

¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma?

La respuesta de Suárez

Claimed Aristotle
the immortality of the soul?
Suarez responds

ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO

Seminario Mayor “Nuestra Señora de la Evangelización”, Huancavelica (Perú)
antonio3560@gmail.com

Resumen. Suárez abordó la cuestión de la inmortalidad del alma en Aristóteles en dos ocasiones: en su comentario juvenil (1574) y al final de su vida (1617). En ambos le dedica una gran atención, afrontando los textos aristotélicos más debatidos, pero centrándose especialmente en la espiritualidad de la inteligencia humana. Según Suárez, aunque se encuentran fragmentos ambiguos, Aristóteles al afirmar la espiritualidad de la inteligencia conoció la inmortalidad del alma humana. De esta manera rebate a Cayetano, y se aproxima a los argumentos propuestos por Tomás de Aquino.

Palabras clave: Espiritualidad; intelecto; felicidad; potencias no orgánicas; problema cuerpo-alma.

Abstract. Suarez discussed the question of the immortality of the soul in Aristotle twice: in his youthful commentary (1574) and at the end of his life (1617). In both devotes great attention, facing the most debated Aristotelian texts; but with special focus on the spirituality of human intelligence. According to Suarez, although are found ambiguous texts, Aristotle affirming the spirituality of intelligence know the immortality of the human soul. In this way, Suárez rebuts Cayetano, and he approaches the positions advanced by Aquinas.

Keywords: Spirituality; intellect; happiness; non-organic powers; body-soul problem.

La cuestión de si Aristóteles sostuvo la inmortalidad del alma humana está todavía hoy abierta (Nussbaum-Putnam 1995; Bos 2003; Berry 2009; Miller 2012; Martin 2014; Chroust 2015). En la época de Suárez constituía una relevante *quaestio disputata* pues no solo estaba en juego la interpretación materialista o espiritualista de la psicología del más grande filósofo pagano, sino que también se debatía indirectamente el alcance de la razón natural para llegar a conocer verdades reveladas. Este asunto resultaba nada tangencial a tenor de las fuertes controversias entre los filósofos renacentistas. La polémica desencadenada por Pomponazzi y el cambio de postura de Cayetano hizo que el tratamiento de este problema fuera un tópico obligado en cualquier comentario al *De anima*. Como es sabido, Tomás de Vío, en un primer momento defendió –siguiendo a Tomás de Aquino– que las razones filosóficas eran válidas para demostrar la inmortalidad; en una segunda etapa niega que el Estagirita llegara a esta verdad revelada; en la tercera etapa, negará toda demostración racional de la inmortalidad: la razón natural era incapaz de alcanzar esta verdad conocida únicamente por fe (Gilson 1953).

¿Cuál fue la postura del Doctor Eximio en esta cuestión? La respuesta de Suárez da lugar a una extensa y compleja exposición que intentaré desarrollar de manera ordenada. En primer lugar, presentaré los textos suarecianos sobre el tema: el temprano comentario al *De anima* y la versión revisada que el mismo Suárez redactó pocos meses antes de su muerte. Posteriormente presentaré los argumentos recogidos por Suárez en contra y a favor de la inmortalidad. Finalmente, esbozaré una conclusión personal mostrando la relevancia de la postura suareciana en el contexto de su tiempo y en la actualidad.

1. Dos versiones suarecianas de la cuestión

Suárez trató la cuestión de la inmortalidad del alma según Aristóteles, al menos en dos ocasiones. La primera, en los cursos de Segovia (1572–1573) tal como nos ha llegado por los manuscritos recogidos en la edición crítica (Suárez 1978; Castellote 1978, XL). La segunda redacción procede de la revisión inacabada del Tratado al *De anima* fechada hacia 1616–1617 y pu-

blicada por B. Álvarez (Suárez 1861; Castellote 1963, 266). Esta redacción final comenzó a ser preparada por Suárez para su publicación a partir de los cursos segovianos, pero solo pudo revisar los doce primeros capítulos. Álvarez decidió editar en 1621 en un solo texto tanto los doce capítulos nuevos como el resto de la versión anterior íntegra a partir del manuscrito de Segovia (De Scorraile 1917, 360)¹.

El tratamiento de la cuestión viene precedido por un extenso *status quaestionis* donde Suárez distingue tres tipos de autores: los que afirman que Aristóteles no defendió la inmortalidad del alma; los que piensan que el Estagirita dudó en este punto; y los que opinan que el Estagirita sí llegó a conocer la inmortalidad. Las fuentes utilizadas para establecer el estado de la cuestión son la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea, el *De immortalitate animae contra Pomponazzi* de Agustino Nifo y el tratado de Agustino Eugubino *De perenni philosophia*.

Dentro del primer grupo hay una variación entre las dos versiones. En la primera redacción se afirma que muchos autores pensaron que Aristóteles creyó que el alma es mortal: por ejemplo, Alejandro de Afrodisia, Clemente de Alejandría, Justino, Teodoro, Pomponazzi y Cayetano (Suárez 1978, n. 36). En la segunda versión Suárez amplía la lista y menciona además a Plutarco, y haciéndose eco de la opinión de Eusebio de Cesarea incluye en este grupo a Ático, Plotino y Porfirio. También añade en este grupo a Justino, Teodoro, Nemesio, el Nazianceno, Orígenes y el Niseno. Entre los escolásticos nombra a Cayetano y Pomponazzi (Suárez 1861, n. 1). A continuación se presenta a los autores que ven ambigua la posición del Estagirita: Escoto, Herveo y Nifo (Suárez 1978, n. 37; Suárez 1861, n. 1). Sin embargo, el sentir común entre los filósofos es que el Estagirita conoció la inmortalidad del alma. Efectivamente, en ambas versiones Suárez da un elenco de autores que “estiman que Aristóteles pensó rectamente acerca de la inmortalidad de nuestra alma, como Santo Tomás, Alberto Magno, Ammonio, Filopón,

¹ En la primera versión el texto está ordenado en *Disputationes* y en *Quaestiones* dentro de cada *Disputatio*. En la segunda versión el texto está ordenado en capítulos, con numeración interna en cada capítulo. La segunda versión revisada es más amplia y cuenta con mayor número de fuentes utilizadas.

Simplicio, Egidio Romano, Durando, el Ferrariense y otros tomistas, junto a otros modernos, especialmente Agustino Eugubino” (Suárez 1978, n. 37; Suárez 1861, n. 6).

Así pues, el Eximio conoce bien las diatribas entre los escolásticos renacentistas pero de acuerdo con su espíritu independiente se propone examinar personalmente la cuestión sin entregarse fácilmente a las opiniones precedentes. Suárez asume la tarea de sistematizar la doctrina aristotélica. Para el Eximio son cuatro los argumentos que parecen negar la inmortalidad del alma en Aristóteles: la inseparabilidad del entender de la fantasía; la corruptibilidad del intelecto; el origen del alma humana; y su corrupción. Por el contrario, encuentra dos argumentos de peso a favor de la inmortalidad: el de la operación propia del intelecto y el de la felicidad.

2. Argumentos a favor de la mortalidad y su respuesta

2.1. La inseparabilidad del intelecto y la fantasía

La argumentación principal gira alrededor de si las operaciones del alma y del cuerpo se dan unidas o separadas: si el alma es separable es inmortal, y si es inseparable perece junto al cuerpo. Al plantear la relación entre alma y cuerpo se presupone que se habla del estado del alma unida al cuerpo ya que Aristóteles niega el estado de preexistencia del alma. Suárez se pregunta si las afecciones del alma son comunes al cuerpo y si el alma realiza alguna operación propia sin la concurrencia del cuerpo proponiendo tres proposiciones condicionales (Suárez 1978, n. 38):

1. Si el entender es fantasía (o una especie de imaginación o no se da sin imaginación) entonces tampoco el entender se da sin el cuerpo.
2. Si el alma humana posee alguna actividad exclusiva suya puede subsistir separadamente del cuerpo.
3. Si no tiene ninguna actividad propia suya el alma no sería separable.

La argumentación de Suárez parte del silogismo resultante de unir dos textos aristotélicos. El primero se presenta en forma de condicional: “si entender es fantasía o una especie de fantasía, no se da sin el cuerpo” (*De anima* I, c. 1, 403a 3–10); en otras palabras, si el entender no se da sin

la fantasía, entonces no es separable de ella, ni del cuerpo. El segundo texto afirma que “el entender no se da sin fantasía o, al menos, sin imágenes de la fantasía” (III *De anima*, c. 7, 431a 14–17). La consecuencia de la unión de estas dos proposiciones es que la inteligencia es mortal (Suárez 1978, n. 42; Suárez 1861, n. 2).

a) El intelecto, facultad no orgánica

Siguiendo la doctrina aristotélica Suárez afirma que el entender se da sin órgano corporal apoyándose en múltiples textos (Suárez 1978, nn. 40–41; Suárez 1861, nn. 8–9). En ambas redacciones, el Eximio cita I *De anima*, c. 5 (411b 14–19) y III *De anima*, c. 4 (429a 18–20; 429a 24–429b 5). En la primera versión añade además I *De anima*, c. 1 (402b 9–11), III *De anima* c. 4 (429b 22–26) y c. 5 (430a 20–25). Las razones son las siguientes:

1. El intelecto no reside en un órgano corporal ya que si las potencias orgánicas se lesionan por la intensidad del objeto (así sucede, por ejemplo, con el oído o la vista ante un estímulo excesivo) la inteligencia, en cambio, no es impedida por la excelencia de lo inteligible, sino que se perfecciona más cuanto más entiende las realidades superiores (Suárez 1978, n. 40; Suárez 1861, n. 7). Este argumento parece suficiente para afirmar que el entender –a diferencia de la fantasía o la cogitativa– no consiste en una actividad orgánica. Por consiguiente, la inteligencia no se puede asignar a ningún órgano o parte del cuerpo. En otros momentos, Aristóteles afirma que el entendimiento existe sin el cuerpo y que el alma no es corpórea porque no hace referencia a la materia en su modo de ser (Suárez 1978, n. 41)².

2. La inteligencia no se lesiona ni se corrompe por la vejez. El desgaste corporal y las enfermedades provocan deficiencias cerebrales en la vejez; pero hay ancianos cuya sabiduría y comprensión de la realidad son superiores a la de los jóvenes, y por consiguiente la vejez del cuerpo no lesiona al entendimiento (Suárez 1978, n. 8). En apoyo a su tesis, Suárez cita este elocuente texto de Aristóteles:

² Se remite a I *De anima*, c. 3 (406b 26–407a 2) pero debe referirse más bien a 407a 34–407b 5. Igualmente, Suárez cita el II *De anima*, c. 4 (416a 34–416b 9), pero también la referencia parece errónea; debería ser II *De anima*, c. 2 (414a 19–21).

El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, [...]. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades (*I De anima*, c. 4, 408b 18–24).

3. El intelecto es una potencia capaz de conocer todos los cuerpos o toda la realidad material, y no solo algunos aspectos materiales como ocurre con las facultades orgánicas (Suárez 1978, n. 7). Los sentidos captan aquellos objetos proporcionados a la potencia orgánica, precisamente porque están limitados por la materia corporal. De ahí que la inteligencia –dado que su objeto es universal– deba ser independiente de lo orgánico. El texto aristotélico aducido es *III De anima*, c. 4 (429a 18–20).

4. El intelecto es el lugar de las formas, aunque no en acto sino solo en potencia; la facultad que entiende todos los cuerpos debe carecer de naturaleza corporal y ser inmaterial e incorpórea (*III De anima*, c. 4, 429a 24–29; Suárez 1861, n. 7). Lo inteligido –las especies inteligibles– son universales, mientras que lo sensible es particular.

5. El intelecto es simple e impassible como dicen Anaxágoras y Aristóteles en *III De anima*, c. 4 (429b 22–26). Para Suárez, este texto “prueba que el entendimiento no es mixto ni tiene parte alguna común con el cuerpo” (Suárez 1978, n. 40). Sin embargo, parece no tener en cuenta la dificultad que allí se plantea: el intelecto es, en un sentido, simple e impassible y nada tiene en común con ninguna otra cosa; pero, por otro lado, consiste en una cierta afección y parece constar de dos principios: uno que padece – intelecto paciente– y otro que opera –intelecto agente–.

6. El intelecto es además impassible y divino (Suárez 1978, n. 40). Los textos aristotélicos parecen suficientemente elocuentes:

La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no

eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible. (I *De anima*, c. 4, 408b 24–29).

7. El intelecto es separable o separado, ya que nada impide que alguna parte del alma sea separable (Suárez 1861, n. 8). Además, en sí mismo, el intelecto está desprovisto de pasiones; por eso el intelecto agente es separable, no mezclado y privado de pasión. Así, la potencia contemplativa parece ser de un género diverso del alma, y sólo esta facultad puede separarse. En este sentido, Suárez cita II *De anima*, c. 1 (413a 5–10) donde se afirma la separabilidad de ciertas partes del alma y comenta que hay alguna facultad o parte del alma que es separable si no actualiza un cuerpo, pues no está sustentada en el cuerpo y no es una facultad orgánica (Suárez 1978, n. 44; Suárez 1861, n. 14). En la primera redacción, también menciona dos textos más: I *De anima*, c. 1 (402b 9–11) –que no comenta y que no aparece citado en la segunda versión–, y I *De anima*, c.5 (411b 14–19) a propósito del cual dice “que no puede asignarse una parte del cuerpo en la que exista el intelecto como en un órgano, o por el que se manifieste el mismo entender” (Suárez 1861, n. 7). Vuelve también sobre este texto más adelante tomándolo como uno de los fundamentos para afirmar la separabilidad del alma: “para que la operación sea separable y propia del alma, es suficiente que la misma no sea acto del cuerpo, sino sólo del alma” (Suárez 1861, n. 14). A pesar de haber establecido una proporción entre las partes del alma y las del cuerpo, y a pesar de haber afirmado que la totalidad del alma dice relación a la totalidad del cuerpo, Aristóteles hace aquí una excepción (Castellote 1995, 147).

8. El intelecto es perpetuo, eterno e incorruptible; por eso se diferencia de las otras potencias del alma como lo perpetuamente duradero se distingue de lo corruptible (Suárez 1978, n. 40). Además, según I *De anima*, c. 4 (408b 18–24; 408b 24–31) el intelecto parece ser una sustancia que no perece (Suárez 1861, n. 8).

9. Suárez añade un nuevo argumento aristotélico, según el cual, el intelecto es potencia y casi hábito, o luz del alma: “También la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es

separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia” (III *De anima*, c. 5, 430a 17–20). Por consiguiente, el entendimiento agente que hace entender en acto y sin mezcla con lo material debe ser impasible (Suárez 1861, n. 8).

10. El Eximio añade otros textos tomados del *De partibus animalium* (641a 32–641b 12) que confirman la inmaterialidad del intelecto por ser una cierta participación de lo divino (Suárez 1861, n. 8). También acude al *De generatione animalium* (736b 11–16) donde se advierte que el intelecto viene de fuera y sólo él es divino. Las otras facultades del alma no pueden existir sin el cuerpo, porque su operación exige necesariamente un órgano corporal, pero el intelecto tiene una operación independiente y su origen no puede ser meramente orgánico (Suárez 1861, n. 9). Finalmente, también se vale de XII *Metaphysicorum* c. 3 (1070a 24–30) para sostener que no hay inconveniente en que una determinada forma perdure después de la destrucción del todo. Además, en IX *Metaphysicorum* c. 6 (1048b 9–17) se insinúa que la inteligencia puede entender separada de la materia (Suárez 1861, n. 8; Suárez 1978, n. 40). En definitiva, estos textos permiten concluir que para Aristóteles el intelecto no es una facultad orgánica y es por tanto espiritual.

b) La necesidad de la fantasía para el acto de entender

Para Aristóteles, la imaginación es una facultad que hace de nexo entre el conocimiento sensible y el intelectual; por consiguiente, no se identifican pensar y percibir. También la imaginación es distinta de la sensación y del pensamiento: no hay imaginación sin sensación pero sin esta no es posible hacer juicios. Además, imaginar tampoco es entender ni enjuiciar.

Suárez comenta que Aristóteles distingue la fantasía de los sentidos externos porque el sentido no participa en los sueños ni actual ni potencialmente, como sí lo hace la fantasía. Además, el objeto sensible debe estar siempre presente al sentido, mientras que la fantasía puede conocer en ausencia del objeto. Además, el sentido se da en todos los animales pero no así la imaginación, que se da solamente en los superiores. Finalmente,

el sentido nos da siempre la verdad de su sensible propio y no así la imaginación (Suárez 1991, nn. 3–5). Suárez propone definir la fantasía, como “la facultad que recibe y conserva las especies de los sensibles externos y por medio de ellas actúa en ausencia de los objetos” (Suárez 1991, n. 7). De esta manera parece apuntar a la actividad creadora de la fantasía que no se encuentra explícitamente en el Estagirita. Por eso, “la imaginación es casi lo mismo que fantasía; sólo añade la capacidad de combinar los sensibles y fingir los imposibles” (Suárez 1991, n. 8). Además, la fantasía es distinta de la estimativa porque aquella está en nuestro poder, mientras que esta no.

Después de describir la fantasía se aborda su relación con el entender. El Estagirita decía que el entender no se da sin fantasía, porque el alma nunca entiende sin el concurso de la imagen: sin embargo, pensar no es lo mismo que imaginar. Suárez acepta la inmaterialidad del entendimiento pero esto no basta para probar que la inteligencia pueda permanecer después de la corrupción del cuerpo. Para ello, sería necesario mostrar además que no depende esencialmente del cuerpo. Así lo planteaba Aristóteles en el proemio al *De anima*. La primera proposición –“si el entender es fantasía, es decir, una especie de imaginación o no se produce sin imaginación, entonces tampoco el entender se produce sin el cuerpo”– es una condicional que incluye una disyuntiva. La condición debe darse para que se cumpla lo indicado en la proposición principal. Hay que prestar atención a la segunda parte de la disyunción: “si el entender es algo que no se da sin imaginación”. Suárez analiza la relación entre las operaciones de entender e imaginar siguiendo a Cayetano, san Alberto Magno, Filopón, Averroes y Santo Tomás, pero tomando distancia de ellos. De hecho, la peculiar manera de comprender la relación entre el intelecto y la fantasía es una de las propuestas gnoseológicas originales de Suárez, con la que corrige tanto a Tomás de Aquino como a Cayetano (Knuuttila 2015, 211-215; Rinaldi 1998, 237–246). En efecto, el Eximio rechaza la opinión tomista según la cual el acto de conocer se realiza por la potencia en cuanto informada por la especie y niega la distinción real entre intelecto agente y posible (Castellote 1963, 263, 334; Sevilla 2006, 298–299).

Suárez trata de la relación entre entender y fantasía en dos lugares. En la q. 2 de la *Disputatio* IX se pregunta si es necesario el entendimiento agente para la producción de especies inteligibles; y en la q. 7 expone si, en el estado actual, nuestro conocimiento depende de la fantasía. Según Suárez, nuestro intelecto necesita las especies para conocer y éstas tienen que ser espirituales por ser espiritual el entendimiento que las recibe. Por otra parte, “el entendimiento no actúa sino movido por el objeto que se presenta en el acto de la fantasía” (Suárez 1991, n. 2). La dificultad reside en que el acto de la fantasía es material y no puede producir, de suyo, especies espirituales que sean recibidas en un entendimiento espiritual (intelecto paciente). Según el Estagirita, nuestro entendimiento al principio es como una tabla rasa en la que no hay nada escrito y eso exige explicar cómo se adquieren las especies. Para la producción de la especie se requiere la participación del intelecto agente, y también el acto de la fantasía que de alguna manera concurre a la producción de la especie inteligible (Suárez 1991, n. 7).

Para Suárez “el entendimiento agente nunca produce especies, si no está determinado por el conocimiento de la fantasía” (Suárez 1991, n. 11); pero esta determinación no es una acción eficiente. La imaginación únicamente suministra el ejemplar o materia; y esto debido a la unión del intelecto y la fantasía en una misma alma (Suárez 1991, n. 12; Roubinet 1980, 280). Para el Eximio, la relación entre la inteligencia y la fantasía es semejante a la que se da entre los sentidos internos y externos: al estar en una misma alma hay una especie de consonancia entre sus operaciones. No hay ninguna influencia causal o una concurrencia eficiente, sino concomitancia a manera de ejemplar³. Esa concomitancia se da también en nuestro intelecto pues tiene su propia operación en el acto de entender: es causa total y eficiente de su operación; pero depende de la fantasía que le precede y estimula sin que medie ninguna actividad eficiente entre ellas (Suárez 1991, n. 16).

Suárez pretende se distancia de otros intérpretes. Así, por ejemplo, la distinción tomasiana entre dependencia efectiva y ministerial es insuficiente

³ Esta teoría de la dependencia concomitante se aplica también a las demás facultades humanas, cognoscitivas o volitivas (García Cuadrado 2015).

para Suárez; y por eso propone una “dependencia concomitante”. Veamos en qué consiste este tipo de dependencia.

En la primera redacción comienza presentando tres modos de relación entre las operaciones del alma: a) dependencia efectiva o eficiente, en tanto que productora; b) dependencia ministerial, en cuanto que suministra las especies; y, c) dependencia concomitante, en cuanto que la actividad de una facultad sobre otra se da simplemente por concomitancia. Así ocurre con nuestro entender respecto de la fantasía, ya que la actividad de la fantasía siempre acompaña a la actividad del entendimiento. En la segunda versión, además de utilizar el término *concomitancia* habla también una *naturalis sympathia* u *occasio excitans* (Castellote 1995, 145).

Suárez entiende que hay una relación de *causalidad simpática* que no es ni causalidad eficiente ni mero paralelismo psicofísico. Si la eficiencia procediera del cuerpo no escaparíamos a un tipo de materialismo, mientras que si el influjo causal procediera del alma caeríamos en un espiritualismo. Por eso el Eximio propone que la relación de causalidad entre el alma y el cuerpo no es de tipo eficiente sino simpático o *consensus*, exigitivo o excitante. Suárez dice que en la primera condicional se habla de las dos primeras dependencias (eficiente y ministerial), pero:

Aristóteles no habla aquí, pues, de esta tercera manera en la que dependencia se entiende en su sentido más impropio, sino de las dos primeras. Y quiere decir que si la intelección es fantasía, esto es, una actividad producida por la fantasía, o no se da sin la fantasía, esto es, si pertenece al mismo orden que la actividad de la fantasía y depende de ella lo mismo que los otros afectos del alma, como la ira, el gozo, etc., dependen de ella. Si esto es así, la intelección no se da sin el cuerpo, o lo que es lo mismo, es una actividad común al alma y al cuerpo y no propia del alma (Suárez 1978, n. 45).

Hay una dependencia eficiente cuando el entender se entiende como un acto elícito, es decir, una actividad producida por la fantasía que se mueve en el mismo orden que el entender. Sin embargo, Aristóteles no habla de una “dependencia” concomitante pues la “concomitancia” no es una dependencia propiamente dicha. Es decir, se dice que no hay intelección sin imaginación

de forma semejante a como se dice que “la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación” (III *De anima* c. 3, 428b 11–15). Según Suárez, el Estagirita no prueba que el entender se dé a una con el acto de la fantasía de esta manera sino por concomitancia. Y siempre que Aristóteles habla de que el pensar no se da sin imaginación se refiere a la concomitancia entre estas dos potencias (Castellote 1995, 145).

Con todo, la exégesis suareciana no deja de ser algo confusa. Por un lado, está interpretando el texto de la primera condicional, donde no hay propiamente una relación de tipo concomitante; por otro lado, recurre a un texto ajeno a la primera condicional para decir que Aristóteles habla de una relación concomitante. En realidad, no parece que tampoco Aristóteles hable allí propiamente de este tipo de relación sino más bien de una relación causal, como el mismo Suárez admite en la segunda redacción. En efecto, en la versión revisada avanza en el análisis del problema desde una nueva perspectiva que recuerda a la solución de Tomás de Aquino. Suárez añade un nuevo criterio de distinción además de la dependencia del órgano y de la dependencia del objeto. Distingue entre la operación de la imaginación antecedente al acto de entender y la operación concomitante o consecuente al acto de entender.

a) De un modo antecedente *per se* y causalmente: de manera análoga a como el apetito depende de la fantasía y el acto de la imaginación depende de la sensación externa. Aunque la imaginación no produce el apetito o los sentidos externos no causan lo imaginado son previamente necesarios. Sin embargo, el acto de la imaginación no siempre requiere la *actual* sensación externa (Suárez 1861, n. 19). Aquí habla Suárez de una dependencia esencial o *per se*, pero no precisa si toda dependencia causal tiene que ser necesariamente una dependencia orgánica o si puede haber una dependencia causal de las imágenes sin ser una operación orgánica. También de modo antecedente, el intelecto paciente depende del intelecto agente; en cambio, el intelecto agente depende de la fantasía porque la imagen es un prerrequisito u ocasión.

b) De un modo concomitante o consecuente, y casi por accidente. El entender no se da sin fantasía porque se necesita especular sobre imáge-

nes; pero el entender en sí mismo no es una imaginación ni depende de la imaginación actual de una manera causal, *per se*, sino solamente “por una cierta simpatía natural o concomitancia que se sigue de la natural unión del alma con el cuerpo” (Suárez 1861, n. 19). En este caso, la concomitancia se da entre potencias de diversos órdenes porque ambas operaciones proceden de la misma alma, que es principio de una y otra operación.

Según Suárez, si existiese una dependencia esencial entre el acto de entender y la fantasía, entonces, el entender sería producido por la fantasía y, por tanto, entender no sería separable de ella, ni tendría una operación propia, ya que se daría por una potencia orgánica. Cuando la operación intelectual no puede darse sin imaginación del primer modo, tal dependencia indica que esa potencia es del mismo orden que la fantasía, y es orgánica, como aquella (Suárez 1861, n. 20). Esta explicación contradice la doctrina aristotélica, puesto que para el Estagirita el intelecto no tiene ningún órgano corporal por ser inmaterial, impassible y divino. Para salvar la inmaterialidad del intelecto en Aristóteles, Suárez introduce la teoría de la concomitancia, que es la dependencia accidental o consecuente, 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 de la fantasía, sino por concomitancia, donde la fantasía es un prerequisite u ocasión que excita al intelecto. Tal concomitancia es accidental y no surge de la intrínseca naturaleza de la operación (Suárez 1861, n. 20, 21). Así pues, para Suárez, la fantasía es sólo ocasión para el intelecto; o, mejor dicho, una condición, pero nunca una causa eficiente en la producción de las especies inteligibles.

2.2. La corruptibilidad del intelecto pasivo

Este argumento a favor de la corruptibilidad del alma se funda en el texto de III *De anima*, c. 5 (430a 20–25) donde Aristóteles distingue el intelecto agente del paciente, y dice expresamente que el intelecto pasivo es corruptible apoyándose en que después de la muerte no hay reminiscencia. El alma no podría entender después de la muerte y, por tanto, sería mortal y corruptible (Suárez 1978, n. 46; Suárez 1861, n. 4).

Para el Eximio este texto es de difícil interpretación. En la primera versión, Suárez sigue la doctrina del Aquinate, Temistio y Filipón para quienes el intelecto pasivo es la cogitativa, esto es, una potencia sensitiva (Suárez 1978, n. 46; Castellote 1995, 145–146). Cuando Aristóteles dice que el intelecto pasivo es corruptible se está refiriendo a la fantasía o cogitativa, pues siendo una potencia orgánica sería corruptible (Suárez 1861, n. 22). Además, el mismo Filósofo utiliza esa forma de hablar en otros lugares, donde afirma que son dos los principios del movimiento local: el apetito y el intelecto; y la imaginación es cierto intelecto (III *De Anima*, c. 10, 433a 5–13).

Suárez piensa que el intelecto pasivo no se destruye absolutamente sino solo en lo tocante a su carácter de pasividad. En nuestra situación actual, el entendimiento está en potencia, es decir, con capacidad de recibir; y por eso se le llama pasivo. Pero separado del cuerpo, el intelecto estará siempre en acto, y ya no tendrá carácter pasivo (Suárez 1978, n. 46; Castellote 1995, 145–146). De modo parecido también santo Tomás afirma que en los ángeles no hay entendimiento posible ya que el intelecto angélico siempre está en acto (*Suma teológica* I, q. 54, a. 4). Aristóteles no niega explícitamente la capacidad de entender del alma separada; dice solamente que no tiene el mismo modo de reminiscencia que tiene en unión con el cuerpo (Suárez 1978, n. 46). Suárez se remite además a otros textos donde Aristóteles distingue dos tipos de entender: uno de la imaginación y otro de la estimación (III *De anima*, c. 3, 427b 27–428a 5; I *De anima*, c. 4, 408b 24–31; *De memoria et reminiscencia*, c. 1, *De animalis motu*). Por consiguiente, si el acto de la fantasía se llama a veces “entender”, no sorprende que a la misma fantasía en sentido amplio se le llame intelecto (Suárez 1861, n. 22) o una especie de intelecto (Suárez 1978, n. 46).

2.3. El argumento del origen del alma humana

Otro de los textos clásicos para negar la inmortalidad del alma se halla en II *De generatione animalium* c. 3 (736b 8–16) según el cual no sólo el alma vegetativa y la sensitiva se contienen en la potencia material sino también la racional. Si esta se educa de la potencia material, consecuentemente

dependerá también de ella. Suárez califica este pasaje como difícil (Suárez 1978, n. 48) y oscuro (Suárez 1861, n. 4).

Para interpretar bien este texto es preciso indagar qué pensó el Estagirita acerca del origen de nuestra alma. Poco después del pasaje citado, Aristóteles parece admitir la existencia de almas que “vienen de fuera” (736b 20) por lo que Suárez concluye que supone que es creada (Suárez 1978, nn. 27–37). Si el Filósofo no llegó a explicar cómo viene de fuera o cómo es infundida en el cuerpo, se debe a que lo ignoraba. Se remite a otro texto del Filósofo (II *De partibus animalium*) para reforzar esta idea para deducir la creación inmediata por parte de Dios. De esto deduce Suárez que Aristóteles no ignoró completamente la idea de creación (Suárez 1861, n. 24). Cuando el filósofo griego dice que el alma racional está contenida en la materia no ha de entenderse en el sentido de que esté contenida como en su causa, sino como en su capacidad receptiva. La materia no puede producir o causar lo espiritual: es solo una potencia receptiva capaz de recibir el alma racional desde fuera. El alma es creada en una materia que cuenta con las disposiciones necesarias para su recepción (Suárez 1978, n. 48; Castellote 1995, 146).

Suárez insiste en que el alma vegetativa y sensitiva no puede venir de fuera ni existir sin el cuerpo porque sus operaciones son corporales; pero el intelecto viene de fuera y es algo divino. Aristóteles habla de la potencia material en la que se recibe, no de la que se educa (Suárez 1861, n. 23).

2.4. El argumento de la destrucción del alma

Suárez también debe dar cuenta de dos textos de la *Ética* de Aristóteles que parecen negar la inmortalidad. En el primero de ellos Aristóteles reprueba la opinión de Solón quien afirma que el hombre no puede en esta vida ser feliz sino después de la muerte, arguyendo que la vida futura es incierta y muy dudosa. (I *Ethica Nicomachea*, c. 10, 1100a 10–15). Suárez en su primer comentario reconoce que se trata de otro pasaje difícil (Suárez 1978, n. 47). En la segunda versión, añade un matiz al argumento aristotélico: la felicidad consiste en la operación; después de la muerte no hay ninguna operación ni tampoco felicidad; por consiguiente, el alma no es inmortal, porque si

permaneciera sería capaz de hacer operaciones y de felicidad (Suárez 1861, n. 4). El segundo texto aristotélico es el que aborda la situación del valiente que teme a la muerte porque después de ella no hay nada (III *Éthica Nicomachea* c. 6, 1115 a 25–30). Suárez, en la segunda versión, añade este texto como un argumento a favor de la mortalidad, pues después de la muerte no sobrevive nada bueno o malo (Suárez 1861, n. 4).

Suárez sigue a santo Tomás al interpretar el texto así: Aristóteles desea afirmar que en esta vida hay una auténtica felicidad y que no sólo existe en la vida futura. Con respecto a la incertidumbre de la vida futura –de la que nunca habla explícitamente Aristóteles–, dice Suárez: “que la vida futura es incierta, no en lo relativo a la existencia del alma, sino en lo relativo a la situación en que se encontrará en su estado de separación”. (Suárez 1978, n. 47).

Por tanto, aquí no se trata de la felicidad del alma separada sino de la felicidad o beatitud del hombre mortal; y se pregunta si se ha de decir que alguien es feliz cuando vive en este mundo. En ese contexto refiere la sentencia de Solón (“nadie es feliz sino después de la muerte”) cuando ya no puede perder la felicidad que tuvo en vida. Sin embargo, del hombre muerto no se puede decir que sea feliz según el estado presente: porque el muerto no puede operar y la felicidad consiste en una operación (Suárez 1861, n. 23). El texto no afirma que no hay nada después de la muerte; simplemente afirma que después de la muerte ya no se puede hacer ninguna cosa buena ni mala.

Una vez explicados de manera un tanto tortuosa los argumentos contrarios a la inmortalidad, el Eximio acomete la tarea de analizar los argumentos a favor, que en gran parte resultan complementarios a las respuestas aducidas anteriormente.

3. Argumentos a favor de la inmortalidad del alma

3.1. Las operaciones propias del alma

Suárez pasa a analizar la tercera condicional presentada anteriormente: “si ningún afecto o actividad es propia de ella, no es separable”. En la primera redacción se limita a enunciarla (Suárez 1978, n. 38). En la segunda, la

formula con palabras semejantes: “si el alma no tiene operación que pueda ejercer sin el cuerpo, no es de tal naturaleza que pueda subsistir separada del cuerpo” (Suárez 1861, n. 16). Al tratarse de una proposición condicional negativa se ha de tomar universalmente: no puede haber ninguna operación propia, porque si tuviera una sola operación propia sería separable de la fantasía.

El significado de esta condicional se puede sintetizar así:

- a) De la operación espiritual se deduce la naturaleza espiritual del alma; si no hubiera operación espiritual el alma, esta no sería espiritual.
- b) Si la forma depende de la materia en toda operación suya, entonces la forma está inmersa en la materia y solo tiene operaciones comunes con ella; la forma separada no tendría ninguna operación propia y estaría ociosa. Pero en la naturaleza no hay nada ocioso o inútil, y sería contrario a la disposición de la naturaleza.

Para que la tercera proposición condicional negativa sea verdadera tiene que probarse que el alma no tiene formalmente una operación propia, esto es, que no tiene ninguna operación orgánica. En la segunda redacción Suárez argumenta por medio de la proposición condicional opuesta; es decir, con la afirmativa de la segunda condicional: “si el alma tiene una operación propia entonces es separable”. Una sola operación espiritual implicaría un alma subsistente que tiene por sí misma el ser. No es obstáculo que esa forma espiritual tenga otras operaciones comunes con el cuerpo, porque las formas superiores pueden contener a las inferiores (Suárez 1861, n. 15). Para Castellote “el hecho de que Aristóteles exponga en la frase condicional la posibilidad de una operación peculiar o propia, y por tanto, separable, sería ridículo si de antemano negase, por principio, la existencia de una tal operación. [...] No hay que suponer, por tanto, que Aristóteles expusiera esta condicional en sentido meramente utópico o imposible”. (Castellote 1995, 144).

La tercera condicional plantea también la posibilidad de que no hubiera ninguna operación propia del alma; entonces sería inseparable. Aquí inicia Suárez el análisis de la segunda condicional superando esa posibilidad: “Si el alma humana posee algún afecto o actividad exclusiva suya, es posible que subsista separadamente del cuerpo”. (Suárez 1978, n. 39).

Comprender en qué consisten y cómo se distinguen estas operaciones del alma es clave para demostrar la inmortalidad. El texto fundamental es aquel en donde Aristóteles se pregunta si las afecciones del alma son comunes al cuerpo o son exclusivas del alma:

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación. (*I De anima*, c. 1, 403a 3–10).

Suárez expone otros textos donde se afirma que el alma tiene una operación propia confrontándose con Cayetano y santo Tomás. La discusión con Cayetano se encuentra expresamente en la primera versión: el intelecto está esencialmente ligado a las imágenes o al cuerpo, y por tanto, el alma no es separable del cuerpo. Recordemos que la actividad del alma puede depender del cuerpo de dos maneras. Una primera, siendo el cuerpo su sujeto e instrumento y así el alma necesita del cuerpo para sus operaciones: como el ver depende de los ojos. Otra segunda, siendo el cuerpo el encargado de suministrar las especies y así depende de los sentidos la actividad de nuestro entendimiento, que necesita de las especies sensibles (Suárez 1978, n. 43). Para Cayetano, la actividad propia del alma deber ser independiente del cuerpo de las dos maneras y no sólo de la primera (Cayetano 1938, n. 47). Para Suárez es legítima esta interpretación literal; pero cabe otra lectura del texto aristotélico, según la cual la actividad propia del alma es simplemente la que no se realiza por medio de órgano corporal (es decir, sólo en el segundo sentido de dependencia del cuerpo).

Suárez aduce seis razones a favor de su interpretación tomadas de los textos (Suárez 1978, n. 44):

1. La actividad propia es inherente al alma de modo exclusivo ya que no depende del cuerpo como instrumento; estas actividades propias no se dan en los animales aunque tengan alma sensitiva (*I De anima*, c. 1, 402a 5–10).
2. Tampoco la actividad propia es como su sujeto u órgano (*I De anima*, c. 1, 403a 10–16).

3. Nada se opone a que haya alguna facultad del alma que sea separable, pues el alma humana no se agota en ser forma o *entelequia* del cuerpo orgánico (II *De anima*, c. 1, 413a 5–10).

4. Incluso los que mantienen la opinión contraria reconocen que para el Filósofo nuestra alma posee una actividad que es independiente pues refiriéndose a un texto de la *Metaphysica* afirma que “al final, dice, en efecto, Aristóteles que todo lo inmaterial es inmortal” (Suárez 1978, n. 44).

5. Suárez recoge la interpretación de Cayetano sobre el texto aristotélico y admite si se atiende a su sentido literal, pero la rechaza considerando el conjunto del pensamiento de Aristóteles.

6. Finalmente acude a la interpretación común de la mayoría de los comentaristas: bastaría comprobar que para Aristóteles la intelección no es operación orgánica para demostrar su espiritualidad e inmortalidad (Castellote 1995, 145).

Según Suárez, Aristóteles conociendo la espiritualidad del alma reconoció de algún modo la inmortalidad; ésta se sigue necesariamente de aquella –aunque de manera implícita– pues lo contrario no tendría sentido (Suárez 1978, n. 44).

En la segunda redacción, Suárez añade la interpretación de santo Tomás y otros comentaristas. Según el teólogo granadino, ellos entendieron a Aristóteles mejor que Cayetano: operación propia del alma es la que no se produce por un órgano corporal o no se recibe en un órgano corporal, aunque tenga concomitantemente una operación con el cuerpo. Suárez hace suya esta interpretación (Suárez 1861, n. 12). También prueba cuál era la mente de Aristóteles sobre la operación propia del alma: es la que inhiere sólo en el alma, redunde o no en el compuesto. En consecuencia, bastaría para ser operación propia del alma que no fuera acto del cuerpo orgánico (Suárez 1861, n. 14).

Suárez precisa con su propia terminología la interpretación tomasiana. La operación del alma es “formalmente propia” si sólo por ella se elicit, y sólo en ella se recibe sin órgano corpóreo; o, con palabras semejantes, si es una operación no orgánica, ni hecha o recibida por alguna parte del cuerpo (Suárez 1861, n. 15). De este modo se subraya que todas las operaciones

del alma –aún las operaciones propias o exclusivas de ella– están unidas de una forma u otra al cuerpo, *concomitantemente* o *por redundancia* con él (Suárez 1861, n. 12). Dada una operación formalmente propia, el alma será *formalmente* independiente de la materia en su operación, aun cuando no haya ninguna operación que sea propia causalmente o por redundancia en el cuerpo (Suárez 1861, n. 13). Si entender es una operación del alma *formalmente* es producida sola por el alma, sin órgano corporal; y se recibe sólo en el alma, sin necesidad de órgano corporal. De ahí se concluye la separabilidad e inmortalidad del alma. Se prueba así la tercera proposición condicional: “si el alma tiene una operación propia, es separable”. Es una proposición formalmente verdadera, porque no se produce *per se* en un órgano corporal, y porque no se recibe en un órgano corporal. Como la operación es inmaterial, entonces la operación se realiza mediante una potencia inmaterial. Y, por consiguiente, la potencia existe en un sujeto espiritual que es el alma (Suárez 1861, n. 12). Además, el alma que obra *per se* tiene que ser *per se* subsistente ya que el obrar sigue al ser.

Suárez considera además una objeción de Cayetano: tener una operación propia no conlleva separabilidad, pues también el ojo tiene una operación propia y, sin embargo, no es separable (Cayetano 1938, n. 54). La respuesta suareciana reafirma la singularidad del entender humano: no es lo mismo la operación propia del ojo que es orgánica, y por tanto, inseparable del cuerpo, que la operación intelectual que trasciende lo material.

Todavía se presenta una última objeción: aun admitiendo que el alma tenga una operación propia, es la forma sustancial del cuerpo y está unida sustancialmente a él. Es posible que aunque el alma opere por sí sola, su operación dependa de la materia y sea por tanto material. Para su solución, Suárez se atiene al principio general de que el obrar sigue al ser o es proporcionado al ser. Si la forma dependiera totalmente de la materia, esa forma no existiría fuera de la materia o no existiría antes de estar unida a la materia: sus operaciones no serían propias sólo de la forma. En cambio, el alma humana tiene operaciones comunes con el cuerpo y operaciones propias. Las operaciones de los sentidos son orgánicas y comunes al cuerpo, mientras que las operaciones propias se hacen sin mediación de órgano,

sin estar unidas al cuerpo. Por tanto, si el alma tiene una operación propia *formalmente*, tal operación no sería por el alma en cuanto unida a la materia (Suárez 1861, n. 13). Suárez concluye que la condicional (“si el alma tuviera una operación propia es separable”), es verdadera con tal de que la operación sea formalmente propia, ya sea causalmente propia o no, ya sea concomitantemente propia o no.

3.2. Argumento del deseo de felicidad

Hay otros textos de la *Ethica Nicomachea* que Suárez aduce a favor de la inmortalidad recogiendo las tesis aristotélicas sobre la felicidad y sobre la virtud (Suárez 1978, n. 41; Suárez 1861, n. 9).

En IX *Ethica Nicomachea*, c. 8 (1169 a 18–25), Aristóteles afirma que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo, con un amor que es contrario al egoísmo cuando se fundamenta en la virtud; por otra parte, el hombre bueno puede llegar a dar la vida por sus amigos abandonando riquezas y honores. Suárez en la primera versión añade la conclusión implícita:

Es un gran acto de virtud arrostrar la muerte por el amigo, porque en ese acto dona al amigo una vida de breve duración y para sí deja un gran acto de virtud. Ahora bien, si el alma fuese mortal, no sería virtud arrostrar la muerte, porque juntamente con la vida perece toda felicidad. (Suárez 1978, n. 41).

En la segunda versión, Suárez interpreta así el texto aristotélico: el hombre honesto desprecia los bienes del cuerpo y la misma vida corporal, por lo que no parece verosímil que el Filósofo, quien opinó de manera tan preclara acerca de la honestidad y felicidad humana, ignorara la inmortalidad del alma (Suárez 1861, n. 9).

Otro texto que Suárez cita a favor de la inmortalidad es X *Ethica Nicomachea*, c. 7 (1177a 10–1178a 4). Allí Aristóteles aborda el tema de la felicidad perfecta del hombre, que describe así: a) es una operación o actividad que consiste en la contemplación; b) es algo divino; c) la vida feliz supera la vida natural, porque es superior y divina como lo es la mente; d) debemos vivir pensando que somos inmortales; por eso Aristóteles desaprueba al

que pone su única mira en la preocupación por los asuntos humanos, pues debemos preocuparnos por vivir según lo más noble que hay en nosotros. Al comentar X *Ethica Nicomachea*, c. 8 (1178a 17–22) Suárez distingue dos clases de vida: una específica del compuesto, es decir, de alma y cuerpo; otra específica de la mente. En esta segunda vida, Aristóteles sitúa la felicidad, ya que “la felicidad será una especie de contemplación” (X *Ethica Nicomachea*, c. 8, 1178b 20–35), propia de los dioses, de la que solo los hombres participan. En la segunda versión, Suárez comenta este texto insistiendo en que la felicidad consiste en el descanso de la vida contemplativa y tal vida supera la naturaleza del hombre, sobre todo mientras esté unido al cuerpo, ya que en ese estado está más volcado a la acción que a la contemplación. El hombre es divino por su alma racional y se eleva sobre el cuerpo por la contemplación de la mente. Suárez recuerda que ese texto no habla de la felicidad futura sino sólo de la presente, pero ya se ponen los fundamentos de la inmortalidad por esa participación en la divinidad (Suárez 1861, n. 9).

El argumento basado en el deseo de felicidad tiene cierto peso para argumentar a favor de la inmortalidad del alma, y muchas veces convence con más facilidad que las razones metafísicas. Otros autores, como santo Tomás, se apoyan también en los textos sobre la felicidad para demostrar la inmortalidad del alma (Martí Andrés 2004, 122).

Conclusión

Suárez hace gala de un amplio conocimiento de la obra aristotélica y de una extraordinaria erudición. Sin embargo, su exposición a veces es prolija y desordenada. En conjunto, asume la interpretación tomasiana frente a Cayetano. Esta es una constante de los escolásticos españoles que desean superar el antiaristolismo de algunos autores renacentistas (Pasnau, 671–672). En consecuencia, se inclina a pensar que Aristóteles conoció la inmortalidad y la sostiene al menos en tres textos (Suárez 1978, n. 41, 44; Suárez 1861, n. 6).

Siguiendo a Tomás de Aquino, Suárez presta particular atención al argumento de que la operación intelectual no se realiza por medio del

órgano corporal (Suárez 1978, n. 44); por eso entender es *formalmente* una operación propia del alma (Suárez 1861, n. 12). A pesar de todo, el Eximio se aparta de las interpretaciones más comunes introduciendo la explicación de la causalidad “simpática”, concepto tan sugerente como oscuro (García Cuadrado 2015). Esta nueva vía de explicación es novedosa aunque no está libre de una cierta deriva dualista u ocasionalista (Knuuttila 2015, 220). En todo caso, su acercamiento al problema del conocimiento puede proponerse como una nueva vía de exploración de la relación entre la mente y el cerebro.

Pero en la actualidad es todavía más relevante la argumentación racional a favor de la inmortalidad frente a posturas que atribuyen esta creencia al cristianismo que afirma “dogmáticamente” la inmortalidad de donde deriva el valor sagrado e inviolable de toda vida humana (Singer 2003, 71). Subrayar la capacidad de la razón natural, incluso privada de la fe relevada, se muestra hoy especialmente necesario en un contexto de “razón débil”, despojada del carácter metafísico que el Filósofo supo imprimirle.

Referencias

- Aristóteles. 2008. *De anima. Sobre el alma*, T. Calvo (ed.). Madrid: Gredos.
- Berry, Paul. 2009. *Aristotle Versus the Atheists: On the Existence of God and the Immortality of the Soul*, Lewiston (New York): Edwin Mellen Press.
- Bos, Abraham P. 2003. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden-Boston: Brill.
- Castellote, Salvador. 1963. “La antropología de Suárez.” *Anales Valentinus. Revista de Filosofía y Teología*, 3 (1963): 125–346.
- Castellote, Salvador (ed.). 1978. “Introducción” a F. Suárez. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. Tomo I. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.
- Castellote, Salvador. 1995. “La recepción suareciana del concepto aristotélico de *separabilidad* del alma humana.” En *Verdad, Percepción, Inmortalidad*, Valencia: Facultad de Teología.
- Cayetano (Tomás de Vío). 1938. *Commentaria in De anima Aristotelis. I*. Roma: Angelicum.

- Chroust, Anton-Hermann. 2015. *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works, Volume 2: Observations on Some of Aristotle's Lost Works*. London: Routledge Library Editions.
- De Scorraile, Raoul. 1917. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Barcelona: Subirana.
- García Cuadrado, José Ángel. 2015. "La armonía de facultades en la gnoseología de Francisco Suárez." *Pensamiento*, 71: 587–615.
- Gilson, Étienne. 1953. "Note sur le Revelabile selon Cajetán." *Medieval Studies* 15: 199–206.
- Knuuttila, Simo. 2015. "Suárez's Psychology." En Victor M. Salas and Robert L. Fastiggi, *A Companion to Francisco Suárez*, 192–220. Leiden: Brill.
- Martí Andrés, Gabriel. 2004. *La inmortalidad como sempiternidad: un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Martin, Craig. 2014. *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Miller, Fred D. 2012. "Aristotle on the Separability of Mind." En Christopher Shields, *The Oxford Handbook of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 306–339.
- Nussbaum, Martha C.-Putnam, Hilary. 1995. "Changing Aristotle's Mind." En Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, 27–56. Oxford: Clarendon Press.
- Pasnau, Robert. 2012. "The Latin Aristotle." En Christopher Shields, *The Oxford Handbook of Aristotle*, 665–689. New York: Oxford University Press.
- Rinaldi, Teresa. 1998. *Cognitio singularis materialis: De anima*. Bari: Levante.
- Roubinet, Pierre. 1980. "Immaterialité de l'intellect et immortalité de l'âme humaine selon Francisco Suárez." *Cuadernos salmantinos de filosofía* 1: 269–283.
- Sevilla Valdivia, Rafael. 2006. "El entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez." En J. F. Sellés (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, 273–300. Pamplona: Eunsa.
- Singer, Peter. 2003². *Ética práctica*. Madrid: Cambridge University Press.
- Suárez, Francisco. 1978. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Tomo I. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.
- Suárez, Francisco. 1991. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Tomo III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Suárez, Francisco., 1861. *Tractatus De Anima*, en *Opera omnia*. Tomo III, B. Álvarez (ed.). París: Vivès.
- Wedin, Michael V. 2015. "Tracking Aristotele's Noûs." En Michael Durrant, *Aristotle's De anima in focus*, 128–161. London-New York: Routledge.