

Los tratados médicos renacentistas en la gnoseología de Francisco Suárez

Renaissance medical treatises in the psychology of Francisco Suárez

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

Universidad de Navarra, Pamplona

jagarcia@unav.es

Resumen. Los médicos renacentistas españoles, especialmente Francisco Valles, son una fuente principal del comentario de Suárez al *De anima*. En este trabajo se analizan dos conceptos heredados de esa tradición médica: la *experientia* y la teoría de la simpatía de las facultades. Suárez podría ser estudiado como un precursor del ocasionalismo gnoseológico, pero su psicología se encuentra lejos del mecanicismo cartesiano y más cercano a la biología filosófica de Aristóteles.

Palabras clave: Galeno; Valles; *experientia*; simpatía de facultades; conocimiento; vida; Aristóteles.

Abstract. Spanish Renaissance physicians, especially Francis Valles, are a major source of inspiration for Suárez's commentary to *De anima*. This paper analyzes two concepts inherited from the medical tradition: *experientia* and theory of the sympathy of faculties. Suárez could be considered a precursor of gnoseological occasionalism, but his psychology is rather far from the Cartesian mechanicism and much closer to the philosophical biology of Aristotle.

Keywords: Galen; Valles; *experientia*; sympathy of faculties; knowledge; life; Aristotle.

En los años en los que el joven Suárez redactaba el comentario al *De anima* tenía lugar una revolución científica que configuraría decisivamente el mundo moderno. La Península Ibérica no vivió ajena a estas nuevas ideas científicas que en primera instancia revolucionaron la física pero que acabarían influyendo en las demás ciencias, y de modo particular, en la medicina y en la concepción del hombre (López Piñeiro, 1979, 2002).

1. Los tratados científicos en el comentario al *De anima* suareciano

El número de tratados científicos citados por Suárez en el *De anima* es encomiable. Junto a los tratados platónicos y aristotélicos, cita a autores clásicos paganos (Alejandro de Afrodisia, Plinio, Lucrecio, Empédocles, Demócrito, Pitágoras, etc.) y también a Padres de la Iglesia que de manera colateral trataron cuestiones científicas (Clemente de Alejandría, Nemesio de Émesa, Gregorio de Nisa, etc.). Entre las autoridades en Medicina cita a Hipócrates (460–357 a. C.) y, sobre todo, a Galeno (129–210 d. C.) quien constituye fuente principalísima de su comentario, con más de cien referencias (Castellote 1978, xlvi). Entre las autoridades figuran también médicos medievales, como Protosparius (s. VII?), Petrus de Abano (1250–1316), Turrisanus (1270–1350), Thomas of Garbo († 1370), Vitelius (1230–1270), Peckham (ca.1220–1292), Albertus of Sajonia (1316–1390), o Henry of Langenstein (c. 1325–1397). Además cita con frecuencia a filósofos árabes (Avicena, Averroes, Alfarabi), latinos (Tomás de Aquino, Alberto Magnus, Agustín Nifo) y renacentistas (Pomponazzi, Pico de la Mirandola) que dedicaron también escritos a cuestiones “naturales” (biología o medicina).

Junto a las autoridades antiguas y medievales, Suárez echa mano de una cantidad nada despreciable de científicos de la época, como el matemático y astrónomo Pedro Sánchez Ciruelo (1470–1548). También cita a comentaristas de Aristóteles y teólogos del momento, ya sean dominicos –Domingo Soto (1494–1560), Alonso de la Veracruz (1507–1584) y Juan de Viguera (14?–1550) –, o jesuitas –Sebastián Pérez (†1593) y Benito Pereira (1535–1610)–. Todos ellos se refieren a las cuestiones científicas de entonces.

Por lo que se refiere a los médicos renacentistas Suárez menciona a Marcantonio Zimara (1475–1535), Giovanni Manardi (1462–1536), Girolamo Fracastoro (1483–1553), Antonio Porzio (1496–1554), Jean François Fernelio (1497–1558), Giovanni Argenterio (1513–1572), François Valleriola (c. 1504–1580) y Andreas Vesalio (1514–1564). Y entre los médicos españoles cita a Juan Valverde de Amusco (1525–1587) y a Francisco Vallés (1524–1592) del que hablaremos más adelante. Sin embargo, no aparecen otros médicos españoles bien conocidos entonces, como Gómez Pereira (1500–¿1558?) o Juan Huarte de San Juan (1530–1592) (López Piñeiro 1983, II 411–414; 458–461).

Como se puede apreciar, Francisco Suárez conocía bien la tradición médica clásica y renacentista, aunque es posible que no conociera a todos ellos por lecturas directas, sino por la tradición recibida en las aulas salmantinas.

2. La medicina renacentista: de Galeno a Vesalio

La gran autoridad médica desde la antigüedad era Galeno quien conoció de primera mano las principales escuelas filosóficas de su tiempo (Pichot 1993, 129–221; Reale-Antiseri 2009, 609–617). Él parte de la tradición hipocrática, pero añade elementos platónicos y aristotélicos recibidos a través del estoicismo de Posidonio. En el *De usu partium corporis humani* Galeno lleva a cabo una sistematización de todos los elementos del cuerpo humano a la luz de la idea aristotélica de “la naturaleza previsoras” que no hace nada al azar. Además, integra la doctrina de los cuatro elementos que interactúan entre sí por la simpatía natural en las diversas partes del cuerpo. Galeno adoptó un criterio experimental pero debido a la prohibición de diseccionar cadáveres humanos en Roma, tuvo que basar sus experimentos en animales. Esto condujo a que tuviera ciertas ideas equivocadas sobre el cuerpo humano, lo que no fue óbice para que fuera también considerado autoridad en la escolástica medieval, donde la enseñanza se basaba casi exclusivamente en la lectura y comentarios de los textos médicos. La observación directa y las disecciones eran muy escasas, lo que hizo que la ciencia médica viviera un notable estancamiento durante muchos siglos (Roger 1971, 10–31).

El panorama no cambió sustancialmente con el Renacimiento: la autoridad principal siguió siendo Galeno (Campbell 1953; Pérez Ibáñez 1998), como se desprende de las numerosas traducciones y comentarios de que fue objeto en esa época, también en la Península Ibérica (López Piñero-Bujosa 1978; López Piñero 1979, 308–370). Pero algunos espíritus independientes, como Vesalio o Paracelso, comenzaron a abrir nuevas perspectivas en la tradición médica del momento. En efecto, la medicina galénica fue cuestionada por Andreas Vesalio (Reale-Antiseri 2009, 661–671). Sus investigaciones anatómicas se basaban ya en la disección de cadáveres humanos: la observación directa pasó a ser la única fuente fiable y no los textos de las autoridades. Vesalio recopiló sus dibujos de anatomía –para uso de los estudiantes– en tablas anatómicas ilustradas publicadas en 1538. Su obra *De humana corporis fabrica* (Basilea, 1543) puede considerarse como el primer tratado moderno de anatomía humana, modelo de claridad y rigor. Es plenamente “renacentista” por su concepción del cuerpo humano, entendida como una edificación o “fábrica”. Suárez cita a Vesalio en nueve ocasiones en su *De anima* aportando datos anatómicos acerca de los ojos y la vista, así como del cerebro y sus partes.

España no vivía ajena a los desarrollos médicos de Europa. De hecho, “en el siglo XVI la Medicina española vive el más brillante momento de su historia” (Granjel 1980, 9). Por una parte la tradición vesaliana fue asumida por Juan Valverde de Amusco (López Piñero 1979; López Piñero 1983, II 394–396), autor del *Anatome corporis humani* (1556), quien adopta una postura personal entre Galeno y Vesalio. Por otra parte destaca también Francisco Vallés de Covarrubias, representante del “galenismo hipocratista”, que sin cuestionar la autoridad de Galeno mantuvo una posición de apertura a la filosofía natural y a la naciente fisiología (Castellote 1963; Calero 1989). Sin embargo su orientación filosófica seguía siendo principalmente aristotélica, con una fuerte carga apologética cristiana: así, por ejemplo, en *Sacra Philosophia* intentó deducir doctrinas filosóficas de la Sagrada Escritura (Granada 2000, 404–411). Las *Controversiae medicarum et philosophicarum* (1556) alcanzó muy notable éxito en toda Europa y Suárez las citará abundantemente. Por otro lado, es interesante constatar la influencia

del *De corpore animato* del médico jesuita Girolamo Dandini (1554–1634) en la segunda redacción revisada del *De anima* (Edwards 2012).

3. La experiencia como fuente de conocimiento

En 1551 –unos veinticinco años antes de que Suárez redactara sus comentarios al *De anima*– se crea la cátedra de Anatomía en Salamanca. El interés del Doctor Eximio por estudiar con detalle el cuerpo humano sigue la tradición anatomista que se difundía por las universidades españolas de entonces. Pero no se trata simplemente de una moda pasajera; en Suárez, ese interés por la anatomía obedece a la certeza de que el cuerpo humano constituye una dimensión primordial del hombre: huesos, vísceras y órganos, cavidades del cerebro, nervios, etc., forman parte de la constitución esencial del hombre y la psicología filosófica no puede ignorarlo (Castellote 1961).

Ligada a la importancia del cuerpo en la psicología suareciana se halla la noción de *experientia* como método de introspección. Se pueden contabilizar alrededor de doscientas ocasiones en las que el Eximio acude a la “experiencia” como argumento probativo. La noción de *experientia* como argumento procede de los tratados médicos del momento y los filósofos aristotélicos la adoptaron con agrado. Es cierto que la “experiencia” –tal como se empleaba en esos tratados– tiene un sentido muy amplio y poco riguroso. Por experiencia se entiende tanto la observación de casos particulares como las generalizaciones de limitado alcance, muchas veces con observaciones mal controladas. En todo caso, no se trata necesariamente de un fenómeno observado directamente por el autor, pues muchas “experiencias” se toman de las autoridades o de textos sagrados que no pueden ser contradichos (Des Chene 2000, 20–23; Canguilhem 1952, 15–45; Roger 1971, 31–45). En efecto, la experiencia se hace imprescindible en el ámbito de las ciencias naturales: como indica Des Chenes “los datos de la filosofía natural derivan de dos fuentes: la *experientia* y la fe” (Des Chene 2000, 45).

La *experientia* en el comentario suareciano se refiere a veces a la observación de fenómenos del mundo animal: Suárez hace desfilar a abejas, lombrices y elefantes de la mano de Aristóteles, Plinio, Avicena o Alberto

Magno. Este recurso a las ciencias naturales parece ser una seña de identidad aristotélica. Pero son más frecuentes las experiencias que proceden de las propias vivencias de los sentidos externos, que constituyen la experiencia primordial. Las ilusiones ópticas, los fenómenos auditivos o las sensaciones olfativas, se hallan abundantemente en las argumentaciones suarecianas. En este sentido, la experiencia a la que se refiere Suárez se halla ligada a la propia corporeidad, de tal modo que el cuerpo humano no sólo constituye una dimensión esencial del hombre sino también una mediación necesaria para la adquisición de conocimiento.

Este toque “empirista” no excluye otras experiencias, por llamarlas así, fenomenológicas. En efecto, cuando Suárez estudia las facultades intelectuales y volitivas, la atención se dirige a un tipo de experiencias internas sobre el conocimiento intelectual del singular, de la acción humana o de la libertad: todas ellas son experiencias psicológicas donde la mirada se detiene en una vivencia particular de los fenómenos psíquicos (Pereira 2006, 138–139; Burlando 1999). No se trata propiamente de una reflexión: esta llegará en un momento posterior, donde se examinan críticamente experiencias que pueden entrar en colisión con otros argumentos de tipo lógico o metafísico. Significativamente, la única disputación donde no aparece la experiencia es aquella donde trata del alma separada, de la que actualmente no tenemos ninguna vivencia: se hace preciso acudir a otras vías de conocimiento, como la metafísica. En definitiva, la constatación empírica o fenomenológica se integra en una racionalidad más amplia, donde no se excluye la dimensión metafísica.

Cuando trata de la naturaleza de la aprehensión y del juicio, el Eximio afirma que ningún sentido interior del hombre puede aprehender o juzgar por combinación y división. Esta tesis cuenta con algunas objeciones. En primer lugar, al estar nuestros sentidos unidos a la inteligencia, es razonable que tengan mayor capacidad que los sentidos de los animales. Por ejemplo, la noticia de los primeros principios tiene su origen en la experiencia múltiple de singulares: por consiguiente, parece que compete a los sentidos internos juzgar. Así pues, parece que la experiencia se inscribe en la facultad sensitiva y en ella se da una auténtica combinación, como se desprende de las palabras

de Aristóteles en las que dice que la experiencia es conocer que esta hierba ha curado a Calias y a Sócrates.

Sed arguunt: 1º Quia, cum nostri sensus sint coniuncti intellectui, rationale est quod maiorem aliquam virtutem habeant quam sensus brutorum; ergo, etc.- Respondetur quidem quod habent maiorem perfectionem, et in his omnibus superant potentias brutorum, in quibus possunt intra latitudinem potentiae materialis, non tamen superant in compositione, quia illa est operatio intellectualis. [...] 3º arguitur, quia notitia primorum principiorum causatur ex experimento multorum singularium, teste Aristotele, in principio *Metaphysicae*, et in fine *Posteriorum*; experimentum autem ad potentiam sensitivam pertinet, et tamen est vera compositio. Ait enim Aristoteles experimentum esse nosse hanc herbam curasse Calliam et Socratem. [Objeciones: 1ª Al estar nuestros sentidos unidos al entendimiento, es razonable que tengan alguna mayor capacidad que los sentidos de los animales. Luego, etc. Respuesta: Sin duda tienen mayor perfección y superan las facultades de los animales en todo aquello que es posible dentro del ámbito de la facultad material; pero no los superan en la combinación, porque esta es una operación intelectual. [...] 3ª objeción. La noticia de los primeros principios tiene su origen en la experiencia múltiple de singulares, según Aristóteles al comienzo de su *Metaphysica* y al final de los *Posteriorum*. Ahora bien, la experiencia se inscribe en la facultad sensitiva y, sin embargo, es una auténtica combinación. Aristóteles dice que experiencia es conocer que esta hierba ha curado a Callias y a Socrates] (Suárez 1981, Disp. V, q. 6, n. 18, 434).

Suárez reconoce que la experiencia tiene su origen inmediato en los sentidos externos, pues ellos son los que reciben la alteración inmediata de las cosas y conocen intuitivamente los objetos de los que reciben la alteración. Sin embargo, conocer este efecto de experiencia por combinación y división es propio de la facultad intelectiva; tal conocimiento se dice “experimento” que es el conocimiento de un dato de experiencia repetido muchas veces, mediante una inducción universal. En definitiva, la experiencia es un acto del intelecto (Alejandro 1948, 157–166; Pereira 2006, 174–286).

Respondetur, quod experientia proprie loquendo immediate fit in sensibus exterioribus, nam ipsi ab obiectis rebus immediate immutantur, et intuitive

cognoscunt obiecta a quibus immutantur, et hoc est experiri illa, quomodo tactus experitur ignem calefacere. At vero cognoscere huiusmodi experimentalem effectum componendo et dividendo est proprium intellectivae potentiae, et talis cognitio dicitur experimentum. Unde experimentum proprie est cognitio alicuius effectus experimentalis saepe repetita. Et ideo Aristoteles ait quod ex multis memoriis causatur experimentum, et ex multis experimentis ars, et inductio universalis. Illud igitur experimentum est actus intellectus. [Respuesta: En rigor la experiencia tiene su origen inmediato en los sentidos exteriores, pues ellos son los que reciben la alteración inmediata de las cosas enfrente y conocen intuitivamente los objetos de los que reciben la alteración. En esto consiste tener experiencia de ellos; así es como el tacto tiene experiencia de que el fuego calienta. Pero conocer este efecto de experiencia por combinación y división es privativo de la facultad intelectual; a este conocimiento se llama experimento. Por lo tanto, experimento en sentido estricto es el conocimiento muchas veces repetido de un efecto experimental. Justamente por eso dice Aristóteles que el experimento tiene su origen en los recuerdos repetidos, y el arte y la inducción universal en las experiencias repetidas. Por consiguiente, el experimento es un acto del entendimiento]. (Suárez 1981, Disp. V, q. 6, n. 18, 436)¹.

Así pues, la experiencia parece situarse en la parte sensitiva, mientras que el *experimentum*, que de modo necesario nace de la experiencia sensible, atañe al conocimiento intelectual. Hay muchas razones –según Suárez– que evidencian esta afirmación: el sentido no conoce lo universal, el cual es conocido por el intelecto:

Quod patet ex multis: 1º Quia illud experimentum generat scientiam et artem in intellectu; sed intellectus non assentitur propositioni universali propter cognitionem singularium, quam habet sensus; ergo propter propriam cognitionem. 2º, Quia in propositione experimentalis, saepe praedicatum est universale, ut «hic ignis calefacit», etc; ergo non potest esse operatio alicuius sensus; constat ergo sensum non cognoscere universale. Et hoc argumentum concludit quod ex nulla experientia potest haberi sensum propositionem formare, nam deberet talis propositio componi ex subiecto et praedicato singularibus, tamen fere

¹ Sigo la traducción castellana de la edición de Castellote, aunque en ocasiones adopte pequeñas modificaciones. En este caso adopto la traducción “experimento” retomando literalmente el *experimentum* del texto suareciano.

numquam huiusmodi propositiones componimus, neque discursum formamus ex puris singularibus, ita ut nullus admisceatur terminus communis. [Hay muchas razones que lo evidencian. 1ª La experiencia genera ciencia y arte en el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento no da su asentimiento a una proposición universal en razón del conocimiento singular que tiene el sentido; luego en razón de su propio conocimiento. 2ª En las proposiciones experienciales el predicado es a menudo universal; por ejemplo: “este fuego caliente”, etc. No puede ser, por tanto, la operación de un sentido: sabemos que el sentido no conoce lo universal. El argumento nos lleva también a la conclusión de que ninguna experiencia nos puede dar la capacidad del sentido para elaborar una proposición: tal proposición tendría que ser una combinación de sujeto y predicado singulares, sin embargo casi nunca combinamos este tipo de proposiciones, ni formamos discurso de meros singulares sin entremezclar ningún término común]. (Suárez 1981, Disp. V, q. 6, n. 18, 436).

Por lo expuesto hasta ahora parece que Suárez no desconoce la metodología propia de las ciencias experimentales del momento, concretamente las nociones de experimentación y de inducción, pero las enmarca en un contexto más amplio de racionalidad. La observación directa de los hechos, tan propia de los tratados médicos renacentistas, no le llevaron a Suárez a adoptar una gnoseología empirista o nominalista porque la tradición médica venía inserta en una tradición aristotélica donde el conocimiento se abre a una dimensión metafísica.

4. La simpatía natural de las facultades en el tratado *De anima*

Si la *experientia* constituye un tópico relevante en la psicología suareciana, la teoría de la simpatía de facultades será para él una pieza fundamental en la constitución de su propia gnoseología. La teoría de la armonía natural o “simpatía natural” de las potencias, tiene sus orígenes probablemente en la armonía natural del estoicismo y no es desconocida entre los escolásticos medievales (Pérez Argos 1958), ni tampoco dentro de la escuela tomista (García Cuadrado 1998, 222–225). Algunos ven en Suárez la influencia de Jean de la Rochelle y Pedro Olivi, o de escolásticos como Egidio, Capreolo y el

Ferrariense (Spruit 1995, 302), mientras que otros descubren la presencia de Escoto en la psicología suareciana (Ercilla 1959, 310). Sin embargo, el Eximio no cita a ninguno de estos autores, sino al médico Francisco Valles, quien a su vez se remite a Giorolamo Fracastoro, diciendo de él que ha tratado de esta doctrina “con no poca erudición y agudeza” (Valles 1566, 277).

De manera significativa Fracastoro titula así su tratado: *De sympathia et antipathia rerum* (1546), donde defiende el influjo recíproco entre las cosas, ya que se da una atracción entre realidades semejantes y una repugnancia entre las diferentes. En el primer capítulo Fracastoro manifiesta su admiración por el orden de la naturaleza hasta el punto de afirmar que no hay nada más que desee conocer. Los ejemplos de orden natural que aduce (el pollo recién nacido no se espanta al ver al caballo o al elefante, pero se refugia bajo su madre al ver un milano) parecen referirse a conductas instintivas de los animales que manifiestan la armonía entre todos seres del universo conectados entre sí. A pesar de la admiración que el médico italiano despierta en Valles, éste sólo será citado un par de veces por Suárez; mientras que por el contrario, el médico español es citado en numerosas ocasiones, a veces en apoyo de sus tesis y otras veces en contra: en esto se manifiesta también el espíritu independiente de Suárez. Sin embargo, parece adoptar sin reservas la doctrina de la simpatía de las facultades de Valles.

Dos son las ideas que Suárez recoge de esta doctrina. Por una parte la conexión armónica entre las diversas partes heterogéneas del ser vivo que cooperan entre sí mediante una cierta contigüidad entre las potencias pues unas refluyen sobre otras. Por otra parte, esa unidad proviene de la común radicación de las diversas potencias en una única alma, de tal modo que las potencias vitales forman una red centralizada en la que la acción de una parte es seguida por la acción de otra, sin una causación eficiente externa (Knuuttila 2015, 196–197). Al tratar de la existencia de una única alma que asume las funciones vegetativas, sensitivas y racionales, Suárez acude de nuevo a la *experientia* de la mano de Valles:

Secunda ratio, a posteriori, sumitur ex consonantia quae est inter operationes et potentias hominis, etiam inter illas quae ad diversos gradus animarum

pertinent. Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas operaretur. Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva. Quod est signum eadem esse animam per has virtutes operantem, quae finitam habet virtutem, et ita dum alteri incumbit, ab aliis distrahitur. Qua ratione in eadem anima sensitiva attenta operatio unius sensus impedit operationem alterius. Et similiter in facultatibus vitalibus et animalibus invenitur haec consonantia, quod una vehementer alterata, alterantur aliae: ut si imaginatio apprehendat vehementer contemptum, facultas vitalis cordis commovet humorem, et appetitio irascitur; et si apprehendat periculum ut imminens, incitatur pulsus, et naturalis facultas alteratur. Quae docent ista omnia esse in eadem anima radicata. [La segunda prueba está tomada de la experiencia considerando la armonía que existe entre las acciones y las facultades del hombre, incluso entre las que pertenecen a distintos grados de almas. No podría darse una armonía tan perfecta, si no existiese un solo principio principal y una sola alma que actuase a través de las otras. Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. Por ejemplo, cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva. Señal de que es una misma el alma que actúa a través de estas capacidades; por ser limitada su capacidad, cuando se centra en una función, las otras quedan marginadas. Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro. De una forma similar se encuentra también esta armonía en las facultades vitales y animales. Cuando una sufre una fuerte alteración, las otras también se alteran. Por ejemplo, si la imaginación percibe con viveza un desprecio, la facultad vital del corazón pone en movimiento los humores y el apetito se vuelve iracundo. Y si percibe un peligro como inminente, se excita el pulso y la facultad natural se altera. Ello está indicando que todos estos fenómenos radican en una misma alma] (Suárez 1978, Disp. II, q. 5, n. 5, 328).

En las *Disputationes Metaphysicae* Suárez recurrirá al fenómeno de la atención para subrayar la unicidad del alma humana que hace que el ejercicio de una facultad impida o entorpezca el ejercicio de las demás (Suárez 1961,

Disp. XVIII, sec. V, n. 2, 166). Suárez introduce así la psicología de la atención que merecería un tratamiento específico en otro trabajo.

La *experientia* es un observatorio privilegiado para percibir la simpatía de las facultades, pero Suárez acude también a argumentos previos a la experiencia:

Tertia ratio, a priori, est, quia quando duo gradus formarum sunt ita inter se subordinati quod unus supponit alium et est quasi actus illius, forma quae dat ultimum gradum potest etiam dare superiores omnes, ut inductione constat et ratione, quia huiusmodi gradus se habent tamquam gradus genericus et differentialis; unde sunt per se ordinati, et sibi invicem deserviunt, et pertinent ad complementum unius integrae substantiae et ideo radicanur in uno et eodem principio. Sic autem contingit in proposito, nam in homine vegetativum et sensitivum et rationale sunt gradus inter se ordinati, et unus alium perficit, et integrant unum suppositum; omnes ergo oriuntur ab eadem anima. Et istae rationes probant etiam quod in brutis est eadem anima quae est principium sentiendi et vegetandi. [Cuando dos grados de formas están de tal manera subordinados entre sí que uno supone el otro y es acto de él, por así decir, la forma que confiere el último grado, puede conferir también todos los anteriores. Esto es claro por inducción y por razón: tales grados se comportan como grado genérico y grado diferencial; están, pues, esencialmente ordenados entre sí, se prestan mutua ayuda, pertenecen al complemento de una única sustancia completa y están por esto radicados en un mismo y único principio. Pues bien, esto es lo que sucede en nuestro caso. En el hombre lo vegetativo, sensitivo y racional son grados que están ordenados entre sí, el uno perfecciona al otro y todos constituyen un solo sujeto subsistente. Por lo tanto, todos tienen su origen en una misma alma] (Suárez 1978, Disp. II, q. 5, n. 5, 330).

De los textos citados se desprende una visión unitaria del ser humano, donde las funciones orgánicas se relacionan entre sí al radicarse en un mismo sujeto humano, cuerpo y espíritu a la vez. En realidad, la tesis suareciana no se encuentra muy lejos de la doctrina aristotélica de la asunción de los diversos grados de vida en la forma o alma superior, de tal modo que sin perder unidad el alma racional asume las funciones inferiores en orden a la perfección del ser vivo. Y de manera implícita se reconoce la fuerza de

la causalidad final en la configuración y ejercicio del ser vivo, tal como se halla en la tradición aristotélica (Castellote 1963, 240–241).

5. La aplicación de la simpatía de facultades en el *De anima*

Después de la Disputación II, cuando Suárez se refiera a la doctrina de la simpatía de facultades ya no citará más a Valles. A partir de ahora, el Eximio la aplicará a los diversos niveles de vida de manera un tanto personal. Así, por ejemplo, al hablar de la relación entre los sentidos externos e internos, afirma el Eximio:

Sensus interior et exterior in eadem anima radicanur, unde eadem est anima quae videt per visum, et per imaginationem imaginatur est ergo haec naturalis consensio inter has potentias, quod eo ipso quod anima aliquid visu percipit, statim sonat similitudinem illius rei in imaginatione sua, non mediante potentia ab imaginatione distincta, sed per virtutem eiusdem imaginationis, ita ut posita sensatione extrinseca, naturaliter resultet species in interiori sensu, non ex activitate sensationis, sed ex activitate ipsius animae per imaginationem, ad praesentiam tamen rei sensatae. [Los sentidos internos y externos están radicados en la misma alma; luego es una misma alma que ve por la vista y que imagina por la imaginación; en esta armonía natural entre las facultades está por tanto la explicación de que el alma, al punto de percibir algo por la vista, forme inmediatamente en su imaginación una semejanza de aquel objeto, no mediante una facultad distinta de la imaginación, sino por virtud de la misma imaginación; de suerte que dada la sensación externa, surge la especie en el sentido interno, como resultado natural, no por la actividad de la sensación, sino por la actividad justamente del alma, que se vale de la imaginación, si bien ante la presencia del objeto sentido]. (Suárez 1981, Disp. VI, q. 2, n. 13, 486).

De esta manera, el alma actúa a través de la imaginación y no solo recibe pasivamente las impresiones sensibles, pues en caso contrario el alma humana estaría sometida al poder de lo material. Lo sensible, con todo, es necesario para que la imaginación pueda formar una semejanza de la realidad exterior (Suárez 1981, Disp. VI, q. 2, n. 13, 486). Así pues, en Suárez, la actividad es privativa del alma y no de los sentidos, que son pasivos con

respecto a la sensación. El Eximio observa que la simpatía entre los sentidos externos e internos se hace extensiva a otras operaciones vitales que de manera coordinada operan unitariamente:

Denique, quia multae aliae consensiones similis <nominis> reperiuntur in potentiis vitalibus radicatis in eadem anima, nam una operante, statim [alia] operatur, et non alias; ergo similiter, et caetera. [Otros numerosos casos de armonía, semejantes a éste, se encuentran en las facultades vitales radicadas en la misma alma, puesto que cuando una opera, opera inmediatamente otra y no acontece de otro modo] (ibidem).

La doctrina de la simpatía de las potencias le resulta especialmente grata a Suárez para salvar el puente entre lo sensible y lo espiritual:

Item, hic modus consonat cum dicendis infra de intellectu, et ideo placet plurimum. [Este modo es consonante con lo que se ha de decir más abajo acerca del intelecto, y por eso me agrada mucho] (ibidem).

En efecto, la armonía natural se halla presente también entre la imaginación y la inteligencia:

Est enim advertendum phantasiam et intellectum hominis radicari in una anima; et hinc est quod in suis operibus habent ordinem et consonantiam; unde patebit, infra, quod eo ipso quod intellectus operatur, etiam imaginatio operatur. [Se ha de advertir que la fantasía y el intelecto del hombre están radicados en un alma; y de ahí que en sus operaciones tengan orden y consonancia; de donde después se manifestará de modo claro que por lo mismo que el intelecto opera, también la imaginación opera] (Suárez 1991, Disp. IX, q. 2, n. 12, 96).

En última instancia, Suárez se remite a la experiencia del sujeto donde la operación de la imaginación parece indiscernible del mismo pensamiento:

Et ita fit quod statim ac anima per phantasiam cognoscit aliquid, per virtutem suam spiritualem quasi depingit rem illam in intellectu possibili. [Y así resulta que tan pronto como el alma conoce algo por medio de la fantasía, lo pinta, por así decir, en el entendimiento posible por medio de su capacidad espiritual] (ibidem).

Todas las facultades cognoscitivas sensibles (tanto sentidos externos como internos) “acompañan” a la inteligencia en su conocer. En última instancia, Suárez apelará a la unidad de la experiencia interna: las potencias son diversas pero la conexión entre ellas –por estar radicadas en la misma alma– hace que el sujeto se perciba a sí mismo viendo, imaginando o pensando.

Suárez acude también a la simpatía de facultades al tratar del conocimiento intelectual. La cuestión debatida es cómo un principio material (la imagen sensible) puede causar un efecto de orden espiritual (la especie inteligible). Si se aceptara una relación de causalidad eficiente entre el sentido y la mente podría caerse en un materialismo (lo material determinaría al espíritu). Pero aceptando su contrario no resulta fácil escapar a un implícito dualismo cognoscitivo. Suárez afirma entonces que el intelecto agente y la fantasía son facultades de la única alma y su común “raíz” hace posible que puedan colaborar sin ninguna eficiencia real entre ellas (Sevilla Valdivia 2005). Así pues, en Suárez, la disparidad ontológica de las potencias queda salvada por la común radicación en el alma humana espiritual, sin reconocer una mutua dependencia eficiente entre ellas (Suárez 1991, Disp. IX, q. 2, n. 12, 94). Si existiese una dependencia esencial entre el acto de entender y la fantasía, el entender sería producido por la fantasía y no sería separable de ella, ni tendría una operación propia, sino que se daría mediante una potencia orgánica (ibidem, n. 10, 94). Este argumento es rechazado enérgicamente por Suárez, pues se comprometería la espiritualidad del alma y su inmortalidad; y además iría en contra de la doctrina del mismo Aristóteles, para quien el intelecto no posee ningún órgano corporal por ser inmaterial, impassible y divino. Para salvar la inmaterialidad del intelecto, Suárez introduce la teoría de la concomitancia o dependencia accidental, en la que sostiene que si la operación del intelecto no puede darse sin fantasía, ello es sólo de un modo posterior, sin dependencia esencial, sino por concomitancia, donde la fantasía es un prerrequisito u ocasión que excita al intelecto. Tal concomitancia no surge de la intrínseca naturaleza de la operación, ni es propio de sus principios, sino que procede de otros principios o circunstancias (ibidem, nn. 10–13, 94–98). En el fondo, para Suárez, la imagen es solo ocasión o condición, pero nunca causa eficiente

en la producción de las especies inteligibles. Así aparece, por ejemplo en algunos textos donde llega a afirmar que la imagen es “ocasión que excita” al intelecto para conocer.

Et phantasma solum praequiritur, vel ut occasio excitans, et vel ut exemplat, vel ad summum, ut instrumentum elevatum per spirituale lumen eiusdem animae”. [La imagen solo es un prerrequisito u ocasión excitante, y como ejemplifica, o a lo más, como instrumento elevado por la luz espiritual de la misma alma]. (Suárez 1856, Lib. I, Cap. XI, n. 21, 550).

Suárez aplica también la simpatía de facultades a la relación entre las potencias apetitivas y las cognoscitivas:

Et a simili potest explicari tum in sensibus interioribus, tum in potentiis appetitivis. Est enim appetitus totalis causa sui actus, ut infra dicitur, pendens tamen in operatione sua a potentia cognoscente, nam nisi praecedat cognitio, appetitus nihil potest appetere; posita autem cognitione excitatur appetitus. [Una explicación semejante cabe respecto tanto de los sentidos internos como de las facultades apetitivas: el apetito es la causa total de su propio acto, en su actividad, sin embargo, depende de la facultad cognoscitiva, porque si no precede el conocimiento, el apetito no puede apetecer nada; pero puesto el conocimiento, el apetito se estimula] (Suárez 1991, Disp. IX, q. 2, n. 12, 96).

De modo semejante, la voluntad es la causa total de la volición pero precisa de la inteligencia para dirigirse hacia éste o aquel bien previamente conocido. La armonía y la consonancia entre la voluntad y las potencias cognoscitivas explicarían la mutua dependencia y la subordinación de las potencias a la voluntad para la determinación del acto voluntario (Suárez 1991, Disp. XII, q. 2, n. 8, 380).

En definitiva, la doctrina de la armonía de facultades no procede directamente del aristotelismo, sino más bien del estoicismo, que a través de Valles llega a Suárez. No obstante al Eximio no le parece incompatible con el aristotelismo. En todo caso, es posible encontrar textos en donde se subraya la unidad sustancial, junto a otros donde parece admitirse un cierto paralelismo psicofísico, como si se dieran dos operaciones coordinadas en una única alma (Suárez 1981, Disp. VI, q. 2, n. 10, 482). Así, por ejemplo, al

tratar de la relación entre el intelecto y la fantasía, Suárez utiliza el término *concomitancia* (Suárez 1978, Disp. II, q. 3, n. 45, 228; Suárez 1856, Lib. I, Cap. XI, n. 19, 549) como si se tratara de actos paralelos (Spruit 1995, 302). En consecuencia, el Doctor Eximio parece deslizarse hacia un ocasionalismo gnoseológico, ya que la sensación externa se convierte meramente en *ocasión* para que el alma actúe (Spruit 1995, 304).

Todo esto nos hace pensar en un Suárez precartesiano como se desprende de los trabajos de Ludwig –para quien Suárez sostiene una relación acausal entre las facultades (Ludwig 1929)– y Spruit (Spruit 1995, 385). También Knuuttila reconoce un cierto dualismo en la doctrina suareciana (Knuuttila 2015, 220), mientras que para Amaral la doctrina de la simpatía de facultades es expresión del alejamiento de la psicología aristotélica (Amaral 1987–88, 499). Las tesis preocasionalistas de Suárez vendrían corroboradas por la idea de que la unificación de la experiencia vendría dada por la común radicación de las diversas potencias en el alma, un antecedente del “yo pienso” cartesiano (Amaral 1987–88, 541–542). Según esta interpretación, Suárez sería un eslabón imprescindible para comprender las rutas tomadas por Descartes y la filosofía moderna. Esta lectura tiene a su favor buenos argumentos pero da la sensación de interpretar a Suárez desde Descartes, y no desde la tradición aristotélica donde se mueve con mayor o menor ortodoxia el teólogo granadino.

Conclusión: mecanicismo cartesiano versus panvitalismo aristotélico

En su libro *El fenómeno vida*, Hans Jonas apunta que la revolución copernicana produjo un cambio de paradigma en la concepción de la realidad: en el pensamiento moderno, lo más comprensible y natural es lo inanimado mientras que se torna problemática la explicación de la vida.

El universo de la cosmología moderna, enormemente ampliado, es un campo de masas inanimadas y fuerzas que no persiguen finalidad alguna, cuyos procesos discurren según leyes constantes de conformidad con su distribución cuantitativa

en el espacio. Este desnudo sustrato de toda la realidad solo se pudo alcanzar apartando cada vez más todas las características vitales de los hallazgos físicos y prohibiendo estrictamente proyectar en su imagen la vitalidad que sentimos en nosotros mismos (Jonas 2000, 24).

De este modo, el conocimiento de la naturaleza se reduce a lo extenso susceptible de cuantificación mensurable: “esto implica a su vez que *lo carente de vida* se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo. Es tanto el estado «natural» como el estado originario de las cosas” (ibidem). Por consiguiente, la ausencia de vida es la regla; la vida es la excepción que se explica a partir de lo carente de vida. Se comprende así que para el dualismo mecanicista, lo orgánico sea un pedazo del mundo, nada esencialmente distinto del mundo (ibidem, 25). Por el contrario, la visión del mundo en los griegos era primordialmente vitalista:

En los comienzos de la interpretación humana del ser, había vida por todas partes, y ser era lo mismo que tener vida [...] El «alma» bañaba el todo de la realidad y se encontraba a sí misma en todo lugar. No se había descubierto «mera» materia, es decir, realmente inanimada, «muerta». En efecto, su existencia, algo con lo que hoy estamos familiarizados, es todo menos evidente [...] En el escenario terrestre que rodea a la formación de toda experiencia, la vida domina y llena con su presencia todo el primer plano que se ofrece a la mirada directa del hombre [...] la mayor parte de lo que hoy reconocemos como inanimado se halla tan íntimamente entretejido con el dinamismo de la vida que parece participar de su naturaleza propia (ibidem, 21).

Si esta interpretación fuera acertada, entre el “ocasionalismo” suareciano y el cartesiano mediaría un foso que separaría sustancialmente el paradigma biologicista aristotélico del paradigma mecanicista de Descartes. En efecto, la reducción del organismo a máquina es clave para comprender la revolución científica del momento, que lleva consigo la desaparición o al menos la transformación de la causalidad final aristotélica. (Suárez 2000, 138–159).

La distancia que separa estos planteamientos se evidencia en la reducción cartesiana de los animales a meras máquinas que carecen no solo

de inteligencia sino de sentido. Esta idea ya había entrado en circulación en la España del XVI de la mano de Gómez Pereira (1500–1558), médico autodidacta, muy crítico con el escolasticismo y especialmente con el aristotelismo. En su *Antoniana Margarita* (1554) afirmaba que no hay distinción entre conocimiento sensible e intelectual, y por eso, los animales no sienten pues de otro modo podrían entender, razonar, afirmar y juzgar lo mismo que los hombres, y sus almas serían espirituales e inmortales. Para explicar los movimientos y las reacciones de los brutos, aparentemente cognoscitivas, basta con suponer en ellos una fuerza mecánica, parecida a la del imán que atrae el hierro. Esta fuerza mecánica se oculta en la parte del cerebro donde nacen los nervios y a donde van a parar las imágenes; éstas les hacen reaccionar y mover los músculos y los miembros. Por otra parte, Gómez Pereira afirma la inmortalidad del alma humana, porque si el alma puede ejercer sus operaciones de sentir y entender sin el cuerpo, también puede existir y vivir sin necesidad de él. Esta explicación parece plenamente aristotélica, pero en realidad se aleja de cualquier hilemorfismo dejando la puerta abierta al dualismo cartesiano.

Suárez en su comentario juvenil al *De anima* no menciona a Gómez Pereira. Pero en la revisión inconclusa del comentario Suárez se refiere a su propuesta con estas palabras:

Secundus error bruta non pollere anima sensitiva, confutatur. Secundum errorem, quod in brutos non sit vera anima sensitiva, nostra etiam aetate aliqui docuerunt: arbitrati enim sunt opera sensuum non esse materialia, nec fieri, aut esse subjective in organo corporeo, sed in ipsamet anima. Unde colligebant et animam sensitivam, ut sic, esse subsistentem, ac proinde spiritualem et immortalem, et consequenter, etiam esse rationalem. Ne igitur brutis concederent rationalem animam, etiam sensitivam illis negabant. [El segundo error –que en los brutos no hay verdadera alma sensitiva–, lo enseñaron algunos en nuestros días, estimando que las obras de los sentidos no eran materiales, ni podían realizarse o existir subjetivamente en órgano corpóreo, sino en la misma alma. Por lo que decían que también el alma sensitiva, como tal, era subsistente, y por tanto espiritual e inmortal, y consiguientemente era también racional. Y para que no se concediera a los brutos un alma racional, les negaban también la sensitiva] (Suárez 1856, Lib. I, Cap. 5, n. 3, 500).

A Suárez esta opinión le parece intolerable y muy paradójica, y desde el punto de vista teológico contraria a las Sagradas Escrituras. Por lo que a la filosofía se refiere esta opinión es manifiestamente contraria a los sentidos, porque en los brutos vemos que hay órganos de los sentidos tanto externos como internos, como manifiesta la anatomía (ibídem). Una vez más, el Eximio se remite a la experiencia, a la anatomía y a la observación directa de los fenómenos vitales.

Illa autem organa non sunt frustra data a natura, sed propter sensuum facultates et operationes. Item experimur, haec animalia moveri ab appetitu media cognitione, et in suo motu interdum visu, interdum auditu, aliquando olfactu, vel excitari vel dirigi. Deinde ex multis effectibus cognoscimus habere memoriam, et per eam vel timore, vel amore moveri, vel aliquid de novo discere. Ut, verbi gratia, viam, vel locum, vel benefactorem, vel dominium, vel cantilenam, vel verborum sonum, et quasi sermonem. [Esos órganos no son dados en vano por la naturaleza, sino para las facultades y operaciones de los sentidos. Y así experimentamos que estos animales se mueven por el apetito mediante el conocimiento, y en su movimiento es excitado o dirigido unas veces por la vista, y otras veces por el oído, o por el olfato. Además, por muchos efectos conocemos que tienen memoria, y por ella son movidos por el temor o el amor, o por algo aprendido de nuevo, como por ejemplo, un camino o lugar, etc.] (ibídem).

Observamos también otros signos de vida sensitiva en los animales, ya que en los niños o en los amentes perpetuos que no pueden hacer uso de la razón, se desarrolla al menos una vida sensitiva (ibídem).

Todas estas razones le llevan a Suárez a afirmar la existencia del alma sensitiva en los animales, mientras que el cartesianismo la sustituye por un automatismo. En última instancia, para el mecanicismo el responsable de la armonía entre las facultades sería directamente Dios mismo, mientras que para Suárez y los aristotélicos sería el alma del viviente el autor inmediato (Des Chenes 2001, 92–102; Amaral 1987–88, 503). Y aunque la metáfora cartesiana del cuerpo como reloj puede inspirarse en Fracastoro –y en la medicina renacentista (Amaral 1987–88, 508)– no es menos cierto que el sentido de la metáfora se halla ahora en un paradigma de comprensión totalmente distinto. En Descartes la armonía causal hace superflua la causalidad

final, pero en Suárez –e implícitamente en la medicina renacentista– las funciones vitales se hallan integradas en una finalidad inmanente al ser vivo, como se desprende de la psicología aristotélica (Knuuttila 2015, 220).

Suárez parece moverse en un esquema aristotélico en todo aquello que le parece convincente, pero lo abandona al intentar explicar cómo un principio material –el conocimiento sensible– puede producir un efecto espiritual –el conocimiento inteligible–. Aquí las categorías de la causalidad aristotélica le parecen insuficientes (García Cuadrado 2015) y ensaya otro tipo de explicaciones tomadas de los tratados médicos renacentistas como es la doctrina de la simpatía de facultades. Sin embargo, no abandona una explicación teleológica dentro de un paradigma aristotélico. Este paradigma ha desaparecido en Descartes, donde la teleología es sustituida por fuerzas mecánicas: así la armonía de facultades cambia de sentido dentro del paradigma mecanicista. Que la simpatía de facultades fuera también adoptada por Descartes para elaborar una explicación mecanicista del conocimiento es responsabilidad del filósofo francés, pero no del teólogo granadino.

Referencias

- Alejandro, José María de. 1948. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Palencia: Universidad Pontificia de Comillas.
- Amaral, Pedro. 1987–1988. “Harmony in Descartes and the Medical Philosophers.” *Philosophy Research Archives* 13: 499–556.
- Burlando, Giannina. 1999. “Autoconocimiento intelectual en el *De Anima* de Francisco Suárez y *Las Meditaciones sobre Filosofía Primera* de Descartes”. In *Francisco Suárez (1548–1617). Tradição e Modernidade*, edited by A. Cardoso, A. M. Martins, L. Ribeiro dos Santos, 169–186. Lisboa: Edições Colibri.
- Calero, Francisco. 1989. “Pervivencia de Galeno: los conceptos básicos de la enfermedad en los *Controversiarum Medicarum et Philosophicarum Libri decem* de Francisco Valles” *Asclepio: Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica* 41: 141–156.
- Campbell, Donald. 1953. “The Medical Curriculum of the Universities of Europe in the Sixteenth Century.” In *Science, Medicine and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice written in Honour of Charles Singer. Volume I*, edited by E. A. Underwood, 357–367. London: Oxford University Press.

- Canguilhem, Georges. 1952. *La connaissance de la vie*, Paris: Hachette.
- Castellote, Salvador. 1961. "La anatomía y la fisiología en la obra de Francisco Suárez." *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y de Antropología Médica* 13: 115–142.
- Castellote, Salvador. 1963. "Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles" *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 15: 77–120.
- Castellote, Salvador. 1978. "Introducción". En *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima: I*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Des Chene, Dennis. 2000. *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca-London: Cornell University Press.
- Des Chenes, Dennis. 2001. *Spirits and Clocks*, Ithaca: Cornell University Press.
- Edwards, Michael. 2012. "Suárez in a Late Scholastic Context: Anatomy, Psychology, and Authority", in *The Philosophy of Francisco Suárez*, edited by B. Hill and H. Lagerlund, 25–37. New York: Oxford University Press.
- Ercilla, José de. 1959. *De la imagen a la idea*, Madrid: Gredos.
- Fracastoro, Giovanni. 2008. *De sympathia et antipathia rerum*, edited by C. Pennuto. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- García Cuadrado, José Ángel. 1998. *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona: Eunsa.
- García Cuadrado, José Ángel. 2015. "La armonía de facultades en la gnoseología de Francisco Suárez.", *Pensamiento* 71: 587–615.
- Granada, Miguel Ángel. 2000. *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder.
- Granjel, Luis S. 1980. *La Medicina española renacentista*, Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca.
- Jonas, Hans. 2000. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta.
- Knuuttila, Simo. 2015. "Suarez's Psychology." In *Companion to Suarez*, Salas, V. M. and Fastiggi, R. L (eds.), Leiden: Brill.
- López Piñero, José María/Bujosa, Francesc. 1978. "Tradición y renovación de los saberes médicos en la España del siglo XVI." *Medicina Española* 77: 355–366.
- López Piñero, José María. 1979. "The Vesalian Movement in Sixteenth Century Spain." *Journal of the History of Biology* 12: 45–81.
- López Piñero, José María 1979. *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona: Labor.
- López Piñero, José María (ed.). 1983. *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España: I*. Barcelona: Península.

- López Piñero, José María (et al.). 2002. "Introducción." En *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. Siglos XVI y XVII*, 11–18. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Ludwig, Josef. 1929. *Das akausale Zusammenwriken (simpathia) der Seelenvermogen in der Erkenntnishlehre des Suarez*. München: Karl Ludwig Verlag.
- Pereira, José. 2006. *Suárez between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Pérez Argos, Baltasar. "La teoría de la «simpatía de las facultades» en la noética de Pedro Juan Olivi." *Pensamiento* 14 (1958): 201–215.
- Pérez Ibáñez, María Jesús. 1998. *El humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Pichot, André. 1993. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard.
- Reale, Giovanni/Antiseri, Dario. 2009. *Storia della Filosofia: 2. Dal cinismo al neoplatonismo*. Milano: Bompiani.
- Roger, Jacques. 1971. *Les sciences de la vie dans le Pensée française du XVIIIe*. Paris: Armand Colin.
- Sevilla Valdivia, Rafael. 2005. "La doctrina del entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez." *Cuadernos doctorales de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia* 15: 9–77.
- Spruit, Leen. 1995. *Species intelligibiles. From perception to knowledge: II*, Leiden: E. J. Brill.
- Suárez, Edna. 2000. "El organismo como máquina: Descartes y las explicaciones biológicas." En *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, C. Álvarez y R. Martínez, 138–159. México D. F.: Siglo XXI.
- Suárez, Francisco. 1856. *Tractatus de anima*. In *Opera Omnia: III*, edited by M. André. Paris: apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem.
- Suárez, Francisco. 1961. *Disputationes Metafísicas*, edited by S. Rábade, Madrid: Gredos.
- Suárez, Francisco. 1978. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. Tomo 1*. Introducción y edición crítica por S. Castellote. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Suárez, Francisco. 1981. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. Tomo 2*. Edición crítica por S. Castellote. Madrid: Labor.
- Suárez, Francisco. 1991. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. Tomo 3*. Edición crítica por S. Castellote. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Valles, Francisco. 1988. "Controversarium Medicarum et Philosophicarum Libri decem (1566)." En *Las controversias (1566) de Francisco Vallés y la medicina renacentista*, edited by J. M. López Piñero, y F. Calero, F. Madrid: CSIC.