; las obras exegéticas son tres, y dos las obras teológicas.

³ Nació en Granada. Como la biografía de Suárez es bastante conocida sólo destacamos la cronología de las dos versiones; de 1572 a 1573 redactó la primera versión del *Tractatus antropológico* siendo profesor de filosofía en Segovia. Después de cuarenta y cuatro años, de 1616 a 1617, reestructuró o reelaboró los doce capítulos de la segunda versión, que no pudo terminar.

pensamiento moderno. Suárez es reconocido principalmente como uno de los hitos de la transición entre la escolástica y la filosofía moderna. Son fundamentalmente teólogos contemporáneos, pero que hacen también filosofía. Cada uno de ellos dedica un interés particular a la cuestión sobre la inmortalidad del alma en el Estagirita. En concreto, Domingo Báñez aborda la cuestión en el *dubium* 51 de la cuestión 75 del comentario a la *Summa Theologica*⁴; Francisco de Toledo en la cuestión XV del capítulo V del libro III del comentario al *De anima*⁵, y Francisco Suárez que tiene dos versiones del mismo texto que corresponden a las dos redacciones del tratado *De anima*⁶.

En este artículo tratamos de abordar principalmente diversos aspectos en torno a la inmortalidad, desde una perspectiva histórica, teológica y filosófica. Se estudian así el desarrollo del pensamiento y las diversas interpretaciones de Aristóteles sobre la inmortalidad; en segundo lugar, las definiciones magisteriales sobre esta cuestión, especialmente en la bula *Apostolici regiminis* del V Concilio Lateranense; y, en tercer lugar, el problema de la relación entre la fe y la razón en el marco de la inmortalidad del alma en el Estagirita. El tema central del artículo aborda las cuestiones filosóficas, es decir, los argumentos que proponen los tres autores en conjunto tanto a favor como en contra de la inmortalidad del alma en Aristóteles basados en los distintos textos del *corpus aristotelicum*. De los quince argumentos propuestos por Báñez, Toledo y Suárez se analizan los argumentos de peso o de simples conjeturas, y se clasifican en menores y mayores.

En el ámbito metafísico, parece que hay dos dificultades principales en la doctrina de Aristóteles. Primeramente, está el problema de la inseparabilidad del alma como forma del cuerpo, que se deriva de la definición aristotélica

⁴ BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, autore F. Dominico Bañes*, Salamanca 1588, vol. último, I pars, q. 75, aa. 1-7, *dubium* 51, col. 390-394, de la que existe traducción en *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, 1 q. 75-q. 77*, introducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 1ª ed., vol. 83, Eunsá, Pamplona 2007, pp. 142-149.

⁵ TOLEDO, F., *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, Libro III, capítulo V, cuestión XV, en FRANCISCUS TOLETUS, *Opera omnia philosophica*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1985, reimpresión de la edición de Herman Mylij, Colonia 1615, pp. 144b-148a.

⁶ SUÁREZ, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (vol. 1), disputatio 2, q. 3, trad. y ed. de S. Castellote, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, pp. 211-233; y SUÁREZ, F., *Tractatus De Anima*, capítulo XI, en *Opera Omnia* (III), ed. de Baltasar Alvarez, Vives, París 1856, pp. 542-552.

general del alma. Si el alma es forma, acto del cuerpo que constituye un individuo concreto, parece que no puede separarse del cuerpo al que está íntima o sustancialmente unida. Este problema está implícito en los tres autores, ya que presuponen la solución de Tomás de Aquino. El Aquinate aborda el problema introduciendo su propio concepto de acto de ser, que no está presente en Aristóteles. El otro problema en ese ámbito procede del origen del alma según el pensamiento de Aristóteles. La cuestión plantea cómo se articulan dos afirmaciones de Aristóteles al respecto; por una parte, cuando afirma que el alma racional se educa de la potencia de la materia como la vegetativa y la sensitiva; por otra, que el intelecto viene de fuera. Parece que el Estagirita no explica suficientemente cómo se origina el alma humana. Báñez, Toledo y Suárez tratan de subsanar esta laguna de la doctrina aristotélica proponiendo el concepto de creación.

En el ámbito gnoseológico, los tres autores abordan la complejidad de articular la inseparabilidad de la fantasía del acto de entender con la inmortalidad del alma. Si la inteligencia opera siempre con imágenes, parece deducirse que carece de operaciones separadas o propias. Si fuera así, no parece posible la separabilidad del alma, ni, por tanto, su inmortalidad.

Finalmente, en el ámbito ético, el concepto aristotélico de la felicidad plantea algunas dificultades: por ejemplo, cómo se articula el concepto de la felicidad como ejercicio de la virtud y sumo bien —completa y autosuficiente— con la concepción común de que la felicidad es vulnerable a amenazas externas. Por otra parte, si la máxima felicidad consiste en la contemplación por medio del intelecto teórico, no es accesible para todos, sino sólo a los sabios o filósofos.

El último apartado está dedicado a la cuestión del alma separada en Aristóteles; según Báñez y Suárez, el Estagirita no habla expresamente sobre este asunto. Toledo, sin embargo, sostiene que se pueden deducir directamente de sus principios aristotélicos, conceptos acerca de la naturaleza y de las operaciones del alma en el estado de separación.

Termino esta presentación agradeciendo a Dios que siempre ha estado conmigo especialmente en los momentos difíciles. Asimismo, a mi Obispo de la Diócesis de Huancavelica que ha confiado en mí. Quiero mostrar mi sincero agradecimiento a D. José Ángel García Cuadrado, director de esta investigación. También quiero hacer extensivo este agradecimiento a D. Francisco Lucas Mateo-Seco (Universidad de Navarra), D. Salvador Castellote (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia), Fr. Justino López (convento san

PRESENTACIÓN

Pablo y san Gregorio de Valladolid), D. Enrique Moros y a los demás profesores de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra por su aportación en mi formación filosófica y por los ánimos con los que durante estos años han alentado mi investigación; a los amigos y compañeros de las aulas universitarias. Por último, no puedo dejar de agradecer a los benefactores de la Fundación *Adveniat* que ha hecho posible mi estancia en Pamplona y mis estudios en esta querida Universidad.

Índice de la tesis

INTRODUCCIÓN	9
Capítulo I	
CONTEXTO HISTÓRICO Y DOCTRINAL DEL DEBATE	21
1.1. CONTEXTO HISTÓRICO	21
1.1.1. La escolástica y el humanismo renacentista	22
1.1.2. La influencia del pensamiento aristotélico	28
1.1.3. La Escuela de Salamanca	33
1.2. LOS PRECEDENTES ESCOLÁSTICOS EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA INMORTALIDAD	40
1.2.1. La postura de Cayetano y la oposición de Francisco de Ferrara	41
1. La evolución del pensamiento de Cayetano	42
2. La posición de Francisco de Ferrara	46
1.2.2. El debate entre Pedro Pomponazzi y Agustín Nifo	50
1. La postura de Pomponazzi	50
2. La postura de Nifo	60
1.2.3. La repercusión del debate sobre la inmortalidad del alma	66
Capítulo II	
LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN ARISTÓTELES, SEGÚN DOMINGO BÁÑEZ	71
2.1. APUNTE BIOGRÁFICO	72
2.2. ESTRUCTURA DEL TEXTO	81
2.3. ANÁLISIS DE LAS FUENTES BAÑECIANAS	84
2.3.1. Autores que defienden la mortalidad según Aristóteles	85
2.3.2. Autores que defienden una postura dudosa según Aristóteles	88
2.3.3. Autores que defienden la inmortalidad según Aristóteles	94
2.4. LA EXPOSICIÓN BAÑECIANA SOBRE LA DOCTRINA DE ARISTÓTELES	120
2.4.1. Argumentos en contra de la inmortalidad	121
1. Argumento basado en los libros de <i>Physica</i> y <i>Metaphysica</i>	122
[1] El argumento de la incompatibilidad entre la infinitud de almas y el infinito en acto	122

2. Argumento basado en los libros <i>De coelo</i> y <i>Metaphysica</i>	127
[2] El argumento de la generabilidad y corruptibilidad	127
3. Argumentos basados en los libros <i>De anima</i>	130
[3] El argumento de la inseparabilidad del intelecto y la fantasía	130
[4] El argumento de la mortalidad del intelecto pasivo	140
4. Argumento basado en los libros de <i>Ethica</i> y <i>Metaphysica</i>	143
[5] El argumento de la felicidad temporal	143
5. Argumento basado en los libros de <i>Ethica</i>	146
[6] El argumento de la desaparición del alma	146
2.4.2. Las pruebas bañecianas a favor de la inmortalidad	148
1. La inmaterialidad, impassibilidad y separabilidad del intelecto	148
2. La posibilidad de la subsistencia del intelecto	149
3. El ámbito metafísico del estudio del alma humana	150
4. El origen del intelecto y su operación sin el cuerpo	151
2.4.3. La interpretación bañeciana sobre la postura de Aristóteles	152

Capítulo III

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN ARISTÓTELES, SEGÚN TOLEDO

	155
3.1. APUNTE BIOGRÁFICO	156
3.2. ESTRUCTURA DEL TEXTO	160
3.3. ANÁLISIS DE LAS FUENTES EN FRANCISCO DE TOLEDO	162
3.3.1. Autores que defienden la mortalidad según Aristóteles	163
3.3.2. Autores que defienden una postura dudosa según Aristóteles	167
3.3.3. Autores que sostuvieron la inmortalidad según Aristóteles	168
3.4. LA EXPOSICIÓN DE TOLEDO SOBRE LA DOCTRINA DE ARISTÓTELES	187
3.4.1. Argumentos en contra de la inmortalidad	188
1. Argumentos basados en los libros de <i>Physica</i>	188
[1] El argumento de la unión de la forma natural del cuerpo	190
[2] El argumento de la distinción de razón entre forma y materia	192
[3] El argumento de la distinción entre la forma y el lugar	194
[4] El argumento del movimiento accidental del alma	195
[5] El argumento de la ausencia del movimiento del alma a sí misma	198
[6] El argumento de la incompatibilidad entre la infinitud de almas y el infinito en acto	201
2. Argumentos basados en los libros <i>De coelo</i>	205
[7] El argumento de la generabilidad y corruptibilidad	205
[8] El argumento del estado antinatural del alma separada	208
3. Argumento basado en los libros <i>De generatione animalium</i>	212

ÍNDICE DE LA TESIS

[9] El argumento del origen del alma humana	213
Planteamiento del problema	213
Sobre la preexistencia del alma	214
Respuesta	215
Creación y con-creación	216
Educir de la materia	217
La perfección del alma racional	218
La causalidad divina en la creación del alma	219
4. Argumento basado en los libros <i>De anima</i>	219
[10] El argumento de la inseparabilidad del intelecto y la fantasía	219
Planteamiento del problema	220
Respuesta	221
Acerca de las almas de los niños	222
El conocimiento de lo inmaterial	222
5. Argumentos basados en los libros de <i>Metaphysica</i>	226
[11] El argumento del alma como parte material	226
[12] El argumento de la ociosidad del alma separada	227
[13] El argumento de la felicidad temporal	229
6. Argumento basado en los libros de <i>Ethica</i>	231
[14] El argumento de la desaparición del alma	231
3.4.2. Argumentos a favor de la inmortalidad	232
1. El consenso o sentir común de los pensadores anteriores	232
2. La inmaterialidad, impasibilidad y separabilidad del intelecto	233
3. La posibilidad de la subsistencia del intelecto	233
4. El ámbito metafísico del estudio del alma humana	233
5. El origen del intelecto y su operación sin el cuerpo	234
6. La existencia de bienaventurados e infelices tras la muerte	234
3.4.3. La interpretación de Toledo sobre la postura de Aristóteles	235

Capítulo IV

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN ARISTÓTELES, SEGÚN SUÁREZ

	237
4.1. APUNTE BIOGRÁFICO	239
4.2. LA ESTRUCTURA DE LOS TEXTOS SUARECIANOS	244
4.2.1. Origen de las dos versiones del texto	244
4.2.2. La estructura de ambas versiones	246
4.3. ANÁLISIS DE LAS FUENTES SUARECIANAS	247
4.3.1. Autores que defienden la mortalidad según Aristóteles	248
4.3.2. Autores que defienden una postura dudosa según Aristóteles	258
4.3.3. Autores que defienden la inmortalidad según Aristóteles	258

4.4. LA EXPOSICIÓN SUARECIANA DE LA DOCTRINA DE ARISTÓTELES	270
4.4.1. Argumento basado en los libros de <i>Physica</i>	270
[1] El argumento de la incompatibilidad entre la infinitud de almas y el infinito en acto	270
4.4.2. Argumento basado en los libros de <i>De coelo</i>	271
[2] El argumento de la generabilidad y corruptibilidad	271
4.4.3. Argumentos basados en los libros de <i>De anima</i>	272
[3] El argumento de la inseparabilidad del intelecto y la fantasía	272
[3.1] La distinción entre intelecto y fantasía como facultades	274
[3.2] El intelecto, facultad no corporal	276
a) Razones del <i>De anima</i>	277
b) Razones del <i>De partibus animalium</i>	283
c) Razones del <i>De generatione animalium</i>	283
d) Razones de la <i>Metaphysica</i>	283
[3.3] La necesidad de la fantasía para el acto de entender	285
La interpretación de Cayetano	289
La interpretación de Alberto Magno	291
La interpretación de Filopón y Averroes	292
La interpretación de santo Tomás de Aquino	294
La posición de Suárez	297
[3.4] La cuestión central: las operaciones propias del alma y la inmortalidad	304
La interpretación de Cayetano	308
La interpretación de santo Tomás y otros autores	312
La posición de Suárez	313
[4] Argumento de la corruptibilidad del intelecto pasivo	316
4.4.4. Argumento basado en los libros de <i>De generatione animalium</i>	320
[5] El argumento del origen del alma humana	320
4.4.5. Argumentos basados en los libros de <i>Ethica</i>	323
[6] El argumento de la desaparición del alma	323
4.4.6. La interpretación de Suárez sobre la postura de Aristóteles	329

Capítulo V

ESTUDIO TRANSVERSAL SOBRE DIVERSAS CUESTIONES EN TORNO A LA INMORTALIDAD

	333
5.1. ESTUDIO COMPARATIVO DE BÁÑEZ, TOLEDO Y SUÁREZ	334
5.1.1. Contemporaneidad de los tres autores	334
5.1.2. Semejanzas metodológicas	336
5.1.3. Análisis general de las fuentes	338
5.1.4. Análisis general de los argumentos propuestos	343
5.1.5. Análisis general de los textos aducidos	347
5.1.6. La postura de los autores estudiados	352

ÍNDICE DE LA TESIS

5.2. CUESTIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES	353
5.2.1. Evolución del pensamiento de Aristóteles	353
5.2.2. Interpretaciones de Aristóteles en torno a la inmortalidad	360
5.3. CUESTIONES TEOLÓGICAS ACERCA DE LA INMORTALIDAD	364
5.3.1. La inmortalidad del alma como dogma de fe	365
1. El concilio de Vienne (1312)	365
2. El concilio V de Letrán (1513)	367
3. El concilio de Trento (1545-1563) y la figura de Lutero	369
5.3.2. La relación entre fe y razón en la cuestión de la inmortalidad en el Es- tagirita	373
1. El problema de armonía entre fe y razón en la recepción de Aristó- teles	374
2. La identificación de Aristóteles con la filosofía	377
3. La posición de Báñez, Toledo y Suárez	378
5.4. CUESTIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA INMORTALIDAD	379
5.4.1. Argumentos menores	380
1. El argumento de la distinción de razón entre forma y materia	380
2. El argumento de la distinción entre forma y lugar	381
3. El argumento del movimiento accidental del alma	382
4. El argumento de la ausencia del movimiento del alma a sí misma	382
5. El argumento de la imposibilidad de la infinitud de almas	383
6. El argumento de la generabilidad y corruptibilidad	385
7. El argumento del estado antinatural del alma separada	386
8. El argumento de la ociosidad del alma separada	387
9. El argumento de la corruptibilidad del intelecto pasivo	387
10. El argumento del alma como parte material	389
11. El argumento de la felicidad temporal del hombre	389
5.4.2. Argumentos en el ámbito metafísico	390
12. El argumento de la inseparabilidad del alma como forma del cuerpo	390
La definición del alma como forma	391
La definición del alma como forma subsistente	396
13. El argumento del origen de la forma o alma	400
5.4.3. Argumentos en el ámbito gnoseológico	403
14. El argumento de la inseparabilidad del entender y la fantasía	403
Observaciones preliminares	403
La postura de Báñez, Toledo y Suárez	406
La distinción entre entender y la fantasía	408
La relación entre el intelecto agente y la fantasía	410
La unidad del entender con el objeto entendido	411
5.4.4. Argumentos en el ámbito ético	412
15. El argumento de la felicidad contemplativa	412

5.5. LA CUESTIÓN DEL ALMA SEPARADA EN ARISTÓTELES	417
5.5.1. La postura del Aquinate	417
1. La naturaleza o ser del alma separada	417
2. El conocimiento del alma separada	418
5.5.2. La postura de Báñez	420
5.5.3. La postura de Suárez	421
5.5.4. La postura de Toledo	424
CONCLUSIONES	427
ANEXOS	439
BIBLIOGRAFÍA	485

Bibliografía de la tesis

1. FUENTES PRINCIPALES

- ARISTÓTELES, *De anima. Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 2008.
- *De coelo. Acerca del Cielo y Meteorológicos*, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996.
- *De animalium motu. Movimiento de los animales*, introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid 2000.
- *De generatione animalium. Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid 1994.
- *De memoria et reminiscencia. Acerca de la memoria y reminiscencia* que está incluido dentro de los *Tratados breves de historia natural*, introducción y traducción y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid 2008.
- *De partibus animalium. Partes de los animales*, introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid 2000.
- *Ethica Nicomáquea. Ética Nicomaquea-Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo; traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985.
- *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid 2005.
- *Metaphysica. Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998.
- *Physica. Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía., Gredos, Madrid 1995.
- BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, autore F. Dominico Bañes*, Salamanca 1588, volumen último, I pars, q. 75, aa. 1-7, *dubium* 51, col. 390-394. Se usa aquí la traducción de *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, 1 q. 75-q. 77*, introducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Colección De Pensamiento Medieval y Renacentista. 1ª ed., vol. 83, Euna, Pamplona 2007, pp. 142-149.

- SUÁREZ, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (vol. 1), disputatio 2, q. 3, trad. y ed. de S. Castellote, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, pp. 211-233.
- *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (vol. 3), disputatio 14, q. 1-10, trad. y ed. de S. Castellote, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp. 445-541. También *disputatio* 9, q. 2, pp. 79-107; y *disputatio* 9, q. 7, pp. 199-211.
- *Tractatus De Anima*, capítulo XI, en *Opera omnia* (III), ed. de Baltasar Álvarez, Vives, París, 1861, pp. 542-552.
- *Disputaciones metafísicas*, presentación de Sergio Rábade y estudio preliminar de Francisco León Florido, Tecnos, Madrid 2011.
- TOLEDO, F., *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, Libro III, capítulo V, cuestión XV, en FRANCISCUS TOLETUS, *Opera omnia philosophica*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1985, reimpresión de la edición de Herman Mylij, Colonia 1615, pp. 144b-148a.
- *Commentarii in Evangelium secundum Lucam*, Hermann Mylij, París 1600.

2. FUENTES CITADAS POR BÁÑEZ, TOLEDO Y SUÁREZ

- AGUSTÍN NIFO, *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros de Aristotelis De anima* (Venecia, 1522 y 1559).
- *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, introd y notas de J. M. García Valverde, trad. de F. P. Raimondi, Nino Aragno, Milán 2007.
- AGUSTÍN STEUCO EUGUBINO, *De perenni philosophia libri X*, Bryling, Basilea 1542.
- ALBERTO MAGNO, S., *De anima*, ed. Clemens Stroick, Monasterio de Westfalia, Aschendorff 1968.
- ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De Anima II (Mantissa)*, introd. y trad. de P. Accatino, Edizione dell'Orso, Alessandria 2005.
- AMMONIO, *In Aristotelis librum de interpretatione commentariis*, Busse, Berlín 1897.
- ÁTICO, *Fragments*, intr. y trad. de É. des Places, Belles Lettres, París 1977.
- CLAUDIO GALENO, *De historia philosopha*, en *Opera omnia* (vol. I-XX), Olms, Hildesheim 1964.
- CRISÓSTOMO JAVELLI, *In omnibus Metaphysicae libris*, Bonellum, Venecia 1578.
- *Super tres libros Aristotelis De anima*, Bonellum, Venecia 1568.
- DOMINGO DE SOTO, *Super octos libros Physycorum Aristotelis Commentaria*, Salamanca 1565.
- DURANDO DE SAN PORCIANO, *In Sententias theologicas Petri Lombardi*, Rovillium, Lyon 1612.
- EGIDIO ROMANO, *Super libros de anima*, Minerva, Frankfurt 1982.
- ENEAS DE GAZA, *Theophrastus sive de animorum immortalitate et corporum resurrectione*, en *Patrologia graeca* (vol. 85), ed. por J. P. Migne, Brepols, Turnholti, 1862.

- EUSEBIO DE CESAREA, *La Préparation Évangélique*, Livres XIV-XV, trad. e intr. de E. des Places, Éditions du Cerf, París 1987 y *La Préparation Évangélique*, Livres VIII-X, trad. e intr. de G. Schroeder y E. des Places, Éditions du Cerf, París 1991.
- FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía y contra Apión*, traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 1994, pp. 7-43.
- FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria in libros quatuor contra gentiles Thomae de Aquino*, en la edición de TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma contra los gentiles*, Garrón, Roma 1918.
- GREGORIO DE NAZIANZO, S., *I Cinque discorsi teologici*, trad. y ed. de Claudio Moreschini, Città Nuova, Roma 1986.
- *Tutte le orazioni*, ed a cargo de Claudio Moreschini, Bompiani, Milán 2000.
- GREGORIO DE NISA, *Sull'anima e la resurreziones*, intr. y trad. de I. Ramelli, Bompiani, Milán 2007.
- HERODOTO, *Historia*, traducción y notas de Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1979.
- HERVEO NATALIS, *In quatuor libros sententiarum commentaria*, The Gregg Press Incorporated, New Jersey 1966.
- *Quodlibeta*, ed. reimpressa, The Gregg Press Incorporated, New Jersey 1966.
- JERÓNIMO DANDINI, *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de Anima libros*, Chapelet, París 1610.
- JUAN DUNS SCOTO, *In III libro Sententiarum*, en *Opera omnia* (vol. III/2), ed. a cargo de G. Lauriola, Alberobello, Bari 2001.
- JUAN FILOPÓN, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, intr. y trad. de G. Verbeke, Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina-París 1966, y *On Aristotle. On the soul I, 1-2*, trad. de Philip J. van der Eijk, Duckworth, Norfolk 2005.
- JUAN FRANCISCO PICO DE LA MIRANDOLA, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*, 1570.
- JUSTINO, S., *Cohortatio ad gentiles*, en *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* (vol. III: *Iustinus philosophus et martir*), Wiesbaden, Sädig 1971.
- NEMESIO DE ÉMESA, *De natura hominis*, trad. de B. de Pise, Brill, Leiden 1975.
- ORÍGENES, *Contra Celso*, introd., trad. y notas de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1977.
- PABLO SONCINAS, *Quaestiones Metaphysicae acutissimae*, Minerva, Frankfurt 1967.
- PEDRO POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de José Manuel García Valverde, Tecnos, Madrid 2010.
- PLATÓN, *Diálogos* (Tom. III), traducción, introducción y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid 1992.
- PLUTARCO, *De Philosophorum Placitis libellus*, Schurerianis, Estrasburgo 1516.
- SIMPLICIO, *Commentarii in libros De anima Aristotelis*, Octavianum Scotum, Venecia 1543.
- TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke, ed. por G. Verbeke, Brill, Leiden 1973.
- TEODORETO DE CIRO, *Thérapeutique des maladies, héléniques*, intr. y trad. de P. Canivet, S. J., Éditions du Cerf, París 1958.

- TEOFRASTO, *Caracteres*, Gredos, Madrid 1988.
- TOMÁS DE AQUINO, S., *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis* (vol. II), en *Opera omnia*, edición Leonina, Tipografía Políglota, Roma 1834. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción, estudios preliminares y notas de Celina A. Lértora, Eunsa, Pamplona 2001.
- *De immortalitate animae*, intr. y notas de Eusebio Gómez, Biblioteca de tomistas españoles, Madrid-Valencia 1935.
- *In XII libros Metaphysicorum*, en *Opera omnia* (vol. III), Vives, París 1875.
- *Quaestiones de quodlibet* (vol. XXV), Quodlibet VII-XI, en *Opera omnia*, edición Leonina, Éditions du Cerf, París-Cedex 1996.
- *Sententia libri De Anima* (vol. XLV-1), en *Opera omnia*, edición Leonina, J. Vrin, París 1984.
- *Summa contra Gentiles*, lib. II, en *Opera omnia* (vol. XIII), edición Leonina, Garrón, Roma 1918. Se sigue en este trabajo la traducción de TOMÁS DE AQUINO, S., *Summa contra los gentiles*, vol. I, edición bilingüe por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, introducción por Eudaldo Forment Giralt, BAC, Madrid 2007.
- *Summae Theologiae, Prima pars. A questione L ad quaestionem CXIX*, en *Opera omnia* (vol. V), edición Leonina, Tipografía Políglota, Roma 1889. Se sigue TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tom. III, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones presididas por Francisco Barbado Viejo, BAC, Madrid 2011.
- TOMÁS DE VÍO, *Commentaria in De anima Aristotelis* (I), en THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta philosophica*, ed. de P. I. Coquelle O. P., vol. I, Institutum 'Angelicum', Roma 1938, y *Commentaria in libros Aristotelis De anima* (III), ed. a cargo de G. Picard y G. Pelland, Desclée de Brouwer, París 1965.

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ACCATINO, P., «Premessa», en ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De Anima II (Mantissa)*, introd. y trad. de P. Accatino, Edizione dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 7-12
- AGUIRRE, J., «La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta», *Eidos*, 12 (2010) 158-200.
- ALTANER, B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956.
- ALVAREZ TURIENZO, S., «Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 16 (1989) 201-240
- ALVES, A. A., *The Salamanca School*, Continuum, New York-London 2010.
- AROCENA, F., «El 'mondragonés' que fue confesor de Santa Teresa», *Boletín de la sociedad Vascongada de Amigos del País*, 6 (1950) 427-432.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y mayo, Madrid 2008.

- AYALA, J. M. (ed.), *Actas del I Congreso nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, Zaragoza 1992.
- BAKKER, P. J.; THIJSSSEN, J. M. (ed.), *Mind, Cognition and Representation*, Ashgate, Hampshire 2007.
- BARRIO MAESTRE, J. M., «Contribución al esclarecimiento de la noción aristotélica de sustancia», *Pensamiento*, 45 (1989) 223-226.
- BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona 1987.
- BAUER, E. J., «Francisco Suárez. Scholasticism after Humanism», en BLUM, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 236-255.
- BELDA PLANS, J., «Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana», *Scripta Theologica*, 16 (1984/ 1-2) 417-422.
— *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca», *La Ciencia Tomista*, 27 (1923) 40-51 y 361-374.
— «El Maestro Domingo Báñez», *La Ciencia Tomista*, 47 (1933) 26-39 y 162-179.
— «El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española», *La Ciencia Tomista*, 37 (1928) 299-309.
— «El Padre Domingo Báñez y Felipe II», *La Ciencia Tomista*, 35 (1927) 1-29.
- BERTI, E., «Aristotele», en MATHIEU, V (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, pp. 247-317.
— *Ser y tiempo en Aristóteles*, Biblos, Buenos Aires 2011.
- BEUCHOT, M., «Cuerpo y alma en el hilemorfismo de santo Tomás», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 0 (1993) 39-46.
- BLUM, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington 2010.
- BOLZÁN J. E., *Física, química y filosofía natural en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2005.
- BRASA DÍEZ, M., «Método y cuestiones filosóficas en la escuela de traductores de Toledo», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997) 35-51.
- BRAVO GARCÍA, A., «Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997) 203-249.
- BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía, desde la antigüedad hasta el siglo XVII* (vol. I), Tecnos, Madrid 1988.
- BUSQUETS, L., «Maravall: una visión inédita del Renacimiento», *Cuadernos hispano-americanos*, 477/478 (1990) 203-216.
- BÜTTGEN, Ph., *Luter et la philosophie*, Vrin, Mayenne 2011.
- CALVO MARTÍNEZ, T., «Introducción general», en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 2008, pp. 7-130.
— *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid 2008.
— «La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyecto en el *De anima*», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 3 (1968) 11-25.
- CANOBBIO, G., *Sobre el alma: más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca 2010.

- CAPÁNAGA, V., «La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos», *Agustinus*, 5 (1960) 97-103.
- CARAMELLO, P., «Tommaso d'Aquino e il tomismo», en MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, pp. 615-678.
- CARBONELL, C., *Movimiento y forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2007.
- CARDANO, G., *De immortalitate animarum*, ed. J. M. García Valverde, Franco Angeli, Milán 2006.
- CARRERAS Y ARTAU, J., «Notas sobre el texto del *Tratado De anima* de Francisco Suárez», *Pensamiento*, 15 (1959) 293-308.
- CASINI, L., «The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms», en BAKKER, P. J.; THIJSEN, J. M. (ed.), *Mind, Cognition and Representation*, Ashgate, Hampshire 2007, pp. 127-150.
- CASTELLOTE CUBELLS, S., «Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 15 (1963) 77-120.
- «Index fontium», en SUÁREZ, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (Tomo I), trad. y ed. de S. Castellote, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, pp. XVII-XXXVI.
- «Introducción» al *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (Tomo I), trad. y ed. de S. Castellote, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, pp. XXV-LX.
- «La antropología de Suárez», *Anales Valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, 6 (1963) 125-346.
- «La recepción suareciana del concepto aristotélico de 'separabilidad' del alma humana», en *Verdad, Percepción, Inmortalidad-Wahrheit, Wabrebmung, Ubsterblichkeit*, Facultad de Teología, Valencia 1995, pp. 137-149.
- «Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito *De Anima*», *Anales Valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, 28 (1988) 251-274.
- «Un manuscrito inédito suareciano *Controversiae De anima*», *Anales Valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, 40 (1994) 250-346
- «Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 15 (1963) 77-120.
- CÉARD, J., «Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le 'Traité de l'immortalité de l'âme' de Pomponazzi», *Revue Philosophique*, 171 (1981) 25-48.
- CEREZO, M., «La crítica humanista a la dialéctica escolástica en la carta de Moro a Dorp», *Contextos* 14 (1996) pp. 317-328.
- CISZEWSKI, M., «Immortalità dell'anima umana nel pensiero di Francesco de Silvestri da Ferrara», *Salesianum*, 59 (1997) 51-60.
- CRUZ CRUZ, J., *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?: Introducción a la antropología de Tomás de Aquino.*, Eunsa, Pamplona 2006.
- «El estado de inmortalidad: un problema de enfoque», en GONZÁLEZ AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 95-106.

- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía* (vol. II), Ariel, Barcelona 2011.
- DE ARRIAGA, G., *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* (vol. II), ed. a cargo de Manuel M. Hoyos, Tipografía Cuesta, Valladolid 1930.
- DE CARVALHO, M. S., «A doutrina do intelecto agente no comentário ao ‘De anima’ do colegio jesuíta de Coimbra», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 155-184.
- DE ECHANDÍA, G., «Introducción», en *Física*, introducción, traducción y notas Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, pp. 7-75.
- DE IRIARTE, M., S. I., «El hombre Suárez y el hombre en Suárez», en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Dirección general de propaganda, Burgos 1948, pp. 103-147.
- DE SCORRAILLE, R., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos* (vol. I-II), Subirana, Barcelona 1917.
- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- DESCAMPS, A. I., *Vida del venerable padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús* (vol. I-IV), Perpiñán 1671.
- DONNO, E.; S.-NELSON, J., Ch. (ed.), *Philosophy and Humanism*, Brill, Leiden 1976.
- DÜRING, I., «Aristóteles. Darstellung und Interpretations seines Denkes», Winter, Heidelberg 1966.
- ELORDUY, E., «La evolución de la psicología de Aristóteles, según Nuyens», *Pensamiento*, 6 (1950) 465-494.
- FERNÁNDEZ, V. M., «La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruíz de la Peña», *Ciencia tomista*, 128 (2001) 109-136.
- FLOREZ MIGUEL, C., «La cultura filosófica en Europa de 1450 a 1550», en MATAS, J.; TRABADO, J. M. et al. (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, León 1998, pp. 341-346.
- FORMENT, E., «El problema de la concordia entre predeterminación y libertad», en GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 143-170.
- FORMENT, E., «El ser en Domingo Báñez», en *Espíritu*, 34 (1985) 25-48.
- FOX MORCILLO, S., *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Eunsa, Pamplona 2010.
- GABRIEL BORISONIK, H., «Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles», *Revista Internacional de Filosofía*, 2 (2011) 99-114.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., «Introducción al Tratado *De homine* de Domingo Báñez», en BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, 1 q. 75-q. 77*, introducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Colección de pensamiento medieval y renacentista (vol. 83), Eunsa, Pamplona 2007, pp. 9-32.
- «La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca», *Caurensia* 7 (2012) 101-119.

- «Relevancia de la doctrina del entendimiento agente en Domingo Báñez», en SELLES, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 201-245.
- *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Eunsa, Pamplona 1999.
- GARCÍA ESTEBANEZ, E., *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, Cincel, Madrid 1986.
- GARCÍA IGLESIAS, L., «Introducción general», en FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía y contra Apión*, traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 1994, pp. 7-86
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El alma humana y otros escritos inéditos*, edición de José Ángel García Cuadrado, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 2007, p. 49.
- GARCÍA VALVERDE, J. M., «Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos», en SGARBI, M., *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Olschki, Florencia 2008, pp. 181-214.
- «Estudio preliminar», en POMPONAZZI, P., *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de José Manuel García Valverde, Tecnos, Madrid 2010, pp. XI-XLV.
- «Introducción», en NIFO, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, introd y notas de J. M. García Valverde, trad. de F. P. Raimondi, Nino Aragno, Milán 2009, pp. XI-LXVIII.
- «La crítica al averroísmo en el *De immortalitate animorum* de Girolamo Cardano», *Fragments de Filosofía*, 5 (2007) 135-178.
- «Nifo contra Pomponazzi. El debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral», *Fragments de Filosofía*, 7 (2009) 23-30.
- GARIN, E., *History of Italian Philosophy (I)*, Rodopi, New York 2008.
- *Medievo y Renacimiento*, Taurus, Madrid 1981.
- GENTILE, M., *Filosofía e Umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2003.
- GHISALBERTI, A., «Fede e ragione nel *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi», *Studi Umanistici Picensi*, 22 (2002) 195-206.
- GILSON E., «Note sur le Revelabile selon Cajétan», *Medieval studies*, 15 (1953) 199-206.
- «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au debut du XVI siècle», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1962) 163-279.
- *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981.
- *Elementos de la filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1969.
- GÓMEZ LOBO, A., «La fundamentación de la ética aristotélica», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 17-37.
- GÓMEZ NOGALES, S., «La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes», *Pensamiento*, 15 (1959) 155-175.
- GÓMEZ, E., «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, S., *De immortalitate animae*, intr. y notas de Eusebio Gómez, Biblioteca de tomistas españoles, Madrid-Valencia 1935, pp. 1-32.

- GONZÁLEZ AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona 2006.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M., «Medievo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad?», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994) 9-26.
- GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Eunsa, Pamplona 2009.
- GRACIA, J. E., «Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico», *Cuadernos de Anuario filosófico*, 7 (1998) 5-135.
- GRANADA, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona 1988.
- GRASSO, R.; ZANATTA, M., *La forma del corpo vivente. Studio sul De Anima di Aristotele*, Unicopli, Milán 2005.
- GUIU, I., «¿Puede la razón demostrar la inmortalidad del alma? (Santo Tomás y Cayetano)», en AYALA, J. M. (ed.), *Actas del I Congreso nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, Zaragoza 1992, pp. 357-371.
- HALE, J. R., *La Europa del Renacimiento 1480-1520*, Siglo veintiuno, Madrid 1983.
- HELLER, Á., *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona 1980.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía (I)*, Herder, Barcelona 1997.
- ILLANES, J. L., «En torno a la Encíclica *Fides et Ratio*», *Scripta theologica*, 31 (1999) 803-804.
- IRWIN, T. H., «A felicidad permanente: Aristóteles e Sólon», en ZINGANO, M. (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus Editora, Sao Paulo 2010, pp. 208-244.
- JAEGER, W., *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.
- JERICÓ BERMEJO, I., «¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta», *Salmanticensis*, 59 (2012) 83-114.
- *La escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Editorial Revista agustiniana, Madrid 2005.
- JUAN DAMASCENO, S., *Dialectica sive logica*, en *Opera*, Chaudiere, París 1707.
- KENNEDY, L. A., «Early Jesuits and Immortality of the Soul», *Gregorianum*, 69 (1988) 117-131.
- KRAYE, J., «Pietro Pomponazzi. Secular Aristotelianism in the Renaissance», en BLUM, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 92-115.
- KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.
- *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996.
- LE GOFF, J., *Los medievales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 2006.
- LEMAY, J., «The Fly against the Elephant», en DONNO, E.; S.-NELSON, J., Ch. (ed.), *Philosophy and Humanism*, Brill, Leiden 1976.
- LEÓN FLORIDO, F., «Estudio preliminar», en F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, presentación de Sergio Rábade Romero, Tecnos, Madrid 2011, pp. 22-37.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.

- LLANO, C., *Viaje al centro del hombre*, Rialp, Madrid 2010
- LLOYD, G., *Aristóteles desarrollo y estructura de su pensamiento*, Prometeo, Buenos Aires 2007
- MAGEE, J. M., *Unmixing the intellect. Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood, London 2003.
- MANZANEDO, M. F., «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales», *Angelicum*, 67 (1990) 329-363.
- «La inmortalidad del alma humana según Cayetano», *Angelicum*, 76 (1999) 309-340.
- «La inmortalidad del alma según Báñez», *Studium*, 41 (2001) 51-84.
- MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 2008.
- MARITAIN, J., *Y Dios permite el mal*, Guadarrama, Madrid 1967.
- MARTÍ ANDRÉS, G., *La inmortalidad como sempiternidad: un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*, Universidad de Málaga, Málaga 2004.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Suárez y las raíces espirituales del Barroco español», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 16 (1989) 5-26 y 127-145.
- MAS TORRES, S., «El tema de la virtud: A. Macintyre, lector de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, 15 (1996) 159-182.
- MATAS, J.; TRABADO, J. M. et al. (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, León 1998.
- MATEO-SECO, L. F., «Introducción», en GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, pp. 15-39.
- MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975.
- MILLÁN PUELLES, A., *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid 2008.
- MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Palabra, Madrid 1995.
- MORI, E. G., *Il motivo della fede. Da Gaetano a Suarez*, Universidad Gregoriana, Roma 1953.
- MOROS, E. R., *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*, Eunsa, Pamplona 2008.
- NÁJERA PÉREZ, E., *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Universidad politécnica, Valencia 2003.
- NEGRO, G., «Soul and corporeal dimension in the Aristotelian conception of Immortality», *Gregorianum*, 79, 4 (1998) 719-742.
- NIEREMBERG, J. E., «P. Francisco de Toledo», en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* (vol. V), Administración del «El mensajero del corazón de Jesús», Bilbao 1890, pp. 72-81;
- «P. Francisco Suárez», en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* (vol. VII), Administración de El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao 1891, pp. 134-148.
- ORREGO, S., «La inmortalidad del alma: ¿debate entre Báñez y Cayetano?», en GONZÁLEZ AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 77-93.

- PÉREZ SAN MARTÍN, H., «Cuestiones previas al estudio de las *Disputaciones Metafísicas* del P. Francisco Suárez», *Cuadernos Salmantinos*, 24 (1997) 25-49.
- «Las *Disputaciones Metafísicas* suarecianas en el marco del pensamiento escolástico», *Cuadernos Salmantinos*, 27 (2000) 35-73.
- PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970.
- PIÑERO MORAL, R., «Supuestos filosóficos de la teoría del arte en el Renacimiento», en MATAS, J.; TRABADO, J. M. et al. (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, León 1998, pp. 565-572.
- QUASTEN, J., *Patrología I*, BAC, Madrid 1968.
- *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, BAC, Madrid 1985.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, R., *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la Provincia y Diócesis de Córdoba* (vol. I), Revista de archivos, bibliotecas y museos, Madrid 1921.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2007.
- REGO, F., «La inmortalidad del alma en santo Tomás», *Filosofar cristiano*, 15-18 (1984/1985) 121-132.
- REY ALTUNA, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid 1959.
- RINALDI, T., *Cognitio singulares materialis: De anima*, Levante, Bari 1998. MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975.
- RIVERA DE VENTOSA, E., «El barroco español dentro de la cultura europea», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 16 (1989) 89-126.
- ROBLES ORTEGA, A., *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a.C.-XIII d.C.)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1997.
- RODRÍGUEZ ARIAS, J., «El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana», *Estudios filosóficos*, 1-2 (1952) 140-190; 3 (1953) 89-153.
- RODRÍGUEZ DONÍS, M., «La naturaleza humana en Aristóteles», en *Fragmentos de filosofía*, 9 (2011) 119-146.
- RODRÍGUEZ, P. (ed.), *Catechismus Romanus seu catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, Editrice Vaticana-Eunsa, Ciudad del Vaticano 1989. Se usa en este trabajo la traducción del *Catecismo romano*, Magisterio español, Madrid 1971.
- ROHDE, E., *La inmortalidad del alma entre los griegos*, Summa, Madrid 1942.
- ROMANO, R.; TENENTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, reforma, renacimiento*, Siglo veintiuno, Madrid 1983.
- ROS HERNÁNDEZ, J. A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2007.
- ROSS, W. D., *Aristotle*, Methuen, Londres 1923.
- ROUBINET, P., «Immaterialité de l'intellect et immortalité de l'âme humaine selon Francisco Suárez», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1 (1980) 269-283.
- RUIZ GARCÍA, E., «Introducción», en TEOFRASTO, *Caracteres*. ALCIFRIÓN, *Cartas*, Gredos, Madrid 1988, pp. 9-45.

- SANTOS GÓMEZ, G., «El problema del movimiento en Aristóteles», *Pensamiento*, 43 (1987) 259-279.
- SARANYANA, J.-I., *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 1989.
- SAVOIA, L., «Tommaso di Vio Gaetano e l'immortalità dell'anima», *Annali Chieresi*, 9 (1992) 130-170.
- SAYÉS, J. A., *Síntesis filosófica. Claves para una reforma*, Edicep, Valencia 2012.
- SCHILLING, K., *Historia de la Filosofía. V. Desde el Renacimiento hasta Kant*, Uteha, México 1965.
- SCHMITT, Ch. B., «Theophrastus in the Middle Ages», en SCHMITT, Ch., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum, Londres 1984, pp. 251-270.
- «Philosophy and Science in Sixteenth-Century Italian Universities», en SCHMITT, Ch. B., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum, Londres 1984, pp. 303-305.
- «Science in the Italian Universities in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries», en SCHMITT, Ch. B., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum, Londres 1984, pp. 35-56.
- «Science in the Italian Universities in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries», en SCHMITT, Ch., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum, Londres 1984, pp. 35-56.
- *Aristóteles y el Renacimiento*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León 2004.
- *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum, Londres 1984.
- SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006.
- SEVILLA, R., «El entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 273-300.
- SGARBI, M., *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Olschki, Florencia 2008.
- SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI* (vol. III), Asociación española para el progreso de las ciencias, Madrid 1941.
- SOLERI, G., «Innediti sull'anima nell Rinascimento», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43 (1951) 349-352.
- *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Società editrice internazionale, Turín 1952.
- SOUTH, J. B., «Suárez, Immortality, and the Soul's Dependence on the Body», en HILL, B.; LAGERLUND, H. (ed.), *The philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 121-136.
- SPRUIT, L., *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, Brill, Nueva York 1995.
- TEJA, R., «Introducción», en TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, introd. y ed. de Ramón Teja, Trotta, Madrid 2008, pp. 9-28.
- TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, introd. y ed. de Ramón Teja, Trotta, Madrid 2008.
- TERESA DE JESÚS, S., *Obras completas*, BAC, Madrid 1979.
- TRABADO, J. M., et al. (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Universidad de León, Secretariado de publicaciones 1998.

- TRELOAR, J. L., «Pomponazzi's critique of Aquinas arguments for the immortality of the Soul», *The Thomist*, 54 (1990) 453-470.
- URBANO, L., «Introducción general», en *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, autore F. Dominicio Bañes*, introducción general y edición preparada por Fr. Luis Urbano, FEDA, Valencia 1934, pp. V- XX.
- USCATESCU, J., «Teoría del Renacimiento», *Arbor*, 88 (1974) 181-193.
- VALLEJO CAMPOS, A., «Introducción al *Eudemo o sobre el alma*», en ARISTÓTELES, *Fragmentos*, Gredos, Madrid 2005, pp. 95-98.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 2011.
- VASQUEZ, M., «Prólogo», en FRANCISCUS TOLETI, *Commentarii in Evangelium secundum Lucam*, Paris 1600, pp. VIIIa-VIIIb
- VERBEKE, G., «Introduction», en JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, intr. y trad. de G. Verbeke, Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina-París 1966, pp. XII-XIX
- VERBEKE, G.; MONCHO, J. R., «Introduction», en NÉMÉSÍUS d'ÉMÉSE, *De natura hominis*, trad. de B. de Pise, Brill, Leiden 1975.
- VIGO, A. G., *Aristóteles una introducción*, Instituto de estudios de la sociedad, Santiago de Chile 2007.
- *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona 2011.
- YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993.
- ZINGANO, M (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus, Sao Paulo 2010.
- ZORROZA, M. I., «Introducción», en FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, introducción, traducción, verificación de fuentes y notas M^a Idoya Zorroza, Eunsa, Pamplona 2006.

Estudio transversal sobre diversas cuestiones en torno a la inmortalidad

1. ESTUDIO COMPARATIVO DE BÁÑEZ, TOLEDO Y SUÁREZ

Se presenta aquí, en primer lugar, un recorrido sobre las semejanzas metodológicas que se dan entre ellos, el análisis de las fuentes utilizadas, el análisis de los argumentos recogidos por los tres autores estudiados, el análisis general de los textos aducidos, y su postura sobre la inmortalidad del alma en el Estagirita.

1.1. *Contemporaneidad de los tres autores*

Conviene recordar que Báñez, Toledo y Suárez son contemporáneos; Báñez es solamente cinco años mayor que Francisco de Toledo. Ambos coincidirán en Salamanca entre 1552 y 1560, cuando Toledo comienza allí sus estudios de teología y Báñez alcanza el bachiller en teología, y comienza su labor docente como profesor de Artes.

Ambos tendrán relación con Suárez, aunque este sea veinte años más joven que Báñez y quince años más joven que Toledo. Suárez y Toledo coincidirán en Roma entre 1580 y 1584; en ese momento, Suárez ocupa la cátedra de teología del colegio jesuita, y Toledo está dedicado a las tareas de la curia vaticana. Es razonable pensar que en esos años aún primeros de la Compañía de Jesús tuvieran cierto conocimiento mutuo.

Más compleja es la relación que se da entre Báñez y Suárez. Coinciden puntualmente en Salamanca en 1570, cuando Suárez estudia aún teología, y Báñez es ya un profesor reconocido. Volverán a coincidir en esa misma ciudad más de veinte años después, desde octubre de 1593 hasta abril de 1597; entonces, ambos detentan una cátedra de teología, y ocupan posiciones enfrentadas en la disputa *de auxiliis*. En ese periodo, Báñez publica la *Apología*

de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina (1595), y allí se opone a Suárez y a Molina, en la primera parte del libro¹, y dedica exclusivamente a Suárez los dos primeros capítulos de la tercera parte². Suárez había ya intervenido en la disputa y había respondido a las objeciones de Báñez con diversos escritos, entre los que se cuentan *De scientia Dei* y *De concursu Dei*, que serán publicados junto a otros en su *Opuscula theologica* (1599)³. Y, además, había expuesto el problema y recomendado la disputa al entonces recién nombrado cardenal Francisco de Toledo⁴. El enfrentamiento entre ambos continuará en los años sucesivos. Desde su retiro en Medina del Campo, Báñez mantiene la disputa con los teólogos jesuitas en su obra *De efficacia prae-venientis auxilii gratiae, an sit intrinsece et a se vel a libero hominis arbitrio* (1600), y en su *Respuesta* (1602). Desde su cátedra de teología en Coimbra, Suárez contesta con otro libro, *De vera intelligentia auxilli efficacis*, que se publica después de la muerte de Báñez⁵.

Sin embargo, a pesar de esas coincidencias o de esos enfrentamientos, no hay documentos que muestren una relación personal entre ellos. Quizá se debe a que Toledo y Suárez son jesuitas y Báñez es dominico, y es conocido el enfrentamiento entre ambas órdenes en esos años posteriores al concilio de Trento. Quizá se deba también a que Toledo y Suárez ejercen gran parte de su docencia fuera de España; el primero, en Roma; el segundo, aparte de sus años en Salamanca, algunos años en Roma y muchos años en Portugal. Solamente Báñez se quedó en España.

Junto a su cercanía histórica, quizá conviene señalar también su condición intelectual. Por la época histórica y su condición religiosa, los tres auto-

¹ Capítulo 11. «En el que se comienza a mostrar que, a causa de una mala definición de libre arbitrio, a Molina y a Francisco Suárez se les presentó la ocasión de negar la eficacia de la gracia divina y de la predestinación». Capítulo 15. «En el que presentamos los fundamentos que nos permiten demostrar que la ciencia media que se han inventado Molina y Suárez, para defender sus errores, es una mera ficción».

² Capítulo 1. «En el que se presentan los argumentos de Suárez, teólogo de la Compañía de Jesús, contra la necesidad del auxilio actual y eficaz de Dios que premueve nuestra voluntad hacia los actos sobrenaturales». Capítulo 2. «En el que nos disponemos a responder a los argumentos que defiende Suárez».

³ DE SCORRAILLE, R., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos* (vol. I), Subirana, Barcelona 1917, pp. 400-401.

⁴ *Ibid.*, p. 363.

⁵ *Ibid.*, p. 435.

res son fundamentalmente teólogos, que también hacen filosofía. En eso se distinguen de los filósofos italianos que estudian a Aristóteles, o de los primeros médicos y científicos que en esa misma época comienzan a escribir sobre la vida humana desde una perspectiva biológica. En este sentido, su interés primario consiste en entender al hombre en el amplio contexto de su relación con Dios y con la eternidad. De acuerdo con la gran tradición escolástica, no significa esto, sin embargo, que relativicen o instrumentalicen el análisis puramente racional. El respeto a la investigación filosófica es patente en los documentos que aquí se han estudiado. Abordan la doctrina de Aristóteles sobre la inmortalidad del alma tal y como se contiene en los textos originales del Estagirita; acuden a los principales intérpretes y comentadores sin que importe si defienden una u otra postura sobre ese tema capital; analizan los argumentos propuestos, enfrentándose a las dificultades o apoyándose en las razones positivas, desde la perspectiva de la crítica interna de los textos. Por este motivo, debe rechazarse el tópico, que mantienen sin fundamento algunos autores actuales, que sostiene una interpretación tendenciosa de la doctrina aristotélica a favor de su armonía con la fe cristiana. En los tres autores, se da una interpretación del pensamiento de Aristóteles sobre la inmortalidad del alma, pero se trata de una interpretación racionalmente legítima, tanto como podría serlo la de Alejandro de Afrodisia o la de Juan Filopón, la de Tomás de Aquino o Simón Portius, o como puede darse en los estudios actuales sobre Aristóteles, por más que las conclusiones fueran, o sean ahora mismo, opuestas entre sí.

1.2. *Semejanzas metodológicas*

Deben señalarse también ciertas coincidencias con respecto al método en general. En primer lugar, los tres autores abordan el estudio de la inmortalidad del alma humana desde una visión amplia: cuatripartita en Báñez; tripartita en Suárez; y bipartita en Toledo. Con un orden que varía en cada autor, se estudia cuál es la doctrina de los filósofos en general sobre el problema, cual es la doctrina específica de Aristóteles al respecto –que es el tema de este trabajo de investigación–, cuál es la doctrina del Aquinate y cuál es la doctrina de la fe, tal y como ha sido expuesta en la tradición y en el magisterio.

En segundo lugar, continúan utilizando el método escolástico, aunque con algunos cambios respecto a la etapa medieval. Así, por ejemplo, en su época, en el estudio de la teología no se comentan ya las famosas *Senten-*

cias de Pedro Lombardo, sino la *Summa Theologica* de Santo Tomás. En el estudio de la filosofía, que ha adquirido una parcial autonomía, se comenta a Aristóteles, y se cuentan con más instrumentos que los medievales; en ese momento, tienen el *corpus aristotelicum* completo, y se conoce, además de las grandes interpretaciones averroísta y tomista, la interpretación alejandrina sobre Aristóteles.

En el modo de estructurar el texto, al abordar el tema de la inmortalidad, en Báñez, Toledo y Suárez se dan tres elementos comunes: el planteamiento de la cuestión sobre si Aristóteles defendió racionalmente la inmortalidad del alma humana, las objeciones o los argumentos en contra de la inmortalidad del alma, y la respuesta a estas objeciones. En Báñez, se titulan como *artículos* y *cuestiones*; en Toledo y Suárez como *disputaciones* y *cuestiones*, al menos en la primera versión del comentario suareciano; en la segunda versión, Suárez divide el texto en *libros* y *capítulos*. Suárez, aunque siga el esquema escolástico, no hace ya un comentario pegado al texto como hacen Báñez y Toledo, sino que empieza a utilizar su propio estilo.

En tercer lugar, conviene también destacar algunos presupuestos comunes a los tres autores. Por una parte, estudian la cuestión de la inmortalidad del alma en la doctrina de Aristóteles en el estado actual de unión de alma y cuerpo. Rechazan, por tanto, la teoría de la preexistencia del alma al cuerpo, y evitan en lo posible el estudio del alma en su estado de separación después de la muerte. Por otra parte, entienden que el alma es forma del cuerpo. Báñez, siguiendo a Tomás de Aquino, afirma que el alma sin dejar de ser *forma corporis* es, al mismo tiempo, incorpórea, subsistente e incorruptible. Toledo parte de que, para Aristóteles, el alma intelectiva es la forma que da el ser. Y Suárez afirma que el Estagirita «fue el primero en descubrir o, al menos, en explicar la realidad de las formas substanciales»⁶, y que el alma es una forma substancial del cuerpo vivo.

En cuarto lugar, los tres autores utilizan el método deductivo; extraen sus conclusiones a partir de premisas basadas en los textos aristotélicos. También acuden a la inducción, esto es, a la experiencia interna de los fenómenos psíquicos, en lo que destaca sobre todo Suárez, especialmente al tratar de las operaciones propias del intelecto como una vía de llegar a la naturaleza, a partir de la operación, que es acto segundo de la forma.

⁶ SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima, Disputatio prima*, q. 1, n. 5.

1.3. *Análisis general de las fuentes*

Báñez, Toledo y Suárez parecen ignorar la contextualización histórica del pensamiento de Aristóteles, y no prestan atención a la posible evolución de su doctrina en los diversos periodos de su vida. Tampoco se detienen en el análisis filológico de los términos utilizados, para determinar el sentido preciso del texto original griego. Conocen más bien un pensamiento aristotélico sistemático, estático y definido. En estos sentidos, su método de análisis es muy diferente a los estudios sobre Aristóteles que comienzan a imponerse desde finales del siglo XIX. En su época, en cambio, era costumbre la compilación de toda la información existente sobre un tema⁷. Sin embargo, su lectura de los textos no es una lectura ingenua o simple.

El recurso a las *auctoritates* que han hablado en un sentido o en otro sobre las tesis aristotélicas les permite, de un lado, una perspectiva crítica de esas tesis, y, al mismo tiempo –lo que es quizá más importante– una exhaustiva recopilación de información sobre esas tesis. Sorprende la erudición de la que hacen gala, especialmente en el caso de Suárez, al recoger precisas afirmaciones de autores concretos, que abarcan un periodo que se extiende desde el siglo IV a. C. hasta el mismo siglo XVI. Sorprende así mismo la cantidad y la exactitud de los textos de Aristóteles recogidos en los escritos aquí estudiados que tienen relación con el problema de la inmortalidad del alma humana. Sorprende finalmente la recolección de argumentos que, a favor o en contra de esa cuestión concreta, se han ido proponiendo a lo largo de la historia. Así procederán también al tratar de cada uno de los aspectos de la psicología, física, metafísica, etc. de Aristóteles, recogiendo una información enciclopédica sobre cada uno de ellos. En el caso que nos ocupa, al comparar el análisis de esos tres autores con otros estudios contemporáneos acerca de la doctrina de Aristóteles sobre la inmortalidad, es frecuente que el balance de esa comparación –en cuanto a textos analizados, argumentos en juego, perspectivas de interpretación, etc.– sea favorable a esos autores escolásticos, a pesar de –o gracias a– su método de recurso a las autoridades.

Por otro lado, en cierta medida, para ellos, todos esos autores tienen vigencia en presente, independientemente de si vivieron en otra época, o de

⁷ «En los siglos dieciséis y diecisiete, el énfasis enciclopédico de compilar toda la información existente sobre un tópico particular se hizo más pronunciada». GRACIA, J. E., «Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico», *Cuadernos de Anuario filosófico*, 7 (1998) 37.

si pertenecieron a tal o cual escuela de pensamiento. Les interesa prioritariamente la verdad objetiva de lo que dicen, más que el contexto histórico o intelectual en el que se mueven. Se basan en lo que han dicho aquellos otros pensadores sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles, pero no son meros repetidores; se apoyan en estos fundamentos para tratar de construir un edificio filosófico con nuevas aportaciones⁸. Esta característica se aprecia claramente, en el tema de este trabajo de investigación, en la forma en que abordan los argumentos sobre la inmortalidad del alma en el Estagirita.

Por esas razones, entre otras, es interesante destacar las fuentes donde beben los tres autores, en su estudio de la inmortalidad del alma en Aristóteles. Cuantitativamente, hay un cierto progreso en el número de fuentes que utilizan. En Báñez son más bien escasas; acude a diez autores, y añade referencias indirectas a otros tres; entre ellos, sus fuentes principales son Tomás de Aquino y Francisco de Ferrara, en los que se apoya para defender la inmortalidad del alma en Aristóteles. Más abundantes son las fuentes a las que se refiere Toledo; menciona a treinta autores diferentes, y, entre ellos, además de filósofos, menciona a médicos e historiadores griegos, y también judíos. Aunque hay que hacer notar que Toledo se refiere a la mayoría de ellos en general, sin citar alguna de sus obras en concreto; así, a diferencia de Báñez y Suárez, aunque depende mucho de él en el tratamiento de los argumentos, menciona al Aquinate sólo como una fuente en general, sin referencia directa a obras o textos en concreto. Las fuentes de Suárez, especialmente en la segunda redacción, son aún más abundantes, y mucho más precisas. En la primera redacción, remite a dieciocho autores, que alcanzan el número de veintinueve en la segunda; la mayoría de estas referencias añadidas en esa segunda versión recogen la opinión común, entre escritores y Padres de la Iglesia, de que Aristóteles entendía el alma humana como mortal.

Pueden anotarse algunas características más de los autores citados en conjunto. En primer lugar, en el periodo anterior a la Edad Media, conviene observar la contraposición entre la interpretación que hacen los discípulos, intérpretes o comentaristas de Aristóteles, y la interpretación común de los escritores y Padres de la Iglesia. Entre los primeros, que conocen de cerca los

⁸ «Nunca encontraremos la verdad si nos contentamos con lo que se ha hallado... Los que escribieron antes que nosotros no son para nosotros señores sino que son guías. La verdad está abierta a todos y todavía no ha sido poseída por entero», como dice Gilberto de Tournai, cit. en LE GOFF, J., *Los medievales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 2006, p. 91.

textos de Aristóteles, hay diversidad de opiniones sobre la doctrina del Estagirita en torno a la inmortalidad. Algunos como Teofrasto, Temistio, o Filopón y Simplicio –estos últimos de tendencia platonizante–, afirman claramente que en el pensamiento y en la obra de Aristóteles se afirma la inmortalidad del alma. En cambio, Alejandro de Afrodisia, entiende que el alma es mortal para Aristóteles, y que los textos en los que habla de incorruptibilidad y permanencia de un cierto intelecto han de entenderse no del intelecto o del alma del hombre singular, sino de un alma separada, o incluso del Dios del que se habla en la *Metaphysica*. Unos pocos –Aristóxeno o Aristógenes de Tarento, Dicearco, y Ático– afirman que, para Aristóteles, el alma es mortal, pero conviene señalar que, de estos, no se conservan comentarios de las obras del Estagirita, sino solamente testimonios indirectos. Puede decirse, por tanto, que, en la cuestión de la inmortalidad, y con la excepción de Alejandro de Afrodisia, los comentarios de Temistio, Filopón y Simplicio del *corpus aristotelicum* interpretan a Aristóteles a favor de la inmortalidad del alma.

Por esa razón, es más agudo el contraste con la opinión generalizada entre los escritores y Padres de la Iglesia, que, en este punto, entienden que para el Estagirita el alma es simplemente mortal. Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Nemesio de Emesa, Gregorio Nacianzeno, Teodoreto de Ciro, Eneas de Gaza, lo entienden así. Ni Báñez, ni Toledo, ni Suárez, encuentran entre los autores cristianos un testimonio contrario⁹. Junto a ellos, se alinean también el pseudo Plutarco y Galeno, de una parte, y, de otra, Plotino y Porfirio, que trataron de renovar el platonismo con esquemas y conceptos propios. Ninguno de estos autores parece, sin embargo, conocer de primera mano la obra de Aristóteles. Sus testimonios se limitan a recoger una concepción ampliamente difundida, y aceptada sin reparos críticos, que viene a decir que la definición del alma como

⁹ En su comentario a la dialéctica de Aristóteles, y hablando precisamente de la inmortalidad del alma, san Juan Damasceno parece, sin embargo, aceptar la noción del alma como forma. Aunque no utilice esa terminología, explica la unidad del hombre concreto apartándose del dualismo platónico. «Accuratio quaedam cogitatio, quae universam et inarticulatam rerum speculationem atque cognitionem explicat et declarat, ut quod sensui simplex videbatur, per longam et curiosam mentis indagacionem varium et multiplex esse appareat: ut homo, quod simplex esse cernitur, cogitatione duplex intelligitur, nempe ex anima et corpore conflatus (...) Atque vero unio ea, quae per compositionem fit, est partium inter se sine ullius exitio commeatio, ut in anima et corpore res se habet». JUAN DAMASCENO, S., *Dialectica sive logica*, en *Opera*, Chaudiere, París 1707, cap. LXIV, pp. 436a-436b.

forma corporis, y su unión en consecuencia con el cuerpo, es de todo punto incompatible con la afirmación de su inmortalidad.

En segundo lugar, se podría señalar la ausencia de la referencia del gran comentario de Averroes sobre la obra del Estagirita. Báñez hace dos referencias indirectas; en un momento critica su interpretación del intelecto agente como entidad separada y única para todos los hombres; poco después, acepta de él su interpretación de la expresión *intelecto pasivo* como cogitativa¹⁰. Toledo no se refiere a él en ningún pasaje. Suárez menciona a su favor la interpretación concreta que hace Averroes en algunos momentos: el intelecto depende de la fantasía en tanto que órgano, y no en tanto que objeto, y la expresión *intelecto pasivo* podría significar la cogitativa o la fantasía¹¹. Quizá puede entenderse la omisión de otras referencias por algunos motivos. Primero, debido a la intensa crítica que santo Tomás de Aquino dedicó a la interpretación averroísta del intelecto agente, aunque –como hacen Báñez y Suárez– aceptara otros de sus comentarios. Segundo, debido a la condena eclesiástica del averroísmo, que había sido reiterada en los siglos precedentes.

En tercer lugar, puede resaltarse la primacía que ocupa el Aquinate entre las fuentes y autoridades mencionadas por los tres autores, aunque no quede siempre reflejada explícitamente. Báñez remite a diversos lugares de cuatro obras del Doctor Angélico como fuente directa, y, además, recurre quince veces a la posición que adopta el Aquinate sobre problemas concretos. Toledo lo menciona solamente en general, al hablar de los autores que interpretaron que el alma era inmortal para Aristóteles, y no vuelve a referirse explícitamente a él, pero es suficientemente clara la dependencia de santo Tomás en las respuestas a los argumentos. Suárez, como suele acostumbrar, prefiere desarrollar su propia línea de pensamiento, sin apoyarse explícitamente en autores anteriores, y actúa así también con santo Tomás; en la primera versión, remite en seis ocasiones a él, y, en cinco ocasiones, en la segunda, pero se refiere aproximadamente el mismo número de veces también a Cayetano o a Filopón, por ejemplo. De todas formas, entre sus fuentes directas, se incluyen hasta cinco obras de santo Tomás, y, a pesar de cierta desconfianza ante la interpretación tomista de Aristóteles, finaliza su análisis aceptando esa interpretación en sus líneas esenciales. Siendo conscientes de que Duns Scoto o Herveyo Natalis

¹⁰ Cfr. BÁÑEZ, D., *Tratado sobre el hombre* (I), pp. 145 y 146.

¹¹ Cfr. SUÁREZ, F., *Commentaria De anima*, n. 42; *Commentaria Summa theologica*, nn. 10, 18 y 22.

disintieron, al menos parcialmente, de la lectura que hace el Aquinate sobre Aristóteles, sin embargo, los tres autores son, en gran medida, herederos del pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Finalmente, como una cierta valoración del conjunto, puede señalarse que es más numeroso el grupo de autores que opinan que para Aristóteles el alma es mortal; veintiún autores lo interpretan así, frente a dieciséis, que sostienen la posición contraria. Hay, sin embargo algunos matices en ambas corrientes interpretativas. Como se ha apuntado más arriba, entre quienes sostienen la mortalidad del alma en el Estagirita la mayoría recoge sobre este punto un testimonio acrítico, que no está suficientemente apoyado en las obras aristotélicas, o se conoce su opinión por referencias indirectas; así podría ser considerada la posición de los primeros discípulos del mismo Aristóteles, Aristóxeno y Dicearco, de los nueve autores cristianos, del pseudo Plutarco, Ático y Galeno, de los neoplatónicos Plotino y Porfirio; parecen en cambio conocer mejor a Aristóteles el resto de los autores, que quedan reducidos a cinco: Alejandro de Afrodisia, Juan Francisco Pico de la Mirandola, Cayetano, Pietro Pomponazzi, y Simón Portius. No es la misma la proporción que se da entre quienes interpretan que Aristóteles pensó que el alma era inmortal. Hay ciertamente testimonios que no están suficientemente apoyados en algunos autores, como podría ser el caso de Ammonio de Hermia o de Olimpodoro, pero todos los demás parecen poseer un sólido conocimiento directo de la obra de Aristóteles.

1.4. *Análisis general de los argumentos propuestos*

En primer lugar, se recogen aquí los argumentos u objeciones en contra de la inmortalidad del alma en el Estagirita. En su planteamiento inicial, aparentemente algunas de ellas –por ejemplo, la incompatibilidad de la imposibilidad del infinito en acto y la infinitud de almas por la eternidad del mundo, la cuestión de la generabilidad y corruptibilidad, o la cuestión de la felicidad temporal del hombre– parecen negar la inmortalidad del alma, pero, cuando se disipan las dudas en las aclaraciones dejan de ser problemáticas. En otros casos, las respuestas finales se convierten en argumentos a favor de la inmortalidad como en el caso de los argumentos relacionados con la teoría del conocimiento y la ética, por ejemplo.

Veamos ahora qué argumentos son desarrollados por cada uno de los autores, cuáles de ellos son importantes y dignos de consideración, o cuáles son simplemente una conjetura, y cuáles de las objeciones son difíciles de resolver.

Báñez plantea seis de los argumentos que aparentemente niegan la inmortalidad del alma en el Estagirita, sin conceder especial importancia a ninguno de ellos. Toledo propone hasta catorce argumentos, entre los que incluye –y en esto es original– los relacionados con la física aristotélica. Suárez reduce su análisis a seis argumentos, y concentra gran parte de la discusión en el plano gnoseológico. Puede ser útil una primera visión de conjunto de estas objeciones o argumentos en contra de la inmortalidad del alma y sus posibles respuestas, según los tratados del *corpus aristotelicum*.

Los *argumentos basados en los tratados sobre cuestiones físicas* son desarrollados extensamente por Toledo, y pueden dividirse a su vez según los dos libros: a) argumentos basados en los libros de la *Physica*: 1) el argumento de la unión de la forma natural con el cuerpo, 2) de la distinción de razón entre forma y materia, 3) de la distinción entre la forma y el lugar, 4) del movimiento accidental del alma, 5) de la ausencia del movimiento del alma a sí misma, 6) la imposibilidad del infinito en acto y la infinitud de almas; b) argumentos basados en los libros *De coelo*: 1) el argumento de la generabilidad y corruptibilidad y, 2) del estado antinatural del alma separada. Dos de ellos, son propuestos también por Báñez y el Doctor Eximino¹²: el argumento de la imposibilidad del infinito en acto y la infinitud de almas, y el argumento de la generabilidad y corruptibilidad. En Suárez, sin embargo, pasan a ser unas simples conjeturas. En mi opinión, los argumentos basados en las cuestiones físicas más que ser propiamente argumentos de peso, que afecten directamente a la inmortalidad del alma, son conjeturas, que ayudan a entender o aclarar que no hay contradicción dentro de los principios aristotélicos. Todos ellos se basan en una aparente contradicción doctrinal entre dos textos aristotélicos, o se basan en textos dudosos, pero dejan de ser problemáticos una vez disipadas las dudas en torno al sentido preciso de cada texto. Los tres autores dan respuestas suficientes al respecto.

Los *argumentos basados en los tratados biológicos*, que se dividen también a su vez según dos libros: a) argumentos basados en los libros *De generatione animalium*: 1) el argumento del origen del alma humana, que es propuesto por Toledo y Suárez, y no por Báñez; y b) argumentos basados en los libros del *De anima*: 1) el argumento de la inseparabilidad del intelecto y la fantasía en nuestro conocimiento, que es planteado por los tres pensadores, y al que

¹² Cfr. SUÁREZ, F., *Commentaria Summa Theologica*, nn. 5 y 24.

Suárez dedica un interés casi exclusivo, y 2) el argumento de la corruptibilidad del intelecto pasivo, que es tratado por Báñez y Suárez, y no por Toledo. Entre ellos, merecen una consideración especial el argumento del origen del alma, y el argumento de la relación entre intelecto y fantasía.

Los *argumentos basados en los libros de la Metaphysica*: 1) argumento del alma como parte material, 2) de la ociosidad del alma separada: ambos sólo aparecen en Toledo-, y 3) de la transitoriedad de la felicidad humana, que es desarrollado en Báñez, Toledo y Suárez. Hay un problema que está implícito o presupuesto en los tres autores, y sin aclarar suficientemente, que es el tema de la inseparabilidad del alma en cuanto forma del cuerpo. Es una cuestión que merece ser considerada, y sobre la que volveremos también más adelante.

Finalmente, un *argumento basado en los libros de la Ethica*: el argumento de la desaparición del alma, que abordan los tres autores.

De forma similar a como ocurrió con las fuentes, entre los tres autores investigados, encontramos una síntesis completa de los problemas en torno a la inmortalidad del alma en Aristóteles, que han sido detectados desde los primeros comentaristas hasta los autores de la segunda escolástica. De su análisis se desprende una visión exhaustiva de los posibles argumentos a favor o en contra sobre la inmortalidad del alma en el Estagirita.

A nuestro juicio, entre todos ellos, los argumentos más graves que están imbricados con el tema de la inmortalidad del alma en Aristóteles pueden reducirse a los siguientes: 1) la inseparabilidad del alma en cuanto forma del cuerpo orgánico, en el ámbito metafísico; 2) el origen de la forma o alma, en el ámbito metafísico y biológico; 3) la operación del intelecto independiente de la fantasía en el ámbito gnoseológico; 4) la felicidad contemplativa, en el ámbito ético. En resumen, de los quince argumentos abordados en mi opinión hay sólo cuatro argumentos de peso y que son difíciles de resolver, y que desarrollaremos más adelante.

El primero de ellos, la inseparabilidad del alma del cuerpo –para el Estagirita el alma es la forma del cuerpo orgánico– está sin embargo planteado solamente de forma implícita en los textos estudiados, pero, es un presupuesto que forma parte esencial de la argumentación, y hacia el que se dirigen las respuestas de los argumentos planteados expresamente. La cuestión de fondo es cómo es posible que el alma –siendo para Aristóteles la forma del cuerpo– sea a la vez subsistente, o cómo es posible que el alma –que por esencia es acto del cuerpo– pueda ejercer una operación independiente de aquél. Toledo propone la cuestión de una manera indirecta, y Suárez se la plantea en general en su

antropología, pero no la desarrolla explícitamente en las dos versiones donde estudia la inmortalidad del alma en el Estagirita; aquí, el Doctor Eximio se centra en el problema de la inseparabilidad del entender y la fantasía. Parece que los tres autores dan por supuesta o por resuelta esta cuestión, pero se trata de un problema que necesita una consideración especial.

En segundo lugar, los tres autores con las diferencias pertinentes coinciden en los testimonios de los textos aristotélicos a favor de la inmortalidad del alma humana, y, para ello, recogen cuidadosamente los textos que se refieren directamente a la naturaleza y propiedades del intelecto, que se encuentran en diversas obras del Estagirita. Insisten en que, para Aristóteles, el intelecto humano es una facultad espiritual, que no tiene órgano como los sentidos, el entendimiento no se corrompe por la excelencia de su objeto, tampoco se debilita con la debilitación del cuerpo, y que tiene una operación propia y, que, también es divino; además, el estudio del alma humana le compete propiamente al metafísico y no al físico. Los tres están de acuerdo en que, para Aristóteles, en consecuencia, el alma intelectiva es inmortal, ya que el Estagirita califica como tal al intelecto. Báñez, Toledo y Suárez no cuestionan si el intelecto es una sustancia separada o es una facultad del alma, si el intelecto es distinto del alma o se identifica con ella en tanto que se une con el cuerpo, si el intelecto agente es ajeno al alma en Aristóteles; siguiendo a Tomás de Aquino, sostienen que en el pensamiento de Aristóteles el entendimiento agente no es una sustancia separada, sino más bien algo del alma¹³. Subrayan –especialmente en el caso de Suárez– que el intelecto tiene una operación propia. Suárez y Toledo conceden también una importancia especial al argumento de la felicidad contemplativa.

1.5. *Análisis general de los textos aducidos*

Conviene ahora presentar una primera visión de conjunto de los textos de las diferentes obras de Aristóteles que hacen referencia a la cuestión de la inmortalidad del alma. Se puede afirmar que, en conjunto, son menos numerosos los textos que hablan en contra de la inmortalidad –veinticuatro textos, y tres referencias no concretas– que los que se presentan a favor –cuarenta y dos–. Aunque interesantes, no podemos quedarnos sólo en los datos numé-

¹³ Cfr. *Summa contra Gentes* II, cap. 78.

ricos; es necesario también abordar principalmente su contenido, porque no todos los textos tienen la misma importancia; algunos de ellos tienen que ver directamente con el tema de la inmortalidad, otros sólo indirectamente; algunos presentan verdaderos argumentos u objeciones, otros, sin embargo, simplemente ofrecen algunas conjeturas; en fin, algunos textos son claros, otros son más difíciles de interpretar por falta de claridad o por falta de contexto. Veamos brevemente el análisis comparativo del conjunto de textos citados por Báñez, Toledo y Suárez, ordenados según los libros del *corpus aristotelicum*.

Los textos de la *Physica* citados por Báñez se refieren a la imposibilidad de un infinito en acto, y a la eternidad del mundo –de las que se habla en los libros III, y IV, respectivamente, y que son citados implícitamente también por Suárez–, y por Toledo, en cuanto a la inseparabilidad de la forma –según diversas objeciones tomadas de los libros I, II, IV y VIII–. En conjunto los tres autores presentan siete textos que se objetan a la inmortalidad del alma, y sólo un texto a favor. En realidad, en estos textos no hay un argumento u objeción de peso. La objeción de la imposibilidad de un infinito en acto es resuelta por el mismo Aristóteles en el mismo capítulo del libro III, al precisar que esa imposibilidad se da solamente en las cosas sensibles, y no se aplica a las propiedades y sustancias inteligibles. El resto de las objeciones se resuelve al distinguir bien la forma de los seres materiales –que por supuesto se corrompe al corromperse los cuerpos– de la forma humana que es el alma, y que es muy distinta de aquellas formas materiales. Es suficiente la respuesta y la aclaración a estos textos de los tres autores.

Los textos del *De anima* son naturalmente los más numerosos. Entre los tres autores citan veintinueve textos; de ellos, solamente siete están en contra de la inmortalidad del alma, mientras que son veinticinco los citados a favor ya que algunos de ellos se citan en un sentido u otro. Los siete textos en contra pertenecen a los libros I y III del *De anima*, y plantean dos objeciones a la inmortalidad. En primer lugar, parece que todas las afecciones del alma afectan también al cuerpo, porque: a) en principio, la inteligencia se da unida a la fantasía –libro I, cap. 1, textos 12 y 13–; b) las pasiones parecen comunes al alma y al cuerpo –libro I, cap. 4, textos 63 y 64–; y c) el acto de entender se da siempre con imágenes –libro III, cap. 7 y 8, textos 30 y 39–. En segundo lugar, porque Aristóteles afirma que el entendimiento pasivo se corrompe –libro III, cap. 5, texto 20–. Báñez y Suárez discuten, con diferente profundidad, ambas dificultades, mientras que Toledo trata solamente de la primera y obvia la segunda. Entre los textos a favor se incluyen sin em-

bargo algunos de los textos aducidos en contra de la inmortalidad, porque Báñez, Toledo o Suárez entienden que –por su carácter genérico– pueden interpretarse en uno u otro sentido, o porque en ellos se afirma al mismo tiempo la inmortalidad del intelecto. Por esa razón, resulta más significativo el gran número de textos que recogen expresiones de Aristóteles favorables a la perpetuidad, separabilidad o inmortalidad del alma. Báñez presenta solamente cuatro de ellos, y Toledo solamente seis; es Suárez quien añade diecisiete pasajes más a ese elenco de expresiones favorables a la inmortalidad. Casi todos ellos se refieren a la operación del intelecto, diversa de la operación de la fantasía, y a la naturaleza del intelecto mismo que se deduce a partir de las propiedades de esa operación. Puede señalarse que son textos difíciles por varias razones: a) es ambigua la terminología aristotélica en el ámbito gnoseológico; b) es ambigua especialmente la naturaleza y la distinción entre intelecto agente e intelecto posible; y c) es ambigua la relación entre los conceptos de alma e intelecto, entre *psyché* y *nous*. Es comprensible, en consecuencia, la diversidad de interpretaciones sobre los mismos textos¹⁴, que vienen exigidas de algún modo por la parcial indefinición del análisis original de Aristóteles en el *De anima*. Pero, consideradas esas dificultades, ese abundante número de expresiones favorables a la inmortalidad debe ser tenido en cuenta, y permite concluir que expresan coherentemente la postura del mismo Aristóteles, al margen de las interpretaciones que se hayan dado después sobre su pensamiento.

Los textos del *De coelo* son dos que presentan dos objeciones. La primera reside en que nada contrario a la naturaleza es eterno, que es un principio aceptado por Aristóteles en distintos contextos, y que, en esos textos, se aplica al movimiento eterno de los cuerpos celestes que ha de ser circular por naturaleza, por ser un movimiento perfecto. Este principio se utiliza para decir que el estado del alma separada, si se aceptara la inmortalidad, es antinatural. La segunda es que, dentro de las tres clases de sustancias admitidas por Aristóte-

¹⁴ Aún hoy, por ejemplo, Magee entiende que en Aristóteles hay tres categorías de textos sobre el intelecto, y en algunos «sospecha que sólo el *nous* es separable como algo inmortal, que puede ser una potencia capaz de existir sin las potencias sensitiva o vegetativa, y que es algo más divino que no perece, sino que solamente se empobrece cuando perecen las otras partes». MAGEE, J. M., *Unmixing the intellect. Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood, London 2003, p. 48. Se opone con esa conclusión a quienes interpretan que Aristóteles habla de una separación meramente de razón entre intelecto y cuerpo. Cfr. *ibid.* p. 26.

les, todas aquellas que son generadas son corruptibles, y, por lo tanto también parece serlo el alma, ya que comienza a ser con el cuerpo.

De los textos basados en la *Metaphysica*, hay seis en contra y también seis a favor, que se toman de los libros VII, IX y XII. Los primeros hacen referencia a cinco objeciones en contra de la inmortalidad, que son descritas por uno u otro de los autores estudiados: a) la transitoriedad de la felicidad humana; b) la unión de la forma con el cuerpo; c) la eternidad del mundo; d) la ociosidad del alma en el estado de separación del cuerpo; y e) la descripción del alma como una parte o elemento material del hombre. Los textos favorables a la inmortalidad resuelven, por una parte, las dos primeras de esas objeciones simplemente exponiendo de forma completa los mismos textos 16, 17 y 39 que figuraban en las objeciones iniciales; o son utilizados como premisas aisladas de otros razonamientos que sostienen la supervivencia del intelecto después de la muerte. En estos textos metafísicos hay también textos ambiguos difíciles de interpretar.

Los textos de la *Ethica* que parecen negar la inmortalidad del alma en el Estagirita son solamente dos, mientras que son cinco los que parecen afirmarla. De aquellos, Báñez y Suárez recogen el primero, que se apoya en que el valiente teme a la muerte, porque –según dice Aristóteles– después de la muerte no sobrevive nada bueno o malo. Toledo y Suárez exponen el segundo donde Aristóteles afirma que la vida futura es incierta y dudosa, al rechazar la opinión de Solón que sostenía que la felicidad sólo se da en la otra vida. Entre los cinco textos que están a favor de la inmortalidad, los tres autores estudiados aducen el capítulo 11 del libro I de *Ethica*, que es el pasaje en el que con más claridad Aristóteles habla del alma después de la muerte; aunque Suárez lo hace implícitamente y sólo en la primera versión; allí explica que las acciones que los hombres vivos realizan en este mundo afectan poco a la situación de los difuntos, puesto que ya no pueden hacer bienaventurados a los malos ni viceversa. Toledo y Suárez citan tres lugares más donde Aristóteles habla de que vale la pena morir por los amigos o por la patria, y donde describe el valor de la felicidad contemplativa, porque es duradera. Suárez utiliza, además, un texto de esa obra para apoyar la interpretación del intelecto pasivo como cogitativa.

Son seis los textos tomados de los tratados biológicos, y cinco de ellos son favorables a la inmortalidad del alma. Los dos del *De partibus animalium* explican que la inteligencia es una cierta participación de lo divino y es también inmaterial. Se aducen dos más del *De generatione animalium*; el primero parece afirmar que el alma vegetativa, sensitiva y intelectual están contenidas en po-

tencia en la materia del esperma, y, parece, por tanto que el alma tiene origen en la materia; el segundo explica en las líneas inmediatamente siguientes que sólo el intelecto se incorpora desde fuera y que sólo él es divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal. Los tres autores remiten a esas dos obras mencionadas. Suárez añade una referencia al *De animalí motu* para aclarar la distinción entre el intelecto y la fantasía. En este mismo sentido, Báñez y Suárez utilizan, además, el capítulo 1 del *De memoria et reminiscentia* para explicar esa relación entre intelecto y fantasía, y responder a la afirmación contenida en otros lugares de que el alma no recuerda tras la muerte.

Finalmente, cabe observar que –además del mayor número de textos a favor de la inmortalidad del alma, en el conjunto y en cada uno de los tratados del *corpus aristotelicum*– los textos que parecen estar en contra de la inmortalidad son problemáticos. Por ambas razones, los tres autores interpretan la doctrina de Aristóteles a favor de la inmortalidad.

Aunque se ha dicho ya, ese amplio conjunto de referencias recogido por Báñez, Toledo y Suárez permite un acercamiento completo a los textos contenidos en los tratados aristotélicos que se refieren a la cuestión de la inmortalidad del alma humana. A pesar de que han transcurrido más de cuatro siglos, y de que se ha modificado la percepción del pensamiento de Aristóteles, se siguen estudiando los mismos textos acerca de ese problema, y se mantiene abierta la discusión sobre su correcta interpretación. Es frecuente, sin embargo, que estos estudios no incluyan un número tan amplio de referencias textuales como las que recogieron aquellos escolásticos renacentistas. No es suficiente conocer solamente esa relación de ciertos textos; se corre el riesgo de inferir, a partir de algunos textos aislados conclusiones definitivas sobre el pensamiento de Aristóteles, y de alcanzar una versión parcial del problema. Báñez, Toledo y Suárez tratan de superar una interpretación simplista de Aristóteles presentando un elenco amplio de textos, que permiten ser comparados, y alcanzar así una visión de conjunto.

1.6. *La postura de los autores estudiados*

Los tres autores llegan a la misma conclusión, y están convencidos de que el alma es inmortal en el Estagirita, aunque no haya ninguna afirmación expresa de Aristóteles, o, incluso, aunque no parezca haber ningún argumento definitivo. Como hemos visto, Báñez para su cometido se apoya fundamentalmente en el Aquinate; entre las respuestas a los cinco argumentos que aborda, no hay

ningún argumento favorito. Toledo llega algo más lejos en su análisis; hace un estudio más detallado de los textos aristotélicos y saca sus propias conclusiones. Uno de sus argumentos es que hay más filósofos insignes que sostuvieron la inmortalidad del alma en el Estagirita que los que la niegan, aunque no se pueda olvidar que, entre los que niegan, haya también filósofos importantes, que no son de segunda categoría. Su argumento preferido es la supervivencia del intelecto, que es parte del alma, tal y como aparece en el tratado de la *Metaphysica*. Suárez, que se apoya en otros autores como Tomás de Aquino, tiene su propia postura, al subrayar la existencia de operaciones propias del alma con su teoría de la concomitancia. De los tres, el principal defensor de la inmortalidad del alma en el Estagirita es Toledo, que, incluso, se atreve a decir expresamente que Aristóteles conoció la situación del alma separada.

2. CUESTIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

En este apartado, tratamos de abordar sucintamente dos puntos fundamentales: la evolución del pensamiento de Aristóteles, y las interpretaciones o versiones aristotélicas más importantes en torno a la inmortalidad.

2.1. *Evolución del pensamiento de Aristóteles*

En primer lugar, conviene tener en cuenta el entero contexto histórico de la cultura en la que vive Aristóteles, o, con otras palabras, el sentir común del mundo griego acerca de la creencia en la inmortalidad del alma. Interesa conocer si los griegos creían en la inmortalidad, y hasta qué punto influye tal creencia en el pensamiento del Estagirita. Aristóteles, como buen pensador, tiene siempre en cuenta a sus predecesores, en las áreas de la física, la biología, la ética, etc., y, con frecuencia, toma también muchos elementos de la tradición y mitología griegas¹⁵. En su época, entre los griegos era generalizada

¹⁵ La tradición sobre el mito estuvo muy presente en el primer Aristóteles, sin llegar a desaparecer del todo en el Aristóteles maduro, aunque en este predomine el acento sobre el *logos*, como se puede observar en el *De anima*. En cuanto a este punto, Homero, por ejemplo, no duda de la inmortalidad, o, según diversas tradiciones religiosas, la fe popular contiene el culto a los héroes pasados, y la convicción de que el alma del difunto no descansa hasta que se cumplen los ritos funerarios. Cfr. SOLERI, G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Società editrice internazionale, Turín 1952, pp. 5-22.

la creencia en la otra vida, y no sólo en el sentido de una inmortalidad ideal, sino individual, como se muestra, por ejemplo, en los premios y castigos de las almas en la otra vida. Aunque en algunos presocráticos no está tan clara la inmortalidad individual, se encuentran testimonios de tal creencia en los misterios de Eleusis, el culto tracio de Dionisos, la doctrina órfica, la narrativa de los poetas como Homero, Sófocles... o la doctrina de filósofos como Pitágoras o Platón¹⁶. No es razonable ignorar tales convicciones comunes a una época, y presentar, en consecuencia, el pensamiento de Aristóteles como algo aislado, ajeno al mundo al que realmente pertenece, y del que fue un perspicaz observador. Aunque Báñez y Suárez parecen omitir esa contextualización de la doctrina aristotélica, Toledo piensa que se trata de una consideración importante; en su opinión, Aristóteles no afirmó expresamente la inmortalidad del alma, pero tampoco la negó en ninguna de sus obras, y parece que, al menos inicialmente, hay que suponer que compartía la creencia de sus contemporáneos en la inmortalidad.

En segundo lugar, conviene además considerar la evolución general del pensamiento de Aristóteles según las tres etapas de su vida: la etapa académica, la de la transición y la de madurez. Aunque desconocida por Báñez, Toledo y Suárez, conviene tener en cuenta la evolución de su pensamiento también en la cuestión de la inmortalidad del alma. En el Aristóteles joven influye la creencia común entre los griegos sobre la inmortalidad, y, también, la afirmación de esa inmortalidad por el mismo Platón. A esa época pertenece, el diálogo *Eudemo*. En él, Aristóteles trata de combatir la doctrina materialista de que el alma no sea otra cosa que la armonía del cuerpo, y aduce dos argumentos para mostrar su falsedad. En primer lugar, critica la definición materialista del alma como armonía del cuerpo, porque «la armonía tiene un contrario, a saber, la desarmonía. Pero el alma no tiene contrario alguno. Luego el alma no es una armonía»¹⁷. En el fondo, su argumentación se fundamenta en el principio de que el alma es una sustancia; la sustancia no admite un más o un menos, no hay graduación en ella, ni tampoco admite antítesis de contrariedad. En

¹⁶ Cfr. ROHDE, E., *La inmortalidad del alma entre los griegos*, Summa, Madrid 1942, pp. 9-180. Cfr. también KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de cultura económica, Madrid 1993, p. 248; y SOLERI, G., *L'immortalità...*, *op. cit.*, pp. 24-30.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Fragmentos*, 45a. Se sigue en este trabajo la traducción recogida en ARISTÓTELES, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Gredos, Madrid 2005. Cfr. también *Categorías* 3b 24-25, y *De anima* 408a 1-30 (Libro I, cap. 4).

segundo lugar, analiza el concepto de la armonía del cuerpo. La desarmonía del cuerpo animado, contraria a su armonía, puede ser tanto la enfermedad, como la debilidad y la fealdad. Describe que la enfermedad es la asimetría de los elementos; la debilidad es asimetría de las partes homogéneas; la fealdad es la asimetría de las partes. Si la desarmonía es enfermedad, debilidad y fealdad, la armonía es salud, fuerza y belleza. Pero el alma no es nada de esto, ni salud ni fuerza ni belleza, como es evidente en cualquier hombre, que tiene alma aunque sea enfermo, débil, o feo. Concluye, por tanto, que el alma no es armonía¹⁸. El Aristóteles joven trató y defendió expresamente la inmortalidad del alma, pero todavía es un pensador de inspiración platónica, que, en gran medida, no supera la doctrina del *Fedón* de Platón. Como hemos dicho, ese diálogo, y la postura que se defiende en él, es totalmente desconocida por los tres autores estudiados.

En suma, en los tratados que se incluyen en el *corpus aristotelicum*, como el *De anima*, Aristóteles no hace ninguna referencia expresa al tema de la inmortalidad. No es fácil determinar la razón de esa omisión. En cualquier caso, sólo sabemos la posición expresa sobre la inmortalidad del alma del Aristóteles joven, mas no del maduro que era la que nuestros autores conocían.

Finalmente, no debería olvidarse que Aristóteles es el iniciador de las distintas disciplinas filosóficas y que, en consecuencia, no se puede interpretar el conjunto de sus aportaciones como un sistema cerrado. Ni tampoco se puede sostener, como pensaron muchos o como llegó a afirmar Siger de Brabante¹⁹, que Aristóteles dijo todo, sin que quede nada más que aportar. A pesar de su profundidad y autoridad, Aristóteles no es toda la filosofía. En lo que respecta al tema de este trabajo, el Estagirita comienza el primer estudio sistemático sobre la psicología y el alma humanas. Coincidiendo en algunos puntos y separándose en otros de las aportaciones de Platón, introduce nuevos e importantes conceptos sobre la naturaleza y origen del alma, sobre el conocimiento sensible e intelectual, sobre las pasiones y tendencias apetitivas, etc.,

¹⁸ Cfr. *Fragments*, 45a. Cfr. SOLERI, G., *L'immortalità...*, *op. cit.*, p. 54; y GENTILE, M., «Filosofía e Umanesimo», en MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, p. 275.

¹⁹ «Digo que Aristóteles completó las ciencias porque ninguno de los que lo siguieron hasta nuestro tiempo, es decir, durante unos mil quinientos años, nada pudo agregar a sus escritos ni encontrar en ellos un error de importancia (...) Aristóteles es un ser divino». Cit. en LE GOFF, J., *Los medievales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 2006, p. 108.

sin alcanzar una clarificación definitiva en todas las cuestiones planteadas. Las afirmaciones de Aristóteles contenidas en ese primer estudio sistemático son incompletas en muchos sentidos; de ahí que, a partir de ellas, hayan aparecido diversas interpretaciones de autores posteriores. Cada uno de ellos ha añadido sus propios conceptos sobre la función del intelecto agente y paciente, sobre la relación entre intelecto y fantasía, sobre la identidad o diferencia entre fantasía y cogitativa, etc. En ocasiones, han atribuido a Aristóteles determinaciones conceptuales que no le pertenecen; en otras, han sabido respetar el análisis inicial que hizo Aristóteles, y mostrar expresamente esos conceptos como una interpretación añadida al análisis aristotélico original.

2.2. Interpretaciones de Aristóteles en torno a la inmortalidad

Con sus referencias a autores anteriores, los textos de Báñez, Toledo y Suárez permiten señalar algunas de las interpretaciones históricas más importantes que se han sucedido sobre el tema de la inmortalidad en el Estagirita. Considerados en conjunto no hay un acuerdo claro entre los grandes comentaristas o intérpretes de Aristóteles acerca de esta concreta cuestión.

Como ha sido ya estudiado, desde el siglo II al siglo XII, entre los comentaristas antiguos y directos de Aristóteles, encontramos sólo un intérprete de gran peso –Alejandro de Afrodisia– que por su tendencia naturalista en la ontología y psicología, niega la inmortalidad del alma en Aristóteles. Su comentario a la obra del Estagirita, dará origen a una versión de Aristóteles que podemos llamar *interpretación alejandrínista*, y muchos siglos después tendrá una gran influencia en el Renacimiento, principalmente en Pomponazzi²⁰. Otros pensadores entre los griegos –como Teofrasto, Temistio, Filopón, Simplicio– defienden la postura contraria. Entre ellos, Filopón y Simplicio pueden considerarse como los principales comentaristas que dan lugar a una *interpretación platonizante* del pensamiento aristotélico²¹.

²⁰ Cfr. RODRIGUEZ DONÍS, M., «La naturaleza humana en Aristóteles...», *op. cit.*, p. 140.

²¹ «Una exégesis crítica, auténtica y rigurosa, de la obra de Aristóteles se inició con Alejandro de Afrodisia (ss. II-III), el primero, e indudablemente el más agudo de los comentaristas griegos, aunque sin embargo derivó con frecuencia el pensamiento del Estagirita hacia posiciones naturalistas e inmanentistas ajenas a su inspiración originaria (...) Después de Alejandro, entre los intérpretes de Aristóteles, merecen ser recordados Temistio (s. IV), el rector, autor de una paráfrasis más que de verdaderos y propios comentarios, y los comentaristas de la escuela neoplatónica (ss. IV-VI), como Porfirio, Siriano, Olimpiodoro, Amonio, Filopón, Simplicio,

En el siglo XII, encontramos a Averroes, el comentador por excelencia de Aristóteles entre los árabes, que tuvo también mucha influencia en la filosofía posterior. Se ha explicado ya en qué sentido y por qué Báñez, Toledo y Suárez no citan explícitamente a este autor en el análisis de la inmortalidad. Pero a pesar de encontrar en sus textos solamente referencias indirectas, es digno de tener en cuenta a este autor árabe, que tradujo del griego al árabe el *corpus aristotelicum*, y, en los diversos comentarios trató de apartarse de sus predecesores buscando un Aristóteles puro sin tendencia platónica²². Averroes –cuando interpreta el tercer libro de *De anima*– va más allá de Alejandro de Afrodisia y de Temistio, que vienen a ser figuras antagónicas, y hace su propia interpretación original. Para él al menos hay cinco intelectos: el intelecto pasible que se denomina entendimiento de una manera impropia, el material, el especulativo, el habitual y el agente²³. Según él, el intelecto activo y pasivo son uno en todos los hombres, es decir, hay un intelecto que es único y común a todos los hombres, que existe fuera de las almas individuales y es inmortal. Con esta teoría de la unidad del intelecto y su inmortalidad, Averroes «elimina la base de la inmortalidad del alma humana individual, que se encuentra fuera de ese intelecto y tiene un mero contacto temporal con él»²⁴. Por tanto, para él, el alma individual en Aristóteles es mortal. Su comentario da origen también a la *interpretación averroísta*, que tendrá también influencia en la filosofía del Renacimiento, fundamentalmente en la escuela de Padua.

En el siglo XIII, aparece la figura de Tomás de Aquino, que construye su propio pensamiento apoyándose en Aristóteles²⁵. En relación con nuestro

Elías, David, y otros, todos ellos más o menos orientados hacia una conciliación entre el aristotelismo y el platonismo». BERTI, E., «Aristotele», en MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, p. 247.

²² «En el Medievo, al menos hasta el siglo XII, el mundo latino conoce de Aristóteles exclusivamente la obra lógica, traducida y comentada por Severino Boecio (s. VI), mientras el mundo árabe tuvo un conocimiento mucho más amplio e la filosofía aristotélica, especialmente en el campo de la *Physica* y de la *Metaphysica*. Fueron comentadas obras de Aristóteles por Alfarabí (s. X), y Avicena (ss. X-XI), en una línea sustancialmente platonizante. Pero el comentador árabe más importante de Aristóteles fue Averroes (s. XII), autor de tres comentarios (menor, medio y mayor), en los que el entero *corpus aristotelicum* se somete a una exégesis amplia y detallada». *Ibid.*, p. 248.

²³ Cfr. GÓMEZ NOGALES, S., «La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes», *Pensamiento*, 15 (1959) 163.

²⁴ KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista...*, *op. cit.*, p. 252.

²⁵ «Del siglo XII en adelante, se difunde también en el mundo latino el conocimiento de la obra completa de Aristóteles, y se multiplicaron los comentarios. Puede decirse que casi todos los filósofos de la Escolástica fueron comentadores de Aristóteles. Indudablemente, entre ellos,

tema, el Aquinate no cuestiona la inmortalidad del alma en el Estagirita, sino que se apoya en la autoridad de Aristóteles para defender esa posición²⁶. Algunos autores afirman que en la doctrina tomista la cuestión de la inmortalidad no tiene importancia especial²⁷, pero las referencias de Báñez y de Suárez a distintos lugares de su obra sobre esa cuestión permiten afirmar lo contrario, aunque el Aquinate no dedique –como hacen por ejemplo Cayetano²⁸, o Pomponazzi, entre otros– un estudio particular.

Se ha discutido con frecuencia, y desde diversas posturas, hasta qué punto entiende Tomás de Aquino a Aristóteles, o en qué medida fuerza la interpretación o se atiene a una interpretación correcta de Aristóteles²⁹. La magnitud de esa discusión excede los límites de este trabajo, pero, atendiendo a los principales textos sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles y en santo Tomás, se puede decir que el Aquinate fundamenta su pensamiento filosófico sobre la inmortalidad del alma apoyándose en la filosofía aristotélica, y que, ade-

el mayor fue Tomás de Aquino, autor de comentarios a numerosas obras de Aristóteles y del esfuerzo más poderoso que se haya realizado jamás para armonizar la filosofía de Aristóteles con la doctrina de la revelación cristiana». BERTI, E., «Aristotele», en MATTHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia...*, op. cit., p. 248.

²⁶ Cfr. *Summa contra Gentiles* II, cap. 79, y *Quodlibeto* X, a. 2, q. 3. En algunos puntos importantes, se apoya en la autoridad del Estagirita, pero añade su propia postura; así, por ejemplo, en el tema de la relación del acto de entender y la fantasía, la operación propia del entendimiento, etc.

²⁷ «Tomás de Aquino defiende obedientemente la incorruptibilidad y la futura beatitud del alma racional, pero parece evitar el término inmortalidad; por otra parte, no le da al tema importancia especial». KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista...*, op. cit., p. 251. También Pieper afirma que «Santo Tomás de Aquino no llama al alma inmortal; habla más bien de la naturaleza imperecedera y de su incorruptibilidad». PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970, p. 57. Es cierto, como dice Pieper, que el Aquinate atribuye la inmortalidad al hombre en algunos pasajes. Sin embargo, aunque prefiere hablar de incorruptibilidad, no faltan textos importantes en los que el Doctor Angélico llama ‘inmortal’ también directamente al alma: «nuestro cuerpo es corruptible porque no está completamente sometido al alma; si lo estuviera, de la inmortalidad del alma redundaría la inmortalidad en el cuerpo, como pasará tras la resurrección». *De Veritate*, q. 13, a. 3. Cfr. MARTÍ ANDRÉS, G., *La inmortalidad como sempiternidad...*, op. cit., p. 77.

²⁸ En el comentario al *De anima* de Aristóteles, «Cayetano usa una metodología mucho más perfecta que la usada ordinariamente por los ‘escolásticos’. No solamente intenta responder a los problemas de la filosofía escolástica que se pueden suscitar con ocasión de tal o cual texto; investiga también cuál ha sido en cada caso el pensamiento de Aristóteles... Para realizar ese plan comenzó procurándose una traducción más fiel del texto aristotélico». MANZANEDO, M. F., «La inmortalidad del alma humana según Cayetano», *Angelicum*, 76 (1999) 325, nota 23.

²⁹ «Si Aristóteles, defensor de la eternidad del mundo y del hombre, fue defensor de la inmortalidad del alma, como cree Santo Tomás, o si, por el contrario, fue partidario de la tesis mortalista, como sostienen otros exegetas». RODRIGUEZ DONÍS, M., «La naturaleza humana en Aristóteles...», op. cit., p. 119. Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser...*, op. cit., pp. 422-424.

más, tiene en cuenta la aportación de la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma³⁰. En esta cuestión, el Aquinate, procurando ser coherente con la doctrina de Aristóteles, va más allá de Aristóteles. Tomás de Aquino no es un compilador o un pensador ecléctico, sino un pensador original, que elabora argumentos propios sobre la inmortalidad del alma desde los principios de Aristóteles, y, más en general, a la luz de la razón humana. La *interpretación tomista* tendrá mucha influencia en la filosofía posterior, y muy especialmente en la segunda escolástica y en los autores aquí estudiados. Para ellos, Tomás de Aquino será como un filtro, que, de alguna manera, mediatiza la comprensión de la filosofía aristotélica.

Otros autores –Duns Escoto, Cayetano, Pomponazzi, etc.–, con sus particulares matices de interpretación, influyen también en el análisis que harán Báñez, Toledo y Suárez, acerca de la comprensión del problema. Entre esas diversas formas de ver, aún teniendo en cuenta las interpretaciones contrarias, Báñez, Toledo y Suárez adoptan una postura clara a favor de quienes defienden la inmortalidad del alma en Aristóteles.

3. CUESTIONES TEOLÓGICAS ACERCA DE LA INMORTALIDAD

Se apuntan ahora algunos aspectos de la relación entre la doctrina filosófica y la doctrina teológica sobre la inmortalidad. Por una parte, la inmortalidad del alma como dogma de fe había sido definida en el siglo XVI, antes de que se produjera la polémica sobre esa cuestión, en la que se enfrentaba la autoridad de Aristóteles, o la autoridad de la razón en general, a la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, ese enfrentamiento no puede entenderse en el sentido de posturas radicalmente excluyentes. La inmortalidad como dogma, en ese momento, es aceptada también por los que rechazan la demostración de esa inmortalidad en el pensamiento de Aristóteles, o por los que piensan que no se puede demostrar racionalmente a la luz de la razón natural³¹. Para Escoto,

³⁰ Cfr. BEUCHOT, M., «Cuerpo y alma en el hilemorfismo de santo Tomás», *Revista española de la filosofía medieval*, 0 (1993) 39.

³¹ «Cuando se trataban cuestiones como la inmortalidad personal del alma o la eternidad del mundo, donde Aristóteles y la razón conducían a conclusiones que no concordaban con el dogma cristiano, no pensaban –como a menudo se dice– que en ese punto existían dos verdades igualmente válidas pero contradictorias, una fundamentada en filosofía, otra en la religión. En

Cayetano o Pomponazzi, por ejemplo, la inmortalidad es un dato de la fe, que no es negado, o que se considera incluso como un conocimiento superior al que nace del análisis filosófico. Asienten con la fe, pero no entienden que pueda probarse por la razón natural, aunque Escoto o Cayetano crean que hay razones probables para aceptarlo, o aunque para Pomponazzi se den más razones de peso en contra que a favor. Por otra parte, se apunta la perspectiva desde la que Báñez, Toledo y Suárez entienden ese aparente enfrentamiento entre fe y razón.

3.1. *La inmortalidad del alma como dogma de fe*

Desde este punto de vista, cabe recordar la definición del alma como forma del cuerpo, que tiene lugar en el concilio de Vienne, y la definición dogmática de la inmortalidad del alma, que es proclamada en el concilio V de Letrán.

1. El concilio de Vienne (1312)³²

Entre otros temas tratados en él, el Concilio rechaza algunos errores de Pedro Juan Olivi (1248-1298)³³ sobre la encarnación de Jesucristo. Su interés principal era confirmar algunos aspectos de la plenitud de la humanidad de Cristo, y utilizó para ello las categorías antropológicas de la época. El contexto de la definición sobre el alma es, naturalmente, teológico, aunque se siguen repercusiones antropológicas³⁴. Olivi defendía la pluralidad de las formas sustanciales, rechazando, por tanto, la teoría del alma como forma del cuerpo. Para explicar la pluralidad de las formas y su unión con el cuerpo, el pensador franciscano acepta que en el alma del hombre hay una especie de materia que se puede llamar materia espiritual, y diversidad de formas. Tanto la forma sensitiva, como la vegetativa y la intelectual están unidas de modo inmediato

cambio, mantenían que todas las conclusiones filosóficas eran meramente probables, porque estaban basadas en el falible razonamiento humano, y que la verdad absoluta pertenecía solamente a los dogmas cristianos divinamente revelados y aprobados». KRAYE, J., «Pietro Pomponazzi. Secular Aristotelianism in the Renaissance», en BLUM, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington 2010, p. 93.

³² Se celebra bajo el pontificado del Papa Clemente V, desde el 16 de octubre de 1311 al 6 de mayo de 1312.

³³ Teólogo y filósofo francés; perteneció a la orden franciscana. Profesor durante algunos años en el estudio teológico de Santa Cruz en Florencia, murió en Narbona.

³⁴ Cfr. CANOBBIO, G., *Sobre el alma más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca 2010, pp. 62-63.

al cuerpo como forma, mientras que el alma propiamente espiritual e inmortal está unida al cuerpo de forma mediata³⁵.

En ese sentido, con la Constitución *De Summa Trinitate et fide catholica*, el Concilio declaró como dogma de fe que el alma racional es, verdaderamente y por sí, forma del cuerpo humano. El texto de la definición conciliar dice: «Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí misma y esencialmente forma el cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje»³⁶.

El documento no menciona en ningún momento a Aristóteles, aunque parece expresar en un artículo de fe la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo³⁷. En realidad, la constitución utiliza más bien la terminología de santo Tomás, porque habla del alma en el sentido de alma racional o intelectual. Precisamente como veremos, el Estagirita no llegó en ningún momento a afirmar que el alma intelectual sea forma del cuerpo; de hecho, diversidad de autores han señalado que las nociones de alma como forma y de alma como intelecto no se identifican entre sí, y esa disociación provoca algunas de las paradojas de la doctrina aristotélica.

Además, llama la atención que el Concilio defina este dogma cuando los santos Padres están unánimemente en desacuerdo con Aristóteles, al menos en este tema concreto de la inmortalidad del alma individual, como hemos podido ver en las fuentes citadas por Báñez y especialmente en Suárez. Los

³⁵ «La totalidad de las formas sustanciales constituye la forma de la materia, pero cada una de ellas está unida directamente a la materia. Pero mientras que la primera ejerce una causalidad formal sobre el cuerpo, las otras ejercen una causalidad eficiente. Se perfilaba así una distinción entre forma racional, el alma intelectual, que es forma inmediata del cuerpo humano y el alma espiritual e inmortal, que mantiene una relación mediata con cuerpo: la forma intelectual está unida con la materia espiritual; la materia espiritual, con la forma sensitiva y vegetativa; y estas dos son también formas del cuerpo humano». *Ibid.*, p. 62.

³⁶ DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999. DENZINGER, n. 902.

³⁷ Cfr. KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista...*, op. cit., p. 251.

Padres de la Iglesia aceptan a Platón entre otras cosas por ser compatible con la doctrina católica, y, rechazan a Aristóteles porque su definición del alma como forma del cuerpo ponía en peligro la inmortalidad del alma humana.

A partir de este Concilio, la teología cristiana se esforzará en el estudio de la persona humana como un individuo único. Se supera claramente la visión platonizante del cristianismo con respecto al hombre, ya que se consolida más la unidad sustancial del hombre como individuo concreto e irrepetible³⁸. Los pensadores del Renacimiento, por influencia del humanismo, tendrán también esta visión, aunque padecerán el riesgo de minusvalorar la ‘substancialidad’ del alma y por ende su inmortalidad. Dos siglos después, tendrá que intervenir de nuevo la Iglesia a través de otro Concilio.

2. El concilio V de Letrán (1513)³⁹

El 19 de diciembre de 1513, el Concilio V de Letrán con la bula *Apostolici regiminis* condenó la unidad del intelecto y declaró como dogma de la Iglesia la inmortalidad del alma humana⁴⁰. Pueden considerarse cuatro partes del documento conciliar.

Primeramente, la bula expone algunos errores acerca de la naturaleza del alma racional, cuando algunos afirman que, desde la perspectiva filosófica, es mortal o única a todos los hombres. «Como quiera que en nuestros días... el sembrador de cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano [cfr. Mt 13, 25] se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía»⁴¹. En segundo lugar, viene la condena: «con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única

³⁸ La teología cristiana buscará «la consolidación del individualismo cristiano y su afirmación en el seno de una teoría sobre la personalidad. Efectivamente, en el cristianismo la persona gana un valor permanente y eminente en tanto que individuo. En calidad de tal –de ser único y irrepetible– se hace cargo de su propio destino, siendo protagonista de la salvación prometida». NÁJERA PÉREZ, E., *Del ego cogito al vrai homme...*, op. cit., p. 14.

³⁹ Comenzó el 3 de mayo de 1512 bajo el pontificado de Julio II, y se desarrolló y clausuró con el Papa León X el 16 de marzo de 1517.

⁴⁰ Cfr. KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista...*, op. cit., p. 257.

⁴¹ DENZINGER, n. 1440.

en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda»⁴². Con esos términos, el documento conciliar rechaza la unidad del intelecto, que había propuesto Averroes y que había sido aceptada por algunos neoplatónicos como verdadera interpretación del pensamiento de Aristóteles, y a los que sostienen, en consecuencia, que el alma individual es mortal.

Como tercer punto, la bula *Apostolici regiminis* recuerda la doctrina contenida en la constitución *De Summa Trinitate et fide católica*, y propone que el alma es, de una parte, forma del cuerpo, y, al mismo tiempo, es inmortal y se puede multiplicar individualmente. «Pues ella [el alma] no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente forma del cuerpo humano –como se contiene en un canon de nuestro predecesor el Papa Clemente V, de feliz memoria, promulgado en el Concilio de Vienne–, sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde»⁴³.

Finalmente, explica que la verdad no puede estar en contradicción consigo misma, es decir, no puede haber ninguna contradicción entre la fe y la razón. «Y como quiera que lo verdadero en modo alguno puede estar en contradicción con lo verdadero, definimos como absolutamente falsa toda aserción contraria a la verdad de la fe iluminada; y con todo rigor prohibimos que sea lícito dogmatizar en otro sentido; y decretamos que todos los que se adhieren a los asertos de tal error, ya que se dedican a sembrar por todas partes la más reprobadas herejías, como detestables y abominables herejes o infieles que tratan de arruinar la fe católica, deben ser evitados y castigados»⁴⁴.

A la luz de ese documento, pueden plantearse al menos dos cuestiones. En sentido negativo, la inmortalidad del alma como una verdad de fe no podría ser demostrada como falsa por la razón. La respuesta a esta cuestión es afirmativa, puesto que la razón no puede contradecir a la fe. En sentido asertivo, esta verdad de la razón puede ser demostrada racionalmente como verdadera o, con otras palabras, filosóficamente puede demostrarse la inmortalidad del alma. La respuesta del documento también parece ser afirmativa, porque, al condenar a los que piensan filosóficamente que el alma es mortal, está diciendo implícitamente que se puede demostrar por la razón. Según el contexto, el

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 1441.

documento quiere enseñar que «debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma enseñada por la fe católica»⁴⁵. Sin embargo, el documento conciliar no define explícitamente que se pueda demostrar con la sola razón la inmortalidad personal del alma humana, como más tarde definió el Vaticano I acerca del conocimiento natural de la existencia de Dios. Es decir, condena explícitamente a los que niegan la inmortalidad del alma, pero no dice nada contra aquellas personas que, profesando la fe en la inmortalidad, sostengan que esa verdad no es demostrable racionalmente, o, con más razón, que no pueda demostrarse, por ejemplo, en Aristóteles. En esa situación se encuentran quienes interpretan que la doctrina aristotélica es más bien mortalista con respecto al alma humana, como hizo Pietro Pomponazzi tres años después de la declaración conciliar con su *Tractatus De immortalitate animae* (1516). El filósofo de Padua no fue considerado hereje, ni su obra llegó a ser condenada, aunque merecería un estudio más detallado la cuestión de los límites doctrinales de su pensamiento.

3.2. *La relación entre fe y razón en la cuestión de la inmortalidad en el Estagirita*

La inmortalidad del alma es una de las cuestiones filosóficas que se encuentran en el límite entre la fe y la filosofía. Por una parte, la inmortalidad parece ser simplemente un problema que compete a la razón, en cuanto a su análisis y conclusiones. Y, con más motivo, parece serlo también el estudio concreto de la inmortalidad del alma en el Estagirita. Una consideración más detenida advierte que el problema tiene, además, otras facetas. En primer lugar, porque se trata de una cuestión que afecta profundamente al sentido de la vida humana, en un plano que podría decirse esencial; el destino del hombre en la otra vida, si se prueba que existe tal vida futura o si se probara lo contrario, modifica de forma fundamental el significado de las acciones concretas y del conjunto de la existencia. Desde esta perspectiva, se trata de una cuestión que, además de filosófica, es religiosa, y que, en la doctrina cristiana, se propone

⁴⁵ GILSON, E., *Elementos de la filosofía...*, *op. cit.*, pp. 276-277. «El Lateranense V, condenando una opinión considerada filosófica, muestra con ello que la verdad sobre el hombre no puede ser prerrogativa de la filosofía y que la fe no se añade como conocimiento diferente al de la filosofía: la verdad no contradice a la verdad». CANOBBIO, G., *Sobre el alma más allá...*, *op. cit.*, p. 67.

como verdad de fe. En segundo lugar, porque en la filosofía del renacimiento se tiende a considerar a Aristóteles como autoridad suprema, como el Filósofo por excelencia. Si el Filósofo –se razona– no llegó a conocer la inmortalidad del alma, entonces la cuestión de la inmortalidad es meramente religiosa, y pertenece exclusivamente al ámbito de la fe. La identificación entre el pensamiento de Aristóteles y la filosofía añade un nuevo aspecto del problema, que se superpone al primero, y que podría denominarse como una cuestión de interpretación histórica. Finalmente otro aspecto de la cuestión aparece cuando se plantea la fidelidad de la interpretación que hace santo Tomás sobre la doctrina aristotélica. Santo Tomás introduce de lleno a Aristóteles en el pensamiento teológico cristiano, y presenta su filosofía de forma coherente con la doctrina de la fe. En gran medida, en el periodo de la escolástica renacentista, la crítica a la interpretación tomista enmascara una crítica a la racionalidad de algunos de los contenidos de la fe.

1. El problema de armonía entre fe y razón en la recepción de Aristóteles

Conviene tener en cuenta que los Santos Padres habían empezado a conciliar la filosofía griega con la doctrina cristiana, principalmente con la doctrina de Platón; no habían podido hacerlo así con la aristotélica, porque la veían incompatible con la doctrina revelada. Aristóteles ocasiona una serie de problemas que son difíciles de conciliar con la fe revelada, como por ejemplo, la doctrina de la eternidad del mundo, y la definición del alma como forma del cuerpo y su inmortalidad. Aparecen básicamente, por resumir, tres posturas: en primer lugar, una postura negativa, más o menos disimulada ante Aristóteles, sosteniendo la necesidad de volver al agustinismo como hacen, por ejemplo, Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, Robert Grosseteste y san Buenaventura; en segundo lugar, la postura conciliadora que compatibiliza la doctrina aristotélica con la doctrina revelada, como Alberto Magno y Tomás de Aquino; finalmente, la postura de Siger de Brabante (1240-1284). El filósofo medieval –representante del averroísmo latino y defensor de la teoría de la doble verdad– introdujo dos órdenes de verdad, la de fe y la de la razón⁴⁶; lo que se dice en el campo filosófico no tiene nada que ver con lo que se dice en el campo teológico; si hay alguna contradicción entre ellas, uno se adhiere

⁴⁶ Cfr. REALE, G., *Introducción a Aristóteles...*, *op. cit.*, pp. 167-168.

a la verdad revelada por la fe⁴⁷. Este planteamiento, de alguna manera y con importantes matices, tiene influencia en Cayetano y Pomponazzi.

Tomás de Aquino, de alguna manera cristianiza la doctrina aristotélica, aunque no toda ella, sino algunas de sus tesis. Para ello tuvo que resolver algunos errores, apartarse de él en algunas cosas, y hacer un esfuerzo poderoso para armonizar la filosofía de Aristóteles con la Sagrada Escritura⁴⁸, a veces en contra del sentir común de los Santos Padres y teólogos. El Aquinate logra una armonía entre la fe y la razón, apoyándose principalmente en la filosofía de Aristóteles. Esta armonía empezará a sufrir dificultades con Duns Escoto, separándose, en la práctica, con Guillermo de Ockham en la baja Edad Media. En el Renacimiento, Cayetano añade a la doctrina tomista una distinción entre verdades reveladas para la salvación inaccesibles a la razón natural que son necesariamente reveladas (*ad se*), que llama *revelabilia*, y las verdades demostrables, accesibles a la razón natural que son necesariamente reveladas *ad bene esse*, que llama *demonstrabilia*. Para santo Tomás no hay tal distinción, todas son *revelabilia*, puesto que todas han sido reveladas⁴⁹. Si se distingue, como Cayetano, entre *demonstrabilia* y *revelabilia*, es necesario negar que las verdades demostrables puedan ser también verdades reveladas en pleno sentido de la expresión. No queda, por tanto, otra opción que mantener las verdades demostrables al margen de la teología, o, en caso de incluirlas, de romper la unidad⁵⁰. Para Tomás de Vío, hay como dos ámbitos de verdades, es decir, verdades exclusivas de la fe o de la razón. El tema de la inmortalidad del alma en general terminará siendo incluido en el ámbito de las *revelabilia*, como el misterio de la Santísima Trinidad.

En el Renacimiento barroco, Báñez, Toledo y Suárez siguen a Tomás de Aquino en el tema de la armonía entre la fe y la razón; para ellos está claro que hay una armonía entre la teología y la filosofía. Y no se plantean una relación

⁴⁷ Cfr. LE GOFF, J., *Los medievales...*, *op. cit.*, p. 108. Cfr. GHISALBERTI, A., «Fede e ragione nel *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi», *Studi Umanistici Piacenti*, 22 (2002) 196.

⁴⁸ Cfr. BERTI, E., «Aristotele», en MATHIEU, V (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La scuola, Brescia 1975, p. 248.

⁴⁹ Cfr. GILSON, E., «Note sur le Revelabile selon Cajétan», *Medieval studies*, 15 (1953) 203. Para santo Tomás no hay una “doble verdad”, como decían Averroes o Siger de Brabante, sino un doble modo de acceder a la verdad: por medio de la revelación o por medio de la razón natural. Cfr. CARAMELLO, P., «Tommaso d’Aquino e il tomismo», en MATHIEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, p. 615.

⁵⁰ Cfr. GILSON, E., «Note sur le Revelabile selon Cajétan...», *op. cit.*, p. 203.

conflictiva entre ambas; al menos en las obras que estamos estudiando. Suárez, por ejemplo, elaboró precisamente su *Disputationes metafísicas* con la intención de ayudar a sus compañeros teólogos para que tuvieran unas bases filosóficas fundamentales.

2. La identificación de Aristóteles con la filosofía

Así pues, admitimos que no hay una colisión real entre la fe y la razón; en cambio parece existir una colisión real entre la fe y la doctrina de Aristóteles. Si se supera el malentendido epistemológico entre ambas permanece un malentendido histórico al identificar a Aristóteles con la razón o la filosofía. En ese supuesto, aparecen las contradicciones, como ocurre con la eternidad del mundo.

Debe reconocerse con toda justicia la fama que ha adquirido Aristóteles. Con razón lo llamaba el Aquinate, el Filósofo o como solía decir Cayetano el padre de la filosofía. Sin embargo, Aristóteles no es toda la filosofía ni dijo todo lo que se debería saber. Pero si pensamos que Aristóteles explica toda la filosofía de una manera exagerada, podemos caer en contradicciones. En este caso, ¿qué sucede si no logra demostrar racionalmente que el alma es inmortal? Se presenta entonces una contradicción o un enfrentamiento con la fe que sostiene que el alma humana es inmortal. Se trata aparentemente de un problema serio: la razón o la filosofía no es capaz de demostrar la inmortalidad del alma humana, aunque por la Revelación sabemos. La verdad que se alcanza por la fe no puede estar en contradicción con la que se alcanza por la razón; la razón no puede contradecir a la fe o viceversa, porque hay una sola verdad, según el principio de que el autor tanto de la razón y de la fe es uno solo, Dios.

Aristóteles ha sido el paradigma de la filosofía, tanto en el siglo XIII como en el siglo XVI, pero no se puede identificar con la filosofía o la razón. No debería plantearse ninguna contradicción con la fe, aunque no logre demostrar la inmortalidad del alma humana, porque Aristóteles es un filósofo con muchísimas aportaciones originales a la filosofía, pero también es un filósofo con sus limitaciones.

3. La posición de Báñez, Toledo y Suárez

Como hemos dicho, para los tres autores hay una armonía entre la fe y la razón, y en esto siguen a Tomás de Aquino. Tanto Báñez como Toledo y Suárez, al interpretar los textos aristotélicos a favor de la inmortalidad del alma, hacen compatible las tesis aristotélicas con la fe; según estos pensadores, lo que se sabe por la fe, la razón por medio de Aristóteles lo confirma.

Por otra parte, podemos plantear si es importante la figura de Aristóteles para Báñez, Toledo y Suárez, o, por qué es importante la inmortalidad del alma en Aristóteles para estos pensadores y si dependen demasiado de Aristóteles. Responder a estas cuestiones no es sencillo.

En el campo filosófico, la segunda escolástica da primacía a Aristóteles. Pero no identifican la filosofía con Aristóteles, ni piensan que éste es el único representante de la verdadera filosofía. Para estos autores, sigue teniendo vigencia Aristóteles, aunque ya no como en la filosofía medieval, puesto que está mediatizado por la interpretación de Tomás de Aquino. Son conscientes de que la filosofía no sólo es Aristóteles ni Tomás de Aquino; por eso, abordan la cuestión de la inmortalidad del alma humana desde varias perspectivas, esto es, desde el punto de vista de la fe, desde el punto de vista de la razón natural de la filosofía en general, desde el punto de vista del pensamiento aristotélico y desde la doctrina de santo Tomás: en este trabajo de investigación sólo estudiamos ese penúltimo punto de vista.

Para estos autores es relevante la posición respecto a la inmortalidad del alma del Estagirita. Por una parte, evidentemente, Aristóteles sigue siendo para ellos una figura importante. Por otra parte, en este siglo XVI, está en boga el problema de la inmortalidad del alma, a partir de la publicación del *Tractatus* de Pedro Pomponazzi, quien siguiendo a Cayetano no niega por completo la inmortalidad del alma, sino su demostración racional no sólo en Aristóteles, sino también en general. Llegó incluso a afirmar que hay más razones de peso en contra que a favor de la inmortalidad; según Pomponazzi, no se puede demostrar con la sola razón natural que el alma humana es inmortal, sino que solamente lo sabemos por la fe. Como sabemos la fase central de la polémica duró hasta el 1519 cuando termina con el arbitraje de Javelli; los autores implicados en dicha polémica son Agustín Nifo, el cardenal Gaspar Contarini, el eremita agustino Ambrosio Fiandino, el dominico Bartolomeo Spina: la controversia continuó incluso después de la muerte de Pomponazzi⁵¹. Este debate encuentra eco en Báñez, Toledo y Suárez y lógicamente, en parte por ese motivo, hubieron de profundizar más en la doctrina del Estagirita e interpretar los textos aristotélicos a favor de la inmortalidad.

⁵¹ Cfr. KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista...*, op. cit., p. 258. Cfr. KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996, pp. 104-110.

4. CUESTIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA INMORTALIDAD

Después de estudiar brevemente la inmortalidad del alma en el campo teológico como dogma de fe y la relación con la fe y la razón, veamos ahora qué argumentos filosóficos se proponen en los textos de los tres autores estudiados. Aunque cada uno de ellos recoge los que estima más importantes, en conjunto presentan quince argumentos en torno a la inmortalidad del alma en Aristóteles. Por supuesto, no todos los argumentos tienen el mismo tratamiento o peso. Se han clasificado por ese motivo aquí en argumentos menores y mayores.

Los primeros, como hemos dicho, se basan fundamentalmente en las contradicciones internas que aparecen en la doctrina de Aristóteles, cuando se utiliza una perspectiva dialéctica o retórica. En ocasiones, yuxtaponen diferentes principios de su pensamiento –no siempre encuadrándolos en un contexto definido– en forma de las premisas de un razonamiento que concluye en la negación de la inmortalidad; otras veces, enfrentan dos textos de dos libros aristotélicos, que aparentemente conducen a esa misma conclusión, o se aducen máximas que no son estrictamente aristotélicas. Sin embargo, este tipo de objeciones no generan una especial dificultad sobre el tema de la inmortalidad en el Estagirita, cuando se aclara el ámbito de aplicación de los principios aristotélicos o cuando se sitúan los textos en su contexto propio. Báñez, Toledo y Suárez exponen diez de estas aparentes contradicciones. Por esa razón, aquí se consideran brevemente.

Los argumentos más importantes recogen, en cambio, las dificultades más graves que se dan en la metafísica, la gnoseología y la ética aristotélicas para llegar a afirmar la inmortalidad, y, a ellos, dedicaremos una mayor atención.

4.1. *Argumentos menores*

Los cuatro primeros argumentos están tomados de la *Phísica*, y son expuestos solamente por Toledo. En la *Phísica*, Aristóteles está tratando de explicar el difícil tema del movimiento en los entes materiales, que resuelve a través de la teoría hilemórfica de la composición de materia y forma en ese tipo de sustancias. El concepto de forma natural que utiliza no se identifica, sin embargo, con el concepto de alma, y menos aún con el de alma humana. La *morphé* de la materia primera se distingue claramente de la *psiché* del cuerpo

natural organizado, de la que hablará en el de *De anima*. Para Aristóteles, el estudio de la *psiché* le compete propiamente al metafísico, y no al físico que la analiza solamente en cuanto el ser vivo comparte algunas de las propiedades de los entes puramente materiales. En estos textos de la *Physica*, Aristóteles no está planteando en realidad objeciones a la inmortalidad. Su análisis ayuda, sin embargo, a precisar la distinción entre ambos conceptos de forma, y entender también el desarrollo del pensamiento del Estagirita, que –precisamente por su carácter evolutivo– hace que en algunas ocasiones no sea sencillo de interpretar.

1. El argumento de la distinción de razón entre forma y materia

El argumento se basa fundamentalmente en el II libro de la *Physica*, texto 83⁵². Para Aristóteles, el término *naturaleza* tiene varios sentidos. En uno de ellos, la forma es el principio que actualiza a la materia, el principio de movimiento de la cosa. De él parece deducirse inmediatamente que la forma no puede separarse realmente de la materia, sino sólo conceptualmente. Toledo plantea ese significado de la forma como una dificultad para afirmar la inmortalidad del alma.

En la respuesta, Toledo afirma que la forma es naturaleza respecto al movimiento, pero el alma no es simplemente la forma material, y tiene más operaciones que el movimiento físico, como, por ejemplo, la intelección. En los entes materiales, la forma natural no se distingue realmente de la materia, puesto que no existe una forma ni una materia separada, sino sólo un individuo concreto. De ahí que, las formas naturales se corrompen al desintegrarse el supuesto, mientras que, en el hombre, la forma no se destruye con la desintegración del hombre. En este sentido, el alma no es sólo naturaleza. Como parte integrante de la naturaleza, el alma no puede existir sin el cuerpo, y no puede ejercer todas las operaciones de la naturaleza sin el cuerpo, pero –si se corrompiera el cuerpo– podría existir sin él.

2. El argumento de la distinción entre la forma y el lugar

El argumento se fundamenta en el libro IV de la *Physica*, texto 17⁵³, donde dice expresamente que la forma y la materia no pueden ser un lugar. Allí Aris-

⁵² *Physica* 192a 35-192b 2.

⁵³ *Physica* 209b 22-32.

tóteles razona que el lugar se separa de la cosa, pero no la forma, y concluye que la materia y la forma no son separables de la cosa. Por consiguiente el alma tampoco es separable, y si no es separable, es entonces mortal. Pero el contexto de esas expresiones es muy concreto; allí, la forma se entiende como sinónimo de figura o contorno –por ejemplo, la figura que tiene una estatua de madera o piedra– que pertenece a la cosa, y, precisamente por eso, es inseparable de la cosa; el lugar, en cambio, es algo externo, lo que ‘envuelve’ a la cosa misma.

En otro sentido, la forma y el lugar se distinguen claramente, porque, además, la forma –no como figura– es co-principio esencial de los seres, mientras que el lugar es un accidente, y la cosa no cambia sustancialmente al cambiar de lugar, sólo accidentalmente.

Dado el contexto en el que habla Aristóteles, Toledo dice con razón que el planteamiento del problema, en el primer sentido, es inconsistente, porque el alma humana está más allá de la forma entendida como figura o contorno de la cosa. En el segundo sentido, en cambio, se precisa un análisis más riguroso, porque el alma humana es un principio metafísico y parte esencial del hombre; cuando se separa del cuerpo, hay un verdadero cambio que no es simplemente accidental, y debe considerarse en qué medida permanece cuando se destruye el supuesto.

3. El argumento del movimiento accidental del alma

Esta cuestión se apoya en el libro VII de la *Physica*, texto 52⁵⁴. Allí, el Estagirita afirma el principio de que el «movimiento accidental que proviene de sí mismo sólo pertenece a las cosas destructibles»; y, como el alma se mueve accidentalmente cuando mueve el cuerpo, entonces es corruptible. Ese principio permite a Aristóteles distinguir, en ese mismo lugar, tres clases de sustancias: a) el motor inmóvil, que mueve sin ser movido, b) los cuerpos celestes, que son movidos accidentalmente pero son eternos, y c) los cuerpos corruptibles, que se mueven a sí mismos, porque están constituidos por partes que permiten el movimiento, pero que, precisamente por estar compuestos de partes, son capaces de corromperse⁵⁵.

Esa importante clasificación, que se sigue del análisis del movimiento físico, no contempla otro tipo de sustancias, y, tomada en sí misma, excluye que

⁵⁴ *Physica* 259b 20-32.

⁵⁵ Aristóteles también mantiene esa división tripartita de las sustancias en *Metaphysica* 1069a 30-35.

el alma sea una sustancia en sentido estricto. Aristóteles no llegará a proponer una clasificación más completa. Sin embargo, el estatuto ontológico del alma y sus operaciones, exigen un criterio de clasificación que no sea simplemente el del movimiento físico. El alma, que tiene diferentes facultades, no tiene partes en sí misma que puedan separarse provocando su corrupción. Todas las almas existen en cuerpos corruptibles, y la corrupción del hombre se da precisamente por la separación de ambos coprincipios, pero no se sigue de esto que el alma humana se corrompa y no permanezca después de la muerte. De ahí que los intérpretes de Aristóteles hayan añadido, a esa tríada, un cuarto tipo de sustancia, la sustancia intelectual, entendida como intelecto separado o como intelectos individuales.

4. El argumento de la ausencia del movimiento del alma a sí misma

Se apoya en diversos textos del libro VI de la *Physica*, donde Aristóteles manifiesta repetidamente que en ningún modo lo indivisible puede moverse⁵⁶. De ese principio se deriva además la convicción de Aristóteles de que el alma, al ser simple e indivisible, no puede tener movimiento; puede ser principio del movimiento del cuerpo, con el que se compone, pero no puede moverse en sí misma o a sí misma⁵⁷. Entonces no es separable, puesto que para ser separable tiene que tener movimiento.

En la *Physica*, Aristóteles aborda fundamentalmente el movimiento de los entes corpóreos, que tienen magnitud continua aunque divisible. En este contexto, lo indivisible al que se está refiriendo es algo material indivisible, al modo en que lo es un punto geométrico. No se refiere a lo indivisible en el sentido de lo inteligible, como lo es el alma o la inteligencia, porque no trata expresamente de ello en este texto. En este aspecto, se resuelve por sí misma la dificultad.

Toledo es también consciente de la aplicación de ese mismo principio al alma, que Aristóteles mantiene en el *De anima*, hablando en ese caso contra de la teoría de Platón, quien defendía el automovimiento en el alma, y piensa que la mejor solución es aceptar –como Platón– que el alma se mueve a sí misma.

⁵⁶ *Physica* 234b 9-10; 236a, 29; 239a 12-13; 240b, 8-13; 240b, 30-32. Cfr. también *Physica* 257a 33-257b 1, en el libro VIII.

⁵⁷ *De anima* 406 a 1-3.

5. El argumento de la imposibilidad de la infinitud de almas

El argumento se apoya, en primer lugar, en diversos textos de la *Physica* y de la *Metaphysica*, que hablan de la eternidad del mundo⁵⁸, y, en segundo lugar, de otros textos de la *Physica*, que afirman que no puede darse un infinito en acto⁵⁹. Con esos principios, el argumento explica que, dada la eternidad del mundo, si las almas permanecieran después de la muerte, esto es, fueran inmortales, existirían infinitas almas a la vez; esto es incompatible con la doctrina aristotélica de que no es posible el infinito en acto. Dicho de otra manera, si el mundo y los hombres existieron desde siempre, nos han precedido ya infinitos hombres. Si el alma es inmortal, existen ahora infinitas almas multiplicadas actualmente, lo cual es inadmisibles.

La objeción es presentada directamente por Báñez, Toledo, y también por Suárez, aunque como una mera conjetura. Suárez añade al argumento principal que el Estagirita no admite la transmigración de las almas en diversos cuerpos, y que en la opinión de algunos, Aristóteles pudo creer que las almas, como el mundo, fueron creadas una vez desde la eternidad por emanación de la primera causa, y después infundidas en sus cuerpos temporales; pero niega esta posibilidad porque contradice la convicción de Aristóteles de que el alma no preexiste al cuerpo⁶⁰.

Los tres autores responden al argumento en planos diferentes. Báñez y Toledo plantean la cuestión de la eternidad del mundo, y coinciden en que sabemos por la fe que el mundo fue creado en el tiempo, y apuntan que, aunque ese dato no resuelve el problema en Aristóteles, si se acepta, el argumento no tiene valor. Báñez, siguiendo a santo Tomás, entiende que no hay dificultad racional para aceptar que el mundo podría ser eterno. Toledo, por el contrario, siguiendo a san Alberto Magno y a san Buenaventura, afirma que es contradictorio y metafísicamente imposible aceptar esa eternidad.

Ambos, y también Suárez en este punto, puntualizan de diferentes maneras el alcance del principio de que no puede darse el infinito en acto. Para Báñez, la respuesta viene dada por Aristóteles en el mismo capítulo V del libro III de la *Física* inmediatamente después de plantear aquel principio; allí, el Estagirita limita el alcance de ese principio a los cuerpos materiales, y deja

⁵⁸ *Physica* 251a 66-28; 251b 1-14; *Metaphysica* 1072a 21-23 y 1073a 26-1073 b 1.

⁵⁹ *Physica* 204a 8-22; 205a 7-206a 7.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*

abierta la posibilidad de que se dé el infinito en acto en las cosas inteligibles o en las matemáticas⁶¹. Toledo y Suárez entienden explícitamente que es posible una cantidad categórica infinita en acto; no puede darse como un infinito actual, material y absoluto, ni en el orden de la cantidad, de la extensión, etc., pero puede darse como un infinito relativo, como se da en las cosas que están sometidas a sucesión; en este caso, siempre es posible añadir una unidad a la cantidad infinita que ya está dada.

6. El argumento de la generabilidad y corruptibilidad

En él, se presentan dos textos yuxtapuestos de dos libros distintos: uno tomado el *De coelo*, que dice, entre otras cosas, que todo lo generable es corruptible⁶² y este principio parece ser equivalente a que “todo lo que tiene inicio tiene fin”; el segundo de la *Metaphysica*, donde se dice que el alma intelectual comienza a ser con el cuerpo, puesto que no preexiste a él⁶³. De ambos se sigue una aparente conclusión: como el alma humana tiene un inicio, ya que comienza con el cuerpo, luego tiene fin. Este argumento es abordado principalmente por Báñez y Toledo, y Suárez lo considera como sólo una conjetura.

Los tres autores entienden que este argumento es sólo válido para los entes materiales, y que tienen su origen por generación física a partir de la materia. El alma tiene un inicio, pero no procede por generación. Por tanto, no puede en rigor aplicarse la sentencia del *De coelo* al alma intelectual, que está más allá de las cosas materiales, que no es material, ni se produce por generación. Para los tres autores, Aristóteles ignora simplemente que el alma humana es creada directamente por Dios, aunque todos ellos coinciden en que la producción del mundo a partir del motor inmóvil se asemeja al concepto de creación. Aristóteles no llega a precisar en ningún momento cuál es el origen del alma, y esa cuestión merece un análisis más detallado, pero repite con frecuencia que el alma intelectual humana no es engendrada como lo es el alma vegetativa y sensitiva.

Toledo y Suárez señalan además que el silogismo planteado en el argumento es incorrecto. En primer lugar, porque en el *De coelo* se afirma que todo lo generable es corruptible, y, a partir de ese dato, se podría afirmar también que lo que tiene un inicio tiene también un fin. Aristóteles está cri-

⁶¹ *Physica* 204a 35-204b 3.

⁶² *De Coelo* 281b 32-282a 13.

⁶³ *Metaphysica* 1070a 21-24.

ticando así la afirmación de Platón de que el mundo fue engendrado a partir de la materia preexistente, y concluye que, entonces, no puede ser eterno, como afirma el mismo Platón. En rigor, Aristóteles no llega a afirmar expresamente que todo lo que tiene un inicio tiene un fin. Según el Doctor Eximio nunca pronunció Aristóteles esa sentencia⁶⁴, y Toledo advierte que está fuera de contexto. El pensador cordobés añade además que no sirve tampoco el segundo texto que se toma de la *Metaphysica*, porque inmediatamente después el mismo Aristóteles explica que nada impide que el entendimiento subsista después⁶⁵.

7. El argumento del estado antinatural del alma separada

Está fundado en el libro II del *De coelo*, donde se afirma el principio de que nada violento es perpetuo⁶⁶. El problema reside en cómo articular tal principio con la inmortalidad del alma separada del cuerpo, puesto que la naturaleza del alma es estar unida al cuerpo y la separación supone un estado antinatural o violento.

El argumento es sólo tratado por Toledo. Señala que ese principio se encuadra en el contexto de la teoría del lugar natural que tienen los cuerpos, y, en ese sentido, no debe aplicarse al alma. Aristóteles en el libro *De coelo* no habla del alma ni de su destino más allá de la muerte. Señala también que, para la mentalidad griega es doloroso e incluso odioso para el intelecto el no poder separarse del cuerpo, y Aristóteles recoge esa opinión en algún pasaje del *De anima*⁶⁷. Con su mentalidad, es razonable el pensamiento de quienes creían ver en la muerte la liberación del alma racional, aunque fuera equivocado porque no contemplaron la posibilidad de un alma racional unida a un cuerpo glorioso, que es un dato revelado.

En su opinión, y desde el punto de vista teológico, es un argumento de conveniencia importante a favor de la resurrección de los cuerpos; a la inmortalidad del alma conviene la resurrección del cuerpo, para evitar el estado de separación perpetua del cuerpo en el que se encuentra de forma violenta.

⁶⁴ «Ad tertium denique respondo nunquam Aristotelem dixisse, quidquid habet initium existendi, habere etiam finem, sed de his, quae per propriam generatione incipiunt, locutum fuisse». *Ibid.*, n. 24.

⁶⁵ *Metaphysica* 1070a 25-30.

⁶⁶ *De coelo* 286a 12-28.

⁶⁷ *De anima* 407a 34-407b 5.

8. El argumento de la ociosidad del alma separada

Este argumento se apoya en el libro XII de la *Metaphysica*, aunque no se trata de un texto claro⁶⁸. El argumento propone que el alma, si está separada del cuerpo, estaría ociosa puesto que dejaría de informar al cuerpo o mover a ningún cuerpo.

Esta cuestión es sólo tratada por Toledo, que responde en primer lugar que el alma separada tiene operaciones propias y puede por tanto actuar. Además, Toledo sitúa esa afirmación dentro del contexto del pensamiento aristotélico con dos observaciones. Primeramente, Aristóteles utiliza el término ocioso en otro contexto, porque está refiriéndose a las ideas de Platón, y no al alma separada. En segundo lugar, apunta que, en rigor, si se quiere proponer ese argumento aplicándolo al alma, la objeción no afecta a la doctrina aristotélica. Aristóteles entiende que –a diferencia de Dios, que es el acto puro– el alma no se mueve a sí misma. Eso significa que, separada del cuerpo, el alma no tiene potencia para moverse. Se dice que algo es ocioso precisamente cuando no ejercita una potencia que le pertenece, y no cuando carece de ella. En este sentido, según Toledo, para Aristóteles, el alma si está separada del cuerpo carecería de operación de forma natural.

9. El argumento de la corruptibilidad del intelecto pasivo

Se fundamenta en el III libro *De anima*, capítulo 5, donde el filósofo griego habla expresamente sobre la corruptibilidad del intelecto pasivo, apoyándose en la inexistencia de la reminiscencia, esto es, en que después de la muerte no hay memoria⁶⁹. El argumento no precisa mayor explicación. Según esa afirmación, si el intelecto pasivo es corruptible, el alma es mortal.

Esta objeción y sus respuestas son expuestas por Báñez y por Suárez, en las dos versiones, aunque Toledo no la considera. Apoyándose en la interpretación que hacen de ese texto Temistio, Filopón, Averroes y Tomás de Aquino, ambos autores entienden que cuando Aristóteles está hablando de la corruptibilidad del intelecto pasivo puede entenderse que se está refiriendo a la cogitativa. Báñez añade que el intelecto separado del cuerpo no entiende del mismo modo que cuando está unido al cuerpo, porque carece de la información sensible que recibe de los sentidos externos e internos; por eso, se puede

⁶⁸ *Metaphysica* 1071b 11-39.

⁶⁹ *De anima* 430a 20-25.

decir que se corrompe esa forma de entender. Suárez observa que esa interpretación es razonable, porque que en otros textos de Aristóteles se califica a la cogitativa o la imaginación como un cierto intelecto⁷⁰.

Suárez añade, por otra parte, que puede aceptarse también la interpretación que hace Simplicio; cuando Aristóteles dice que el intelecto pasivo es corruptible, quiere decir que ese intelecto no se destruye absolutamente, sino sólo en lo tocante a su carácter de pasividad, esto es, en cuanto a la recepción de las especies inteligibles. En el estado actual de unión del alma y cuerpo, el intelecto produce las especies inteligibles gracias a las imágenes, aunque la fantasía no sea realmente causa eficiente o instrumental⁷¹. El intelecto en el estado actual está en potencia, pero separado del cuerpo ya estará en acto y no tendrá carácter de pasividad.

Para una respuesta más definitiva sobre esa objeción, sin embargo, sería necesario definir con más exactitud qué entiende exactamente Aristóteles por intelecto pasivo. Y, al mismo tiempo, hay que contar con la imprecisión del Estagirita en su terminología gnoseológica, que sigue provocando diversas interpretaciones sobre la naturaleza y operaciones del intelecto agente, del intelecto posible, y del intelecto pasivo⁷².

10. El argumento del alma como parte material

La objeción se basa en el libro VII de la *Metaphysica*, y es expuesta solamente por Toledo. En él, Aristóteles explica que tendemos a entender como substancias las partes que forman una unidad, cuando, en realidad, esas partes no

⁷⁰ *De anima* 433a 5-13.

⁷¹ «Aristóteles habla simplemente de la ‘razón’ como sobreviviente a la muerte, pero lo hace cuando no está pensando en la distinción entre razón activa y pasiva. Cuando tiene presente esta distinción, piensa evidentemente que la razón pasiva –que, como el sentido o la imaginación, es parte integral del alma, que es la actualidad de un cuerpo particular– no puede sobrevivir a la muerte». ROSS, W. D., «Aristotle», en MATTHEU, V. (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, p. 309.

⁷² En la edición española de *Acerca del alma* que se utiliza en este trabajo, en la nota 79 a pie de página, Calvo Martínez apunta la oscuridad de la expresión aristotélica, diciendo: «Las últimas palabras del capítulo (...) son, cuando menos, susceptibles de cuatro interpretaciones distintas (véase ROSS, W. D., *Aristóteles*, trad. esp., Buenos Aires, 1957, pp. 219 ss.) que, a su vez, influirán en la interpretación general del tema del intelecto en Aristóteles: a) ‘sin el intelecto pasivo el intelecto activo no conoce nada’; b) ‘sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada’; c) ‘sin el intelecto activo ningún ser puede conocer’; d) ‘sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer’. La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes».

existen por sí mismas de forma independiente. En ese contexto, explica que esos elementos o partes de una cosa, cuando se separan «sólo existen como materia».

Toledo está convencido de que, en los seres corpóreos, tanto la forma como la materia no son entes, sino co-principios del ente, y no tienen una realidad propia. Pero sitúa el texto dentro de su contexto propio; cuando Aristóteles habla de que las partes materiales permanecen después de la disolución del compuesto, incluye también tanto la materia como la forma; ya que la forma se comporta respecto al compuesto como ‘materia’. Es decir, en relación al compuesto, tanto la materia como la forma se comportan como elementos ‘materiales’. Sin embargo, cuando se compara una con respecto a la otra, una es forma y la otra materia.

Por esa razón, esta objeción no es conclusiva. Aristóteles no está hablando de la forma considerada en sí misma, sino de la forma respecto del compuesto. En este segundo sentido, se comporta como ‘materia’. En el primer sentido, habrá que determinar si tal forma es material o inmaterial en sí misma.

11. El argumento de la felicidad temporal del hombre

Se fundamenta en el libro XII de la *Metaphysica*, donde Aristóteles explica cómo la felicidad del hombre es relativa, y no es eterna o permanente como la de los dioses⁷³. Por su forma de expresarse en ese lugar, parece inferirse que el hombre es feliz solamente en esta vida, y que da por supuesta la mortalidad del alma.

Este argumento es presentado por los tres autores de la escolástica barroca. Báñez no se detiene en una respuesta específica, mientras que Toledo y Suárez coinciden en una respuesta breve, que se limita a encuadrar esa afirmación dentro del conjunto contextual. El texto habla efectivamente de la felicidad del hombre como temporal, pero Aristóteles no dice que el alma sea mortal. Con esa comparación, Aristóteles opone la felicidad actual en el hombre –en el estado de unión de alma y cuerpo–, que es transitoria, con la felicidad de Dios. Aquella felicidad dura poco precisamente porque el hombre es corruptible. En ningún momento de ese texto, se refiere al alma separada y a su posible estado de felicidad. Suárez completa su explicación acudiendo a algunos textos de la *Ethica*, en los que Aristóteles habla expresamente del estado de felicidad o infelicidad de los que han muerto⁷⁴.

⁷³ *Metaphysica* 1072 b 14-30.

⁷⁴ *Ethica* 1101a 23-1101b 9.

4.2. Argumentos en el ámbito metafísico

Bajo el título de argumentos, podemos considerar ahora los diferentes aspectos del pensamiento aristotélico que intervienen en la cuestión de la inmortalidad del alma. En esa cuestión, se entrecruzan razones y dificultades que proceden de diversas áreas del conocimiento filosófico. Involucra a la metafísica, en la medida en que deben determinarse el ser y la naturaleza del alma; a la filosofía natural, en cuanto a su origen; a la teoría del conocimiento, en relación con la singularidad de las operaciones espirituales del conocimiento racional y de la libertad; a la filosofía práctica, porque la felicidad contemplativa y la presunción de una vida después de la muerte condicionan grandemente el sentido de las acciones humanas. En los diferentes tratados del *corpus*, Aristóteles comienza a investigar cada uno de esos campos de conocimiento. Báñez, Toledo y Suárez discuten los diferentes avances de la doctrina del Estagirita en relación con la cuestión de la inmortalidad, aunque no limitan su análisis a esa doctrina. En otros textos, que no se consideran en este trabajo de investigación, escribirán acerca de la postura de otros filósofos, que aprecian el problema desde otros ángulos.

12. El problema de la inseparabilidad del alma como forma del cuerpo

En este apartado, tratamos de dilucidar brevemente cómo se articula la definición común aristotélica del alma como forma del cuerpo –si el alma es forma, acto del cuerpo que con él constituye un individuo concreto, parece que no puede separarse del cuerpo al que está íntima o sustancialmente unida– con la inmortalidad del alma. Esta es una aporía o un problema, que dejó Aristóteles sin resolver, al menos en los tratados del *corpus aristotelicum*.

- La definición del alma como forma

Aristóteles, al superar el dualismo platónico, insiste en la unidad del individuo concreto. De ahí, la definición general del alma como forma del cuerpo, en el sentido de *entelequia* del cuerpo⁷⁵. Al trasladar la teoría hile-

⁷⁵ «La palabra ‘entelequia’ se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida». *De anima* 412a 22-27. «Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir

mórfica a los seres vivos, y no solamente a las cosas materiales, formando un hilemorfismo psicológico⁷⁶, subraya la unión sustancial entre ambos principios; con ello, el Estagirita parece menguar de alguna manera la sustancialidad misma del alma, que tenía primacía en Platón y en el joven Aristóteles. Para ambos, en ese momento, el alma era concebida como una sustancia completa, y no se ofrecían dificultades para deducir su subsistencia sin el cuerpo. En cambio, la posterior definición aristotélica del alma plantea problemas para demostrar la inmortalidad; en la madurez, Aristóteles no explica la subsistencia del alma, y ni siquiera define lo que se entiende como la muerte⁷⁷. Platón define la muerte como separación del cuerpo, al concebir el cuerpo como la determinación espacial del alma, que le permite comunicarse con otros. En Aristóteles, se podría deducir que la muerte es la desaparición de la forma, al deshacerse el compuesto en el que se da unida a la materia, como ocurre en general en la corrupción de las sustancias, pero esa posibilidad parece demasiado simple.

Del mismo modo que Aristóteles no propone una definición de la muerte, tampoco propone una definición específica del alma humana. Al contrario, señala explícitamente que esa definición se refiere a toda clase de alma. En consecuencia, el concepto de alma como forma del cuerpo tiene categoría de género común a todos los seres vivos, sin que se pueda encontrar en él la diferencia específica de alguno de ellos. En el caso del hombre, es impreciso, aunque sea correcto, entender simplemente el alma como forma del cuerpo, sin determinar de qué clase de forma específica se está hablando.

Si el alma es simplemente forma del cuerpo, al perecer el cuerpo, perecerá también el alma, y, por ello, si el alma ha de sobrevivir, parece necesario en principio desvincular el concepto de alma de la teoría del hilemorfismo psico-

que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras 'uno' y 'ser' tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial». *De anima* 412b 4-9 (libro II, cap. 1, texto 7). En esta definición, Aristóteles señala que es común para toda alma, sin especificar si trata del alma del hombre, del animal, o del vegetal.

⁷⁶ En el periodo de transición, y, en concreto, en el *De partibus animalium*, Aristóteles comienza a aplicar la teoría de forma y materia a los seres vivos, con los conceptos de alma y cuerpo. Cfr. SOLERI, G., *L'immortalità dell'anima...*, op. cit., pp. 99-100.

⁷⁷ Cfr. NEGRO, G., «Soul and corporeal dimension in the Aristotelian conception of Inmortality», *Gregorianum*, 79, 4 (1998) 735.

lógico⁷⁸; aunque, para distinguirla mejor de la teoría hilemórfica tal y como se expone en la *Physica* en torno al problema del movimiento, convendría denominarla más bien como teoría psicósomática. En otro caso se plantean lógicos interrogantes sobre cómo es posible que para Aristóteles –siendo el alma la forma del cuerpo– a la vez sea subsistente; sobre si –al decir que el hombre es una substancia concreta y completa en sí– no contradice la tesis que afirma la substancialidad del alma; si no había que admitir, en la doctrina aristotélica, que el alma racional no es forma del cuerpo, para poder entenderla como una substancia individual precisamente capaz de subsistir; o, sobre cómo salva Aristóteles la inmortalidad, al insistir tanto en la unidad del individuo.

En esa definición, cuando se habla del cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia⁷⁹, este cuerpo no puede identificarse sin más con la materia prima, pues no es pura potencia, algo indefinido, sino un organismo, un *soma*, que es, a la vez, físico y orgánico. En cambio, la *hylé*, la *hylé prote*, es completamente indeterminada⁸⁰; en Aristóteles, no se puede identificar el cuerpo con la materia prima. Conviene no olvidar que para Aristóteles tanto la materia como la forma no tienen un significado unívoco.

El término «cuerpo» tiene al menos dos significados en el Estagirita; por una parte, significa la materia, que entra en la composición del individuo, que es el organismo, o el cuerpo vivo, y es informada por el alma⁸¹; por otra parte, significa al entero individuo concreto, al organismo vivo que posee materia

⁷⁸ «Para que el alma humana sea una sustancia intelectual individual capaz de subsistir separada de su cuerpo, la primera condición en la doctrina aristotélica es que no sea la forma del cuerpo, lo cual es opuesto a la doctrina de Tomás de Aquino». GILSON, E., *Elementos de filosofía...*, *op. cit.*, p. 275. «Aquí se encuentra el punto más crítico del problema del alma. O se salva la unidad con el cuerpo pero se pierde la substancia del alma, y por consiguiente naufraga toda posibilidad de afirmar su inmortalidad; o bien se afirma la independencia de aquélla, pero al precio de perder la unidad substancial, y por consiguiente, tornaría dudosa una inmortalidad personal. De cualquier manera que se lo entienda tal planteo termina por comprometer gravemente la posibilidad de una inmortalidad personal». REGO, F., «La inmortalidad del alma en santo Tomás», *Filosofar cristiano*, 15-18 (1984/1985) 128. Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M., «Contribución al esclarecimiento de la noción aristotélica de sustancia», *Pensamiento*, 45 (1989) 223.

⁷⁹ «Se hace equivalente tener vida en potencia con ser orgánico, tener órganos, ser organizado». CARBONELL, C., *Movimiento y forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 208.

⁸⁰ Cfr. NEGRO, G., «Soul and corporeal dimensión...», *op. cit.*, p. 731. Sobre el problema del alma como forma ‘segunda’ del cuerpo, y su analogía de significado con la forma ‘primera’ de la materia prima. Cfr. GRASSO, R.; ZANATTA, M., *La forma del corpo vivente. Studio sul De Anima di Aristotele*, Unicopli, Milán 2005, pp. 37-49.

⁸¹ En este sentido, metafísicamente, el cuerpo puede considerarse ya como materia segunda, la materia de un ‘artefacto’, no como materia prima.

y forma⁸². «Este doble significado será una fuente constante de equívocos y confusiones. Para ser lógico, Aristóteles debería haber hablado de materia y de alma: el alma da forma a la materia y origina así la existencia de un cuerpo»⁸³. Este doble significado no está expresamente recogido en los textos de Báñez y Toledo, aquí estudiados. Suárez tiene claro que, para Aristóteles, el alma es la forma substancial, pero no de cualquier cosa, sino de un cuerpo vivo⁸⁴. Un cuerpo organizado se compone de una materia y de un alma que informa esa materia.

Además, un cuerpo por poseer el accidente de la cantidad es extenso, tiene partes, y también es contiguo a otros cuerpos. Para Aristóteles la extensión es un accidente, o, mejor, es el primer accidente de un cuerpo, sobre el que ‘reposan’ los demás accidentes. Pero conviene distinguir aún entre ser material y ser corporal. El primero tiene las propiedades de dimensión, extensión y divisibilidad; se llama corpóreo, en cambio, a aquello que tiene una dependencia en el ser y en el obrar del cuerpo⁸⁵.

Hay que precisar, por otra parte, cómo se entiende la forma en Aristóteles, ya que posee también varios significados –como *eidōs*⁸⁶, como sustancia, acto⁸⁷, etc.–, y que no son fáciles de precisar cuando se aplican al alma. Así, si

⁸² Cfr. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca 2003, p. 77.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ «El alma no es accidente, ni un cuerpo, ni materia, sino es una forma substancial, no cualquier cosa, sino del cuerpo vivo». SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima, Disputatio prima*, q. 1, n. 5. La observación que hace Suárez del texto aristotélico es muy interesante para evitar identificar el cuerpo con la materia prima.

⁸⁵ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Relevancia de la doctrina del entendimiento agente en Domingo Báñez», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 206. Opina Negro que el ser corpóreo es accidental para la individualidad del hombre; la materia, en cambio, es constituyente esencial del *synolon* hombre. La materia no es la causa de la individualidad, sino un principio de individuación. Ser un individuo de la especie hombre es parte de la esencia de Sócrates: Sócrates no puede ser lo que es sin ser este particular hombre individual. Desde ese ángulo, ser corporal ha resultado ser una característica accidental en la compleja realidad del hombre, y no es necesario para Sócrates ser corporal en orden a ser lo que su esencia le hace ser. Cfr. NEGRO, G., «Soul and corporeal dimension...», *op. cit.*, p. 738.

⁸⁶ El *eidōs* puede significar a la vez el concepto. Además de estudiar la forma como *eidōs*, tendrían que estudiarse algunos otros significados complejos en Aristóteles, como, por ejemplo, la *psiché* como *eidōs*, la *psiché* como *ousía*, la *psiché* como *nous*, que rebasan el campo de nuestra investigación.

⁸⁷ El alma es acto de un cuerpo determinado y la palabra acto se entiende de dos maneras: a) en el sentido en que lo que es la ciencia (sueño) y b) en lo que es la teoría (vigilia). En el primer caso, «se trata de un acto que a la vez es potencia de otra cosa, es decir, del teorizar». CARBONELL, C., *Movimiento y forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 206-207.

se entiende el alma como *eidōs*, su coprincipio no es el cuerpo, sino la materia prima⁸⁸; el alma, como *eidōs*, no es el alma individual de este hombre. No es fácil contestar si Aristóteles quiso decir realmente que el alma es la forma del cuerpo o de la materia prima. Si el alma se entiende como la forma o *eidōs* de la materia, la definición no presenta problemas respecto a la inmortalidad; si, en cambio, se considera el alma como la forma de un cuerpo organizado, entonces sí que hay un verdadero problema. En todo caso, el problema antropológico y metafísico del concepto aristotélico del alma en general, quizá no puede plantearse simplemente como en el binomio alma-cuerpo, porque el alma no es el *eidōs* del cuerpo orgánico, sino el *eidōs* de la *hylé*.

Además, en los textos en los que Aristóteles habla de supervivencia del hombre, abandona los términos de *psiché* o *eidōs*; habla de la supervivencia del alma racional como *noetiké*⁸⁹. Aristóteles no llega a decir expresamente que esa alma racional es la forma del cuerpo, y puede entenderse tanto que admita la identidad entre alma y *noetiké*, como que disocie ambos conceptos. Sobre la posible inmortalidad del intelecto, Grasso y Zanatta, sostienen que son legítimas las dos posibles interpretaciones que Aristóteles parece proponer en diversos momentos del *De anima*, sin llegar a una definitiva conclusión⁹⁰.

En suma, en Aristóteles es bastante fuerte la unión sustancial del alma y cuerpo, pero no le resulta fácil articular esta doctrina con la inmortalidad del alma.

- La definición de alma como forma subsistente

La definición aristotélica del alma como forma del cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia ha sido interpretada a lo largo de la historia de formas diversas. Precisamente por esta concepción hilemórfica del alma, entre otras razones, los Padres de la Iglesia no optaron por la filosofía de Aristóteles. Lo entendían como un peligro para la substancialidad del alma y, por ende, para su inmortalidad, e incluso algunos como San Justino, Clemente de Alejandría, Gregorio Nacianceno, etc., pensaron que Aristóteles negó la inmortalidad del alma. En el siglo VI, Juan Filopón interpretó que toda el alma es inseparable

⁸⁸ Cfr. NEGRO, G., «Soul and corporeal dimension...», *op. cit.*, p. 734.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 737.

⁹⁰ Cfr. GRASSO, R., ZANATTA, M., *La forma del corpo vivente. Studio sul De anima di Aristotele*, Unicopli, Milán 2005, p. 26.

del cuerpo, pero el intelecto es separable e inmortal, aunque no llegara a explicar cómo el intelecto –en tanto que es la actualidad o forma del cuerpo– es separable. Entre los pensadores medievales, Avicena trató de reconciliar la definición del alma aristotélica como forma del cuerpo con la inmortalidad, sosteniendo que el alma es, en sí misma, una sustancia inmaterial y es, con relación con el cuerpo, forma del cuerpo. Distingue entre lo que es algo en sí mismo y su función, como puede distinguirse entre un hombre y su oficio; así pasa con el alma: en cuanto naturaleza es sustancia y en cuanto a su oficio es forma⁹¹. Alejandro de Hales y Alberto Magno siguieron la interpretación de Avicena. Alberto Magno asevera que, si se define el alma en sí misma, tiene razón Platón y, si se define en cuanto a su función como forma del cuerpo, tiene razón Aristóteles⁹².

Según Gilson, Tomás de Aquino dio una solución distinta y original al problema aristotélico de la subsistencia del alma, siendo forma del cuerpo. El Aquinate dio un paso respecto al Estagirita con la distinción entre la esencia y el acto de ser⁹³; los entes corpóreos se componen esencialmente de materia y forma, potencia y acto; el alma humana y los seres espirituales no tienen esta composición, sino que se componen metafísicamente de esencia y acto de ser; la esencia comprende la materia y la forma; el acto de ser completa a la esencia porque la perfecciona, actualizándola como cosa existente. Ese acto de ser viene a la substancia por parte de la forma y no de la materia, que es potencia indeterminada, según el principio de que la forma da el ser a la cosa, es decir, hace existir como sustancia concreta o individuo

⁹¹ Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 186.

⁹² «Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli». ALBERTO MAGNO., *Summa Theologica*, II, tr. 12, q. 69, membr. 2, art. 2., cit. en GILSON, E., *El espíritu de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 187.

⁹³ No es sencillo saber cuál es el fundamento último o dónde descansan los argumentos de la inmortalidad del alma en el Aquinate. Unos autores como Gilson sostienen que el fundamento principal es la composición de esencia y de acto de ser; y por tanto habría verdaderamente una dependencia de las pruebas tomistas de la inmortalidad del alma respecto de la doctrina de la composición real de esencia y acto de ser, puesto que es la condición necesaria de una demostración rigurosa de la inmortalidad del alma. Otros autores, sin embargo, afirman que el fundamento está simplemente en que el alma es una forma en sí subsistente, simple e incorpórea y esto se prueba a través de la operación propia del alma humana. Cfr. ORREGO, S., «La inmortalidad del alma: ¿debate entre Báñez y Cayetano?», en GONZÁLEZ AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 81.

concreto⁹⁴. Tiene mucha importancia la composición metafísica de acto de ser y esencia tomista para poder responder y explicar la dificultad de cómo es posible que una sustancia intelectual, que es forma subsistente, pueda ser a la vez forma sustancial de un cuerpo⁹⁵. El acto de ser es el que da al alma su substancialidad y su subsistencia. El alma tiene, por sí misma, el *actus essendi*, que comunica al cuerpo. Así el alma humana es principalmente una forma que posee sustancia y confiere substancialidad al cuerpo, y no una sustancia que hace papel de forma. «La primera condición para la sustancialidad del alma es que tenga existencia (*esse*) por sí misma, lo cual no tiene en la doctrina de Aristóteles»⁹⁶. Conviene detenerse algo más en esta concepción del alma como sustancia intelectual.

Primeramente, el Aquinate mantuvo de la doctrina del Estagirita la noción de que las sustancias intelectuales son incorruptibles en virtud de su misma naturaleza. En segundo lugar, añadió a la doctrina de Aristóteles el concepto del alma como sustancia intelectual⁹⁷. En tercer lugar, entendió que esa alma, como sustancia intelectual, era también la forma sustancial del cuerpo, siendo el hombre la unidad sustancial del alma y cuerpo⁹⁸. La interpretación que hace el Aquinate de Aristóteles tiene precisamente la dificultad de que se trata de conceptos que no están explícitamente contenidos en

⁹⁴ Cfr. BEUCHOT, M., «Cuerpo y alma en el hilemorfismo de santo Tomás», *Revista española de la filosofía medieval*, 0 (1993) 39-40. Según la doctrina tomista hay cuatro puntos fundamentales que hay que tener en cuenta: «1) toda forma participa del ser; 2) hay formas que participan del ser juntamente con la materia (...) 3) Existen también formas que participan del ser sin necesidad de la materia. La forma sola tiene el ser por sí misma y en sí misma; estas formas *habens esse*, no pueden dejar de ser. El alma humana es una forma *habens esse* (...) 4) El alma humana no puede dejar de ser (excepto por aniquilación divina) y es por tanto, inmortal». GARCÍA CUADRADO, J. A., «Relevancia de la doctrina del entendimiento agente en Domingo Báñez», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 233. Cfr. también ORREGO, S., «La inmortalidad del alma: ¿debate entre Báñez y Cayetano?», en GONZÁLEZ AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 81-83.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁹⁶ GILSON, E., *Elementos de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 275.

⁹⁷ «Y como Averroes tiene gran empeño en confirmar su opinión con las palabras y exposición de Aristóteles, réstanos demostrar que es necesario decir, según el pensar de Aristóteles, que el entendimiento se une sustancialmente al cuerpo como forma». *Summa contra Gentes* II, cap. 70. «Intellectivum ergo principium est forma hominis». *Suma Theologica*, I, q. 86, a. 1. Sobre el alcance de esta interpretación de Tomás de Aquino, cfr. GILSON, E., *Elementos de la filosofía...*, *op. cit.*, pp. 275-283.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 274-275.

el pensamiento del Estagirita, aunque sean coherentes con ese pensamiento. Aristóteles no llama a la sustancia intelectual como alma, o, mejor dicho, no identifica la sustancia intelectual con el alma. En ningún momento Aristóteles habla de que el intelecto está unido al cuerpo como su forma; simplemente dice que el alma es forma del cuerpo, sin especificarla en cuanto alma racional, y procura evitar esa forma de expresarse. Precisamente, en Aristóteles se mantiene sin resolver el problema de cómo articular la relación del intelecto agente con el cuerpo. Lo cierto es que en Aristóteles el alma que es forma o acto del cuerpo está íntimamente unida a la materia; tanto la forma como la materia forman así el individuo concreto, la sustancia individual que es el hombre.

Por otro lado, tanto Aristóteles como el Aquinate proponen el principio de la jerarquía de los seres. Para Aristóteles, existe la esfera supralunar, donde está el Motor inmóvil; en la infralunar donde están los seres materiales, entre los que está incluido el hombre; entre ambas, están las inteligencias separadas, que son puras formas subsistentes separadas del cuerpo. Tomás de Aquino, contando con la Revelación, identifica estas inteligencias separadas con los ángeles⁹⁹. Pero, para el Aquinate, además de esas tres clases de sustancias, existen los seres que son a la vez espirituales y materiales; existe un tipo de ser intermedio, el hombre, que es la unidad del alma y cuerpo, que es una sustancia concreta y completa en sí. Tomás de Aquino no concibe el alma y el cuerpo como dos sustancias, que formarían una tercera sustancia que es el hombre, sino como una sustancia compleja que debe su substancialidad a uno solo de sus principios constitutivos; debe toda su substancialidad a la sustancia de su alma. El alma actualiza una materia, y la materia actualizada es el cuerpo¹⁰⁰. El alma humana es acto, y no puede desarrollar la plenitud de su actualidad sin el cuerpo. El cuerpo no tiene más actualidad ni subsistencia que las que recibe de su forma, es decir, de su alma. Por eso, la corrupción del cuerpo no puede acarrear la corrupción del alma, y, cuando muere el hombre o se desintegra, el alma retira su actualidad del cuerpo. Para Tomás de Aquino, «el hombre no es, pues, ni su cuerpo, puesto que el cuerpo sólo subsiste por el alma, ni su alma, puesto que ésta quedaría vacía en ese cuerpo:

⁹⁹ «Las Inteligencias puras son formas subsistentes separadas de todo cuerpo; los animales y las plantas son formas corpóreas no subsistentes; los hombres son formas corpóreas subsistentes». GILSON, E., *El espíritu de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 193.

es la unidad de un alma que substancializa su cuerpo y del cuerpo en que esta alma subsiste»¹⁰¹.

Tanto Báñez como Suárez están al parecer convencidos de la solución del Aquinate; de ahí que no consideren expresamente la definición aristotélica como una objeción a la inmortalidad del alma en el Estagirita. Al seguir al Aquinate, Báñez no lo ve como un problema, en el *dubium* 51; ni tampoco Suárez, en ninguna de las dos versiones, lo ve como una dificultad para la inmortalidad del alma en el Estagirita. Toledo, que plantea detalladamente los argumentos que aparecen en la *Physica*, en el primero de ellos aborda este tema de un modo general, al tratar de la inseparabilidad de la forma natural de la materia. Sostiene que las formas naturales no pueden separarse de la materia en los seres corporales, y, por ello, cuando se corrompe el compuesto de materia y forma, con él también desaparece la forma, y limita su respuesta a apuntar que, en el hombre, la forma, que es el alma, es distinta de los seres materiales.

Al abordar la cuestión de la inmortalidad del alma en el Estagirita, existe un problema ontológico serio en la definición aristotélica del alma como forma, acto o *entelequia* del cuerpo, si se quiere justificar la inmortalidad personal; una de las razones, para negar esa inmortalidad por los discípulos del Estagirita, fue precisamente la estrechísima unidad e inseparabilidad del cuerpo y el alma. Parece que Aristóteles en este tema no cuenta con suficientes instrumentos para salir del problema.

13. El argumento del origen de la forma o alma

El Estagirita se aparta netamente de Platón en la afirmación de la pre-existencia del alma. El alma no es eterna, en el sentido de haber existido desde antes de su unión con el cuerpo, y, por tanto, empezó a ser; ahora bien, ¿cómo empezó a existir? Hay dos posibilidades: una, que fuera creada por Dios, lo cual es al parecer ajeno a la mente de Aristóteles; otra, que fuera educida de la potencia de la materia.

En el *De generatione animalium*, especialmente en el capítulo 3, Aristóteles estudia cómo se produce la generación de los seres vivos. El análisis se refiere a la generación en general, e incluye, por tanto, también a la generación humana, que, desde el punto de vista biológico, tiene características idénticas o, al menos, muy similares, a las de cualquier otra especie animal. Para Aris-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 194.

tóteles, el alma vegetativa y sensitiva se educe de la potencia de la materia, y, por la similaridad de la generación animal con la generación humana, podría pensarse que también el alma intelectiva se educe de la potencia material. Así puede desprenderse de las primeras líneas de ese pasaje¹⁰². Se deduce que, si el alma humana tiene su origen en la potencia de la materia, desaparece al comprometerse el cuerpo, como ocurre con los demás seres vivos.

Báñez no se preocupa en señalar ese texto como un argumento en contra de la inmortalidad. Toledo menciona la objeción, aunque no menciona ninguna obra aristotélica explícitamente. En ambas versiones, Suárez se refiere a ella y cita concretamente ese pasaje. Sin embargo, los tres autores, tratan de responder a esa cuestión, y lo hacen en dos sentidos.

En primer lugar, remiten a las líneas finales de ese mismo texto, en las que Aristóteles afirma expresamente que el intelecto se incorpora desde fuera, y lo califica como divino, porque no participa en nada de la actividad corporal¹⁰³. El Estagirita, que en otros lugares dice que el alma racional no es preexistente al cuerpo, afirma ahora que tampoco se educe de la materia, como es el caso del alma vegetativa y sensitiva. El alma racional viene de fuera, y es algo divino; es decir, es algo extrínseco, diferente, que rebasa el análisis propio de la física y de la biología¹⁰⁴. Pero, al decir que el alma se educe de la potencia de la materia, Aristóteles no explica suficientemente cómo se origina o de dónde procede la forma de los seres vivos, ni tampoco explica concretamente cómo se origina el alma racional, al decir que proviene desde fuera. La afirmación de que el alma racional no tiene origen en la materia impide, de todos modos, calificar a Aristóteles como materialista o naturalista.

En segundo lugar, los tres autores entienden que es necesario responder a esa laguna explicativa, e intentan hacerlo por medio del concepto de creación, yendo más allá de Aristóteles. Báñez se apoya en la autoridad de santo Tomás, que interpreta algunos textos de Aristóteles en este sentido¹⁰⁵, y también en textos similares de Pablo Soncinas y Crisóstomo Javelli. Afirma, en consecuencia, que el alma intelectiva no se produce por generación sino inmediatamente por creación de Dios. Lo que un día dijo Aristóteles que el

¹⁰² *De generatione animalium* 736b 8-20 (Libro II, capítulo 3).

¹⁰³ *De generatione animalium* 736b 21-30 (Libro II, capítulo 3).

¹⁰⁴ Cfr. NEGRO, G., «Soul and corporeal dimension...», *op. cit.*, p. 741. Cfr. *De partibus animalium* 641a 15-641b 14 (Libro I, cap. 1).

¹⁰⁵ *Summa Theologica* I, q. 46, a. 1, ad 3.

intelecto viene de fuera, más tarde el Aquinate dirá que viene de Dios¹⁰⁶ por creación¹⁰⁷; ya que la forma, según la terminología escolástica, «ni existe ni se hace ni se genera»¹⁰⁸.

Toledo desarrolla este tema de una manera más amplia. Remite al texto del libro XII de la *Metaphysica* que se opone a la preexistencia de la forma respecto del compuesto¹⁰⁹, y piensa que, si se une a la afirmación de que el intelecto procede desde fuera, puede deducirse a partir del mismo Aristóteles, que el alma es creada. Distingue entre la creación de los ángeles, que es una creación desde la nada, y la creación del alma humana, que es creada en la materia y con la materia, a la que llama –por esa razón– ‘creación en’ o ‘concreación’; por ese motivo, el Estagirita dice que es educida de la materia. Además, puede demostrarse *a posteriori* que tiene operaciones que no dependen de ella.

Suárez insiste que la materia no puede producir lo espiritual y cuando se dice que el alma está contenida en la capacidad potencial de la materia se debe entender a la materia como una potencia receptiva, con las disposiciones necesarias para esa recepción, que recibe el alma que viene de fuera. En cambio, el alma vegetal o animal no pueden venir de fuera ni existir sin el cuerpo, porque la operación de todos ellos es corporal. Tampoco se puede identificar, como hizo Alejandro de Afrodisia, ese intelecto que viene de fuera con Dios, porque

¹⁰⁶ Cfr. MOROS, E. R., *La vida humana como transcendencia. Metafísica y antropología en las Fides et ratio*, Eunsa, Pamplona 2008, p. 38.

¹⁰⁷ «Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus». *Summa Theologica* I, q. 118, a 2. «En cuanto al origen del alma, Santo Tomás piensa que no se transmite por parte de los padres, sino que es creado por Dios para cada nuevo ser humano que se produce (...) No existe, porque no tiene existencia por sí sola, sino que es en el compuesto con la materia –a menos que sea una forma pura, como Dios o los ángeles, de quienes no se trata aquí–; tampoco se hace en el sentido físico, sino espiritual, por creación divina; ni se genera, en el sentido de que no es engendrado por los padres. San Agustín –recuerda Kenny– decía que el alma se heredaba de los padres; San Jerónimo que era creada en cada uno por Dios. A Kenny le parece más razonable lo de San Jerónimo: cada ser humano es algo nuevo y totalmente inédito, inexplicable por la historia hereditaria de algo. Aun cuando no se acepte la existencia de Dios, habría que pensar el alma no como algo transmitido como herencia biológica, sino como algo que surgió». BEUCHOT, M., «Cuerpo y alma en el hilemorfismo...», *op. cit.*, p. 45. Cfr. SAYÉS, J. A., *Síntesis filosófica. Claves para una reforma*, Edicep, Valencia 2012, p. 59. Los tres autores, como teólogos, cuentan con el dato revelado; lo cual, es una ventaja sobre Aristóteles que no conoció la Revelación. Esto confirma una vez más la aportación que hace la teología a la filosofía para su perfeccionamiento

¹⁰⁸ «Forma nec est, nec fit et nec generatur». KENNY, A., *The Metaphysics of the mind*, ed. cit., p. 54, cit. en BEUCHOT, M., «Cuerpo y alma en el hilemorfismo...», *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ *Metaphysica* 1070a 24-30.

el Estagirita está hablando en el contexto del alma de los seres vivos. En la segunda versión, añade que el alma procede por creación, y que Aristóteles no desconocía absolutamente el concepto de creación¹¹⁰.

4.3. *Argumentos en el ámbito gnoseológico*

14. El argumento de la inseparabilidad del entender y la fantasía

- Observaciones preliminares

Después de haber estudiado el problema de inseparabilidad del alma en el campo ontológico, veamos también otro problema unido al primero que es la inseparabilidad del alma del cuerpo en el campo gnoseológico¹¹¹. Aristóteles plantea esa cuestión, entre otras, en los primeros capítulos del *De anima*, dentro del conjunto de preguntas que se propone aclarar a lo largo de su investigación sobre el alma¹¹².

En torno a esa pregunta, en los capítulos siguientes y en el libro III, algunos pocos textos parecen indicar que prima la unidad en el ser y en la operación entre el intelecto y la corporalidad. Esos pasajes se agrupan en torno a tres problemas: a) la unidad del sujeto que actúa en las operaciones sensibles y en las operaciones intelectuales hace pensar que no hay una distinción real entre intelecto y corporalidad¹¹³; b) la unidad de la operación intelectual con la operación de la fantasía parece llevar a que no exista una operación independiente del intelecto¹¹⁴; y c) la corruptibilidad del intelecto pasivo –de la que ya se ha hablado entre los argumentos menores– parece indicar que Aristóteles concibe como corruptible la naturaleza del intelecto¹¹⁵. Esos tres problemas dependen, como es claro, de la respuesta que se dé al segundo de ellos, a la relación entre el intelecto y la fantasía.

Por eso, en primer lugar, debe describirse cómo es posible que el alma –que por esencia es forma o acto del cuerpo– pueda ejercer una operación independiente de aquél, o, lo que es lo mismo, qué relación se da entre el

¹¹⁰ Cfr. SUÁREZ, F., *Commentaria Summa Theologica*, nn. 5 y 24.

¹¹¹ «Para Aristóteles, el alma, en cuanto ‘entelequia primera del cuerpo físico-orgánico que tiene la vida en potencia’, depende de la materia si no en cuanto a su esencia sí al menos en su operación». RODRIGUEZ DONÍS, M., «La naturaleza humana en Aristóteles...», *op. cit.*, p. 127.

¹¹² Cfr. *De anima* 402a 5-10, 403a 3-10, y 403a 10-16.

¹¹³ Cfr. *De anima* 408b 5-11, y 408b 11-17.

¹¹⁴ Cfr. *De anima* 431a 14-17, y 432a 2-14.

¹¹⁵ Cfr. *De anima* 430a 20-25.

acto de entender y la fantasía, o si el entender no se da sin la fantasía. La respuesta a esa cuestión depende y debe tener en cuenta la profunda unidad que se da, para Aristóteles, entre la forma y el cuerpo, y la profunda unidad que se da en las operaciones del sujeto¹¹⁶. En segundo lugar, de la respuesta que se alcance depende la conclusión sobre la inmortalidad del alma. Los partidarios de la mortalidad del alma en Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia, Cayetano y Pomponazzi, aducen esa profunda unidad para defender su postura.

Pero, antes de plantear cómo abordan nuestros tres autores las respuestas, conviene hacer alguna observación sobre el mismo planteamiento –textos 12 y 13– de esos problemas al inicio del *De anima*. En ese momento, el Estagirita está simplemente empezando a plantear minuciosamente muchas cuestiones sobre el estudio del alma en general; esas cuestiones pueden resumirse en ocho puntos. La primera cuestión se pregunta qué es el alma, es decir, a cuál de las categorías pertenece el alma, esto es, es si una sustancia, o un accidente como cualidad o cantidad¹¹⁷. La segunda interrogante es si esa alma está en potencia o en acto¹¹⁸. La tercera pregunta si es el alma es divisible o indivisible. La cuarta pregunta es si todas las almas son de la misma especie o no. La quinta, si el alma del hombre es distinta del animal, o de dios. La sexta, si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. La séptima, si se tiene que estudiar el alma partiendo de la esencia o de las

¹¹⁶ «Si se acepta la definición del alma como ‘aquello mediante lo que existimos, nos movemos y pensamos’, no hay en ella, según Aristóteles, la capacidad de formar conceptos, esto es, ideas universales y abstractas, sin sensaciones, ni éstas son posibles sin los sentidos del cuerpo. De aquí se deriva la interpretación mortalista que sostiene que el alma sólo puede pensar mientras tiene imágenes y siente, es decir, cuando está unida al cuerpo». RODRIGUEZ DONÍS, M., «La naturaleza humana en Aristóteles...», *op. cit.*, p. 128.

¹¹⁷ Para la definición del alma en general, habrá que esperar hasta el capítulo primero del libro II. En el libro primero, el primer capítulo presenta las diversas cuestiones; el segundo capítulo, recoge y expone las doctrinas de otros filósofos; en el tercer capítulo, critica la doctrina platónica según la cual el alma se mueve a sí misma; en el cuarto capítulo, rechaza la teoría del alma como armonía de elementos de la que ya había tratado en su obra de juventud, el *Eudemo*; finalmente, sigue con la crítica a las distintas teorías acerca del alma como motor por antonomasia, como cuerpo más sutil, o como constituida a partir de los elementos.

¹¹⁸ *De anima* 402a 23–402 b 1 (libro I, cap. 1, texto 6). La primera interrogante se resuelve pronto, pues, Aristóteles define el alma como forma, que, por relación a la *Metaphysica*, se trata de la sustancia en sentido primordial; puesto que el principio vital de los seres vivos tiene que ser una sustancia. La respuesta a la segunda interrogante se aborda en el libro II *De anima*, capítulo 1: allí muestra cómo la sustancia tiene que ser comprendida fundamentalmente como acto. Cfr. CARBONELL, C., *Movimiento y forma...*, *op. cit.*, p. 201.

propiedades. Y, finalmente, si las afecciones del alma son comunes al cuerpo o son exclusivas del alma misma¹¹⁹. La importancia que los defensores de la mortalidad o inmortalidad del alma en Aristóteles han dado a esos textos lleva a preguntarse si, en ellos, Aristóteles está realmente tratando sobre la mortalidad o inmortalidad del alma humana, o si de estos textos aislados –y sin tener en cuenta en conjunto el pensamiento del Estagirita– se puede deducir una respuesta en Aristóteles.

Por otra parte, conviene no olvidar que el pasaje en el que se apoyan los defensores de la mortalidad en el Estagirita, tiene una formulación condicional: si el inteligir es fantasía o no se da sin fantasía. Como tal condicional, no es un argumento a favor o en contra de la inmortalidad, ni es tampoco un silogismo completo; el Estagirita no propone en ese momento ningún silogismo, aunque tenga el aspecto formal de un silogismo. Está proponiendo un simple planteamiento de un problema o dificultad, del que aún no se puede sacar una conclusión, sin estudiar antes el tema. Conviene observar también el contexto en el que está hablando Aristóteles en ese comienzo. No está hablando aún sobre si el alma es inmortal o mortal, sino que está comenzando a estudiar los seres vivos desde el punto de vista biológico y psicológico. Lo que distingue los seres vivos de los inertes es el alma, el principio vital. Buscar en este único texto un fundamento para sostener la mortalidad del alma en el Estagirita, no hace justicia a Aristóteles, pues es conveniente tener en cuenta el contexto histórico y textual; es preciso leer estos textos a la luz del *corpus aristotelicum* si no se quiere caer en una postura reduccionista.

Por esas razones, no parece correcto –como han hecho los defensores de la mortalidad– yuxtaponer a este texto del proemio los textos 30 y 39 del libro III *De anima*, donde Aristóteles manifiesta cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen, porque es muy diferente el contexto de análisis¹²⁰. En parte debido a esa indefinición, los partidarios de la mortalidad interpretan

¹¹⁹ Cfr. *De anima* 402b 1-403a 5.

¹²⁰ Aristóteles está hablando del contexto de un juicio, esto es, cuando afirma o niega. Como es sabido, en Aristóteles la mente al menos tiene tres operaciones: extraer ideas, hacer juicios y hacer raciocinios, esto es, deducir conclusiones, que es el nivel más alto. El intelecto utiliza imágenes, según Aristóteles, cuando hace un juicio, pero no está allí tratando de si utiliza también imágenes en el razonamiento o en el acto perfecto, *praxis teleia*, donde se identifica el objeto conocido con el sujeto cognoscente.

estos textos yuxtapuestos en contra de la inmortalidad del alma en el Estagirita, mientras los defensores de la inmortalidad del alma en el Estagirita, como Báñez, Toledo y Suárez, lo hacen a favor de la inmortalidad.

- La postura de Báñez, Toledo y Suárez

Báñez, Toledo y Suárez se plantean la relación entre intelecto y fantasía con matices propios.

Báñez subraya que la dependencia del acto de entender de la fantasía se puede interpretar de dos maneras. Primeramente, la acción de entender depende de la fantasía como de un objeto, ya que las imágenes sensibles son los objetos propios del intelecto, sin las cuales el alma no puede tener una operación, como no puede ver la vista sin el color. Pero no se trata de una dependencia orgánica, ya que repugna que la intelección se reciba en alguna parte del cuerpo o que se realice con un órgano corporal y dependa de él. La segunda dependencia del entender respecto de la fantasía se da en relación al supuesto, ya que el que entiende es la persona a través de su inteligencia¹²¹. Admite que la inteligencia actúa siempre unida a las imágenes, en el estado actual de unión con el cuerpo, y, sin embargo, entiende que tal unidad no presenta un problema real para la subsistencia misma del alma, ni, por tanto, para su separabilidad y permanencia tras la muerte.

Toledo y Suárez están convencidos de que, según Aristóteles, el alma tiene una operación propia en la intelección. De los tres, Suárez dedica especial interés a este difícil argumento, y lo desarrolla ampliamente en las dos versiones. Toledo distingue entre los inteligibles en potencia –que se refieren al conocimiento de las cosas materiales– y los inteligibles en acto –que, en cambio, se refieren al conocimiento espiritual–. Según el filósofo cordobés, sólo necesitamos las imágenes para el conocimiento de los entes materiales, y no así para el conocimiento espiritual, que se da sin imágenes. Argumenta su postura aduciendo el conocimiento que tienen en la otra vida las almas de los niños que han muerto sin conocer nada; en esos casos, las almas, que carecen de conocimiento adquirido en su estado de unión con el cuerpo, conocen también por especies inteligibles, aunque carezcan de imágenes adquiridas en esta vida; no explica en ese momento, sin embargo, cómo llegan tales especies

¹²¹ Cfr. BÁÑEZ, D., *Super Primam partem*, 379 b-d, cit. en GARCÍA CUADRADO, J. A., «Relevancia de la doctrina del entendimiento agente en Domingo Báñez», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 240-241.

inteligibles al alma de los niños. Al tratar de fundamentar su posición con la situación del alma separada del cuerpo del niño tras la muerte, se aparta del pensamiento del Estagirita, ya que Aristóteles está hablando precisamente del conocimiento del alma unida al cuerpo y en esta vida, y no del alma separada y en la otra vida.

Suárez trata de interpretar los textos aristotélicos introduciendo su personal teoría de la concomitancia, en relación con las operaciones propias del intelecto, e insistiendo en que la operación propia, en sentido estricto y en Aristóteles, es aquella operación que se realiza sin mediación de un órgano corporal. La dependencia del intelecto respecto de la fantasía como de un objeto afecta a la inmaterialidad del intelecto, porque entonces se acepta que la fantasía tiene una causalidad eficiente o instrumental sobre el intelecto, cuando en realidad no la tiene. Una facultad material, como la fantasía, no puede causar algo espiritual, como son las especies inteligibles. Para Suárez, la acción de la fantasía es sólo una ocasión, un ejemplar para inteligir.

- La distinción entre entender y la fantasía

Según el conjunto de las obras aristotélicas, el Estagirita estudia especialmente el papel del conocimiento sensible porque quiere subrayar –en contra de las ideas de Platón– que el conocer no es simplemente un recuerdo del mundo de las ideas, sino que empieza por los sentidos y continúa con la fantasía; nacemos con la mente en blanco, y no tenemos ideas innatas. Aristóteles subraya el papel de la imaginación como facultad, que cumple un papel decisivo en el conocimiento humano entre la sensación y la intelección; en la gnoseología aristotélica, la imaginación juega un papel importante. El Estagirita no define con precisión qué es la fantasía, aunque la diferencie del conocimiento intelectual. A pesar de la indefinición de la gnoseología aristotélica, para Aristóteles, el entender no es lo mismo que la fantasía. Al mismo tiempo, esa distinción de facultades no significa que actúen con plena independencia. El problema de la relación entre el intelecto y la fantasía o entre el alma y cuerpo continúa vigente en nuestros días¹²².

¹²² «El cerebro suministra sólo imágenes (la imagen de una flor, por ejemplo), pero que sobre ella cae la inteligencia que, por la abstracción del ser, llega al concepto de flor. (...) pero es que la mente (*the mind*) no es sólo cerebro, sino inteligencia, que es una potencia del alma. El cerebro es sólo un ordenador de millones de sensaciones e imágenes, pero no fabrica conceptos». SAYÉS, J. A., *Síntesis filosófica. Claves para una reforma*, Edicep, Valencia 2012, p. 57.

Pueden resaltarse algunos puntos fundamentales sobre la relación entre ambos. Aristóteles insiste mucho en la inmaterialidad del intelecto¹²³, como se ha visto ya en los capítulos anteriores, y en la diferencia entre el conocimiento sensible e intelectual¹²⁴.

En el conocimiento sensible, los sentidos tienen sólo por objeto las cualidades sensibles de las cosas; sin embargo, el intelecto puede pensarlo todo¹²⁵. Los sentidos captan las formas sensibles sin la materia; ese acto de los sentidos se llama sensación; lo sensible es el objeto de la sensación; y en el conocimiento sensitivo las facultades o sentidos tienen órganos.

El conocimiento intelectual tiene algunas semejanzas con el conocimiento sensible¹²⁶. Su facultad propia, que es el intelecto, es definido en principio vagamente como aquella parte del alma por la que ésta conoce y comprende. La intelección es la función cognoscitiva que realiza el intelecto, actualizando su potencialidad. Los objetos propios de la facultad intelectual son los aspectos inteligibles de la realidad, que actualizan la potencialidad de la facultad intelectual, análogamente al modo en que las cualidades sensibles de las cosas actualizan la potencialidad de la facultad sensitiva. Aristóteles afirma también claramente, y en diferentes lugares, que el pensamiento se realiza sin órgano material¹²⁷; sin embargo, la percepción necesita un órgano corporal: y ésta es una valiosa aportación en la teoría del conocimiento aristotélico, de la que también están convencidos los tres autores estudiados.

¹²³ Cfr. *De anima* 408b 24-32, 410b 10-15, y 413b 24-27.

¹²⁴ Cfr. *De anima* 413b 27-32, 427b 27-428a 5, 428b 9-14, y 428b 14-429a 2. Cfr. también ROBLES ORTEGA, A., *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a.C.-XIII d.C.)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1997, p. 62.

¹²⁵ Cfr. *De anima* 429a 18-20, y 429a 25-29. Cfr. RODRIGUEZ ARIAS, J., «El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana», *Estudios filosóficos*, 1-2 (1952) 140-190, y 3 (1953) 89-153.

¹²⁶ «Si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar». *De anima* 429a 13-15 (libro III, cap. 4, texto 2). Aparentemente, según este texto, el intelecto padece algo al recibir los inteligibles como lo hacen los sentidos con las formas sensibles, pero no es afectado físicamente. El intelecto en su actuación tiene una cierta analogía, esto es, una cierta semejanza y desemejanza, con la sensación. Este texto se comprende mejor con los textos que le siguen, que hablan sobre la impasibilidad del intelecto: «Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto a lo sensible». *De anima* 429a 15-18. Ya hemos citado anteriormente 429a 18-20.

¹²⁷ Cfr. *De anima* 408b 18-24, 411b 14-19, 413a 5-10, y 429a 29-429b 5.

Se puede añadir a esa relación de pasajes el texto 8, aunque no lo citan Suárez, ni Báñez, ni Toledo, donde Aristóteles afirma de nuevo la inseparabilidad que tiene la facultad sensible del cuerpo, y, al contrario, la separabilidad de la facultad intelectual, y donde añade que el intelecto es capaz también de inteligirse a sí mismo, es decir, de autoconocerse o reflexionar¹²⁸.

- La relación entre el intelecto agente y la fantasía

Además, conviene tener en cuenta el papel que en el conocimiento humano desempeña el intelecto agente en relación a la fantasía. Aristóteles apenas dedica unas pocas líneas al tema. Asevera que el intelecto agente es eterno e inmortal; en esto se distingue del otro intelecto, el intelecto pasivo, que es corruptible. Pero no explica claramente cuál es el papel de este intelecto y cómo se integra en la constitución del individuo. Su manera de explicar que el intelecto agente viene de fuera, ha llevado a plantearse si forma parte o no intrínsecamente de la persona. Es difícil articular el intelecto agente como potencia del alma humana en Aristóteles. Esto ha dado lugar, a lo largo de la historia de la filosofía, al menos a tres opiniones: unos, piensan que el intelecto agente es Dios; otros sostienen que el intelecto agente es común a todos los hombres; y una tercera opinión, afirma que el intelecto agente es una potencia del alma.

Para nuestros autores es claro que el entendimiento agente es una potencia del alma, por tanto, forma parte integrante del ser humano. Según Báñez, la espiritualidad del intelecto agente constituye como una de las vías para la demostración de la inmortalidad¹²⁹. Según el comentario del colegio de jesuita de Coímbra, Toledo ve también, en el texto polémico de Aristóteles, al intelecto agente como componente humano¹³⁰ y que es inmortal,

¹²⁸ «Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto –lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo–, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo». *De anima* 429b 5-10.

¹²⁹ Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Relevancia de la doctrina del entendimiento agente en Domingo Báñez», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 232.

¹³⁰ Cfr. DE CARVALHO, M. S., «A doutrina do intelecto agente no comentário ao ‘De anima’ do colegio jesuita de Coimbra», en SELLÉS, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 159.

porque, según el filósofo cordobés, el intelecto es inmortal en su ser, aunque cese en su operación. El Doctor Eximio ve el intelecto agente como potencia del alma y destaca el papel que desempeña en la elaboración de las especies inteligibles; según Suárez, en la producción de la especie inteligible la fantasía sólo hace el papel de ejemplar u ocasión, pero no tiene una verdadera causalidad eficiente o instrumental, porque la fantasía es material y de orden inferior, y no es posible que un orden inferior pueda formar algo superior como es la especie inteligible, que es espiritual. La respuesta del Doctor eximio es contundente: la fantasía no es la materia de la que el intelecto agente educa la especie inteligible, que procede de la capacidad potencial del entendimiento posible. Cuando utiliza el término material en la fantasía, Suárez quiere decir que el fantasma es el ejemplar del que el entendimiento agente se sirve para la producción de la especie inteligible, pero que no es como una causa ni instrumento¹³¹.

- La unidad del entender con el objeto entendido

Si el alma no tuviera una operación propia como el acto de entender, no se ve cómo se podría explicar la unidad del entender con el objeto entendido, que también es propuesta por Aristóteles. Aristóteles no identifica el pensar con la fantasía, ni dice que consiste en tener imágenes o copias de la realidad en nuestra mente, como una representación en el sentido moderno. Después de decir cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen, el Estagirita explica un poco más adelante que «la facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes»¹³²; menciona ahí el tema de abstracción, y termina el capítulo con una potente afirmación, que el «intelecto en acto se identifica con sus objetos»¹³³. Esto significa que tanto la forma –no la imagen–, que está en la mente en acto, como la forma que está en las cosas es la misma; no es que la forma que está en la mente se parezca a la forma real, sino que no hay duplicidad de formas; no es la forma que está en la mente la que es intencional, sino la forma real en cuanto conocida¹³⁴. Por eso, para Aristóteles,

¹³¹ Cfr. SEVILLA, R., «El entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez», en SELLES, J. F. (ed.), *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 280-281.

¹³² *De anima* 431b 2-3.

¹³³ *De anima* 431b 17-18.

¹³⁴ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 120-121.

el pensar es acto, pero un acto especial que se llama praxis perfecta, mientras que llama movimiento o acto imperfecto a otras acciones como construir, aprender, caminar, etc.¹³⁵.

4.4. *Argumentos en el ámbito ético*

15. El argumento de la felicidad contemplativa

En el área de la ética, la cuestión gira en torno al concepto de la felicidad en Aristóteles, y si los textos aducidos hablan de la felicidad del alma en la otra vida después de la muerte, o más bien en esta vida.

En primer lugar, es interesante dilucidar brevemente cómo los tres autores estudiados afrontan las objeciones éticas. La primera objeción surge a raíz de la discusión que tiene Aristóteles con Solón sobre el tema de la felicidad, y que se expone en el capítulo 10 del libro I de la *Ethica*¹³⁶. Solón, de alguna manera, presenta el consenso común entre los griegos de que la felicidad necesita de los bienes externos. Para Solón, la felicidad es un acontecimiento que abarca toda una vida, pero es inestable ya que es vulnerable a las circunstancias exteriores; la buena y la mala fortuna afectan a la felicidad¹³⁷, y, por eso, según el legislador ateniense, no podemos estar seguros de nuestra felicidad hasta que hayamos muerto, ya que la fortuna que necesitamos para la prosperidad es variable e inestable. Por consiguiente, la felicidad no se da en esta vida, porque puede perderse, sino sólo en la otra vida. Aristóteles comparte en la *Metaphysica* que la felicidad en esta vida sea relativa, cuando explica que sólo la felicidad de los dioses es eterna. Aristóteles, sin embargo, no está de acuerdo con Solón en otro aspecto, pues, para Solón, estos bienes externos –de alguna manera–

¹³⁵ «Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación». *Metaphysica* 1048b 23-29 (libro IX, cap. 6). Para comprender mejor este tema, conviene tener en cuenta la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis* o acciones transeúntes y acciones immanentes utilizando la terminología tomasiana. Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, op. cit., p. 174.

¹³⁶ *Ethica* 1100a 10-29. Sobre este tema puede verse con más detalle IRWIN, T. H., «A felicidad permanente: Aristóteles e Sólon», en ZINGANO, M (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, Odysseus, Sao Paulo 2010, pp. 208-244.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 243.

son parte integrante o factor determinante de la felicidad; para Aristóteles no lo son, sino sólo complementarios, puesto que la parte determinante de la felicidad es el ejercicio de la virtud. Así, la vida feliz necesita un cierto nivel de bienes exteriores y en el caso de perderlos la persona feliz deja de serlo, pero no se vuelve infeliz¹³⁸. La felicidad ya empieza en esta vida, aunque sea relativa; es decir, en esta vida hay felicidad, aunque sea incierto en qué consistirá en realidad esa felicidad. A raíz de esa discusión con Solón, Aristóteles trata de aclarar el problema sobre la felicidad y la fortuna. Recogen esta objeción Báñez y Suárez; sin embargo, Toledo no la aborda.

El otro texto polémico –libro III de la *Ética*, capítulo 6– es estudiado por Báñez, Toledo y Suárez¹³⁹. Allí, Aristóteles habla del temor que padece el valiente ante la muerte. Según Báñez, Aristóteles en este pasaje no quiere decir que el alma del valiente muere juntamente con el cuerpo, sino sólo que el valiente tiene miedo a la muerte. Toledo, comenta que este texto habla sobre el temor del valiente, porque nada bueno parece poder sucederle ya con la muerte cesa su operación y no podrá ejercer ya la fortaleza, pero no dice nada acerca de si alma en sí misma permanece o no.

Además de esas dos objeciones, nuestros autores se basan en otros tres textos de la *Ethica* para defender la inmortalidad del alma en el Estagirita. En primer lugar, remiten al capítulo 11 del libro I de la *Ethica*, donde, Aristóteles dice expresamente que después de la muerte hay unos que son bienaventurados y otros desdichados¹⁴⁰. Los amigos que permanecen en esta vida pueden hacer poca cosa para cambiar la situación de aquellos, y no pueden conseguir que sean felices los que ya no lo son, ni viceversa. Es el texto más explícito en el que Aristóteles habla del estado del alma en la otra vida, y cabe preguntarse por qué supone que después de la muerte hay bienaventurados o infelices, y si acaso presuponía o creía en la inmortalidad del alma como la mayoría de sus contemporáneos. Este texto es abordado principalmente por Báñez y Toledo, e indirectamente por Suárez.

En segundo lugar, en el capítulo 8 del libro IX de la *Ethica*, sostiene que es un acto de virtud arrostrar la muerte por un amigo o por la patria, y no podría tratarse de una verdadera virtud si el alma fuera mortal¹⁴¹. El argumento

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 220.

¹³⁹ *Ethica* 1115a 25-28.

¹⁴⁰ *Ethica* 1101a 23-1101b 9.

¹⁴¹ *Ethica* 1169a 18-23.

es citado sólo por Suárez, que observa que no parece verosímil que Aristóteles ignorase la inmortalidad, cuando habló así de la felicidad y de la honestidad.

En tercer lugar, Toledo y Suárez hacen referencia a los capítulos 7 y 8 del último libro de la *Ethica* para abordar la cuestión de felicidad contemplativa que hay en el ser humano¹⁴². El capítulo 7 lleva precisamente por título ‘la felicidad perfecta’. Allí, entre otras cuestiones, el Estagirita recuerda que la felicidad es una operación que está en la contemplación, que en el hombre hay algo divino, y debe aspirar a esa vida que supera a la vida natural, porque es superior y divina –como es la mente–, y que debe vivir pensando que somos inmortales. En el capítulo 8 dice que la felicidad perfecta es una actividad propia de los dioses, de los cuales los hombres participan, y que la virtud de la mente está separada.

Aristóteles fundamenta la ética en la noción de *eudaimonía* o felicidad, no como un fin entre otros fines, sino como un fin último¹⁴³. Piensa que se da un acuerdo en considerar la felicidad como fin último, pero las opiniones se distancian en el momento de definir en qué consiste esa felicidad, porque unos creen encontrarla en el placer, otros en la fama, y otros en poder, etc.¹⁴⁴. Según el Estagirita, por una parte, la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud o *areté*¹⁴⁵ que hace excelentes al hombre mismo y a sus acciones o *ergon*¹⁴⁶. Por otra parte, acepta la concepción común de que la felicidad es inestable, porque es vulnerable a los infortunios, que el agente no consigue controlar; si alguien está bien en todo en su vida, pero padece infortunios desastrosos y acaba mal, nadie dirá que es feliz, como le ocurrió a Príamo al fin de su vida¹⁴⁷. Se plantea así la cuestión de cómo articular el concepto ético de felicidad como ejercicio de la virtud y sumo bien –completa y autosuficiente– con la concepción común de que la felicidad es vulnerable a amenazas externas. Con otras palabras, si uno admite que la felicidad es vulnerable a amenazas externas, ya no se puede decir que la virtud garantiza por sí sola la felicidad.

¹⁴² *Ethica* 1177a 10-1178b 35.

¹⁴³ Cfr. GABRIEL BORISONIK, H., «*Ergón* y *areté* en la filosofía política de Aristóteles», *Revista Internacional de Filosofía*, 2 (2011) 101.

¹⁴⁴ Cfr. *Ethica* 1095a 15-25.

¹⁴⁵ Cfr. MAS TORRES, S., «El tema de la virtud: A. Macintyre, lector de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, 9 (1996) 172.

¹⁴⁶ Un buen músico y un mal músico comparten el mismo *ergon*, pero no el *areté*, porque solamente el excelente es virtuoso.

¹⁴⁷ Cfr. *Ethica* 1100a 4-9.

Aristóteles trata de resolver esa dificultad al explicar que ningún bien exterior es parte de la felicidad si está separado de la virtud. Así, una persona viciosa, a pesar de ser sana, fuerte y hermosa, no participa de la felicidad ya que usa mal los bienes exteriores que tiene. No obstante, forma parte de la felicidad el uso correcto de esos bienes por parte de la persona virtuosa, ya que los bienes exteriores son necesarios a la felicidad¹⁴⁸. De esa forma, Aristóteles entiende que hay una especie de grados de felicidad; las grandes ganancias harían más feliz a la persona feliz, al ser, por ejemplo, virtuoso y rico, y las grandes pérdidas privan de felicidad a la persona feliz, pero no la hacen infeliz. Los efectos del infortunio privan a una persona de ser feliz, pero su vida virtuosa le protege de ser desgraciado.

Por otra parte, a la felicidad como tal no se puede aumentar por ningún bien, pues, ningún tipo determinado de bien puede ser añadido a la felicidad, de modo que se compusiera un bien mejor que la misma felicidad. La buena fortuna o ganancia, aunque hagan más feliz a alguien, no pueden dar un bien mayor que la felicidad misma, porque la bondad o maldad de un hombre no depende de los bienes; son las actividades de acuerdo a la virtud quienes desempeñan el papel principal en la felicidad¹⁴⁹.

Para Aristóteles, la felicidad no es algo simple, sino que tiene carácter compuesto; de una manera intrínseca, determinante y permanente, la felicidad está compuesta por las virtudes, y, en segundo lugar, por el uso correcto de los bienes externos. Aunque la felicidad sea inestable, su componente dominante es estable. Como la felicidad tiene varias partes determinables, será feliz quien posea todas, y no lo será quien carezca de una de ellas¹⁵⁰. Aristóteles recuerda aún la diferencia entre tener algunas partes de la felicidad y no tener ninguna parte, porque la persona virtuosa siempre tiene una parte importante de la felicidad, que es la misma virtud, sin la cual ningún otro bien es parte de la felicidad. La persona virtuosa posee siempre alguna parte de felicidad, mientras que la persona no virtuosa no tiene ninguna parte de felicidad, aunque tenga otros bienes. La persona virtuosa y desafortunada no es feliz; la persona afortunada pero no virtuosa es infeliz.

¹⁴⁸ Cfr. IRWIN, T. H., «A felicidad permanente: Aristóteles e Sólon...», *op. cit.*, p. 216. Cfr. *Ethica* 1099a 31-1099b 5; 1153b 18-27.

¹⁴⁹ Cfr. *Ethica* 1100b 8-11.

¹⁵⁰ Aristóteles parece tratar de reconciliar dos posturas aparentemente contradictorias: la concepción socrática y cínica según la cual la virtud es en sí misma suficiente para dar la felicidad, y la opinión de Solón que representa al consenso común de que la felicidad necesita de bienes externos.

Suárez responde, además, que Aristóteles plantea dos clases de vida, una del compuesto, y otra específica de la mente, donde está la felicidad. La contemplación de la mente supera la acción del compuesto, porque hace a los hombres semejantes a los dioses. En la contemplación descansa la mente. Y observa que Aristóteles está hablando de la felicidad en la vida presente, y no habla de la felicidad en la vida futura. Toledo se atreve más, pues subraya que la felicidad consiste en la contemplación de las sustancias separadas, principalmente de la primera sustancia separada, es decir, de Dios. Las almas bienaventuradas después de la muerte contemplan máximamente a las almas separadas y a Dios. Si la máxima felicidad consiste en la contemplación del intelecto teórico, cabe plantearse si es posible que la alcancen unos pocos, los sabios o filósofos, y no lleguen a ella los demás personas, que no son sabias.

5. LA CUESTIÓN DEL ALMA SEPARADA EN ARISTÓTELES

Desde la perspectiva filosófica, la cuestión del estado del alma separada es un tema difícil, porque nos falta el dato de la experiencia. En este apartado final, tratamos de dilucidar si, según los tres autores de la escolástica barroca, Aristóteles abordó o no la cuestión del alma separada. Para Báñez y Suárez, Aristóteles no dice nada sobre la situación o estado del alma separada ni mucho menos su conocimiento. Toledo, sin embargo, piensa distinto. Expongamos sucintamente la opinión de cada uno de ellos.

5.1. *La postura de Báñez*

Báñez aborda el tema en tres lugares del *dubium* 51. Primeramente, asevera que Aristóteles no habla ni una palabra sobre el estado del alma después de la muerte¹⁵¹; en segundo lugar, da la razón de porqué no lo hizo, ya que opina que Aristóteles nada podía saber de ello¹⁵²; finalmente, cree que, aunque Aristóteles conoció bien la inmortalidad del alma, no habló de ella expresamente porque tendría que haber tratado sobre el estado, el modo de entender,

¹⁵¹ «Haec omnia confirmantur quia in omnibus operibus Aristotele nullum est verbum de statu animae post mortem». BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in I Partem*, col. 390.

¹⁵² «Ad confirmationem iam diximus Aristoteles nihil locutum fuisse de statu animae post mortem quia ipse nihil de hoc cognoscere poterat; immo quia de hoc et aliis disserere cogeatur, nihil clare de animae immortalitate disseruit». *Ibid.*, col. 394.

y el lugar de las almas separadas, y no podía alcanzar todas estas cosas con la sola razón natural¹⁵³.

Dilucidemos brevemente su propia posición sobre el alma separada en general. En el comentario a la *Summa Theologica, Prima Pars*, q. 89, sostiene que, cuando el alma está unida al cuerpo, lo natural es que entienda acudiendo a las imágenes; para el alma, estar separada del cuerpo y obrar sin imágenes ya no es natural o connatural, sino extranatural, puesto que participa de la perfección de las sustancias separadas: «este segundo modo de ser y de operar conviene a nuestra alma no tanto porque según su propia naturaleza sea *forma del cuerpo*, sino porque participa de la perfección de las sustancias separadas: y por eso, este modo se llama mejor extranatural que natural (...) En efecto, hablando propiamente, no es contranatural al alma el modo de ser y de obrar sin cuerpo, pues lo que le conviene a una cosa por participar de las naturalezas superiores no le es contranatural; y además porque lo violento es propiamente contranatural, y lo violento no puede existir en las sustancias separadas: porque se seguiría que el alma separada no puede durar eternamente, y eso es falso. Esta doctrina se encuentra de modo claro en Aristóteles, quien afirmaba constantemente que nada que sea propiamente violento puede durar perpetuamente»¹⁵⁴.

Como puede observarse en ese texto, Báñez entiende el principio aristotélico de que nada violento pueda permanecer perpetuamente, en el sentido de que lo violento es contra la naturaleza, y en las sustancias separadas o en el alma humana no se da esa situación; por ello, el alma humana puede durar eternamente.

5.2. La postura de Suárez

En la *Disputatio* decimocuarta, la última de su *Tractatus* antropológico, Suárez dedica diez cuestiones al tema del alma separada; entre otros aspectos, allí aborda la condición del alma separada, el conocimiento y la relación del

¹⁵³ «Nihilominus existimo, qui Aristotelis optime cognoverit animae immortalitate, nihil tamen de illa expresse disputavit quam consequenter disserere debuisset de modo intelligendi animae separatae, de animarum statu et loco, quae omnia ipse ratione naturali intelligere non valebat». *Ibid.*, col. 393.

¹⁵⁴ BÁÑEZ, D., *In Summa Theologica* I q. 89, a. 1, col. 1139, cit. en CRUZ CRUZ, J., «El estado de inmortalidad...», *op. cit.*, p. 103.

alma separada con el cuerpo. En este tema concreto, en ningún momento menciona a Aristóteles.

Para Suárez, como para Tomás de Aquino, esencialmente es la misma alma la que está unida al cuerpo y la que se encuentra separada del cuerpo¹⁵⁵. Según Suárez, en el alma separada no cambia nada substancialmente, es decir, no adquiere la entidad de la esencia, ni la de la existencia, ni la de la personalidad; solo en el modo de ser, concretamente en la información. Antes informaba y se comunicaba con el cuerpo al que estaba unida, y ahora está privada de ese modo de ser.

Respecto al conocimiento, Suárez explica el autoconocimiento directo que tiene de sí misma el alma separada sin la mediación de la especie inteligible¹⁵⁶; además, el alma separada conoce a Dios por medio de la esencia de ella misma; también conoce al ángel y a las otras almas por la especie que tiene de ellos, y no solamente a través de la esencia de la propia alma; así mismo, el alma separada conoce los singulares, conocidos en la vida, mediante las especies que de ellos adquirió aquí. En un plano estrictamente natural, conoce únicamente los objetos singulares materiales ya conocidos en la vida, cuyas especies llevó consigo; no obstante, de hecho, conoce otros más por disposición de Dios, y ello mediante especies infusas que los representan. No conoce, en cambio, las acciones particulares ni los efectos materiales y singulares del presente universo¹⁵⁷.

Por otra parte, según Suárez, el conocimiento del alma separada es más perfecto que cuando está unida al cuerpo¹⁵⁸. Aquí se distancia de Tomás de Aquino, que sostiene que la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y, aunque es más perfecto conocer por las especies inteligibles que por las sensibles o recurriendo a las imágenes, este modo de conocimiento no es connatural al

¹⁵⁵ «En efecto, como es numéricamente la misma el alma que estaba en el cuerpo y el alma en estado de separación, cuando está separada tendrá la misma substancia y esencia. Separada, efectivamente, sigue siendo verdadera alma. Porque de suyo está destinada a la vivificación del cuerpo, pero no es de la esencia del alma la vivificación actual». SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima, disputatio* 14, q. 1, n. 1.

¹⁵⁶ *Ibid.*, *disputatio* 14, q. 5.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, *disputatio* 14, q. 7.

¹⁵⁸ El alma separada es una sustancia incompleta su unión con el cuerpo es natural, desea ser reunida con el cuerpo. Entiende mejor después de la muerte. Conoce lo singular que conoció en la vida. Recibe especies infusas, también de lo material. Se conoce a sí misma, mejor que en esta vida. Conoce a los ángeles y a otras almas. Conoce mejor a Dios. Cfr. KENNEDY, L. A., «Early Jesuits and Immortality...», *op. cit.*, p. 126.

alma, puesto que la naturaleza del alma es unirse al cuerpo y tener un conocimiento recurriendo a las imágenes. El modo de conocimiento del alma separada, aunque de suyo es más excelente, no lo es, sin embargo, para el alma, por ser inadecuado. Concluye entonces que el alma unida al cuerpo posee conocimiento más excelente¹⁵⁹. Escoto está de acuerdo también en esto con el Aquinate. Suárez se basa, en cambio, en el modo de conocimiento que tiene el alma separada, porque semejante conocimiento es de una perfección absoluta, que conviene a Dios y a los ángeles. Y si no conviene al alma, la razón está no en la menor excelencia de dicho conocimiento, sino en la incapacidad del alma para tal conocimiento, del mismo modo que un conocimiento sin discurso es más excelente que con discurso, por más que no lo sea para el hombre, por resultarle imposible¹⁶⁰.

También dialoga con Escoto y Cayetano, entre otros. Sin embargo, no menciona ni una sola vez la opinión de Aristóteles sobre la cuestión; el Doctor Eximio es consecuente en su investigación sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles; ya que, como hemos dicho anteriormente, Aristóteles nunca tocó expresamente este tema. Según Suárez, para el Estagirita la inmortalidad es sinónimo de separabilidad. Aristóteles no trató expresamente de la inmortalidad del alma, esto es, su separabilidad del cuerpo desde el punto de la razón,

¹⁵⁹ «No obstante, ha de tenerse en cuenta que, aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta (...) Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unirse a los cuerpos, para recibir de este modo, de las mismas cosas sensibles, un conocimiento adecuado de ellas, a semejanza de lo que sucede a los hombres rudos, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles». *Summa Theologica* I, q. 8, a. 1. Suárez reconoce esta afirmación del Aquinate: «Santo Tomás (...) declara que el modo de conocimiento del alma separada, aunque de suyo es más excelente, no lo es, sin embargo, para el alma, por ser inadecuado. Y, en consecuencia, parece que en su teoría el alma unida posee conocimiento más excelente. La razón de ello está en que la unión de las almas con los cuerpos tiene como fin posibilitar un conocimiento de las cosas más perfecto». SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima, disputatio* 14, q. 8, n. 1.

¹⁶⁰ «En un plano absoluto es más excelente la intelección en el alma separada que en la unida. Asimismo, es más excelente su conocimiento de Dios, porque conoce efectos de Dios más excelentes y de más excelente manera (...) Si la intelección del alma separada se produce mediante especies adquiridas, esa intelección es más excelente fuera del cuerpo que unida a él. Es evidente, por estar más libre y la luz de su entendimiento más despejada. Si la intelección se produce mediante infusas, es intelección más excelente que mediante adquiridas. Es evidente, porque las infusas son más perfectas y adecuadas al alma, aun más, en conformidad con aquel estado son más adecuadas que las otras». *Ibid.*, nn. 2-3.

porque no disponía de una demostración suficiente de ello, y porque nada podía decir sobre la condición del alma separada¹⁶¹.

En suma, Suárez desarrolla su propia postura sobre el alma separada y dedica una *disputatio* en la primera versión, apoyándose en parte en el Aquinate, pero sin contar con Aristóteles; quizá hubiese dicho algo más en su versión de madurez, pero lamentablemente murió antes de finalizarla.

5.3. *La postura de Toledo*

Toledo trata de demostrar la inmortalidad del alma, argumentando que el intelecto del alma, tanto el posible como el agente, existe separado del cuerpo y no usa ningún órgano. Pero piensa, además, que acerca del estado del alma después de la muerte poseemos algunos argumentos no pequeños del mismo Aristóteles. Para él, el Estagirita no sólo afirmó la inmortalidad del alma, sino que además habló de la situación del alma separada después de la muerte¹⁶². Para ello se basa fundamentalmente en dos textos de la *Éthica*, de los que ya hemos hablado. Por un lado, según Toledo, en el capítulo 11 del libro I de *Ethica*, Aristóteles afirmó que después de la muerte las cosas que suceden en este mundo no bastan para hacer bienaventurados a los muertos, ni tampoco hacer no bienaventurados a los que son bienaventurados, y por eso concedió que después de la muerte existen algunos que son bienaventurados, mientras otros no lo son¹⁶³. Cabe preguntarse si, cuando Aristóteles está hablando de los que son o no bienaventurados después de la muerte, está hablando del alma separada. Indirectamente se refiere al alma separada, porque efectivamente según el contexto está hablando después de la muerte, y en este sentido la interpretación de Toledo es coherente.

¹⁶¹ Cfr. SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima*, n. 38. El Doctor Eximio afirma de una manera aislada: «nuestra alma tiene dos estados, en el cuerpo, y otro, fuera del cuerpo, y, aunque el tratar de ella absolutamente sea cometido de la *Physica*, sin embargo, el tratar de su estado fuera del cuerpo, y del modo de ser y de conocer que en él tiene, pertenece más al metafísico, porque tiene más afinidad con el estado de las substancias separadas. Ambas cosas las enseñó Aristóteles». SUÁREZ, F., *Commentaria De Anima*, Proemio n. 23.

¹⁶² «Tertia conclusio. De statu animae post mortem, quaedam habemus ab Aristotele non parvi momento, sed eiusmodi, ut ex illis multa alia certa liceat demonstratione colligere». TOLEDO, F., *Commentaria De anima*, p. 146 a.

¹⁶³ «Asseruit etiam post mortem I *Ethicorum* cap. 11 ut vidimus, ea, quae in hoc mundo accidunt, mortuos non sufficiunt facere beatos, qui non sunt: nec eos, qui sunt beati, non beatos facere». *Ibid.*

Por otro lado, en el libro X, y último, de la *Ethica*, Aristóteles explica que la felicidad consiste en la contemplación de las sustancias separadas, y principalmente de la primera sustancia separada, es decir de Dios; se sigue, por tanto, que las almas bienaventuradas después de la muerte contemplan máximamente a las almas separadas y a Dios¹⁶⁴. Aunque Toledo no remite a un lugar concreto, efectivamente, el último libro de la ética aristotélica trata de modo general sobre la naturaleza del placer y la felicidad. Después de abordar qué es el placer, las opiniones erróneas sobre el placer, los diferentes tipos de placer, etc., en los capítulos 7 y 8, se extiende sobre la naturaleza de la felicidad. La máxima felicidad consiste en la contemplación de la mente, porque la mente es una participación de algo divino, y esta felicidad es propia de los sabios. Pero, al menos en ese libro, no dice expresamente que la felicidad consista en la contemplación de la sustancia separada o de Dios. El Estagirita sólo asevera que la felicidad consiste en la contemplación, pero no explica en la contemplación de qué. Por otra parte, si la felicidad es propia de los sabios, la tendrían pocos hombres y algunos, como los esclavos, carecerían de ella.

Además nuestro autor afirma que el alma separada tiene operaciones propias después de la muerte, tanto en el orden intelectual como en el volitivo. Es decir, tendría voluntad y sus operaciones, y si hay operaciones de la voluntad también habrá virtudes y operaciones de las virtudes, así como ejercicios principalmente espirituales, como la justicia, la prudencia, la caridad, el amor y demás ejercicios. Sin embargo, no parece que estas ideas de Toledo sean atribuibles a Aristóteles.

Además el alma separada tiene premio o castigo de acuerdo a como vivió en esta vida unida al cuerpo; si en esta vida obró bien, debe tener un premio; y si obró mal debe tener también la debida pena, para que pueda haber justicia¹⁶⁵.

El filósofo cordobés termina su explicación sobre esta cuestión aseverando que es suficiente para el filósofo presentar estos principios, de los que se siguen por demostración no pocas, sino incluso grandes cosas que son muy necesarias. Las demás cosas competen a los teólogos.

¹⁶⁴ «Et ex his, aliisque dictis, multa alia possunt colligi. Nam si addas, beatitudine consistere in contemplatione substantiarum separatarum, ut ipse ait 10 *Ethicorum*, et praesertim primae substantiae separatae, videlicet Dei: sequetur, animas beatas post mortem substantias separatas, et Deum maxime contemplari». *Ibid.*

¹⁶⁵ «Similiter, si manet post mortem, sequitur, ut si in hac vita bene egerit, praemium habere debeat: et si malem egerit, poenam etiam debitam, ut iustitia suum habere locum possit». *Ibid.*

6. CONCLUSIONES

1. Por la amplitud del tema de la inmortalidad del alma en Aristóteles y las diversas áreas del conocimiento filosófico y teológico sería necesario continuar la investigación. En esta tesis se da una aparente paradoja: por una parte, el acceso a una visión global del problema es muy enriquecedor; por otra, esa misma visión global dificulta la profundidad del análisis en cada una de las áreas del conocimiento implicadas.

2. Sobre la cuestión de la inmortalidad del alma, el pensamiento de Aristóteles es un sistema abierto en el que se insertan las aportaciones y se depuran los errores de los filósofos que le precedieron. Su pensamiento no es un sistema estático y cerrado. A lo largo de las diversas etapas de su vida, propone los presupuestos básicos de las diversas áreas del conocimiento filosófico, abriendo expresamente grandes áreas de investigación. Para valorar en su justo sentido la obra aristotélica conviene conocer las tres etapas importantes en su vida, que influyeron en el desarrollo de su pensamiento: la etapa académica, la de transición y la de madurez. Aristóteles no agota la filosofía como búsqueda amorosa de la sabiduría o de la verdad. Considerar explícitamente tal apertura es esencial al estudiar en su pensamiento la cuestión de la inmortalidad del alma, porque permite contextualizar sus conclusiones y sus ambigüedades.

3. De acuerdo con la metodología propia de su época, y suponiendo la interpretación de Tomás de Aquino sobre la doctrina del Estagirita, Báñez, Toledo y Suárez, nos ofrecen de una manera exhaustiva un estudio transversal de análisis de fuentes, textos y argumentos sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles. Desde la posición singular de cada uno, proponen en conjunto un total de quince argumentos como se puede observar en el índice. Báñez considera el problema desde una perspectiva fundamentalmente metafísica; Toledo aborda con más detalle aquellos que se basan en la *Physica* aristotélica también dando importancia a los que se basan en la metafísica y ética; Suárez dedica su interés principalmente a los argumentos de tipo gnoseológico. No conceden a todos los argumentos la misma importancia. Nos hacen descubrir los verdaderos problemas que se dan en estos campos, dificultades reales, que se deben a la ausencia de una postura expresa en Aristóteles, a algunos principios de su doctrina que deben ser resueltos para afirmarlos, y a la interpretación de autores importantes que, en el estudio de los textos aristotélicos, entienden que Aristóteles no defendía la inmortalidad. Asimismo, hacen el

esfuerzo de introducirnos en el difícil problema, común a todos los tiempos, sobre si la inmortalidad del alma es únicamente alcanzable por la fe, o se encuentran también argumentos racionales que la justifiquen. Aunque es difícil encontrar un argumento fuerte y claro en Aristóteles a favor de la inmortalidad del alma, a partir de otros aspectos claros de su pensamiento, como la inmaterialidad, la impassibilidad, y el carácter divino del intelecto, proponen una interpretación del pensamiento aristotélico coherente con la inmortalidad del alma humana.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	97
ÍNDICE DE LA TESIS	103
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	109
ESTUDIO TRANSVERSAL SOBRE DIVERSAS CUESTIONES EN TORNO A LA INMORTALIDAD	123
1. ESTUDIO COMPARATIVO DE BÁÑEZ, TOLEDO Y SUÁREZ	123
1.1. Contemporaneidad de los tres autores	123
1.2. Semejanzas metodológicas	125
1.3. Análisis general de las fuentes	127
1.4. Análisis general de los argumentos propuestos	131
1.5. Análisis general de los textos aducidos	134
1.6. La postura de los autores estudiados	138
2. CUESTIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES	139
2.1. Evolución del pensamiento de Aristóteles	139
2.2. Interpretaciones de Aristóteles en torno a la inmortalidad	142
3. CUESTIONES TEOLÓGICAS ACERCA DE LA INMORTALIDAD	145
3.1. La inmortalidad del alma como dogma de fe	146
3.2. La relación entre fe y razón en la cuestión de la inmortalidad en el Estagirita	150
4. CUESTIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA INMORTALIDAD	155
4.1. Argumentos menores	155
4.2. Argumentos en el ámbito metafísico	165
4.3. Argumentos en el ámbito gnoseológico	176
4.4. Argumentos en el ámbito ético	184
5. LA CUESTIÓN DEL ALMA SEPARADA EN ARISTÓTELES	188
5.1. La postura de Báñez	188
5.2. La postura de Suárez	189
5.3. La postura de Toledo	192
6. CONCLUSIONES	194
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	197

