

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

LA INMORTALIDAD DEL
ALMA EN ARISTÓTELES:
TOLEDO, BÁÑEZ Y SUÁREZ

INTRODUCCIÓN Y NOTAS

Antonio Ñahuincopa Arango

TRADUCCIÓN

José Ángel García Cuadrado

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M^a IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin-Texas)
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-503-1

Depósito Legal: NA 1260-2016

Pamplona

Nº 62: Antonio Ñahuincopa Arango, José Ángel García Cuadrado,
La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez,
Introducción y notas de Antonio Ñahuincopa Arango,
Traducción de José Ángel García Cuadrado
2016

© Antonio Ñahuincopa Arango, José Ángel García Cuadrado

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36
ÚLZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. Contexto histórico-doctrinal del debate	10
2. La influencia del pensamiento aristotélico.	12
3. Los precedentes escolásticos en torno a la cuestión de la inmortalidad	15
a) La postura de Cayetano y la oposición de Francisco de Ferrara....	16
b) El debate entre Pietro Pomponazzi y Agustinus Niphus	22
4. La repercusión del debate sobre la inmortalidad del alma	35
5. La Escuela de Salamanca	38
6. La inmortalidad del alma en Aristóteles: la postura de Toledo, Báñez y Suárez	42
a) El comentario al <i>De anima</i> de Francisco de Toledo	42
b) El comentario a la <i>Summa Theologiae</i> de Domingo Báñez.....	45
c) Las dos exposiciones de Francisco Suárez	47
7. La presente traducción	52

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN ARISTÓTELES

Traducciones

SI EL ALMA RACIONAL ES INMORTAL SEGÚN ARISTÓTELES, <i>Francisco de Toledo</i>	57
SI SEGÚN ARISTÓTELES SE PUEDE AFIRMAR QUE EL ALMA RACIONAL ES INMORTAL, <i>Domingo Báñez</i>	75
¿QUÉ OPINABA ARISTÓTELES ACERCA DE LA INMATERIALIDAD E INMORTALIDAD DEL ALMA?, <i>Francisco Suárez</i>	83

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes principales	107
2. Fuentes citadas por Báñez, Toledo y Suárez	107
3. Bibliografía secundaria	111

INTRODUCCIÓN

En el año 2000, con motivo de un congreso sobre la recién publicada enciclica *Fides et ratio*, el entonces cardenal Ratzinger recordaba que “cuando la razón se apartó de las cuestiones últimas, se hizo apática y aburrida, dejó de ser competente para los enigmas vitales del bien y del mal, de la muerte e inmortalidad”¹. De este modo volvía a proponer a la razón humana los grandes desafíos de la vida humana, y, entre ellos, la decisiva cuestión de la inmortalidad. En efecto, la inmortalidad del alma humana ha sido uno de los grandes temas filosóficos de todos los tiempos, desde Platón, pasando por san Agustín y santo Tomás, hasta la Edad moderna con Descartes o Kant. Pero es quizás en la filosofía del Renacimiento donde se plantea de manera más aguda: la razón natural ¿puede llegar a esta verdad revelada? En consecuencia, ¿pueden los filósofos paganos alcanzar esa verdad? Y recordemos que entre los paganos, Aristóteles era por antonomasia “el Filósofo”.

Por tanto, la cuestión de la inmortalidad del alma en Aristóteles era mucho más que una típica disputa entre escolásticos: suponía una exploración acerca del alcance y valor de la razón natural. Sin embargo, aunque el Estagirita expuso ideas muy sugerentes en esta dirección, él no llegó a expresar explícitamente su postura sobre la inmortalidad del alma humana. Con todo, el estudio de la inmortalidad del alma ocupó un lugar central en la filosofía del Renacimiento. La discusión en torno a la inmortalidad del alma en el Estagirita, se inició en las universidades italianas de finales del siglo XV, continuó con Cayetano, agudizándose la polémica con Pomponazzi, quien opone su interpretación naturalista a la platónica de Ficino. La negación de la inmortalidad del alma en Aristóteles de Pomponazzi provocó la reacción, a favor y en contra, de otros pensadores del siglo XVI.

De este modo, la cuestión de si Aristóteles defendió la inmortalidad pasó a ser un lugar común en los comentarios escolásticos. Estos tres autores representan una síntesis bastante acabada del *status quaestionis* hasta esa fecha, desde los primeros comentaristas de Aristóteles hasta el tardo Renacimiento. Por otra parte, estos tres autores se formaron en la llamada Escuela de Salamanca y se encuentran a un paso de la modernidad. Suárez especialmente será reconocido

¹ J. Ratzinger, “Fe, verdad y cultura”, en *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 182.

como uno de los hitos de la transición entre la escolástica y la filosofía moderna. Sin embargo, siendo conocidos otros aspectos de su obra, ha sido menos estudiada su psicología. Como puede apreciarse en la bibliografía, son relativamente escasos los estudios sobre la psicología de la escolástica renacentista, y casi inexistentes los que tratan el problema de la inmortalidad.

Por otra parte, Aristóteles fue el primero en presentar una definición de alma, con un tratado *De anima* que fue ampliamente comentado y debatido en las Universidades europeas tanto en la época medieval como en la renacentista. El caldo de cultivo para el debate y la reflexión filosófica era el idóneo para el desarrollo de la razón filosófica, precisamente porque se habían señalado sus propios límites.

En este trabajo presentaré una breve síntesis de las ideas de los tres autores antes mencionados, junto a los textos traducidos al castellano. De este modo se podrá presentar en sus fuentes el problema debatido, haciendo posible un estudio histórico-comparativo entre los tres autores². Siendo casi contemporáneos, los tres autores presentan cierta semejanza metodológica: parten del *status quaestionis* o planteamiento del problema a lo largo de la historia, para presentar desde ahí las objeciones principales sobre la cuestión propuesta, y proponer a su vez la respuesta a esas objeciones. Seguiremos en parte este modo de proceder, presentando en primer lugar el contexto doctrinal del debate sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles.

1. Contexto histórico-doctrinal del debate

Para comprender los términos de la cuestión debatida es preciso presentar el debate en su contexto histórico-doctrinal. Para ello hemos de tener en cuenta la influencia de Aristóteles en el humanismo renacentista. Los precedentes inmediatos sobre la cuestión de la inmortalidad en el Estagirita, pueden resumirse en las posiciones de Cayetano y el Ferrariense por un lado, y la polémica entre Pedro Pomponazzi y Agustín Nifo, por otro. De esta manera, se comprenderá mejor el problema de fondo y las aportaciones específicas de los tres filósofos estudiados.

En la escolástica medieval tiene lugar la recuperación del pensamiento aristotélico con la traducción y explicación de sus obras en las universidades. Con respecto a la inmortalidad del alma, pensadores como Alberto Magno y Tomás

² Para el estudio comparativo de estos autores, cfr. A. Ñahuincopa, "La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez", *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 2014 (24), pp. 95-197.

de Aquino sostienen que Aristóteles la defendió; pero otros, como Duns Escoto o Herveus Natalis, dudan de la posición de Aristóteles³. La herencia medieval fue asumida por el Renacimiento pero con las peculiaridades propias de este momento cultural. Hay un verdadero interés por recuperar el pensamiento clásico original, pero casi al margen de la lectura que se había hecho de él en la escolástica medieval. De alguna manera, en la Edad Media los grandes pensadores clásicos habían sido asimilados por la escolástica: sus aportaciones formaban parte natural de la argumentación filosófica, aún a costa de haberse difuminado su identidad.

En el Renacimiento destacan dos focos importantes sobre todo en Italia; en Florencia –con la escuela neoplatónica– y Padua –con el neoaristotelismo–; en ambos centros intelectuales se propone la restauración de las doctrinas de Platón, Plotino y Aristóteles mediante el recurso directo a sus fuentes⁴. En este sentido, “el Renacimiento incluye a la vez una *renovación*, una *innovación* y una *continuación* de la filosofía en general, y en particular de la psicología”⁵. O, dicho de otro modo, el desarrollo de la filosofía renacentista, “rechaza la escolástica, aspira a algo nuevo, y forma lo nuevo con la antigüedad”⁶.

Sin embargo, con el paso del tiempo la simbiosis entre el humanismo renacentista y la mejor especulación escolástica se hizo cada vez más necesaria. Ciertamente los humanistas rechazaron abiertamente la verbosidad logicista de los terministas parisinos⁷; pero otros escolásticos recogieron esa crítica como una invitación a depurar la teología medieval del logicismo nominalista. Por eso, ya en el siglo XVI, se produce el florecimiento de la escolástica, que tiene su centro en España, especialmente en la Universidad de Salamanca. Se ha denominado a este periodo como Segunda Escolástica o Escolástica renacentista⁸.

³ Decía, por ejemplo, Escoto a este propósito: “non sunt sufficienter notae ratione naturali, licet ad eas sint quaedam persuasiones probabiles”, citado en F. Rego, “La inmortalidad del alma en santo Tomás”, *Filosofar cristiano*, 1984/1985 (15-18), p. 124.

⁴ Cfr. K. Schilling, *Historia de la Filosofía*, v. V: *Desde el Renacimiento hasta Kant*, Uteha, México, 1965, p. 23.

⁵ L. Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid, 1959, p. 254.

⁶ M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento: siglo XVI*, vol. III, Asociación Española para el Progreso de las ciencias, Madrid, 1941, p. 12.

⁷ Cfr. M. Cerezo, “La crítica humanista a la dialéctica escolástica en la carta de Moro a Dorp”, *Contextos*, 1996 (14), pp. 317-328.

⁸ Algunos autores prefieren hablar de *Escolástica hispánica*, y agrupan en ella a la Escuela de Salamanca y a otros autores –como Luis de Molina, Juan de Lugo, Francisco Suárez, etc.– que no enseñaron en ella pero dependen de ella en cuanto al enfoque de los temas y al método. Cfr. A. A. Alves, *The Salamanca School*, Continuum, New York / London, 2010, pp. 2-3.

Esos escolásticos no eran ajenos a los grandes debates intelectuales de la época: la reforma luterana, el descubrimiento de América y las guerras de religión. Se enfrentan a estas cuestiones con el instrumental heredado de la tradición escolástica. Por eso se vuelve a un tomismo repensado a la luz de los nuevos tiempos; se traducen y reeditan las obras de los Padres de la Iglesia así como las grandes obras sistemáticas de la Edad Media para comentarlas y aclararlas, y en realidad, para hacer una labor original. Además, los escolásticos españoles se plantean una serie de nuevos problemas políticos y sociales como el derecho internacional a propósito de la condición de los indios en el Nuevo Mundo. Salamanca y Alcalá son los dos centros intelectuales del momento, y llegaron a influir directamente en el nuevo impulso de las universidades de Coímbra y Roma.

2. La influencia del pensamiento aristotélico

Durante el siglo VI se conocen en Occidente las obras de Aristóteles gracias principalmente a Severino Boecio, quien tradujo al latín el *Organon* del Estagirita. De esa traducción solamente llegaron a difundirse las *Categorías* y el *De interpretatione* que representan prácticamente la filosofía conocida de Aristóteles hasta el siglo XII⁹. En esa misma época, en 529, la escuela de Atenas es clausurada por el emperador Justiniano: muchos de los filósofos de esa escuela huyeron a Irán y a Siria. Los árabes, gracias a la conquista de los territorios donde predominaba la cultura helénica, pudieron conocer las obras de los griegos en el campo de la medicina, la matemática y la filosofía. En el mundo árabe, Aristóteles renace a partir de la primera mitad del siglo IX, principalmente con la fundación de la escuela de traductores del griego al árabe en Bagdad, donde traductores sirios vertieron las obras del Estagirita y también las de algunos de sus comentaristas (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Porfirio, Amonio, etc.). Entre los principales filósofos árabes Alkindi (s. IX), Alfarabi (s. X), y Avicena (s. XI) hicieron valiosos comentarios a las obras aristotélicas. Entre ellos destaca, Averroes, en el siglo XII, llamado por mérito propio también el Comentarista por sus comentarios al entero *corpus* aristotélico.

En el siglo XII, el Aristóteles árabe llega a la Europa cristiana a través de España, Sicilia e Italia. También en ese siglo la Escuela de Traductores de Toledo juega un papel decisivo en este trasvase de conocimientos¹⁰. En ella se

⁹ Cfr. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2007, p. 165.

¹⁰ Tras la reconquista de Toledo por Alfonso VI, en 1085, el arzobispo Raimundo funda la Escuela de Traductores para recuperar las obras perdidas del pensamiento griego, e infunde al

traducen del árabe al latín numerosas obras de Aristóteles, y también de Alfarabí, Avicena y Gabirol, comenzando así la interpretación de Aristóteles en la Edad Media. A partir de entonces se siguen traduciendo las obras aristotélicas: Jacobo Veneto traduce los *Analíticos primeros y segundos*, la *Physica* y el *De anima*; en el siglo XIII, Robert Grosseteste el *De coelo* y la *Ethica Nicomachea*; Guillermo de Moerbeke utiliza las traducciones anteriores para volver a traducir parte de las obras aristotélicas, y también de algunos de sus comentadores, como Juan Filopón (I y III del *De anima*) o el comentario de Temistio al *De anima*¹¹. Junto a esas traducciones, surgieron numerosos comentarios a las obras de Aristóteles, entre los que sobresalen los de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Enrique de Gante, Escoto, etc. Como es sabido, los pensadores cristianos no aceptaron inmediatamente la totalidad de la doctrina de Aristóteles. Los libros de lógica y de ética fueron bien acogidos, mientras que algunas ideas de metafísica, física y cosmología fueron consideradas contrarias a la doctrina cristiana; por ejemplo, la eternidad del mundo. Así, aunque por breve tiempo, a partir de 1210 quedaron prohibidas en París las obras físicas y metafísicas de Aristóteles.

En Europa, el redescubrimiento del pensamiento del Estagirita coincide con el momento de florecimiento de las universidades, que habían comenzado a finales del siglo XI en Bolonia, después en París en el siglo XII, y finalmente se extendieron por el resto de la Europa latina. Éstas llegaron a articularse en torno a cuatro facultades: Teología, Leyes, Medicina y Artes. En la enseñanza de la Teología, los textos básicos de estudio eran la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo; en la enseñanza de la filosofía, los textos adoptados finalmente, tras ciertas resistencias, fueron los escritos de Aristóteles, junto a los de Averroes y otros comentadores¹². Así, las obras del Filósofo se convirtieron rápidamente en textos fundamentales que servían como punto de partida para la enseñanza y comentarios. Esa incorporación del pensamiento aristotélico suscitó inicialmente la resistencia de las autoridades universitarias, pero acabaron siendo aceptadas gracias, entre otras cosas, a los comentarios de teólogos como Alberto Magno o Tomás de Aquino. En suma, se puede concluir que durante los siglos

proyecto una notable energía; en cincuenta años, por ejemplo, se llegan a traducir más de cien obras del árabe al latín. Cfr. M. Brasa Díez, "Método y cuestiones filosóficas en la escuela de traductores de Toledo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1997 (4), p. 41. Era uno de los pocos lugares en Europa donde los judíos, cristianos y musulmanes trabajaban relativamente en paz, y fue frecuentada por eruditos y traductores que venían de toda Europa que regresaban a sus lugares de origen con las obras traducidas, extendiendo así su influencia. Entre sus traductores destacan Juan Hispano, Domingo Gundisalvo, Gerardo de Cremona, etc.

¹¹ Cfr. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, pp. 165-166.

¹² Cfr. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, p. 58.

XIII y XIV la filosofía de Aristóteles va siendo conocida en Occidente, aunque muchas veces mediatizada por los intérpretes árabes y escolásticos.

El aristotelismo adquiere nuevos matices en el Renacimiento. En el siglo XV se inicia un movimiento de recuperación de las obras originales de Platón y Aristóteles. De forma semejante al platonismo llegado a Florencia proveniente de Grecia, también llega Aristóteles al norte de Italia¹³. Es el Aristóteles comentado por Alejandro de Afrodisia. En ese momento, en las universidades italianas del norte, era todavía fuerte la presencia de un aristotelismo de tradición medieval de tinte averroísta: Padua y Bolonia, sobre todo, eran los lugares donde el aristotelismo renacentista encontró un campo propicio, siendo Padua el foco del aristotelismo averroísta¹⁴. Precisamente uno de los representantes más importantes de esta escuela nearistotélica será Pomponazzi, sobre quien volveremos más adelante.

El aristotelismo renacentista se consolida a través de los comentarios y traducciones con un desarrollo hasta entonces insólito. Se generó un verdadero espíritu revisionista respecto a los comentarios y traducciones anteriores, que dio lugar a una destacable serie de nuevas versiones latinas de Aristóteles mucho más numerosa que la producida con anterioridad, y a nuevos comentarios¹⁵. Pueden subrayarse algunas características de esa corriente. Por una parte, se introduce una oposición a Platón que no se había dado en la Edad Media: Platón sería admirado por los amantes de las letras, mientras que Aristóteles representaba el rigor de la ciencia. Así, por ejemplo, Pletón consideraba a Platón muy superior a Aristóteles, y provoca una reacción en contra por parte de los aristotélicos: Gaza, Trebisonda y Bessarión. En cierta medida, el Aristóteles que renace es un Aristóteles antiplatónico, y, en algunos sectores, asimismo fuerte-

¹³ “La llegada a Europa de un grupo de intelectuales griegos con ocasión del Concilio de Florencia y de la caída de Constantinopla en manos de los turcos, trae como una de sus consecuencias el inicio de una nueva lectura de Aristóteles bastante diferente de la que habían hecho los escolásticos medievales”; C. Florez Miguel, “La cultura filosófica en Europa de 1450 a 1550”, en J. Matas Trabado *et al.* (eds.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León, 1998, p. 341.

¹⁴ “Entre los aristotélicos del Renacimiento se pueden señalar dos orientaciones con arreglo a posiciones interpretativas opuestas; la de los averroístas, que ponían el énfasis en el intelecto posible único para todos, y la de los alejandrinos que subrayaban, en cambio, la mortalidad del alma. Sin embargo, las dos opiniones se fueron desvaneciendo poco a poco hasta fundirse en una sola. El centro del averroísmo fue la Universidad de Padua, mientras que el iniciador de la interpretación alejandrina fue Pedro Pomponazzi”. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 169.

¹⁵ Cfr. J. M. García Valverde, “Introducción”, en Pedro Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Estudio preliminar, traducción y notas de J. M. García Valverde, Tecnos, Madrid, 2010, p. XIV. Cfr. Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2004, p. 80.

mente antiescolástico; así, Hermolao Bárbaro, consideraba a Alberto Magno, al Aquinate y a Averroes como bárbaros¹⁶. No es, por eso, una mera continuación del aristotelismo medieval. El aristotelismo renacentista supuso un cambio significativo respecto a la filosofía y la ciencia medieval¹⁷. Sin embargo, contrariamente a la opinión general, en el Renacimiento y entre los filósofos que se consideran a sí mismos aristotélicos, hubo una gran variedad de actitudes, de métodos y de modos de dependencia con respecto al *Corpus Aristotelicum*¹⁸.

3. Los precedentes escolásticos en torno a la cuestión de la inmortalidad

Pueden señalarse ahora los precedentes más inmediatos al problema de la inmortalidad en la doctrina en el Estagirita. Un hito muy importante fue la interpretación de santo Tomás de Aquino, quien sostuvo en su comentario a *De anima* que el Estagirita defendió la inmortalidad del alma. Después de él, las opiniones de los escolásticos medievales siguieron senderos muy diversos. Precisamente, un fiel intérprete del Doctor Angélico encendió el debate en la filosofía renacentista. En efecto, Cayetano, primero, y Pietro Pomponazzi, después, negaron que pudiese demostrarse la inmortalidad a partir de los textos de Aristóteles; encontraron inicialmente la oposición de Francisco de Ferrara y de Agustín Nifo, respectivamente; y, en las décadas sucesivas, los filósofos y teólogos se alinearon en uno y otro partido¹⁹. Báñez, Toledo y Suárez se remiten a todos estos autores como fuentes de autoridad²⁰.

¹⁶ Cfr. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 169.

¹⁷ Cfr. J. M. García Valverde, "Introducción", p. XV.

¹⁸ Cfr. J. M. García Valverde, "Introducción", p. XV.

¹⁹ "Con el opúsculo de Pomponazzi, *De immortalitate animae*, se encendieron los ánimos en una polémica que dividió a los ingenios más ilustres: G. Contarini, A. Nifo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, D. Soto, Melchor Cano, D. Báñez, F. Valles, G. Pereyra, Huarte de S. Juan, L. Vives, Suárez, Toledo, Valencia, R. de Arriaga, Mariana, Juan de santo Tomás, todos los grandes escolásticos del Renacimiento, probaron las fuerzas de su ingenio en esta que llamó el Doctor Martínez, magistral de Sigüenza, *Celeberrima controversia de immortalitate animorum*"; V. Capánaga, "La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos", *Agustinus*, 1960 (5), p. 101.

²⁰ La referencia a Cayetano se da en los tres autores: Báñez remite a *In de anima*, III, c. 2, y Suárez a *In de anima*, I y III, mientras que Toledo no menciona ningún lugar concreto. La referencia a Silvestre de Ferrara está en Báñez, que remite al comentario a la *Summa contra gentiles*, II, c. 79, y al comentario *In de anima*, III, q. 10, y en Suárez, que remite al comentario a la *Summa contra gentiles*, II, c. 79 y c. 80. Pietro Pomponazzi es citado por Toledo, sin mencionar la obra, y por Suárez, que remite en general al *De immortalitate animae*. La referencia a Agustín

a) *La postura de Cayetano y la oposición de Francisco de Ferrara*

Tomás de Vío (1468-1534)²¹ y Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528)²² fueron contemporáneos y ocuparon en épocas sucesivas el cargo de Maestro General de la Orden de Predicadores. Con el tiempo, llegarán a ser considerados fieles intérpretes del pensamiento de Tomás de Aquino, aunque las divergencias doctrinales entre ambos son notables, como tendremos ocasión de comprobar con ocasión de la inmortalidad del alma.

i) *La evolución del pensamiento de Cayetano*

Para entender mejor la postura de Cayetano sobre la cuestión que nos ocupa es preciso tener en cuenta la “evolución un tanto enigmática que todavía no ha sido logrado ser explicada satisfactoriamente”²³. Fueron tres las etapas por las que pasó Tomás Vío sobre el tema de la inmortalidad.

En un primer momento sigue fielmente la doctrina de Tomás de Aquino. En la *Oratio de immortalitate animae* (1503) prueba la inmortalidad del alma humana con tres argumentos filosóficos. El primero está fundamentado en la doctrina del Aristóteles, a quien considera “padre de la filosofía”: el intelecto puede conocer todas las cosas, porque es inmaterial; y si el intelecto es una facultad

Nifo se da en Báñez, que remite a su *De immortalitate animae*, c. 1, y a su comentario al *De anima*, III; Suárez remite al primero de esos textos, y Toledo no lo menciona.

²¹ Más conocido como *Cayetano* por haber nacido en Gaeta (Italia); entró a los 16 años en la Orden dominicana. Coetáneo y colega de Pomponazzi en Padua; su figura es muy distinta a la de Pomponazzi por formación intelectual (filósofo, teólogo, cardenal, etc.), y por su gran autoridad en el mundo eclesiástico de su tiempo. Maestro General de la Orden dominicana de 1508 hasta 1518, es uno de los principales intérpretes de la Teología de santo Tomás de Aquino, pero en algunos aspectos de su doctrina se separó de las enseñanzas del Aquinate.

²² Nació en Ferrara (Italia); ingresa a los 14 años en el monasterio dominico de Santa María de los Ángeles (Lombardía), donde estudia Artes y Teología. Lector de los conventos de la orden en Mantua y Milán de 1498 a 1507, es después maestro de estudios, lector y *magister* en Bolonia. Desempeña diversos cargos en la Orden, como prior en Ferrara y Bolonia, regente de este Estudio (1521), vicario general de la Orden (1524) y Maestro General (1525 hasta su muerte en 1528). Entre sus obras destacan: las *Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis*, y también los *Commentaria in libros quattuor contra gentiles Thomae de Aquino* (1516). El Ferrariense es considerado uno de los más profundos comentadores de santo Tomás de Aquino.

²³ J. Belda Plans, “Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana”, *Scripta Theologica*, 1984 (16), p. 419.

inmaterial del alma, ésta también es inmaterial, y por ende, inmortal. El segundo argumento se forma a partir del *appetitus naturalis* o deseo natural de vivir para siempre o sin límites, y tal deseo no puede ser frustrado. El tercero parte de que el hombre es esencialmente superior a todos los seres materiales y ocupa un lugar intermedio entre los seres puramente materiales y los espirituales²⁴. En su comentario a la *Summa Theologiae* (1507), defiende la doctrina tomista de que el alma es *aliquid subsistens*, es decir, subsistente e inmortal, porque es una sustancia simple, y tal alma es el sujeto donde radica nuestro intelecto. También trata de demostrar la inmaterialidad de la operación intelectual, porque no tiene ningún órgano, es capaz de entender todas las cosas, y depende sólo accidentalmente del cuerpo²⁵. En esta etapa, Cayetano piensa que la inmortalidad del alma es filosóficamente demostrable.

En la segunda etapa, Cayetano admite con Tomás de Aquino la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, pero, en contra de la interpretación del Aquinate, niega que Aristóteles sostenga esta doctrina. En esa época escribe su *Commentaria in libros Aristotelis De anima* (1509)²⁶. Cayetano se acerca al texto griego del *De anima* de Aristóteles, y encuentra en él un problema grave sobre la relación del entender con la fantasía, cuando se pregunta si el entender es fantasía o no se dan sin la fantasía. Interpreta este texto en sentido fuerte al entender que el intelecto nunca piensa sin imágenes, y deduce de ahí que no tiene operación propia porque depende del cuerpo, y que por tanto es mortal. Para que fuera inmortal, no debería depender de las imágenes en ningún sentido²⁷.

²⁴ Cfr. M. F. Manzanedo, “La inmortalidad del alma humana según Cayetano”, *Angelicum*, 1999 (76), pp. 321-322.

²⁵ Cfr. M. F. Manzanedo, “La inmortalidad del alma humana según Cayetano”, pp. 323-324.

²⁶ Este comentario fue terminado el 25 de febrero de 1509 y publicado en 1514. Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au debut du XVI siècle”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1962 (36), p. 174. La fecha es significativa ya que dos años después publicará Pomponazzi su propia obra, en la que mantiene un punto de vista similar. Se entiende así por qué, en esa misma época, Cayetano rechazó con un *non placet* la segunda parte de la bula *Apostolici regiminis* del V Concilio de Letrán (1513). El Concilio mandaba en esa parte no explicar “los principios o las conclusiones de los filósofos por los que se ve que se apartan de la verdadera de fe”; J. Ceard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane: le «traité de l’immortalité de l’âme» de Pomponazzi”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 1981 (171), p. 31.

²⁷ “Circa primam conditionalem positam in quaestiones de passionibus, scilicet ‘si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, non erit hoc sine corpore’ dubium occurrit: quia ex illa secundum doctrinam Aristotelis necessario videtur sequi animam intellectivam non esse separabilem a corpore; quia conjungendo huic conditionali propositionem traditam in Tertio huius textibus 30 et 39, scilicet quod sine phantasmate nihil intelligit anima, formabitur syllogismus

De esta manera, pone en tela de juicio la postura de Aristóteles sobre la cuestión; y con él la interpretación de santo Tomás sobre la psicología aristotélica²⁸. Tomás de Vío entiende el pasaje del *De anima* del Estagirita en sentido literal: sin imaginación significa sin órgano y sin objeto²⁹. O sea, para que el alma pueda separarse del cuerpo no sólo es necesario que el entender no sea orgánico; hace falta también que no esté ligado necesariamente al menos a un objeto corpóreo. En caso de que el intelecto perviviera separado, se llegaría inevitablemente a un ente ocioso³⁰.

A lo largo del comentario se centra fundamentalmente en ese argumento central; pero dedica también su atención a otros aspectos del problema que están presentes en la obra aristotélica, como la diferencia entre separabilidad de la operación y separabilidad de la facultad que ejerce la operación; la afirmación de que el intelecto pasivo es corruptible; la ausencia de una respuesta expresa del Estagirita sobre la cuestión, etc.³¹. Su análisis terminará confirmando que para Aristóteles el alma es mortal. Conviene subrayar que en este periodo Tomás de Vío niega sola y precisamente que Aristóteles acertara en este punto³².

hypotheticus a positione antecedentis hoc pacto: Si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, non videtur hoc sine corpore; sed intelligere est non sine phantasia; ergo non erit hoc sine corpore, quod erat intentum”; Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, P. I. Coquelle (ed.), Institutum Angelicum, Roma, 1938, I, n. 31, p. 33.

²⁸ Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 177.

²⁹ “*Quoad mentem vero Aristotelis dico quod ex ipso litterae contextu plane liquet proprium animae ab ipso hic vocari tantum opus carens organo et ministerio seu obiecto corporeo; et per oppositum non proprium animae seu commune animae et corpori opus sive organice sive obiective coexistens corpus*”; Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, I, n. 47, p. 42. Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 178.

³⁰ “*Conditionalis namque illa est optima: si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, intelligere non potest absolvi a corpore, et: si [intelligere] non potest absolvi a corpore, ergo nec intellectus. Ratio primae illationis est: quia phantasma corporeum quoddam est; ratio secundae est: quia intellectus esset otiosus, esset [enim] absolutus a corporis ministerio, et tamen non posset intelligere absque phantasmate corporali. Haec est ergo vis conditionalis illius*”; Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, I, n. 50, p. 44. Cfr. L. Savoia, “Tommaso di Vío Gaetano e l’immortalità dell’anima”, *Annali Chieresi*, 1992 (9), p. 143.

³¹ Cfr. Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, I, n. 54, p. 47; *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, G. Picard y G. Pelland (eds.), Desclée de Brouwer, París, 1965, III, c. 2, n. 102, p. 63; III, c. 2, n. 116, p. 71.

³² “*Haec positio est falsissima. Quoniam ex principiis philosophiae utpote veris non deducitur recte nisi verum. Hoc autem constat ex fide esse falsum. Igitur non potest ex principiis philosophiae sequi. Unde neque ut verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim; sed tantum ut exponens opinionem istius Graeci, quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia*”; Cayetano, *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, III, c. 2, n. 102, p. 65.

Cayetano entiende que el alma puede tener una operación separada del cuerpo en el estado de separación después de la muerte, aunque no pueda demostrarse tal extremo con la doctrina aristotélica³³. Al final del comentario, propone los argumentos que según los verdaderos principios de la filosofía, pueden demostrar racionalmente la inmortalidad personal del alma humana³⁴. En ese momento solo niega la demostración de la inmortalidad en Aristóteles.

En la tercera etapa hay un cambio radical en su pensamiento; piensa entonces que no se puede demostrar la inmortalidad del alma en general ni por la filosofía, ni con Aristóteles, ni con Tomás de Aquino. En 1528, diecinueve años después del comentario al *De anima*, comenta la *Epístola a los romanos*. Allí dice expresamente que la inmortalidad del alma humana sólo es demostrable por la fe, y que la inmortalidad del alma es un misterio en sentido estricto, como el de la Santísima Trinidad o el de la Encarnación, por lo que no admite ninguna demostración racional³⁵. También, en el comentario al *Eclesiastés* de 1534, pocos meses antes de su muerte, dirá explícitamente que ningún filósofo ha demostrado hasta ahora la inmortalidad del alma, ni parece que pueda demostrarse, aunque pueda considerarse como más probable desde el punto de vista de la razón; por ese motivo se trata de una verdad de fe³⁶. Conviene finalmente destacar la influencia del cardenal Cayetano en Pietro Pomponazzi ya que el filósofo mantuano seguirá los argumentos de aquél con algunos matices³⁷.

³³ Cfr. Cayetano, *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, I, n. 45, p. 40; I, n. 51, p. 44; I, n. 53, p. 47.

³⁴ “Plus enim hae rationes valent quam negativa Aristotelis: quia scilicet non inuenit in eo opus sine fantasia –quod constat ex dictis non verificari nisi per accidens–. Et propterea non est mirum etiam tam sapientem virum in hoc falli”; Cayetano, *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, III, c. 2, n. 120, p. 73. Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 174.

³⁵ Cfr. M. F. Manzanedo, “La inmortalidad del alma humana según Cayetano”, pp. 329-330.

³⁶ “Nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus, et rationibus probabilibus consonat”; Cayetano, *In Ecclesiastes*, p. 117. Para Gilson, la razón última de la posición de Cayetano para negar en sus últimos años de su vida la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma, no es un deterioro físico o mental como, por ejemplo, pensaba Báñez que calificaba a Cayetano de *quasi sui oblitus* en ese periodo final de su vida. En su opinión, Cayetano no habría comprendido el núcleo de la metafísica tomista, la noción tomista de acto de ser, y de ahí que, para él, las pruebas tomistas no fueran concluyentes. Por el contrario, Báñez habría comprendido, detectado y denunciado esta insuficiencia en el pensamiento de Cayetano. Cfr. E. Gilson, “Cajétan et l’humanisme theologique”, p. 118. Una revisión de esta tesis se encuentra en S. Orrego Sánchez, “La inmortalidad del alma: ¿debate entre Báñez y Cayetano?”, en C. González Ayesta (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 79; L. Savoia, “Tommaso di Vio Gaetano e l’immortalità dell’anima”, p. 160.

³⁷ Pomponazzi afirma que cuando Cayetano y él mismo eran profesores en Padua, aquél le había manifestado sus dudas sobre toda esta temática en una conversación. Uno de los adversarios más

ii) *La posición de Francisco de Ferrara*

El opositor más próximo y autorizado que pudo encontrar Cayetano fue el dominico Silvestre de Ferrara (también llamado el Ferrariense), quien en 1524 concluía su comentario a la *Summa contra gentiles*³⁸. El Ferrariense critica la postura de Cayetano en su *Commentaria in libros Aristotelis animae* (1510), y defiende con vehemencia la validez de la interpretación de santo Tomás³⁹.

En el comentario al capítulo 79 de la *Summa contra gentiles*, el Ferrariense recoge las razones de santo Tomás a favor de la inmortalidad del alma. A partir de ahí, centra la argumentación en torno a la *operatio propria* del alma y en torno a la naturaleza de la potencia interna del alma. Recuerda que para Aristóteles el juicio se da en un sentido amplio tanto en el ámbito intelectual como en la imaginación y en el recuerdo porque en esas potencias se da cierta capacidad de discernir. Recoge también la distinción aristotélica entre el intelecto agente y el intelecto posible. Como para santo Tomás, la afirmación de Aristóteles de que el intelecto es separado es un fundamento suficiente para interpretar la doctrina del Estagirita a favor de la inmortalidad del alma.

Se opone, por tanto, a la interpretación que hace Cayetano tanto de Aristóteles como la del propio santo Tomás sobre Aristóteles⁴⁰. Prefiere omitir el nombre de Cayetano, por respeto al que fuera Maestro General de la Orden; pero esto no obsta para que realice una muy personal interpretación de algunos pasajes del *De anima* y de la *Metaphysica*. También acude al texto griego para extraer conclusiones opuestas a las de Cayetano. Añade, además, otros textos aris-

acérrimos de la tesis del mantuano, el también dominico Spina, acusará a Cayetano de haber engendrado a Pomponazzi. Cfr. E. García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, Cincel, Madrid, 1986, p. 125.

³⁸ Cfr. L. Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, p. 273.

³⁹ “Francisco parte de la distinción del Aquinate entre filosofía y teología cristiana. Estaba también convencido de que, sobre la base de la *verdadera filosofía* constituida –según él– tanto por la doctrina del Aquinate como por la filosofía de Aristóteles, se puede demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma humana. Con ese fin, apoya sus consideraciones en seis *auctoritates* (razones y evidencias) recogidas de los escritos de Aristóteles (sobre todo del *De anima* y de la *Metaphysica*); M. Ciszewski, “Immortalità dell’ anima umana nel pensiero di Francesco de Silvestri da Ferrara”, *Salesianum*, 1997 (59), p. 53.

⁴⁰ “Nonulli Thomistarum, alioquin viri doctissimi, a doctrina Sancti Thomae discedentes (qui et hic; et XII *Metaph.*, exponiendo text. 17; item *Quolibet*. X, q. 3, ad 2; similiter VIII *Phys.* lect. 12, tenet Aristotelem animam humanam posuisse immortalem), oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere”; Silvestre de Ferrara, *Commentaria in libros quattuor contra gentiles Thomae de Aquino*, Editio Leonina *Summa contra los gentiles*, Garrone, Roma, 1918, II, q. 79, p. 501.

totélicos, que no aparecen en el capítulo de la *Summa*, y que apoyan la interpretación de santo Tomás. Pueden resaltarse particularmente dos cuestiones de ese comentario, a las que dedica mayor atención.

Como el Aquinate, el Ferrariense entiende el “intelecto pasivo” como la cogitativa⁴¹. Según él, Aristóteles utiliza el término intelecto en dos sentidos. En un sentido propio, se refiere a la potencia intelectual que conoce lo inmaterial y lo universal; en un sentido impropio, como potencia cogitativa⁴². Advierte a continuación que esa interpretación es de santo Tomás, pero también de otros intérpretes reconocidos de Aristóteles, como Filopón y Ammonio. Asimismo, el “intelecto pasivo” es una facultad indispensable que condiciona todo el conocimiento humano, y por tanto también el conocimiento intelectual; pero es siempre –y solamente esto– la facultad suprema del conocimiento sensible. Esta facultad no sólo unifica y hace posible la operación de la imaginación y de la memoria, sino que hace que el hombre pueda pensar. El *intellectus passivus* es, para él, sólo otro nombre de la *virtus cogitativa*. El “intelecto pasivo” es, pues, diverso del entendimiento agente y del entendimiento posible; aquél es corruptible, mientras que éste es inmortal y perpetuo⁴³.

En segundo lugar, puede destacarse que también en contra de Cayetano admite como válida la distinción entre la dependencia del alma respecto del cuerpo en tanto que órgano y en tanto que objeto, como había propuesto santo Tomás⁴⁴. Cayetano había afirmado la necesidad de que el entendimiento fuese

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, c. 60, 73 y 81, donde comenta en ese sentido *De anima*, I, 408b 24-25, *De anima*, III, 430a 19-25, 431a 16-17, *Ethica Nicomachea*, VII, 1146b 24-1147a 10. En las actuales ediciones críticas del *De anima*, se considera que Aristóteles no es preciso en su terminología.

⁴² “Cum enim *intellectus* nomen duplex habeat significatum, scilicet *proprium*, quod est *virtus aut factiva aut receptivae immaterialium et universalium*; et *improprium*, quod est *virtus cogitativa* (ipsa enim inferius vocat Aristoteles *intellectum passivum*)”; Silvestre de Ferrara, *Commentaria in libros quattuor contra gentiles*, p. 502.

⁴³ “*Intellectus autem est separatus tantum secundum proprium significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso secundum eius improprium significatum accepto. Et hoc solum, scilicet proprium significatum intellectus, est immortale et perpetuum: non autem improprium. Quod clare ostendit subiungens: Passivus autem intellectus est corruptibilis, idest cogitativa: quae non solum secundum interpretationem Sancti Thomae, sed etiam secundum Philoponi expositionem, et secundum Ammonium in I Perihermeneias, antequam ad expositionem litterae Aristotelis accedat, improprie dicitur intellectus*”; Silvestre de Ferrara, *Commentaria in libros quattuor contra gentiles*, p. 502. Cfr. M. Ciszewski, “Immortalità dell’ anima umana nel pensiero di Francesco de Silvestri da Ferrara”, pp. 54- 55.

⁴⁴ “Recoge la distinción del Aquinate, para quien el cuerpo puede ser considerado como instrumento y órgano [*instrumentum et organum*], o como objeto [*objectum*]. Reconoce que, en la acción de entender, el alma colabora con el cuerpo, entendido como objeto, a la vez de las

independiente del cuerpo en ambos sentidos. Silvestre de Ferrara recoge en su comentario esa distinción en forma de dependencia⁴⁵, y recoge también las interpretaciones de Cayetano (a quien de nuevo evita nombrar en el texto mismo) y la de Escoto. Acudiendo al texto original en griego, analiza en qué sentido usa Aristóteles los términos propio y común, y se opone expresamente a otra interpretación diferente de la dada por santo Tomás. Del texto se desprende que el intelecto tiene una operación propia porque no depende de ningún órgano corporal, aunque necesite del cuerpo para recibir las imágenes⁴⁶.

b) El debate entre Pietro Pomponazzi y Agustinus Niphus

i) La postura de Pietro Pomponazzi

La literatura científica sobre Pietro Pomponazzi (1462-1524) es muy amplia⁴⁷. Interesa aquí apuntar algunas ideas tomadas de su *Tractatus de immorta-*

imágenes, y no como medio e instrumento. Así, puede afirmar que el alma espiritual posee por tanto una operatividad propia, y que por ello está separada del cuerpo y es inmortal”. M. Ciszewski, “Immortalità dell’ anima umana nel pensiero di Francesco de Silvestri da Ferrara”, p. 54.

⁴⁵ “*Proprium animae* dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut distinguitur contra communem sibi et corpori *organice*: et dicitur tunc operatio propria animae *illa quae fit absque organo corporali*. Alio modo, ut distinguitur contra commune sibi et corpore *obiective*: et dicitur tunc operatio propria animae *quae non indiget corpore ut obiecto*”; Silvestre de Ferrara, *Commentaria in libros quattuor contra gentiles Thomae de Aquino*, II, q. 79, p. 503.

⁴⁶ “Sed quod prima responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur. Eo enim modo accipit *proprium* ab Aristotele quo modo opponitur *communi* in quaestione posito: cum ponantur in quaestione ut opposita. Sed *commune* accipitur ut convenit animae et organo. Ergo *proprium animae* accipitur ut convenit animae absque organo: non autem ut convenit animae absque corporeo obiecto”; Silvestre de Ferrara, *Commentaria in libros quattuor contra gentiles Thomae de Aquino*, II, q. 79, p. 503.

⁴⁷ Nacido en Mantua, de familia noble, estudió en la universidad de Padua, baluarte de la filosofía aristotélica en su versión averroísta, donde escuchó las lecciones de Achillini. Obtuvo el laureado en medicina el año 1487, y al año siguiente, fue nombrado profesor extraordinario de filosofía; promovido a profesor ordinario de filosofía natural en 1495, sucedió en la cátedra a Nicolás Vernia, averroísta famoso. En 1509 abandona Padua, y se traslada a la universidad de Ferrara. En 1522 aceptó la plaza que se le ofrecía en Bolonia. Aquí impartió cursos sobre filosofía hasta su muerte. Era de pequeña estatura, por los que sus adversarios le llamaban desdenosamente “Pedrito (*Peretto*), el mantuano”.

litate animae (1516)⁴⁸ en donde Pomponazzi toca el tema más sensible de la filosofía de su tiempo⁴⁹, y donde al tratar el problema de la inmortalidad del alma “lo que hizo fue resumir la experiencia de dos siglos”⁵⁰. En el proemio del *Tractatus* narra que un alumno suyo, Fray Gerolamo Natale de Ragusa, le pidió que le explicara su posición respecto a la inmortalidad del alma, y su interpretación del pensamiento de Aristóteles sobre esa cuestión⁵¹. A lo que respondió el maestro que con gusto y con la ayuda divina, abordaría la cuestión.

Pomponazzi había comentado en muchas ocasiones el *De anima* aristotélico⁵²; de esta manera, había ido madurando su propia posición con respecto al problema de la inmortalidad⁵³. Después de analizar el tema a lo largo del *Tractatus*, el mantuano llegará a la conclusión final en el último capítulo: “Por lo tanto, estando así las cosas, a menos que se dé un parecer más acertado, yo creo que en este asunto se ha de decir que *la cuestión de la inmortalidad del alma no*

⁴⁸ El *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, la obra más famosa y polémica de Pomponazzi fue publicada en Bolonia el año 1516. Toca dos aspectos del tema: uno exegético, referido a la genuina doctrina de Aristóteles; otro teórico, en el que expone su propio pensamiento. Un lugar de referencia, en las dos secciones, es santo Tomás, al que el mantuano elogia sin reservas, sobre todo por su refutación de Averroes, llamándole sutil, hombre divino y santo, pero al que no sigue en ninguna de sus explicaciones. Aunque es incisivo en su hermenéutica, lo fundamental de lo que dice había sido ya indicado por Cayetano. Cfr. P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, pp. 99-122.

⁴⁹ Cfr. R. Romano / A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*, Siglo veintiuno, Madrid, 1983, p. 151.

⁵⁰ A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 114.

⁵¹ “Queridísimo maestro, en días pasados, cuando nos exponías el libro primero *Acerca del cielo*, y llegaste a aquel lugar en el que Aristóteles intenta demostrar con muchos argumentos que ‘ingénito’ e ‘imperecedero’ son términos intercambiables, dijiste que la posición de Santo Tomás de Aquino acerca de la inmortalidad del alma, aunque no la discutías de ningún modo como verdadera y en sí muy firme, sin embargo pensabas que en absoluto estaba en consonancia con las palabras de Aristóteles [...] la primera [pregunta], qué es lo que piensas de este asunto (sobre la inmortalidad del alma), dejando a un lado las revelaciones y los milagros, y permaneciendo pura y simplemente en los límites naturales; y la otra, cuál piensas que fue la opinión de Aristóteles en esta misma materia”; P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Estudio preliminar, traducción y notas de J. M. García Valverde, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 5-6.

⁵² En 32 años de docencia (1488-1525) comenta de 8 a 10 veces el *De anima*. Cfr. J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane: le «Traité de l’inmortalité de l’âme» de Pomponazzi”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 1981 (171), pp. 25-48, p. 32. El filósofo mantuano tiene como fuentes principales a Alejandro de Afrodisia y la tradición árabe, siempre viva dentro de la escolástica. Cfr. K. Schilling, *Historia de la Filosofía*, v. V: *Desde el Renacimiento hasta Kant*, p. 25.

⁵³ Cfr. M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 197.

*supone un problema ni en una dirección ni en la otra, como tampoco la de la eternidad del mundo. Y es que, a mi parecer, ninguna razón natural puede ser aducida que demuestre que el alma es inmortal, y menos que pruebe que el alma sea mortal, como muchos doctores que la tienen como inmortal declaran*⁵⁴.

En este texto, Pomponazzi declara su postura como “neutral” desde el punto de vista de la razón natural o filosófica. Sin embargo, tal declaración final es, al menos, inexacta y falsea el desarrollo de la discusión en los catorce capítulos anteriores, donde Pomponazzi refutaba la argumentación a favor de la inmortalidad y demostraba la mortalidad. Él está convencido de que –filosóficamente hablando– no se puede demostrar que el alma sea inmortal; y ésta también sería la postura de Aristóteles. Más adelante, al replicar a los ataques que le dirigieron, fue incluso más allá, pues negó tajantemente que se pueda demostrar racionalmente la inmortalidad del alma⁵⁵. Permaneció inflexible en esta postura a pesar de los ataques y amenazas recibidas⁵⁶. Para Gilson, Pomponazzi es de los pocos autores, en la historia de la filosofía, que sostiene “como absolutamente verdadero que Aristóteles enseñó la mortalidad del alma humana”⁵⁷. Dentro de la compleja argumentación del *Tractatus*, pueden señalarse distintos ámbitos en los que se desarrolla la discusión.

a) *En el ámbito metafísico*. Para Pomponazzi “el hombre es de naturaleza no simple, sino múltiple, no cierta, sino incierta, y es intermedio entre los seres mortales y los inmortales”⁵⁸. Asimismo, señala que el hombre tiene un fin, pero un fin acorde a su naturaleza; la persecución de la inmortalidad y de la divinidad es inaccesible a la naturaleza humana por pertenecer a un grado de ser superior⁵⁹. Desde esa perspectiva, el alma es mortal por esencia, porque es la forma

⁵⁴ P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 162. La cursiva es nuestra.

⁵⁵ Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 115; P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p. 110.

⁵⁶ Cfr. E. García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, p. 122. En efecto, su libro fue denunciado en Venecia desde el púlpito y quemado públicamente. Más peligrosa fue la acusación contra él llevada a Roma, ya que la Universidad de Bolonia estaba emplazada en los Estados Pontificios. Su amigo, el cardenal Bembo, intervino a su favor y la Inquisición, por su parte, se negó a intervenir, por considerar que no había motivos para ello. El papa León X se conformó con que Pomponazzi firmase unas retractaciones en 1518.

⁵⁷ E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 188, nt. 3.

⁵⁸ P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 7.

⁵⁹ “Pues, aunque sentir es mejor que no sentir, sin embargo no le conviene a la piedra sentir ni sería un bien para ella, pues, de esta manera, dejaría de ser una piedra. Por lo cual, en la asignación de su fin al hombre, si le asignamos el mismo que a Dios y a las Inteligencias, no estaríamos ante una asignación conveniente, ya que de esta forma no sería hombre”; P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 122. Cfr. también M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, p. 205.

de la materia y debe perecer con ésta; el alma se origina en la procreación, no en virtud de una creación particular⁶⁰. El alma humana es la suprema y más perfecta de las formas materiales y es engendrada de la potencia de la materia, y por tanto corruptible⁶¹; el ser humano es un ser natural compuesto indisolublemente de alma y cuerpo, destinado a perecer. Sin embargo su intelecto percibe la inmortalidad y la gusta pálidamente, sabiendo que no puede, ni es razonable, aspirar a su posesión plena en sentido estricto y esencialmente, pues ello implicaría sencillamente dejar de ser hombre y hacerse inteligencia pura, o hacerse Dios. Pomponazzi señala que, a pesar de todo, la vida humana tiene un sentido y una dignidad, dentro de una perspectiva radicalmente inmanente al mundo y efímera⁶².

Se opone así a la tesis tomista de que el alma es por sí y verdaderamente inmortal e impropia y accidentalmente mortal, y propone, al contrario que, al estar identificadas en el hombre la parte sensitiva y la intelectual, el alma es “esencial y verdaderamente mortal y accidentalmente inmortal”⁶³. Acusa a santo Tomás de tergiversar el auténtico pensamiento de Aristóteles, especialmente cuando pretende inferir del aristotelismo la creación del alma por Dios e incluso la resurrección de los cuerpos, y estima que las razones tomistas para calificar al alma como esencialmente inmortal y, en un cierto sentido, o relativamente, mortal pueden servir también para probar lo contrario⁶⁴. A la hora de evaluar la posición tomista, Pomponazzi procede con gran cautela; es consciente de que tras esa posición está la misma Iglesia, pues el Concilio Lateranense V la había elevado al rango de verdad de fe tres años antes.

Rechazando la interpretación que hace santo Tomás al *De anima*, piensa que el alma es forma del cuerpo, y forma material⁶⁵, porque según Aristóteles –si es forma del cuerpo– no puede ser separable, como si fuese una “substancia”, y subraya que en la doctrina aristotélica no puede haber creación⁶⁶. Al planteamiento de santo Tomás, “Pomponazzi replica que Aristóteles ha dicho claramente y sin excepción que lo que es inengendrado y existe, es de tal forma que jamás no lo haya sido [o que haya sido desde siempre]. Así según los principios de Aristóteles, hace falta escoger: o el alma intelectual ha comenzado a ser y es corruptible, o el alma es a la vez inengendrada e incorruptible. En suma, Pom-

⁶⁰ Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 423.

⁶¹ Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, pp. 192-193.

⁶² Cfr. M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, p. 203.

⁶³ L. Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, pp. 264-265.

⁶⁴ Cfr. M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, pp. 198-199.

⁶⁵ Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, pp. 187-188.

⁶⁶ Cfr. J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane”, pp. 43-44.

ponazzi opone a Tomás la consideración de que, en el aristotelismo, no es concebible ningún creacionismo”⁶⁷.

Para él, según la razón natural el alma es esencialmente mortal, e inmortal tan sólo en un cierto sentido; esta opinión es la más coherente, la más conforme con la experiencia y la más concorde con el texto aristotélico⁶⁸. Más adelante, en el fragor de la polémica sobre su obra, llegará a sostener que es irracional decir que el alma es inmortal, pero que –ya que lo enseña la fe– es absolutamente verdadero que lo es. Uno de sus adversarios, Bartolomé de Spina advertirá de la incoherencia de esa postura: si es irracional pensar que el alma es inmortal, ¿cómo puede ser absolutamente verdadero que lo sea?, y anota que Cayetano, al menos, pensaba que era demostrable la inmortalidad⁶⁹.

b) *En el ámbito de la teoría del conocimiento o gnoseología*. Pomponazzi trata tres ideas fundamentales en el *Tractatus* en ese ámbito⁷⁰: critica a Averroes sobre el único entendimiento agente para todos; critica la interpretación tomista de Aristóteles; y, finalmente, propone su propia interpretación de los textos aristotélicos, asumiendo una postura mortalista del alma.

Pomponazzi enseñó el aristotelismo de acuerdo con los estatutos de la Universidad paduana y se enfrenta al averroísmo en su mismo santuario⁷¹. Aunque se llama así mismo averroísta –*multi averroistae de quorum numero ego sum*–, y acepta esa interpretación en otros aspectos, no aprueba la doctrina sobre la inmortalidad y la unidad del intelecto de Averroes⁷², y, sobre este punto, asume

⁶⁷ Cfr. J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane”, p. 37.

⁶⁸ Cfr. M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, p. 199.

⁶⁹ Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 205.

⁷⁰ Aunque conviene recordar que en el Renacimiento no existe aún una teoría del conocimiento sistemático. “El Renacimiento no contaba aún con una teoría del conocimiento. Los problemas relativos a la misma se subordinaban en parte a la ontología, en parte a la antropología. Tampoco tuvo una psicología. El conocimiento y demás fenómenos psíquicos se consideraban funciones del alma”; A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 419.

⁷¹ En la universidad de Padua, por reglamento, se explicaba el texto de Aristóteles y, a la vez, el comentario de Averroes. Cfr. J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane”, p. 25. Sobre la enseñanza universitaria en Padua en esa época, cfr. también Ch. B. Schmitt, “Science in the Italian Universities in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, en *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Vaniorum, London, 1984, pp. 35-56.

⁷² J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane”, p. 25. Pomponazzi sostiene que el averroísmo es inconsistente, precisamente porque entiende que, para Aristóteles, el intelecto necesita para actuar de las imágenes o fantasmas, lo que no parece comprender Averroes cuando señala al intelecto una operación en todo independiente del cuerpo. También el averroísmo había afirmado la tesis de la unidad del intelecto, único para todos los hombres. Esta teoría, que contaba también con algunos partidarios renacentistas, replantea una discusión que había tenido lugar en el siglo XIII, aunque con resultados distintos de los que tendrá en los siglos

la crítica que hace santo Tomás a la interpretación de Averroes⁷³. Averroes asegura que, según Aristóteles, el entendimiento es una sustancia separada, y que, por tanto, no puede entender nada mediante imágenes. No se une intrínsecamente a ningún cuerpo, pues ello le impediría ejercer su propia función intelectual. Lo define entonces como autónomo y, además, como único para toda la especie humana. Se une a cada individuo de la especie de modo extrínseco y transitorio. Cuando estos individuos perecen, él continúa existiendo. De este modo, cabe decir en un sentido indirecto que los hombres son inmortales, porque persiste la inteligencia con la que entendían; pero la persona, el yo psicológico, se diluye con la muerte⁷⁴.

Interpretando el famoso proemio del *De anima*, Pomponazzi afirma que el hombre no puede pensar sin imágenes, ni puede pensar sin el concurso del cuerpo, ya que las imágenes son producto de la actividad sensitiva y el alma sensitiva está inmersa del todo en el cuerpo, es coextensiva con él, como en los animales. La conclusión última es que el alma no existe separadamente de la materia, y, según él, esto prueba que el alma es material y, por tanto, corruptible y mortal como los cuerpos⁷⁵. Admite la distinción del Aquinate sobre la dependencia del intelecto de la fantasía como objeto de conocimiento y no cómo órgano, pero no admite la consecuencia que santo Tomás infiere de esa distinción; según él, si el alma está supeditada a las imágenes para su función intelectual, sencillamente depende del cuerpo, y lo que depende de esta manera es material y corruptible en opinión de Aristóteles. El mismo santo Tomás —argumenta— dice que lo propio de las inteligencias separadas es que entienden sin cuerpo, y, si el alma humana precisa del cuerpo para entender, es que no es una sustancia separada⁷⁶. Aparte de suscribir algunos argumentos concretos de santo Tomás contra Averroes, hace una interpretación personal y naturalista de Aristóteles, al afirmar que todo conocimiento humano descansa en los objetos sensoriales, y por consiguiente, el alma, al necesitar de las imágenes, depende del cuerpo y no existe separada de éste⁷⁷.

XV y XVI. También conviene distinguir entre el averroísmo, como escuela que sigue a Averroes entero y el averroísmo, como escuela que acepta la interpretación averroísta de la *psicología* de Aristóteles.

⁷³ Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, pp. 186-187.

⁷⁴ Cfr. E. García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, pp. 124-125.

⁷⁵ “Para Pomponazzi esta interpretación del texto aristotélico es irrefutable y la defendió impasible a pesar de la ola de protestas y de amenazas que suscitó. ‘Aristóteles no pone otra vida, no teme otra vida’, afirmará con contundencia”; E. García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, pp. 123-124.

⁷⁶ Cfr. E. García Estébanez, *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*, p. 124.

⁷⁷ P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, p. 260.

c) *En el ámbito de la razón y fe*. Pomponazzi manifiesta explícitamente su fe en la inmortalidad pero cuestiona que pueda ser conocida por la razón humana. No postula una ruptura directa entre la fe y la razón, pero advierte que la razón o la filosofía no puede demostrar la verdad de la fe. En este tema, la inmortalidad, que él mismo acepta por la fe, no puede demostrarse filosóficamente. Se aparta así de la tradición escolástica. En las últimas palabras del tratado dice: “Sin embargo, que el alma es inmortal es un artículo de fe, como resulta manifiesto por el *Símbolo de los Apóstoles* y el *Símbolo de Atanasio*. Por lo tanto, debe ser probado por la propia fe. Ahora bien, el medio en el que se apoya la fe es la revelación y la escritura canónica. Así pues, sólo posee su prueba gracias a estas autoridades de manera verdadera y propia; las demás razones, por el contrario, le son extrañas y se apoyan en un medio que no prueba lo que se propone. No es de extrañar, pues, que, si los filósofos disienten entre ellos acerca de la inmortalidad del alma, se apoyen en argumentos extraños a la conclusión y en falacia; pero todos los cristianos están de acuerdo cuando proceden por lo que es adecuado y resulta infalible, dado que no podría ser sino según un solo modo”⁷⁸.

Quizás una de las causas por las que el filósofo mantuvo rompa aparentemente el nexo entre la razón y la fe, sea la influencia de la teoría de la “doble verdad” del averroísmo latino, aunque en el *Tractatus* no haya un texto explícito al respecto. Según Schilling, “Pomponazzi se sirve, para poder defender su pensamiento, de la usadísima doctrina de la doble verdad. Sostiene que lo que él (y Aristóteles) enseñan solamente tiene validez para el pensamiento del hombre. La revelación cristiana se sitúa, por así decirlo, como una verdad propia por encima de toda razón, junto al pensamiento y no tiene ningún lazo de unión con él. Por eso es una nota significativa que la gran síntesis medieval entre mundo y supramundo, que Tomás de Aquino había realizado filosóficamente con tanto arte en la Alta Escolástica ahora se haya desintegrado definitivamente”⁷⁹.

⁷⁸ P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 165. Al parecer, Pomponazzi muestra algo exageradamente su fe en la inmortalidad, tanto que provoca dudas sobre su sinceridad. Hay que hacer notar sin embargo, que sus oponentes Contarini y Javelli, hablan a favor de su sinceridad religiosa. Cfr. E. Gilson, “Autour de Pomponazzi”, p. 193.

⁷⁹ K. Schilling, *Historia de la Filosofía*, v. V: *Desde el Renacimiento hasta Kant*, p. 25. Sin embargo, esta opinión ha sido criticada por otros autores. Para Pomponazzi no existe tal ruptura radical, sino una separación de planos intelectuales. “Había sido abandonada hacía ya tiempo la objeción –no siempre bien formulada– contra los aristotélicos seculares de defender una ‘doble verdad’, es decir, de juzgar que una misma tesis era válida en una dirección en el plano de la filosofía, y en la dirección contraria en el plano de la fe. Todos los maestros del aristotelismo secular habían negado la paridad de ambos niveles, asignando a la razón un campo veritativo más limitado que el de la fe, que era considerado como el que posee la verdad última y definitoria sobre el argumento”; A. Ghisalberti, “Fede e ragione nel *De immortalitate animae* di Pietro

d) *En el ámbito moral*. Esta separación de la tradición escolástica se hace más notoria en el ámbito de la moral. Para Pomponazzi, la felicidad es inmanente porque consiste en la virtud misma, y, por lo tanto, no debe esperarse de nadie ni buscarla en otro mundo⁸⁰. El ser virtuoso o vicioso es una característica específicamente humana y está en nuestras manos, mientras que ser filósofo o carpintero no depende de nosotros, y no es indispensable al hombre. Se sigue, por lo tanto, que todos los hombres pueden y deben ser moralmente irrepreensibles, mientras que no es posible ni necesario que todos sean filósofos, matemáticos, carpinteros, etc. Según las virtudes o los vicios, el hombre es calificado como bueno o malo; en cambio, un buen metafísico no es calificado de hombre bueno, sino de buen metafísico⁸¹. Pomponazzi encuadra a los hombres según su grado de nobleza, perfección y virtud, y piensa que la necesidad de un más allá es una característica de los moralmente débiles⁸².

Para los hombres realmente virtuosos, basta la recompensa de la virtud misma o la pena que, aquí y ahora, trae consigo el mismo vicio; y en esto consiste la remuneración esencial⁸³. En este sentido, rechaza directamente el valor de los premios o castigos en la otra vida como garantías de la práctica de la virtud en este mundo⁸⁴. Sostiene, por tanto, una concepción autónoma de la virtud a partir

Pomponazzi”, *Studi Umanistici Piceni*, 2002 (22), p. 196. En contra de un tópico sostenido por algunos, en esa época, “es difícil encontrar textos que parezcan implicar la existencia de dos verdades contradictorias, una alcanzada por la filosofía, la otra propuesta por la fe; y es imposible encontrar una exposición de la doctrina de doble verdad”; J. Céard, “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane”, p. 27.

⁸⁰ Cfr. R. Romano / A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, pp. 151-152. “Ésa es, en efecto, la propuesta real de Pomponazzi cuando afirma que puede fundarse una moral en valores desvinculados de la esperanza de inmortalidad, circunscrita únicamente a los límites de esta existencia mundana”; J. M. García Valverde, “Nifo contra Pomponazzi: el debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito de la moral”, *Fragmentos de Filosofía*, 2009 (7), p. 23.

⁸¹ “Por ello uno no se indigna si no es calificado de metafísico, filósofo o artesano, pero, por el contrario, si es calificado de ladrón, atemperado, injusto, imprudente [...] uno se indigna mucho y se encoleriza, y es que el ser virtuoso o vicioso es humano y está en nuestra potestad”; P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 128.

⁸² Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 116.

⁸³ Cfr. M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, pp. 208-209.

⁸⁴ En el capítulo XIV del *Tractatus*, Pomponazzi distingue claramente dos significados del premio y castigo: “Ningún mal queda esencialmente sin castigo, ni ningún bien esencialmente sin recompensa. Por ello se debe saber que el premio y la pena son dobles: una esencial e inseparable, otra accidental y separable. El premio esencial de la virtud es la virtud misma, la cual hace al hombre feliz [...]; Pero lo contrario ocurre con el vicio. Pues la pena para el vicioso es el mismo vicio, y nada puede ser más desgraciado ni más infeliz que él”. P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, pp. 137-138.

de la moralidad concreta de la existencia⁸⁵. En consecuencia, su noción de la moral y de la virtud deja de lado la concepción cristiana, y la sustituye por una concepción naturalista de la religión⁸⁶. Para Pomponazzi, “las religiones, y con ellas toda la teoría de la existencia de premios o castigos eternos, son originadas por una necesidad ‘política’, desde el momento en que los gobernantes se enfrentan a las diferentes actitudes morales de los ciudadanos, y tienen necesidad de referencias que revelan la forma más oportuna de vincular la observancia de la virtud”⁸⁷. Es decir, la religión no tiene como función hacer a los hombres sabios –que es la tarea de la filosofía, reservada a unos pocos– sino buenos y virtuosos aunque proceda para ello con invenciones⁸⁸.

⁸⁵ Pomponazzi devuelve radicalmente a la virtud su carácter autónomo, su capacidad de conllevar su propia recompensa. Sin embargo, en el contexto en el que aparecen estas palabras, lo único relevante no es que Pomponazzi haya dejado a un lado los premios o castigos del otro mundo; lo es y mucho que la concepción autónoma de la virtud estoica y epicúrea no surja de la moralidad individualista del estoicismo y el epicureísmo antiguos, sino del terreno de la moralidad concreta de la sociedad renacentista. Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, pp. 115-116.

⁸⁶ “Es lo que queda de la religión después de quitarle todo lo sobrenatural: revelación, dogma, historia, etc. La religión natural es lo que el hombre siente por su propia naturaleza, un Dios, no como el Dios personal del dogma cristiano, sino una idea de Dios. El derecho natural, la moral natural, son los que competen al hombre por solo ser hombre”; J. Marías, *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 2008, p. 190. Pomponazzi desarrolla su teoría de la religión ampliamente en el *De incantationibus*, donde plasma su pensamiento acerca de la religión, como religión natural, sin carácter sobrenatural. Expone que la vida según la religión no depende directamente de Dios, sino de los cuerpos celestes; y que la religión es un instrumento para elevar la moralidad y la virtud del pueblo, alejándole del vicio y de la injusticia, prometiendo remuneraciones accesorias o accidentales para el comportamiento, y recurriendo a la inmortalidad como dimensión final en la que la virtud tendrá su premio y el vicio su castigo.

⁸⁷ A. Ghisalberti, “Fede e ragione nel *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi”, p. 201.

⁸⁸ “Además se ha de estimar que muchos hombres pensaron que el alma es mortal, los cuales, no obstante, escribieron que ella es inmortal, y lo hicieron por la inclinación de los hombres al mal, los cuales no tienen nada o muy poco de intelecto, y no siendo conocedores de los bienes del alma o no amándolos sólo les importan los corporales. Por lo cual, hace falta de inventos de esta naturaleza para sanarlos, como también hace el médico con el enfermo y la nodriza con el niño carente de razón”; P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, p. 157.

ii) *La postura de Augustinus Niphus*

El *Tractatus* de Pomponazzi despertó una fuerte polémica. Entre sus oponentes destaca especialmente Agustín Nifo (1473-1538)⁸⁹ con su *De immortalitate animorum contra Pomponazzi* en 1518⁹⁰. En ella, Nifo responde a los argumentos de Pomponazzi sosteniendo la interpretación de santo Tomás de los textos aristotélicos, y añadiendo algunos argumentos propios que denotan influencias platónicas⁹¹.

Nifo empieza criticando la falta de rigor de Pomponazzi, quien interpreta mal al Estagirita y olvida que él no afirma nada de forma expresa sobre la cuestión de la inmortalidad. Su argumento inicial es que muchos otros filósofos han estudiado el problema de la inmortalidad del alma con detenimiento, mientras que Aristóteles no trató específicamente esa cuestión; por tanto, no cabe deducir –como hace Pomponazzi– una posición definitiva⁹². Se trata de un argumento

⁸⁹ Natural de Calabria y maestro en Padua (donde tuvo a Pomponazzi como compañero en docencia), Salerno, Roma, Nápoles y Pisa. Fue discípulo de Nicolás Vernia y por ello es considerado parte de la escuela averroísta; dirigió durante años la edición completa de las obras de Averroes y comentó diversas obras de Aristóteles. En su primera época, sostuvo la unicidad del entendimiento agente, y que las únicas sustancias verdaderamente inmortales y espirituales son las inteligencias separadas que mueven los cielos; pero después aceptó los argumentos tomistas a favor de la inmortalidad del alma, aunque no es claro si la entendía en sentido individual o como alma universal. Nifo defendió la idea de los dos métodos de Averroes frente a Pomponazzi y se acercó a las doctrinas de Sigerio de Brabante en cuanto a la naturaleza del intelecto.

⁹⁰ “El *De immortalitate animae adversus Pomponatium* (1518), es una farragosa obra repleta de contenidos de diversos orígenes con los que se pretende demostrar que la inmortalidad del alma es perfectamente compatible con la filosofía aristotélica”; J. M. García Valverde, “Nifo contra Pomponazzi: Debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral”, p. 23.

⁹¹ Cfr. J. M. García Valverde, “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, en M. Sgarbi, *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Olschki, Florencia, 2008, p. 182.

⁹² “Parece vano investigar qué pensaba [Aristóteles] sobre un problema tan grave, ya que él mismo no analizó la inmortalidad del alma en ninguno de sus libros –hablo de aquellos que han llegado hasta nosotros en griego o en latín–. Aunque propuso numerosas cuestiones acerca del alma misma en los libros *De anima* y en los libros *De animalibus*, no recuerdo haber leído alguna de ellas dedicada a la inmortalidad del alma. Por tanto, como sólo trató implícitamente de la inmortalidad del alma, resulta vano deducir qué pensaba él mismo, ya que nada cierto puede concluirse de lo que se dice implícitamente”; A. Nifo, *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, introducción y notas de J. M. García Valverde; traducción de F. P. Raimondi, Nino Aragno, Milano, 2007, pp. 11-12. “Por eso en vano trabajó Pomponazzi cuando quiso discutir qué sentía Aristóteles acerca de la inmortalidad. Puesto que nada trató sobre esa cuestión en sí misma, y nada dijo explícitamente, sino que las frases que se recogen de él están dichas implícitamente, y

que Nifo repite varias veces a lo largo del tratado⁹³. Parte de su estrategia consiste en acudir a los grandes discípulos o intérpretes de Aristóteles –Temistio, Teofrasto, Simplicio, Filopón, etc.–, e incluso a Sócrates, Jenófanes o Platón para citarlos como autoridades contra la interpretación de Pomponazzi. Veamos brevemente cuáles son algunas de las razones que opone a la postura del manutano.

a) *En el ámbito metafísico*. Nifo, siguiendo a Tomás de Aquino, piensa que Aristóteles está diciendo que el intelecto es inmortal y que constituye el cuerpo, sin ser parte de él⁹⁴. Después de analizar con detalle el texto clave del *De generatione animalium* (II, c. 3) en el que afirma que el alma humana viene de fuera, Nifo concluye que “la solución por tanto es que el intelecto no ha sido hecho antes que el cuerpo, y no procede del cuerpo: por tanto, es extrínsecamente creado por Dios”⁹⁵.

b) *En el ámbito gnoseológico*. Nifo se apoya en ocasiones en el comentario al *De anima* de Juan Filopón. Allí interpreta a Aristóteles como a favor de la inmortalidad del alma, al entender que la proposición hipotética “si el intelecto es fantasía, o se da siempre unido a la fantasía” está separada de la segunda proposición hipotética: “si ninguna operación es propia del alma, entonces el alma es separable”, y que Aristóteles las formula contra algunos platónicos que habían malinterpretado a Platón⁹⁶. Nifo acude también a la interpretación de Simplicio, para probar que la relación entre el intelecto y la fantasía no excluye las operaciones propias del intelecto, sin dependencia del cuerpo⁹⁷. Así, después de mostrar que la dependencia de la imagen por parte de la inteligencia es sólo

en ellas no se puede sustentar ninguna fe, ni se puede afirmar que lo que se deduce implícitamente de ellas sea la mente de Aristóteles”; p. 14.

⁹³ Así dice, por ejemplo, que “no es una cuestión de fácil solución establecer qué pensó Aristóteles”; A. Nifo, *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, p. 375; “Aristóteles no pudo determinar tal cuestión en los libros científicos, porque en ellos procede a partir de las cosas que caen bajo los sentidos: esta es la razón por la cual dice poco en torno al estado del alma después de la muerte”; p. 425.

⁹⁴ Cfr. J. M. García Valverde, “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, p. 199.

⁹⁵ A. Nifo, *De immortalitate animae*, Venetiis, 1518, f. 11a, cit. en J. M. García Valverde, “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, p. 205.

⁹⁶ A. Nifo, *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, pp. 2-3.

⁹⁷ Cfr. por ejemplo A. Nifo, *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, pp. 51, 107, 109, 269, 297. Nifo acude en esos lugares a dos obras de Simplicio: *In libros Aristotelis De anima*, *In Aristotelis categorías commentarium*. “Nifo, en efecto, siguiendo las huellas del razonamiento tomista, había afirmado que la independencia subjetiva de las actividades del intelecto y de la voluntad bastaba para afirmar la separabilidad del alma”; J. M. García Valverde, “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, p. 189.

accidental, no necesaria, se refiere a quienes no interpretaron correctamente a Aristóteles⁹⁸. Como Pomponazzi había negado que el intelecto agente forme parte de la constitución psicológica del hombre, Nifo argumenta que Aristóteles toma gran empeño en preguntarse por qué no recuerda nuestro intelecto tras la muerte, y ello implica que piensa que ese intelecto –que no es capaz de recordar– permanece, puesto que –en otro caso– no tendría sentido la pregunta del Estagirita⁹⁹.

c) *En el ámbito moral*. Nifo objetará a Pomponazzi tanto el concepto de la felicidad inmanente del hombre desligado de todo fin sobrenatural como la virtud entendida como sumo bien¹⁰⁰. Frente a los argumentos de Pomponazzi sobre la virtud y la vida moral, Nifo propone algunos textos de Aristóteles en los que aborda el problema de manera incidental. Cita un primer pasaje de la *Ethica* –sobre si el fuerte debe exponerse al peligro de muerte¹⁰¹– del que parece deducirse que no hay nada tras la muerte, y otro segundo –sobre la grandeza de la felicidad¹⁰²– en el que, al contrario, se presume que tras la muerte permanecen los méritos de esta vida¹⁰³.

⁹⁸ En este sentido, afirma que “hubo en la secta de los latinos ciertos varones destacadísimos, de muy agudo ingenio, que dicen que Aristóteles nada cierto sostuvo en este problema [...] y añaden que el problema de la inmortalidad es nuestro [...], por lo cual afirman que la inmortalidad del alma racional no se puede conocer por la razón natural, y que su eternidad tan sólo es creída por la fe y transmitida por la revelación profética”; A. Nifo, *De intellectu et demonibus, libri VI*, I, tr. I, c. 6, citado en L. Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, p. 269.

⁹⁹ Cfr. J. M. García Valverde, “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, p. 196. Ese mismo argumento es planteado por Gerolamo Cardano años después. Cfr. G. Cardano, *De immortalitate animorum*, J. M. García Valverde (ed.), Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 235-236.

¹⁰⁰ “Nifo niega rotundamente que sea impropio de nuestra condición el aspirar a una felicidad tal y como la que disfrutaban los seres superiores. [...] No es descabellado suponer que una potencia cognoscitiva inferior sea capaz de conocer, si bien de una manera imperfecta, el bien de una potencia cognoscitiva superior, y por ello lo apetece, y este apetito no va *contra naturam*”; J. M. García Valverde, “Nifo contra Pomponazzi: Debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral”, p. 27.

¹⁰¹ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, c. 6, 1115a 25-30.

¹⁰² Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 11, 1101a 23-1101b 9.

¹⁰³ “Aquello [la virtud] cuya fuerza y naturaleza se sitúa en las adversidades no puede ser perseguido por sí mismo: ¿quién, en efecto, buscaría el exilio? ¿Quién la cárcel? ¿Quién las heridas? ¿Quién la pobreza?: en esas cosas se sitúa la naturaleza propiamente dicha de las virtudes. Y es que la virtud es padecer con fortaleza y soportar la indigencia, el exilio, el dolor y la muerte, cosas que son temidas por los otros. Por lo tanto, la virtud no debe perseguirse por sí misma. Esta constatación supone, en opinión de Nifo, la desarticulación completa del discurso de Pomponazzi respecto a esta cuestión. Si se supone, efectivamente, que el alma es mortal en

En conjunto, parece deducirse que Agustín Nifo piensa que la postura de Aristóteles respecto a la inmortalidad del alma no es clara o es dudosa. De hecho, Báñez y Suárez, en la relación de fuentes, lo incluyen entre los autores que mantienen esa posición dudosa. Como se ha visto al principio de este epígrafe, es cierto que Nifo sostiene esa posición en diferentes momentos de la obra, pero conviene matizar su postura. Báñez se apoya en él en dos ocasiones para interpretar algunos textos de Aristóteles a favor de la inmortalidad; y, a diferencia de Suárez, cita una segunda obra de ese autor, su comentario al *De anima*. En el libro III de esta obra, en la primera parte del comentario al texto 5¹⁰⁴, Nifo discute con detalle la posición de Teofrasto, Temistio, Filopón, Avempace y Averroes acerca de muchos de los problemas relacionados con la operación del intelecto y su separabilidad. Reúne la interpretación concordante o diferente que hace cada uno de ellos sobre la naturaleza del intelecto agente, la operación de la fantasía, el papel de la imagen sobre el intelecto posible o pasivo, la acción del intelecto posible o pasivo sobre la imagen, la naturaleza del intelecto pasivo y su corruptibilidad –como cogitativa, como memoria, como parte del intelecto posible, etc.–, la generación de la parte intelectual del alma y su relación con el cuerpo, etc. En la segunda parte de ese largo comentario, expone su propia posición ante esas cuestiones. Recoge también, aunque de forma muy somera, las consecuencias que se derivan de la inmortalidad del alma. Y recuerda lo que ya había afirmado en el *De immortalitate animae* en torno a la ambigüedad de la posición de Aristóteles, que en unos lugares parece afirmar la mortalidad y en otros la inmortalidad¹⁰⁵.

términos absolutos, y si la virtud, al corromperse el cuerpo, no va a suponer ninguna recompensa en el futuro, entonces nadie en su sano juicio va a elegir una vida de sinsabores, en la que se anteponen las fatigas y las miserias, en lugar de una entregada a los goces”; J. M. García Valverde, “Nifo contra Pomponazzi: Debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral”, p. 27.

¹⁰⁴ “Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”; Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 21-24.

¹⁰⁵ “Quarto quaeritur de statu animae post mortem, utrum remaneat an desinat esse, desinente composito. In libello de immortalitate animae congregabimus omne dicibile in hoc quaesito, ubi disputavimus duo: utrum ratione naturali possit demonstrari animam remanere post mortem. Secundo disputavimus intentionem Aristotelis. An de intentione Aristotelis intellectiva anima remaneat post mortem. De intentione Aristotelis diximus, quod ex obiter dictis ab Aristotele reperitur mortalitas, et immortalitas: et ita ex obiter dictis ab eo nihil certi habemus, cum enim disputat de hominis beatitudine primo *Ethicorum* ad ostendendam beatitudinis excellentiam, immortalitatem animae apertissime confitetur. Cum vero disputat de fortitudine 3 *Ethicorum* ad ostendendam excellentiam eius, asserit mortalitatem”; A. Nifo, *In tres libros Aristotelis De anima*, Venecia, 1559, col. 642.

Sin embargo, en este punto, aunque Báñez y Suárez lo citen entre los autores que creen dudosa la postura del Estagirita, Agustín Nifo es un autor ambivalente. Así, en las líneas inmediatamente posteriores a las arriba citadas, Nifo afirma con claridad que de la doctrina de Aristóteles se deduce la inmortalidad del alma; y que el mismo Aristóteles llegó a esa conclusión porque hasta ella conduce la razón natural¹⁰⁶.

4. La repercusión del debate sobre la inmortalidad del alma

El tema de la inmortalidad en general y, en concreto de la inmortalidad del alma en el pensamiento de Aristóteles, ocupó un lugar predominante en el pensamiento renacentista. Ya antes de Cayetano y Pomponazzi, el platónico Marsilio Ficino¹⁰⁷ (1433-1499) había abordado la cuestión en su *Theologia platonica de immortalitate animae*, donde piensa, recordando a san Agustín, que si la verdad es incorpórea, alimento del alma humana, “¿cómo puede ser entonces corpóreo lo que se alimenta de manjares espirituales?”¹⁰⁸. La polémica se desata cuando Pomponazzi, usando a Aristóteles, se opone a Ficino, quien se apoyaba en Platón. La crítica que hace Pomponazzi tiene tres frentes: Averroes, Tomás de Aquino y Platón, a quienes conoce bien¹⁰⁹.

El *De anima* fue el motor del debate sobre la inmortalidad en el seno del aristotelismo renacentista. Entre muchos otros textos, la cuestión principal gira alrededor de los dos famosos textos del libro I y del III del *De anima*, cuya interpretación ha hecho derramar ríos de tinta: “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

¹⁰⁶ “Tertio dixi quod ex fundamentis, quae aut ut principia sumuntur, aut demonstrantur ab Aristotele, demonstrative deducitur animam intellectivam esse immortalem, eamque remanere post mortem. Diximus quarto Aristotelis bene pervenisse ad immortalitatem, quia eousque ducit ratio naturalis”; A. Nifo, *In tres libros Aristotelis De anima*, col. 642.

¹⁰⁷ Filósofo y humanista italiano. Estudió en Florencia y Pisa, interesándose especialmente por el griego y el hebreo. El apoyo del mecenas florentino Cosme de Médicis le permitió abrir una Academia platónica cerca de Florencia. Junto con Pico della Mirandola desempeñó un papel fundamental en el impulso de los estudios humanísticos y en la difusión del pensamiento de Platón, a quien tradujo y comentó abundantemente, junto a Plotino y algunos neoplatónicos. En 1473 fue ordenado sacerdote. El objetivo de Ficino era conectar la filosofía griega con la revelación cristiana, considerando que la verdad se revelaba en ambas, y que era precisamente su escisión la responsable de la degradación que habían sufrido ambas.

¹⁰⁸ V. Capánaga, “La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos”, p. 101.

¹⁰⁹ Cfr. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, pp. 259-260.

se da sin imaginación”¹¹⁰; “He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen”¹¹¹. Estos textos han sido la piedra de toque para que muchos pensadores estén a favor de la inmortalidad del alma en el Estagirita, y para que otros se decidan negativamente¹¹².

Las discusiones sobre la inmortalidad entre platónicos y aristotélicos –aristotélicos averroístas de Bolonia y Padua– provocó la intervención del Concilio V de Letrán, con la bula *Apostolici regiminis* de 1513. En ella, se afirmaba que el alma era única para cada hombre e inmortal, y pedía a los maestros de filosofía la obligación de enseñar esas verdades de fe a sus discípulos. Podría decirse, como ya se ha advertido, que los fundamentos de la polémica se encuentran en el seno de la escolástica, en la interpretación de Cayetano, que sostiene una interpretación mortalista del alma en Aristóteles en su comentario, publicado en 1514, pero redactado en 1509. Con esta interpretación, y de manera secundaria, pone en tela de juicio la autoridad misma de santo Tomás. Con todo, quien enciende la polémica es Pomponazzi con su *Tractatus de immortalitate animae* en 1516 en Bolonia. En esta obra sostiene, como Cayetano, que Aristóteles defendió la mortalidad del alma, y que la interpretación de santo Tomás es equivocada. La polémica precedente entre platónicos y aristotélicos, la intervención del Concilio, la posición pública de Cayetano, y el mismo carácter polémico del *Tractatus*, son algunos factores que explican la enorme resonancia que tuvo en el ámbito del pensamiento europeo¹¹³.

Durante cuatro años, se suceden las contestaciones a la obra de Pomponazzi. En ese momento tiene lugar el debate entre Pomponazzi y Nifo, del que ya se ha tratado y que suele considerarse el núcleo de la discusión. Sin embargo, intervienen también otros autores, como Gaspar Contarini (discípulo de Pomponazzi), Bartolomé de Spina (probablemente su opositor más intenso) y Ambrosio de Nápoles. Desde el punto de vista doctrinal, la polémica se cierra con el arbitraje de Javelli, que es encargado por la autoridad eclesiástica de poner punto final a la polémica. Javelli publica en 1519 unas *Solutiones* a las dificultades sobre la inmortalidad del alma, que en adelante, por disposición eclesiástica, deberán incorporarse a cualquier edición del *Tractatus*. Pomponazzi accede a

¹¹⁰ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 8-10. Se sigue en este trabajo la traducción recogida en Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2008.

¹¹¹ Aristóteles, *De anima*, III, c. 7, 431a 16-17.

¹¹² “Los motivos cristianos, averroístas, platónicos y aristotélicos salieron a relucir según las escuelas en que militaban los combatientes. Se apasionaron los ánimos sobre la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad, y la exégesis del pensamiento aristotélico en pro o en contra de Alejandro de Afrodisia”; V. Capánaga, “La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos”, p. 101.

¹¹³ Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, p. 414.

esa condición sin especiales problemas, y volverá a publicar su obra en 1525 con ese añadido, con sus propios escritos de defensa, e, incluso, con la refutación a su obra que había hecho Contarini¹¹⁴.

Las repercusiones de esa polémica, sin embargo, seguirán presentes a lo largo de todo el siglo XVI¹¹⁵. En las décadas siguientes, se volverá una y otra vez a analizar el pensamiento de Aristóteles sobre la inmortalidad, pero ese análisis estará unido al mismo tiempo a la discusión en torno a la tradición tomista y cayetanista.

Conviene advertir finalmente que el tema de la inmortalidad del alma constituía un tema propio de la docencia universitaria, se hubiera dado o no la polémica de 1516-1519. El problema seguía tratándose sin tonos polémicos en los comentarios al *De anima* de Aristóteles, en los comentarios a las *Sententias* de Pedro Lombardo, y en los comentarios a la *Summa theologiae* y en la *Summa contra gentiles* de santo Tomás. Seguía siendo usual en esos comentarios tratar el tema de la inmortalidad acudiendo a los textos del *De anima* y a la doctrina de otros filósofos. De hecho fue tratado así en los comentarios de Cayetano, Silvestre de Ferrara, y seguía siéndolo en los que realizaron Domingo de Soto, Gregorio de Valencia, Toledo, Báñez y Suárez, etc.

De forma paralela, en la época que aquí nos interesa, en el inicio y mediados del siglo XVI, se produce también un renacimiento de Aristóteles en la escolástica de los dominicos y más tarde de los jesuitas, en la Universidad de Salamanca que durante unos años se convirtió en el foco intelectual de Europa.

¹¹⁴ Sobre las principales etapas de esa polémica, cfr. el clásico estudio, ya citado en estas páginas, de E. Gilson, "Autour de Pomponazzi", pp. 163-279.

¹¹⁵ Sobre la polémica misma, y sobre la repercusión de la polémica en las siguientes décadas, además del estudio de Gilson, cfr. L. Casini, "The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms", en P. J. Bakker / J. M. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition and Representation*, Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 127-150; E. Garin, *History of Italian Philosophy* (I), Rodopi, New York, 2008, pp. 347-357; R. Lemay, "The Fly against the Elephant. Flandinus against Pomponazzi on Fate", en E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden, 1976, pp. 70-99; G. Soleri, "Inediti sull'anima nell Rinascimento", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1951 (43), pp. 349-352; J. B. South, "Suárez, Immortality, and the Soul's Dependence on the Body", en B. Hill / H. Lagerlund (eds.), *The philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 121-136.

5. La Escuela de Salamanca

Como la mayoría de las universidades medievales, la de Salamanca se había forjado progresivamente. A la escuela episcopal, fundada por Alfonso IX de León, el papa Alejandro VI le concedió en 1355 todos los derechos de un *Studium Generale*, y Benedicto XIII la equiparó en 1416 a la Universidad de París, con todo sus derechos. En la escolástica de los siglos XIV y XV se enfrentaban tres escuelas de pensamiento: el tomismo, el escotismo y el nominalismo, con particular preponderancia de éste último¹¹⁶. El tono especulativo de la baja escolástica llegó a decaer en discusiones dialécticas sobre temas sin sentido real o práctico¹¹⁷. Dentro de ese proceso general, la Universidad de París entró también en un período de decadencia que derivó en un logicismo y en el empobrecimiento de la especulación metafísica. Esta crisis afectó también a Salamanca, donde “comenzaron a coexistir corrientes nominalistas junto con autores aristotélicos (como Francisco Ruiz), anti-aristotelistas (Hernando Alonso de Herrera) y célebres humanistas (Elio Antonio de Nebrija y Francisco Sánchez de las Brozas). Las diversas corrientes enfrentadas crearon un ambiente de descrédito en el seno de la Universidad: todo apuntaba a la necesidad de una renovación profunda de los estudios salmanticenses”¹¹⁸.

La renovación de una más rigurosa filosofía escolástica, inspirada en Tomás de Aquino, llegó a Salamanca con Francisco de Vitoria (1492-1546)¹¹⁹. Vitoria había conocido de cerca el nominalismo y el humanismo durante su estancia de más de trece años en París, y allí también se acercó al incipiente movimiento de renovación tomista que se estaba gestando en el convento de Saint Jacques. En 1523, deja París y se establece en Salamanca, con la idea de llevar a cabo un plan de innovación. La principal innovación consistió en introducir la explicación de la *Summa Theologiae* de santo Tomás como texto básico en la docencia, sustituyendo al *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo. De esa forma, se vuelve a enlazar con la gran tradición escolástica, y con los grandes temas de

¹¹⁶ Cfr. I. Jericó Bermejo, “La escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción”, *Pensamiento*, 2005 (9), p. 320.

¹¹⁷ Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000, p. 8.

¹¹⁸ J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 20.

¹¹⁹ Nació en Burgos. Toma el hábito de los dominicos en el convento de San Pablo de esa ciudad (1506). Se formó filosóficamente y teológicamente en París. De regreso a España enseñó tres años teología (1523-1526) en el colegio vallisoletano de San Gregorio. Desde 1526 fue profesor de Prima de la Universidad de Salamanca. En 1545 fue invitado por el Papa Paulo III y por Carlos V a participar en el Concilio de Trento, pero tuvo que declinar la invitación por su delicada salud.

la teología y de la metafísica. En este sentido, la Escuela de Salamanca fue originaria y principalmente una escuela de teología, ya que la docencia teológica era su razón de ser, y sólo de modo derivado puede llamarse jurídica, filosófica y económica, pues estaba formada por intelectuales que eran fundamentalmente teólogos de profesión¹²⁰.

En la Escuela salmantina, vinculada fuertemente a la tradición patrística y escolástica medieval, especialmente con las enseñanzas del Aquinate, se genera lo que llegará a conocerse como Segunda Escolástica. Salamanca fue en gran medida la cuna de la escolástica moderna, como París lo había sido para la Edad Media, y añadió variantes y matices al método escolástico. No propuso una mera repetición de la doctrina anterior, ni se limitó a debatir problemas ya discutidos. Trataron de resolver los nuevos temas suscitados en la época renacentista con herramientas conceptuales legadas por la tradición medieval, patrística y también clásica: el problema de la libertad y del libre arbitrio, la cuestión de la igualdad y dignidad del hombre, surgida a raíz del descubrimiento de América, y, también, el problema de la reforma luterana. Ese conjunto de pensadores ayuda a comprender mejor la transición desde mundo medieval hasta la nueva mentalidad moderna¹²¹.

Suele marcarse su inicio hacia septiembre de 1526 cuando Vitoria ocupa la cátedra de Prima tras la muerte del dominico Pedro de León¹²²; para algunos autores se cierra con el fallecimiento de Báñez, en 1604, aunque la influencia misma de la Escuela irá creciendo a lo largo del siglo XVII¹²³. En ella pueden

¹²⁰ Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, p. 156; I. Jericó Bermejo, “¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta”, *Salmanticensis*, 2012 (59), p. 96; E. J. Bauer, “Francisco Suárez. Scholasticism after Humanism”, en P. R. Blum (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington, 2010, p. 237.

¹²¹ Cfr. J. A. García Cuadrado, “Introducción al Tratado *De homine* de Domingo Báñez”, en D. Báñez, *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, I, q. 75-q. 77*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 11.

¹²² Cfr. M. I. Zorroza, “Introducción”, en Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 17.

¹²³ “En síntesis, la Escuela de Salamanca va desde el magisterio salmantino en la cátedra de Prima del gran Francisco de Vitoria (1526) hasta la muerte de Domingo Báñez (1604), cuando tiene lugar la división de las cátedras mayores salmantinas, siendo Pedro de Herrera sucesor de Báñez en la cátedra de Prima (1604) y primer titular de la cátedra de Prima de fundación real para los Dominicos (1606)”; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, p. 162. “Con él [Domingo Báñez] se cierra quizás, el período más grande de la Universidad. Hasta su muerte es ella todavía el centro donde converge la vida intelectual toda. Allí mandan órdenes religiosas los propios estudiantes. Las cátedras de teología son dos solas, frecuentadas por todos y adquiridas por concurso por los maestros más célebres de la época. Después de la muerte de Báñez todo se deshoja debido a que los dominicos, los jesuitas y, después, otras órdenes religiosas piden por

distinguirse dos etapas¹²⁴. A la primera de ellas, pertenecen Francisco de Vitoria y sus discípulos más inmediatos, que tendrán una gran influencia en la teología del Concilio de Trento. Destacan entre ellos, Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza, Mancio del Corpus Christi, etc. La segunda etapa se configura con los discípulos de esa primera generación, que formarán un conjunto de pensadores menos cohesionado, pertenecientes a las órdenes dominicana, franciscana y jesuita, y que estará también en el origen de lo que llega a ser la Universidad de Coímbra, dirigida por los jesuitas.

El carácter innovador de la Escuela salmantina no obsta para que mantuviera el método escolástico. Como es sabido, el término escolástico proviene del latín *scholasticus*, que tiene varias acepciones y una notable ambigüedad de origen y significados. En síntesis, se puede decir que empezó a ser utilizado para referirse al profesor de las Artes liberales, que comprendían el *trivium* y el *quadri-vium*. En cambio, el profesor de filosofía o teología recibía el título oficial de *magister*. Posteriormente, el término comenzó a significar la materia y el método de la misma enseñanza. El método, como forma de enseñanza teológica y filosófica, se concreta en la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio* estaba ordinariamente a cargo de un docente o *magister* que, de modo académico, exponía y comentaba el texto y planteaba, a propósito de otros textos de autores reconocidos, una serie de problemas que trataba de resolver. Hasta ese momento, en teología, los comentarios se centraban en las *Sentencias*; en filosofía, se solían comentar las obras de Boecio, del *Corpus dionysiacum* o las traducciones disponibles de

razones de diverso género y obtienen establecer en las propias casas cátedras de teología con los mismos derechos y el mismo valor de las universitarias. Aparece así la falta de una de las mayores características, la unidad y la variedad. Unidad, porque era única la escuela. Variedad, porque las cátedras eran muchas y a todas ellas se accedía por concurso"; E. G. Mori, *Il motivo della fede. Da Gaetano a Suarez*, Universidad Gregoriana, Roma, 1953, p. 120, citado en I. Jericó Bermejo, "¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta", p. 90.

¹²⁴ "Se puede distinguir además dos períodos bien diferenciados: la *Primera Escuela de Salamanca*, que va de Vitoria (1526) a Mancio (1576), en donde la gran mayoría de los catedráticos son dominicos de san Esteban; en ella se da de manera plena el espíritu original que le diera Vitoria; la *Segunda Escuela de Salamanca* que discurre desde Medina y Guevara (ca. 1570) hasta Pedro de Herrera, OP (1604) y Juan Márquez, OSA (1600-1607), sustitutos de Báñez y Guevara tras la jubilación de sus cátedras de Prima y Vísperas respectivamente; aquí junto a profesores dominicos aparecen también agustinos en diversas cátedras. En este segundo período se producen dos corrientes dentro de la Escuela: la *línea vitoriana*, que permanece fiel a la orientación original que le diera Vitoria (uso de la *Suma* y seguimiento amplio de santo Tomás; elementos netamente humanistas); y la *línea bañeciana*, que evoluciona en sentido distinto y se separa de algún modo del espíritu genuino de los orígenes (tomismo estricto, mayor presencia del elemento especulativo o metafísico, y menor atención a las aportaciones del Humanismo)"; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, p. 158.

Aristóteles. De la *lectio* nacieron los *comentarios*; y de éstos, posteriormente, las *Sumas*. La *disputatio* era una discusión o diálogo abierto entre maestros y discípulos sobre distintos temas. El maestro proponía las dificultades, las resolvía y sistematizaba. De ellas, surgieron las *quaestiones*, que suelen dividirse en *quaestiones disputatae* –que se tenían regularmente cada dos semanas sobre los más importantes problemas filosóficos y teológicos–, y en *Quaestiones quodlibetales* o *Quodlibeta* –que ocurrían dos veces al año, por Navidad y Pascua de Resurrección, en las que se debatían los temas más variados, y eran un momento de cierta exhibición académica–. Alguna vez tenían lugar las disputaciones magistrales entre dos maestros¹²⁵.

En la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, las cátedras estables se dividían en cátedras principales –llamadas cátedras en propiedad–, y cátedras secundarias –cátedras menores o catedrillas–. Las cátedras principales eran de sagrada Escritura y de Teología propiamente dicha, que podían ser a su vez Cátedra de Prima o de Vísperas¹²⁶. Las cátedras menores eran las de santo Tomás, de Escoto y de los nominalistas; esta última terminó siendo cátedra de Durando cuando el comentario a la obra de éste sustituyó al de la obra de Gabriel Biel. Las cátedras menores se renovaban cada cuatro años; tenían su sede en el convento dominicano de san Esteban (para la de santo Tomás), en el convento de los franciscanos (para la de Escoto), o en los edificios propios de la Universidad, para la de Durando y las cátedras principales¹²⁷. Báñez, que se formó en Salamanca, como Toledo y Suárez, ocupó en ella primero la cátedra de Durando y llegó a ser catedrático de Prima de teología. En la docencia de la filosofía, se utilizaron habitualmente las obras aristotélicas como texto fundamental para los comentarios y debates. Báñez, Toledo y Suárez harán, por ese motivo, comentarios señalados a algunas obras del *Corpus aristotelicum*.

Báñez, Toledo y Suárez desarrollan su labor académica precisamente al final del periodo renacentista y al comienzo del barroco. Aunque las fechas, y aún el concepto mismo del barroco, son imprecisos, suele fijarse su inicio hacia 1565¹²⁸. Alrededor de esa fecha se situaría el doctorado en teología de Báñez y

¹²⁵ Cfr. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 191.

¹²⁶ “Tales cátedras principales quedaban constituidas en propiedad de por vida del que las había obtenido. Pasados veinte años de enseñanza podían hacer valer su derecho de retirarse o jubilación. Entonces cesaban de enseñar, pero retenían la clase con todos sus emolumentos, excepto una corta suma que daban para ayudar a la renta del suplente que les había sido señalado”; R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez*, p. 69.

¹²⁷ Cfr. R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez*, pp. 69-70.

¹²⁸ Por ‘Barroco’, “puede entenderse una época histórica, también una forma cultural”; S. Álvarez Turienzo, “Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1989 (16), p. 201.

su docencia en Ávila y Alcalá; también la docencia de Toledo en Roma entre 1559 y 1569; y los escritos de juventud de Suárez. Es habitual, por eso, considerar a estos autores integrados de la Segunda Escolástica en el periodo barroco. Ambas épocas (Renacimiento y Barroco) están sin embargo estrechamente entrelazadas, singularmente en España¹²⁹ y más todavía en Francisco Suárez¹³⁰.

6. La inmortalidad del alma en Aristóteles: la postura de Toledo, Báñez y Suárez

a) *El comentario al 'De anima' de Francisco de Toledo*

Francisco de Toledo (1533-1596) es uno de los grandes pensadores de los inicios de la Compañía de Jesús, con gran prestigio dentro y fuera de su orden siendo nombrado cardenal. Es muy escasa la bibliografía dedicada a la vida y a los escritos de Toledo¹³¹. Francisco de Toledo nació en Córdoba el año 1533. Estudió en la Universidad de Salamanca siendo discípulo de Domingo de Soto. Al terminar el doctorado, le encargaron la cátedra de Artes en la misma Universidad. Ya sacerdote, ingresó en el noviciado de los jesuitas de Simancas en 1558. Un año después fue trasladado a Roma, abreviándose el tiempo del noviciado. En el Colegio Romano explicó primero filosofía y después teología. En los diez años dedicados a la docencia, fue grande el éxito que tuvo como catedrático de filosofía, y a petición de sus alumnos y por orden de sus superiores,

¹²⁹ “Queremos acercar estos dos conceptos, aparentemente distantes y en muchos aspectos opuestos. Aquél es, en lo político, grandeza, éste marcado por la incipiente e incontenible decadencia. Los astros literarios del barroco español barruntan el inevitable declive de la España imperial y filipina. Pero el barroco artístico, exuberante y pletórico, tiene como base la realidad política, social y espiritual del Siglo de Oro”; L. Martínez Gómez, “Suárez y las raíces espirituales del Barroco español”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1989 (16), p. 127.

¹³⁰ “Van a contraerse al campo preciso de la Escolástica renaciente, quinientos y seiscientos, y, dentro de ella, a un representante comprensivo de todo ese mundo intelectual, al teólogo y filósofo Francisco Suárez. Suárez y Cervantes mueren casi en la misma fecha (1617 y 1616, respectivamente). Momento que bien puede decirse paso del dorado XVI al claro-oscuro XVII”; L. Martínez Gómez, “Suárez y las raíces espirituales del Barroco español”, p. 127.

¹³¹ J. E. Nieremberg, “P. Francisco de Toledo”, en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. V, El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao, 1890, pp. 72- 81; M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI*, vol. III, Asociación Española para el progreso de las ciencias, Madrid, 1941, pp. 311-337.

entregó a la imprenta los tratados que había explicado¹³². Estos cursos se introdujeron como texto en los colegios de los jesuitas. En 1569 fue nombrado por Pío V predicador ordinario del Papa y del Colegio Cardenalicio. Fue consultor de varias Congregaciones y destacó también como diplomático: desempeñó misiones en las cortes del Imperio germánico y del Reino de Polonia, para procurar la unión de los príncipes cristianos contra los turcos; en Bélgica, en la Universidad de Lovaina, para dialogar y condenar los errores de Miguel Bayo, consiguiendo que éste se sometiera y retractase; en Francia, para la conversión de Enrique IV; además resolvió la contienda entre el Emperador y Cosme de Médicis. En 1594, el Papa Clemente VIII le nombró cardenal. Murió dos años después, el 14 de febrero de 1596, a los 63 años; sus restos recibieron sepultura en la basílica romana de santa María la Mayor.

Las obras que constituyen el curso filosófico destacan sobre las exegéticas y teológicas por su método y originalidad¹³³. Desde los inicios de su tarea universitaria entabla una relación directa con las obras de Aristóteles; hace un estudio preliminar de la dialéctica y un comentario muy preciso de la lógica; en torno a la filosofía de la naturaleza estudia si el mundo es eterno y si fue no o no creado en el tiempo. También en el campo de la psicología comenta el *De anima* elaborado entre 1559-1563 pero publicado en 1575. El texto que dedica al problema de la inmortalidad del alma en Aristóteles, es la cuestión 15, del capítulo 4 del libro III¹³⁴.

Toledo expone quince argumentos al tratar esta cuestión. Dedicar un especial interés a la *Physica* de Aristóteles y encuentra en ella seis dificultades acerca de la inmortalidad: la unión de la forma natural con el cuerpo; la distinción de razón entre forma y materia; la distinción entre la forma y el lugar; el movimiento accidental del alma; la imposibilidad del movimiento del alma sobre sí misma; y la incompatibilidad entre la infinitud de almas y el infinito en acto. El séptimo y el octavo argumentos están fundamentados en los libros *De coelo* y tratan sobre la generación y corrupción y el estado antinatural del alma separada. El

¹³² “Los volúmenes que formaron este curso filosófico fueron saliendo uno a uno, y más tarde se imprimieron juntos en Lyon, en el año 1586, con el título de: *D. Francisci Toleti societatis Jesu Omnia quae hucusque extant opera*. Cfr. M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*, pp. 318-319.

¹³³ “Aunque Toledo no llegue a ser uno de los *dii majores* de la Escolástica española, es, sin duda, un filósofo muy digno de ocupar un puesto distinguido entre los escolásticos jesuitas, tanto por el acierto con que explicó a Aristóteles, como por la perfección de su método docente; y también por la novedad y originalidad relativa de algunas de sus doctrinas”; M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*, p. 336. Cfr. L. A. Kennedy, “Early Jesuits and Immortality of the Soul”, *Gregorianum*, 1988 (69), p. 118.

¹³⁴ F. de Toledo, *Commentaria una cum questionibus in tres libros Aristotelis de Anima*, Hermani Myjil, Colonia, 1615, III, c. 5, q. 15, pp. 144b-148a.

décimo argumento sobre el origen del alma humana está basado en el *De generatione animalium*. El undécimo argumento está dedicado a la inseparabilidad del intelecto de la fantasía, basado en el *De anima*. Los tres argumentos basados en la *Metaphysica* consideran los problemas del alma entendida como parte material, de la ociosidad del alma separada, y de la felicidad temporal del hombre. Apoyándose en la *Ethica Nicomachea*, plantea en último lugar el argumento de deseo de felicidad.

Toledo sigue fielmente los textos del Estagirita y se inclina a pensar que Aristóteles sí conoció la inmortalidad del alma humana. Intenta probar esa convicción apoyándose sólo en razones aristotélicas; presupone que el alma intelectual es la forma que da el ser al cuerpo y que no es única y común para todos los hombres, como pensaba Averroes. En su argumentación Toledo desarrolla tres temas a modo de conclusiones, entre las que destaca la primera porque las otras son un complemento de ésta. En la primera conclusión Toledo se muestra convencido de que Aristóteles enseñó la inmortalidad del alma¹³⁵. Aduce dos razones para respaldar su opinión: en primer lugar, el argumento de autoridad, puesto que así lo afirman muchos eminentes doctores en filosofía, que son más numerosos que los que niegan la inmortalidad del alma en Aristóteles. Entre ellos están los filósofos griegos anteriores y contemporáneos del Estagirita, y también otros posteriores a él¹³⁶. También él se suma a este elenco de defensores de la inmortalidad. La segunda razón se apoya en los testimonios del mismo Aristóteles. Se trata de textos aislados que abordan fundamentalmente la inmaterialidad del intelecto, que es impasible o algo divino, etc. También en la respuesta a las objeciones aclara algunos textos que aparentemente niegan la inmortalidad; en realidad, cuando se interpretan bien según el sentido aristotélico, no afectan a este tema. En este aspecto, hace unas precisiones personales sin apoyarse en la autoridad de otros filósofos. Estas objeciones, basadas en los mismos textos del Estagirita, se derrumban con otros textos de Aristóteles. En definitiva, es clara su posición a favor de que Aristóteles defendiera la inmortalidad del alma. La segunda conclusión que extrae es que Aristóteles no afirmó que las almas existieran antes que el cuerpo. Finalmente, en la tercera conclusión, sostiene que de la situación del alma tras la muerte poseemos algunos argumentos de peso del mismo Aristóteles¹³⁷.

¹³⁵ “Animam rationalem non destruit, destructo corpore. Aristoteles docet: et oppositum est contra ipsius doctrinam”; F. Toledo, *Commentaria De anima*, 145a.

¹³⁶ “Respondeo, quod si illi Doctores sunt in illa sententia pro nostra sunt etiam gravissimi doctores, immo graviore, et in Philosophia longe peritiores, ut in hac causa profecto simus superiores, ac multo magis, si de ipsis testimoniis et rationibus Aristotelis sit iudicium habendum”; F. Toledo, *Commentaria De anima*, 148a.

¹³⁷ F. Toledo, *Commentaria De anima*, 146a.

b) *El comentario a la 'Summa Theologiae' de Domingo Báñez*

Domingo Báñez (1528-1604) es considerado como el máximo teólogo de la segunda generación de la Escuela de Salamanca y uno de los intérpretes más fieles de santo Tomás¹³⁸. Nació en 1528 (en Valladolid o en Medina de Campo); el apelativo de *Mondragoniense* proviene de su familia paterna. Pasó su infancia entre Valladolid y Medina del Campo, donde hizo sus estudios de latín. En 1542 comenzó el estudio de Artes en la Universidad de Salamanca, donde ingresaría en el colegio de san Esteban (1546); allí profesó los votos como dominico a los diecinueve años. Estudió cuatro años de Teología con profesores como Melchor Cano, Diego de Chaves y Pedro Sotomayor; también conoció allí a Domingo de Soto (1494-1570) continuador de la reforma de los estudios teológicos iniciada por Vitoria. Al terminar sus estudios teológicos (1552) fue nombrado profesor de Artes en el convento de san Esteban. En 1555 comenzó a enseñar teología como lector, supliendo a los maestros dominicos de san Esteban y en la Universidad. En 1561 recibe el grado de presentado en teología, (equivalente al de licenciado) y pasa a explicar teología en la Universidad de Ávila. Allí conoció y defendió la fundación del convento de san José que promovió santa Teresa de Jesús. En 1565 se graduó por la Universidad de Sigüenza, con el propósito de postular a la cátedra de prima de Alcalá: fue derrotado por Pedro Balbás. En 1567 pasó al convento de santo Tomás de Alcalá, donde impartió sus lecciones y colaboró con Pedro Portocarrero en la Universidad Complutense. El capítulo provincial de Valladolid en mayo de 1569 le nombra rector de santo Tomás de Ávila, cargo que ocupó sólo un año. Desde finales del 1570 hasta 1573 residió en el convento de san Esteban, enseñando teología en la Universidad. Vivió en Valladolid durante los años 1573-1576, siendo rector del colegio de san Gregorio y calificador en el tribunal de la Inquisición. En diciembre de 1574 fue nombrado prior del convento de Toro, pero no ejerció dicho cargo y se quedó dos años más en el convento vallisoletano.

A partir de 1577 y durante veintidós años, Báñez reside y enseña en Salamanca. En abril de ese año, oposita a la plaza de Prima de Durando. Obtuvo la plaza por unanimidad frente al agustino Diego de Uceda. En la cátedra de Durando estuvo cuatro años y fruto de esa enseñanza es el *De iure et iustitia* y el *Comentario a la II-II de la Summa theologica*. En 1581, Báñez obtuvo la cátedra de Prima en teología, vacante al fallecer Bartolomé de Medina. Tenía entonces 53 años de edad, y ejerció dicha cátedra dieciocho años (1581-1599), hasta su retiro por enfermedad. En ese periodo, escribió y publicó la mayor parte de sus obras, entre las que destacan sobre todo los *Comentarios a la Summa theo-*

¹³⁸ Una breve biografía y bibliografía sobre Báñez puede encontrarse en J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, pp. 17-34; 103-119.

logica. El Maestro General de los dominicos le pide en 1582, en virtud del voto de obediencia, que publique sus obras¹³⁹; comenzó a revisar sus comentarios preparándolos para su publicación, para lo que hizo instalar una imprenta en su propio convento.

En esos años, Báñez se ganó la confianza de Felipe II y continuó apoyando la reforma carmelitana de Teresa de Ávila. Pero también tuvo dificultades. Sufrió acusaciones de fray Luis de León en torno a su doctrina sobre la Eucaristía, calificada de luterana; no llegó a prosperar ningún proceso contra él. Báñez encabezó una de las facciones en la conocida discusión teológica en la polémica *de auxiliis*. Cuando en 1588 el jesuita Luis de Molina publicó su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Báñez y otros dominicos se opusieron tenazmente. En 1597, por su delicada salud, pidió anticipadamente su jubilación, que le concedieron dos años después; se retiró al convento de san Andrés de Medina de Campo, donde murió en 1604.

Tuvo discípulos destacables como los dominicos Juan Vives de Astorga, Juan Sánchez Sedeño y Miguel de Benavides (arzobispo de Manila y fundador de la Universidad de santo Tomás). Como comentador Báñez fue considerado un fiel intérprete del Aquinate; para él, la fidelidad al Doctor Angélico era una garantía de fidelidad a la tradición recibida de los santos Padres.

El maestro Báñez no publicó un comentario al *De anima* de Aristóteles, pero consta que hacia 1555 tenía proyectado publicar un comentario a ese texto aristotélico fruto de su enseñanza de Artes. Finalmente ese comentario fue incorporado a las cuestiones de la *Summa* dedicadas al *Tratado del hombre* (I Pars, qq. 75-102). En la cuestión 75 introduce la cuestión del pensamiento del Estagirita acerca de la inmortalidad del alma. Báñez plantea seis argumentos relevantes: el argumento de la incompatibilidad entre la infinitud de almas y la imposibilidad del infinito en acto (basados en la *Physica* y *Metaphysica*); la generabilidad y corruptibilidad (fundados en del *De coelo* y *Metaphysica*); los argumentos de la inseparabilidad de la fantasía del acto de entender y el de la mortalidad del intelecto pasivo (basados en el libro del *De anima*); la felicidad temporal del hombre (basado en la *Metaphysica*); y, finalmente, el argumento del deseo de felicidad (basado en los textos de la *Ethica*). Después de presentar el estado de la cuestión no parece especialmente interesado en la cuestión, ya que “esta cuestión es más propia de la curiosidad que de la utilidad y por eso la zanjamos de modo breve”. En un primer momento juzga como más probable que Aristóteles defendiera la inmortalidad, y después asevera que hay en este sentido “testimo-

¹³⁹ Cfr. J. A. García Cuadrado, “Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al *Tratado de Homine* (1588)”, *Scripta Theologica*, 2005 (37), pp. 617-642.

nios expresos” de Aristóteles. Su respuesta favorable se basa especialmente en santo Tomás de Aquino y en el Ferrariense.

En un segundo momento, al dar respuesta a la cuarta objeción sobre la incompatibilidad entre la imposibilidad del infinito en acto y la infinitud de almas, expresa de nuevo la convicción de que Aristóteles entendía al alma como inmortal, y trata de dar una razón acerca de por qué no lo expresó explícitamente: “yo pienso que Aristóteles conocía bien la inmortalidad del alma, pero no trató de ella expresamente porque, de modo consecuente, tendría que haber tratado sobre el modo de entender del alma separada, sobre el estado y el lugar de las almas, y todas estas cosas no le eran alcanzables con la sola razón natural”¹⁴⁰. De esta manera, deja abierta la cuestión de la insuficiencia de la razón natural para conocer las verdades sobrenaturales y la necesidad de la revelación. En las palabras finales de su comentario subraya la ambigüedad del Estagirita en este punto clave, pues Aristóteles no dijo nada claro sobre la inmortalidad del alma humana.

c) *Las dos exposiciones de Francisco Suárez*

Francisco Suárez (1548-1617), llamado por Paulo V *Doctor Eximio y piadoso*, fue el teólogo de la Compañía de Jesús que más ha influido en la modernidad.

Las publicaciones sobre la vida de Suárez son muy numerosas; nos limitaremos a dar tan sólo algunas pinceladas biográficas¹⁴¹. Francisco Suárez nació en Granada el año 1548. Con trece años, acabados sus estudios de latín, su padre decide enviarle para cursar estudios de Derecho a la Universidad de Salamanca, donde permaneció tres años. En 1564, a los 16 años, descubre su vocación a la recién fundada Compañía de Jesús. Decide ingresar en la Compañía,

¹⁴⁰ “Nihilominus existimo quod Aristotelis optime cognoverit animae immortalitatem, nihil tamen de illa expresse disputavit cum consequenter disserere debuisset de modo intelligendi animae separatae, de animarum statu et loco, quae omnia ipse ratione naturali intelligere non valebat”; D. Báñez, *Scholastica Commentaria in I Partem*, col. 393 b.

¹⁴¹ R. de Scorraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, vol. I-II, Subirana, Barcelona, 1917. A. I. Descamps, *Vida del venerable P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, vol. I-IV, Perpiñán, 1671; M. de Iriarte, “El hombre Suárez y el hombre en Suárez”, en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Dirección General de Propaganda, Burgos, 1948, pp. 103-147; J. E. Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. VII, El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao, 1891, pp. 134-148; M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*, pp. 471-513.

pero el rector Bartolomé Fernández y los padres consultores no lo admiten por falta de aptitudes intelectuales¹⁴². Suárez no se desanimó y decidió acudir al provincial de Valladolid, quien le aceptó a pesar del parecer no favorable de los consultores¹⁴³. Ingresó en el Colegio Real de Salamanca en junio de 1564, aunque con ciertas condiciones y limitaciones: fue admitido en concepto de *indiferente*, es decir, según mostrase su capacidad intelectual, sería sacerdote o quedaría como hermano coadjutor¹⁴⁴. Ese mismo año, de julio a octubre, realiza el noviciado en Medina del Campo, para iniciar después el curso de Artes o Filosofía en Salamanca. Al comienzo, tiene dificultades en el estudio por su falta de aptitud intelectual. Providencialmente se despertó aquel talento gigante y en adelante comprenderá brillantemente las materias. En 1566, acabados los cursos de Filosofía, comenzó en el mismo colegio de Salamanca el estudio de Teología, que terminará cuatro años más tarde.

Entre 1571 y 1580 ejerce su labor docente en los colegios de Castilla. A fines de 1571, cumplidos los 23 años, fue nombrado profesor de Artes en el colegio de Segovia donde enseñó durante tres años. Entre otros libros, comentó el *De anima* de Aristóteles: a partir de los manuscritos hallados posteriormente se han podido reconstruir sus ideas en Psicología. En 1572 fue ordenado sacerdote. En 1574, Suárez es traspasado a Valladolid –entonces capital de la monarquía española–, para enseñar Teología. El curso 1574-75, regresó a Segovia como profesor de Teología. A partir de 1576, se dedicará a la enseñanza de la Teología en distintos colegios de la Orden: Valladolid, Ávila, Roma, Alcalá, Salamanca y Coímbra. En 1580 viaja a Roma, donde detenta la cátedra de teología en el Colegio Romano. En 1585 intercambia la cátedra con Gabriel Vázquez, que provenía de Alcalá de Henares. En 1593, empieza dar Teología en Salamanca. En 1597, termina en Salamanca las *Disputationes Metafísicas* su gran obra sistemática que tanta influencia ejerció en la filosofía posterior¹⁴⁵. Ese mismo año, comienza su larga estancia en Coímbra donde desempeña la cátedra de Prima de Teología por nombramiento de Felipe II. Viaja, sin embargo, a Madrid para publicar su *Opuscula theologica*, en 1599. Regresó a Coímbra,

¹⁴² A. I. Descamps, *Vida del venerable padre Francisco Suárez*, p. 29.

¹⁴³ A. I. Descamps, *Vida del venerable padre Francisco Suárez*, pp. 31-32.

¹⁴⁴ “Se admitía, no determinadamente para estudiar, y ser sacerdote, sino sujeto, a que acabado el Noviciado, o antes, si juzgasen los superiores que no tenía el caudal, y prendas, que para el sacerdocio se requieren, o para el ejercicio de las letras, tomase el estado de Hermano Coadjutor para servir en los oficios más humildes y domésticos”; A. I. Descamps, *Vida del venerable padre Francisco Suárez*, pp. 40-41.

¹⁴⁵ “Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, que tuvieron eco hasta en las universidades luteranas alemanas”; Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*, c. 5, n. 62.

pero partir del año 1603, se interrumpen sus clases por la polémica de la confesión a distancia. El último período de su profesorado en Coímbra puede ser del 1606-1615. Se jubiló de su labor académica aun sin haber cumplido los veinte años de enseñanza prescritos por los estatutos de la Universidad. Se retira entonces al noviciado del Monte Olivete, y es allí donde pudo renovar y reestructurar los doce primeros capítulos de *Tractatus De anima*, en su segunda versión. Le vino la primera enfermedad cuando estaba escribiendo precisamente el capítulo sobre la inmortalidad del alma¹⁴⁶, y muere el 25 septiembre de 1617, siendo enterrado en la capilla de san Juan de la iglesia de san Roque (Lisboa).

Su obra publicada es muy abundante. La primera edición completa de las obras de Suárez ocupa veintitrés volúmenes, y se edita en Venecia, en la casa de Sebastián Coleti, entre 1740 y 1751. Entre 1856 y 1861, en la librería de Vives, en París, se realiza una segunda edición de las obras completas en veintiséis volúmenes, con dos tomos más de observaciones críticas e índices¹⁴⁷. Entre sus discípulos se encuentran el asceta Luis de la Puente y el teólogo Leonardo Lessius. Para Suárez, como para Toledo, el trabajo filosófico está supeditado a su labor docente. En su época, el método pedagógico consistía en el dictado de las lecciones, y el texto responde a esa necesidad. Sin embargo, Suárez de “temperamento filosófico independiente, no se adhirió a este método y trató de explicar la tradición escolástica de una manera más libre”¹⁴⁸. Suárez dedicó la mayor parte de su vida docente a la Teología; sólo tres años ejerció como profesor de Artes. La Filosofía se enseñaba entonces comentando y explicando a Aristóteles; de forma similar, tomó como texto en su docencia la *Summa Theologica* del Aquinate, y “púsose a publicar comentario de ella, cosa que nadie hasta entonces había hecho en la Compañía; y fuera, solamente lo habían hecho algunos Dominicos, en corto número”¹⁴⁹. Así se explica que cuando tuvo que revisar el manuscrito juvenil sobre el *De anima* lo hiciera formando parte del esquema de la *Summa Theologica*, de modo similar a como lo hiciera Báñez. Él mismo declara su intención de redactar una antropología sistemática, semejante a la metafísica, pero no pudo culminar ese proyecto. Nos ha dejado solamente los doce

¹⁴⁶ “Estaba cuando le dio el primer accidente de su indisposición, y el primer preuncio de su enfermedad, escribiendo el tratado de la inmortalidad del alma, que ya tenía acabado tan docto, agudo y erudito y, se podrá ver en el primer tomo sobre la primera parte de santo Tomás, en que trata de las obras de los seis días, y de la anima racional y se imprimió cuatro años después de su muerte, el de 1621”; A. I. Descamps, *Vida del venerable padre Francisco Suárez*, p. 309.

¹⁴⁷ Cfr. R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, pp. 380-381.

¹⁴⁸ S. Castellote Cubells, “La antropología de Suárez”, *Anales Valentinus, Revista de Filosofía y Teología*, 1963 (3), p. 127.

¹⁴⁹ R. de Scorraile, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, p. 430.

capítulos primeros revisados del comentario al *De anima*, que posteriormente fueron dados a la luz bajo el nombre de *Tractatus de anima*.

Así pues, por lo que respecta al tema que nos ocupa, se conservan dos versiones diferentes sobre la cuestión de la inmortalidad en Aristóteles: el *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima (Disputatio 2^a, q. 3)* y el *Comentario a la Summa Theologica* (cap. XI). La primera versión se recoge en un manuscrito redactado durante su estancia en Segovia, hacia 1572-1573. Ha sido editado por el profesor Castellote, bajo el título de *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, que incluye su traducción al castellano¹⁵⁰. La segunda exposición pertenece, en cambio, al manuscrito redactado en los últimos días de su vida, en torno a 1616-1617. Se publicó en 1621, después de la muerte de Suárez con el título de *Comentario a la Summa Theologica*. La edición más reciente es de 1861, dentro de la *Opera omnia* de Suárez¹⁵¹. En este trabajo presentamos la traducción de esta segunda versión, donde el tratamiento suareciano del tema es más completo que el expuesto en la del comentario de Segovia¹⁵².

Suárez advierte también que la opinión de Aristóteles sobre la inmortalidad es confusa, porque no se encuentra en él un argumento suficiente para su demostración, y porque, además, nunca trató *ex profeso* de esta cuestión: aunque en algunos pasajes la insinúa, en otros parece negarla. Suárez aborda fundamentalmente seis argumentos. En primer lugar, el argumento de la incompatibilidad entre la infinitud de almas y el infinito en acto, basado en la *Physica*. En segundo lugar, el argumento de la generabilidad y corruptibilidad, basado en el *De coelo*. El tercero, y al que dedica la mayor parte de su análisis, es la cuestión de la inseparabilidad del intelecto y la fantasía, y está basado en el *De anima*. El Doctor Eximio plantea el problema de la inmortalidad del alma en Aristóteles atendiendo principalmente a la relación que hay entre el alma y el cuerpo. El punto central de su análisis es aquella relación, y, en consecuencia, plantea el problema a partir de las operaciones del alma y del cuerpo. Le interesa, en concreto, determinar si esas operaciones se dan unidas o separadas, para deducir a partir de ahí, si el alma tiene que estar necesariamente unida al cuerpo o si puede darse separada de él. El cuarto argumento, también basado en los libros del

¹⁵⁰ F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, tomo I, Edición crítica y traducción de S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.

¹⁵¹ F. Suárez, *Tractatus De anima*, cap. XI, en *Opera Omnia*, III, Baltasar Álvarez (ed.), Vives, París, 1856, pp. 542-552.

¹⁵² Acerca de las pequeñas variaciones de una y otra versión, cfr. A. Ñahuincopa, “¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Suárez”, *Scientia et fides*, 2017 (5) (en vías de publicación).

De anima, es el argumento de la corruptibilidad del intelecto pasivo. Plantea luego el argumento del origen del alma, a partir de los libros del *De generatione animalium*. Como sexto argumento, desarrolla el argumento de la felicidad, apoyándose en algunos textos aristotélicos de la *Metaphysica* y de la *Ethica*.

En la primera redacción, comentando el *De anima*, afirma Suárez expresamente que “en este punto es muy oscura la opinión de Aristóteles”¹⁵³. Poco después de estudiar las fuentes afirma que “lo que yo puedo colegir de ésta y otras obras de Aristóteles es que él conoció que nuestra alma es inmortal”¹⁵⁴. Se puede superar esta aparente contradicción afirmando que, en primer lugar, Aristóteles en los tratados que integran el *Corpus aristotelicum* no trató expresamente sobre el tema de la inmortalidad, aunque dedicase un tratado específico al alma. Dentro de sus tratados, hay textos ambiguos, dudosos, difíciles de interpretar. Esto le lleva a decir en principio que su opinión es “muy oscura”; pero analizando el elenco de los textos aristotélicos, descubre más luces que sombras, y, por eso, llega a la conclusión de que Aristóteles conoció la inmortalidad del alma humana. Al menos en tres lugares, en sus dos versiones, sostiene expresamente que Aristóteles conoció la inmortalidad del alma¹⁵⁵, basándose en que el intelecto es incorpóreo e inorgánico. Deduce que conociendo la inmaterialidad o espiritualidad del intelecto, conoció también la inmortalidad del alma humana, porque ambas cuestiones están íntimamente relacionadas. En esto sigue a la tradición especialmente a Tomás de Aquino¹⁵⁶. Esta prueba de la inmaterialidad del intelecto no demuestra que el alma no puede ser aniquilada, pues Dios puede dejar de sostenerlo en el ser. Se prueba solamente que el alma humana no puede sufrir la muerte o la corrupción¹⁵⁷. En el estudio de las condicionales sobre la relación entre el entender y la fantasía, especialmente sobre las operaciones propias del alma, llega a esta misma conclusión: la actividad propia es aquella que no se realiza por medio del órgano corporal¹⁵⁸. Dicho de otro modo, el entender es una obra propia del alma formalmente, esto es, que sólo por ella se realiza, y sólo en ella se recibe sin órgano corpóreo, aun cuando no sea propia

¹⁵³ F. Suárez, *Commentaria de Anima*, n. 36.

¹⁵⁴ F. Suárez, *Commentaria de Anima*, n. 38.

¹⁵⁵ F. Suárez, *Commentaria de Anima*, n. 41, n. 44; *Commentaria Summa Theologica*, n. 6.

¹⁵⁶ Cfr. J. B. South, “Suárez, Immortality, and the Soul’s Dependence on the Body”, en B. Hill / H. Lagerlund (eds.), *The philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 121- 136.

¹⁵⁷ Cfr. P. Roubinet, “Immaterialité de l’intellect et immortalité de l’âme humaine selon Francisco Suárez”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1980 (1), p. 269.

¹⁵⁸ Cfr. F. Suárez, *Commentaria De anima*, n. 44.

causalmente, o por redundancia en el cuerpo¹⁵⁹; de la separabilidad de la operación, se sigue la separabilidad de la facultad, y de ésta la del alma.

7. La presente traducción

La traducción castellana de la postura de estos tres autores es parcialmente inédita, y se presenta según un orden cronológico de publicación, y no de composición.

Francisco de Toledo presenta el problema de la inmortalidad del alma según el Estagirita en los *Commentaria una cum questionibus in tres libros Aristotelis de Anima* (III, c. 5, q. 15) que vieron la luz por vez primera en Venecia en 1575¹⁶⁰. De esta cuestión no había hasta el momento traducción castellana. Ahora ofrecemos esta versión con las notas correspondientes.

Por su parte, Domingo Báñez trata de la inmortalidad del alma en Aristóteles en su comentario *Scholastica commentaria in Primam Partem* (I, q. 75, Dubium 4º) editado por vez primera en 1588¹⁶¹, aunque es posible que comenzara su redacción hacia 1555, cuando era profesor de Artes. Este comentario bañeciano conoció diversas ediciones, pero sin variaciones significativas, en Lyon (1588), Venecia (1591, 1602) y Duaci (1614)¹⁶². Estos comentarios han sido recientemente traducidos y seguiremos esa versión introduciendo pequeñas variantes¹⁶³.

Acerca de Francisco Suárez recogemos la traducción de la segunda versión, no traducida hasta ahora al castellano: *Tractatus de anima* (cap. 11) que el mismo Suárez redactó en los últimos días de su vida. El texto revisado se publicó en 1621, con el título de *Comentario a la Summa theologica*. La edición más

¹⁵⁹ F. Suárez, *Commentaria Summa theologica*, n. 12.

¹⁶⁰ F. de Toledo, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, III, c. 5, q. 15. Nos hemos servido de la edición *Opera Omnia philosophica*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich / New York, 1985, reimpresión de la edición de Herman Mylij, Colonia, 1615, pp. 144a-148a.

¹⁶¹ D. Báñez, *Scholastica Commentaria super caeteras Primae Partis quaestiones Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, S. Stephanum, Salmanticae, 1588, vol. ultimo, I pars, q. 75, a. 1, 4ª Dubium, col. 390b-394b.

¹⁶² Para las diversas ediciones de estos comentarios, cfr. J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, pp. 42-43.

¹⁶³ D. Báñez, *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, I q. 75- q. 77*; Introducción y notas de J. Á. García Cuadrado, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 83, Eunsa, Pamplona, 2007. La cuestión ocupa las pp. 142-149.

reciente es de 1861, dentro de la *Opera omnia* de Suárez (volumen III)¹⁶⁴. La versión juvenil del comentario al *De anima* editada por Salvador Castellote cuenta ya con traducción castellana. En la segunda versión (de 1617) trata la inmortalidad del alma de Aristóteles con más detenimiento y extensión (casi el doble) y por eso hemos preferido dejar a un lado la versión primera. No hay diferencias sustanciales entre una y otra versión; en todo caso se observa un progresivo acercamiento a las posturas tomistas frente a Cayetano.

Por lo que se refiere a las fuentes citadas por cada uno de los autores, las referencias son suficientemente claras, pero hemos visto oportuno indicarlas en algunos casos, principalmente en las obras Aristóteles. Una de las dificultades con las que se puede encontrar el lector es la de precisar las correspondencias de los textos citados con la numeración adoptada por Bekker. En esa época se refieren los diversos lugares de la obra del Estagirita utilizando la división del texto que hizo Averroes en su comentario al *Corpus aristotelicum*. El Comentador divide los libros y capítulos de cada obra en fragmentos sucesivos a los que añade su propio comentario; los números correlativos de esos fragmentos corresponden con la forma de citar esas obras por “textos”¹⁶⁵. A pie de página indicamos la correspondencia con las ediciones modernas. Hemos procurado también aclarar las referencias concretas cuando los autores se limitan a citar de forma general, o cuando aparecen errores en las referencias que no coinciden con el sentido de la cita. Las numerosas fuentes de referencia que utilizan los tres autores proporcionan a su vez una valiosa bibliografía secundaria, que abarca a autores relevantes desde los primeros comentaristas de Aristóteles hasta autores inmediatamente anteriores al renacimiento de la escolástica.

La bibliografía existente sobre la psicología de los tres autores traducidos es variable en su extensión. Son muy escasos los estudios sobre Francisco Toledo; más numerosos, aunque no abundantes, los que tratan de la obra de Báñez. Es inmensa, sin embargo, la bibliografía sobre la obra suareciana, aunque comparativamente escasos los trabajos dedicados específicamente a la psicología de Suárez. Por razones bien conocidas se ha escrito mucho sobre el pensamiento de Suárez acerca del derecho de gentes y el derecho natural, la metafísica, la ciencia media, el conocimiento del singular, etc. En cambio, apenas hay estudios explícitos sobre el tratado *De anima* de Suárez, y apenas ha sido estudiado, en concreto, el problema de la inmortalidad y de la separabilidad del alma. Así mismo, es escasa la investigación sobre las relaciones de Suárez con Aristóteles,

¹⁶⁴ F. Suárez, *Tractatus De anima*, c. 11, en *Opera Omnia*, III, Baltasar Álvarez (ed.), Vives, París, 1856, pp. 542-552.

¹⁶⁵ J. A. García Cuadrado, “La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca”, *Caurensia*, 2012 (7), pp. 101-119.

y también –aunque en menor medida– con santo Tomás y Cayetano¹⁶⁶. Con mayor razón, por tanto, apenas existen trabajos sobre la psicología de Toledo y Báñez, sobre el problema de la inmortalidad o sobre su interpretación del pensamiento aristotélico sobre este tema. Al menos en esas áreas, estos autores, como otros muchos autores de la Escolástica renacentista, aún no han sido suficientemente estudiados. Esa circunstancia hace ver que existe un campo de investigación original y poco conocido.

¹⁶⁶ Cfr., por ejemplo, J. P. Coujou, *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010. En esa bibliografía, constan seis textos dedicados al *Tractatus De anima*, y solamente tres dedicados al problema de la inmortalidad.

**LA INMORTALIDAD DEL ALMA
EN ARISTÓTELES**

TRADUCCIONES

FRANCISCO DE TOLEDO:

*Commentaria una cum quaestionibus
in aristotelicos libros III De anima (III, c. 4, q. 15)*

DOMINGO BÁÑEZ:

*Scholastica Commentaria
(I, q. 75, a. 6, dubium 4º)*

FRANCISCO SUÁREZ:

Tractatus de anima (I, c. 11)

SI EL ALMA RACIONAL ES INMORTAL SEGÚN ARISTÓTELES

*Francisco de Toledo*¹

[Dificultad de la cuestión]² No es fácil determinar esto debido a la gran diversidad de opiniones de los filósofos, principalmente de aquellos recientes [autores]³ que opinan impíamente; y también [debido] a la controversia de los antiguos. Yo, sin embargo, pondré de manifiesto y expondré que pienso que es cierto y verdadero en la doctrina de Aristóteles, y de acuerdo con la verdadera Filosofía.

[Suposición] Pero antes de entrar en la controversia, se ha de suponer una cosa, que en otra ocasión manifestamos sobre Aristóteles a favor de sus potencias: el alma intelectual es la forma que da el ser; y no una para todos los hombres, sino muchas. [Ahora se ha de tratar de qué modo prueban lo mismo según Aristóteles; y después según la verdadera Filosofía]. Supuesto esto, esta cuestión presente (porque está propuesta según la doctrina de Aristóteles) se ha de tratar sólo por sus palabras, y mediante las razones propuestas por él mismo.

Después, en la cuestión siguiente se tratará de lo mismo según la verdadera Filosofía.

[1º Argumento a favor de la parte negativa por la autoridad de Aristóteles] Se prueba que el alma es mortal por las autoridades, y éste es el primer argumento. En la *Physica* (I, texto 83⁴), dice que se ha de tratar de las formas físicas generables y corruptibles: y entre esas formas físicas, se encuentra el alma: luego es corruptible.

[2º Testimonio] Se prueba: en la *Physica* (II, texto 12⁵), habla de la forma natural, y que ésta no se puede separar de la materia, a no ser sólo con la razón:

¹ *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, III, c. 4, q. 15.

² Indicamos entre corchetes las anotaciones que aparecen en la edición impresa en los márgenes del texto.

³ *Neotericorum*: se debe referir a algunos autores recientes, como quizás Pomponazzi y sus discípulos, pero no está claro a quiénes se refiere.

⁴ Aristóteles, *Physica*, I, c. 9, 192a 35- 192b.

⁵ Aristóteles, *Physica*, II, c. 1, 193b 2-8.

por consiguiente el alma puesto que existe con la forma no se separará de la materia según la realidad.

[3° Testimonio] Se prueba: en la *Physica* (IV, texto 17⁶), prueba que la forma no es un lugar: porque el lugar se separa de la cosa, pero no la forma: por consiguiente el alma no es separable.

[4° Testimonio] Se prueba: en la *Physica* (VIII, texto 5⁷), dice que los principios que se mueven a sí mismos, son corruptibles accidentalmente: y el alma se mueve a sí misma accidentalmente cuando mueve el cuerpo: luego es corruptible.

[5° Testimonio] Se prueba: en la *Metaphysica* (VII, texto último⁸), dice que las partes que permanecen una vez destruido el todo, eran materiales y elementales, y ellas hacían un todo con la forma: por tanto si permanece el alma, no será forma, sino parte material, y, de otro modo, existirá [otra] forma para todo el hombre además de aquélla.

[6° Testimonio] Se prueba: en la *Metaphysica* (XII, texto 39⁹), dice que en Dios está la felicidad perpetua; en nosotros en cambio por poco tiempo; luego el alma no es perpetua e inmortal.

[Último Testimonio] Se prueba: en la *Ethica* (III, c. 6¹⁰), dice que el fuerte en peligro de muerte teme, porque la muerte es lo último de las cosas terribles; y que al hombre muerto no parece acaecerle nada bueno ni malo. Este es por tanto el primer argumento de autoridad.

[Se prueban las mismas razones a partir de la doctrina de Aristóteles] En el segundo argumento a partir de la doctrina del mismo [Aristóteles], en el *De anima* (I, texto 13¹¹), se dice que, si el alma no puede entender sin imaginación, no puede separarse del cuerpo. Y en *De anima* (III, texto 39¹²), se dice que sin imágenes nada se entiende; lo mismo se dice también en el texto 20¹³. Se concluye por tanto que el alma no es separable. Este es el argumento fortísimo de Alejandro [de Afrodisia] y de sus seguidores.

⁶ Aristóteles, *Physica*, IV, c. 2, 209b 22-32.

⁷ Toledo remite al texto 5, pero esa idea se encuentra explícita en el texto 52. Aristóteles, *Physica*, VIII, c. 6, 259b 19-32.

⁸ Toledo cita el texto 60, aunque esa idea aparece con más claridad en el texto anterior. *Metaphysica*, VII, c. 6, 1040 4-15 (texto 56).

⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 7, 1072 b 14-30 (texto 39).

¹⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, c. 6, 1115a 25-30.

¹¹ Por el contexto debe referirse al texto 12. *De anima*, I, c. 1403a 3-10.

¹² Aristóteles, *De anima*, III, c. 8, 432a 3-14.

¹³ Toledo cita este texto, aunque seguramente desea referirse al texto 30: *De anima*, III, c. 7, 431a 14-17.

[3^{er} argumento] El tercer argumento: en *De coelo* (I, texto 126¹⁴), se dice que todo lo generado es corruptible; todo lo que tuvo principio, tiene un fin; por tanto el alma, como es una forma, comienza a ser y tendrá un final.

[4^o argumento] Se prueba en cuarto lugar. Si el alma empezó a ser, o bien fue educida de la potencia material, o no lo fue. Si fue educida: luego depende en el ser de la materia, y no puede separarse. Pero, si no es así, entonces [ha sido] creada, lo cual sin embargo parece ser contrario a los principios de Aristóteles.

[5^o argumento] Se prueba en quinto lugar. Si el alma es separable del cuerpo, será móvil, y se moverá de un lugar a otro: y esto es contrario a Aristóteles, en la *Physica* (VI¹⁵), donde prueba que de ningún modo lo indivisible puede moverse. Por tanto no es separable; es en sí misma indivisible.

[6^o argumento]¹⁶ Se prueba en sexto lugar. Si el alma permanece separada para siempre, como ella es en sí misma forma, permanecerá fuera de su estatuto natural, y estará violentada: y Aristóteles enseña que nada violento es perpetuo en *De coelo* (II, texto 18¹⁷). Es más, tendrá inclinación hacia el cuerpo, y tal inclinación permanecerá frustrada para siempre, lo cual es contrario al orden de la naturaleza que enseña Aristóteles.

Se prueba en séptimo lugar. Tal alma permanecerá ociosa, porque no habrá un cuerpo que ella misma mueva. Y este argumento da Aristóteles contra las ideas de Platón en *Metaphysica* (XII, c. 6, texto 30¹⁸): que están ociosas sin mover nada.

Se prueba en octavo lugar. Supuesta la eternidad del mundo que Aristóteles declara, serían las almas infinitas, y Aristóteles no admite de ningún modo lo infinito en acto; luego no es consonante con la misma doctrina de la inmortalidad de las almas.

[9^o argumento tomado de los intérpretes de cierta autoridad] El noveno argumento se toma de la autoridad de los grandes filósofos que afirmaron que esta fue la mente de Aristóteles. En primer lugar Aristoxeno y Dicearco, que oyeron del mismo Aristóteles que el alma es mortal, y, siguiéndoles, afirmaron lo mis-

¹⁴ Aristóteles, *De coelo*, I, c. 12, 281b 32-282a 13.

¹⁵ Aunque Toledo remite al libro VI de la *Physica* en general, esa idea es expresa en *Physica*, VI, c. 8, 239a 12-13. Cfr. también VI, c. 4, 234b 10-11; VI, c. 5, 236a 29-30; VI, c. 10, 240b 8-13.

¹⁶ En esta edición, la entradilla “6^o argumento” está colocada por error en el séptimo argumento; carecen de entradillas este último y el octavo argumento.

¹⁷ Aristóteles, *De coelo*, II, c. 3, 286a 12-28.

¹⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 6, 1071b 11-39. Este texto no expresa claramente esa idea de ociosidad del alma.

mo, como refiere Pico de la Mirandola, *Examinis* (IV, c. 8¹⁹); Plutarco, *De placitis philosophorum* (V, c. 1²⁰), que afirma que Aristóteles pensaba que el alma era mortal. Lo mismo [afirma] Galeno²¹, en *Historia Philosophica*²²; y el antiguo y gran intérprete Alejandro (de Afrodisia). Lo mismo entre los católicos, Teodoreto²³ en el libro *De curandis graecanicis affectionibus*²⁴, piensa que a Aristóteles le agradaba [esta idea]; lo mismo Gregorio Niseno, en el libro *De anima*²⁵ y también entre los latinos pensaron esto Pomponazzi²⁶, el Cardenal Cayetano, Simon Porzio²⁷, y otros. Por su parte, Escoto, en *In Sententiarum* (IV, d. 43, q. 2²⁸), y Herveo [Natalis] que en [*Sententiarum*] (I, q. 11²⁹), reconocen que Aristóteles duda en esta cuestión, aunque se inclinan más a reconocer la mortalidad. Estos son, por tanto, los ilustres filósofos que a favor de esta opinión pensaron sobre Aristóteles.

[1. El fundamento de la inmortalidad del alma puede entenderse de dos modos: o sólo con posterioridad, o también con anterioridad] Para la resolución de

¹⁹ Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Examen veritatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae* IV, c. 8.

²⁰ Plutarchus, *De placitis philosophorum* V, c. 1.

²¹ Galeno de Pérgamo (130-200 d. C): médico griego cuyas enseñanzas perduraron hasta el siglo XVI. La obra de Galeno se basa en la tradición médica hipocrática y en los filósofos Platón, Aristóteles y Posidonio. Su fisiología, se basa en las ideas aristotélicas de naturaleza, movimiento, causa y finalidad, con el alma como principio vital. Seguía a Platón en la distinción entre *alma concupiscible* (con sede en el hígado), *alma irascible* (en el corazón) y *alma racional* (en el cerebro). Dado que en Roma la disección de cadáveres estaba prohibida por la ley, Galeno realizó estudios diseccionando animales. Esto condujo a errores sobre el cuerpo humano.

²² Galeni Pergameni, *De philosophica historia liber unus*, Coloniae 1543.

²³ Teodoreto de Ciro [Theodoretus Cyrensis] (393-466): Natural de Antioquía; el 423 fue elegido obispo de Ciro. Sin ser nestoriano, atacó la doctrina de Cirilo de Alejandría y del concilio de Éfeso; fue depuesto por su oposición al monofisismo de Eutiques. Más adelante, después de hacer una declaración contra Nestorio, participó en el concilio de Calcedonia del 451. El concilio II de Constantinopla (553) condenó los escritos suyos dirigidos contra Cirilo y contra Éfeso. Su *Curación de las enfermedades griegas* se suele considerar la última apología, dedicada a refutar el paganismo con gran profusión de citas de autores paganos.

²⁴ Theodoretus Cyrensis, *De curatione Graecarum affectionum*, Parisiis 1519, Sermo 8.

²⁵ Gregorio de Nisa [Gregorius Nyssenus], *De anima*, Sermo 1, PG 45, 200

²⁶ Pietro Pomponazzi: cfr. "Introducción", epígrafe "i) La postura de Pietro Pomponazzi", p. 22ss.

²⁷ Simon Porzio [Simon Portius] (1496-1554): Filósofo y médico italiano contemporáneo de Pomponazzi, negó la inmortalidad del alma humana. Toledo se debe referir a su tratado *De mente humana disputatio*, Florentiae, 1551.

²⁸ Duns Escoto, *In Sententiarum*, IV, d. 43, q. 2.

²⁹ Herveus Natalis, *In quattuor Petri Lombardi sententiarum*, I, q. 11.

esta dificultad se ha de advertir que el alma intelectual puede decirse inmortal y perpetua de dos modos. De tal modo que [el alma intelectual] no anteceda al cuerpo, sino que comience a ser desde la nada [*ex novo*], pero dura para siempre separada del cuerpo, lo cual algunos denominan perpetuo con posterioridad [*a parte post*]. De otro modo, que [el alma intelectual] sea perpetua antes del cuerpo, y no sea hecha desde la nada, lo cual dicen con anterioridad [*a parte ante*]: y se encuentran en Aristóteles la dificultad y la controversia acerca de la perpetuidad de un modo u otro.

[1ª Conclusión: el alma racional no se destruye con la destrucción del cuerpo. Aristóteles lo enseña y lo opuesto es contrario a su doctrina. En primer lugar, por el común sentir de todos los contemporáneos de Aristóteles que afirmaban la inmortalidad del alma]. Por consiguiente se enuncia la primera conclusión. El alma racional no se destruye, una vez destruido el cuerpo. Aristóteles lo enseña y lo opuesto es contrario a su doctrina.

Se prueba esta conclusión. En primer lugar, porque fue la opinión común de todos los filósofos griegos de su tiempo y de los tiempos anteriores; es más, también del vulgo: no se ha de creer que se opusiese con su doctrina a todos ellos, ya que no tenía ninguna razón de peso a favor de la mortalidad.

Era un sentir común sobre la mansión del alma después del cuerpo; hay tres facciones de filósofos que lo declaran. En efecto, Platón al príncipe de los Académicos, enseña expresamente la inmortalidad en el *Timeo*³⁰, y la mayor parte de los estoicos; y Pitágoras que fue el primero entre los itálos en enseñar que creían en el alma inmortal, como refiere Plutarco en *De placitis* (IV, c. 7³¹). Añade también que los griegos tomaron su filosofía de los hebreos, como refieren Josefo, en *Contra Apión* (I³²), Eusebio, *De preparatione* (X³³), y Beroso (libro XIII³⁴). Estos manifiestamente se cuestionaban la inmortalidad del alma, y

³⁰ Platón, *Timeo*. En diversos pasajes habla de la inmortalidad del alma, aunque es más explícito en el *Fedón*.

³¹ Plutarchus, *De Philosophorum Placitis libellus*, IV, c. 7.

³² Flavius Josephus, *Contra Apionem*, I.

³³ Eusebio de Cesarea [Eusebius Pamphilus], *De preparatione Evangelica*, PG 21, X, c. 1 y c. 4.

³⁴ Beroso sacerdote de Babilonia (siglo III a. C.). Toledo se refiere sin duda al *Falso Beroso* o *Pseudo-Beroso*: es un libro supuestamente elaborado por Beroso pero que, en realidad, se trataba de una falsificación. En 1498, un oficial del papa Alejandro VI llamado Annio de Viterbo hizo creer que había descubierto libros perdidos del tal Beroso. Tuvieron cierta influencia en la época renacentista. Annio también introdujo figuras de fuentes clásicas dentro del esquema bíblico, publicando su relato como *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus* que se editó en varias lenguas. Cfr. *Le Antichità di Beroso Caldeo... et d'altri scrittori, così Hebrei, come Greci, & Latini, che trattano delle stesse materia*, Vinegia, 1583.

Herodoto (el libro II³⁵), refiere que Pitágoras tomó la opinión de los egipcios sobre la [doctrina de la] transmigración de las almas. En efecto, fue siempre muy común y antiquísima la afirmación, muy recibida por toda la república, acerca de la mansión después del cuerpo.

¿Para qué, por tanto, afirmar que Aristóteles acerca de esto debió enseñar lo contrario sin ciertas y evidentes razones?; o ¿cómo él mismo creyó en la mortalidad, cuando no consta ninguna palabra expresa sobre ello en toda su doctrina?

[2^a (conclusión) por la autoridad de los muy célebres discípulos e intérpretes de Aristóteles que así opinaron sobre Aristóteles] Se prueba esto mismo en segundo lugar con la autoridad tanto de insignes discípulos como intérpretes de Aristóteles, ya sean griegos, latinos o árabes, que no dudan en reconocer en Aristóteles la inmortalidad del alma. En efecto, se encuentran entre ellos Teofrasto, discípulo suyo, y Temistio: aunque ciertamente afirman una única alma, no quieren admitir la mortalidad. Y otros afirman la inmortalidad con pluralidad [de almas], como Simplicio, *De anima* (I, texto 66³⁶; II texto 20³⁷); Filopón, en el prólogo al *De anima*, contra Alejandro (de Afrodisia)³⁸; Ammonio Alexandreus, Ammonio Hermeo, Olimpiodoro, de los cuales hace mención Pico de la Mirandola, *Examinis* (IV, c. 9³⁹). Lo mismo también entre los árabes, Avicena; entre los latinos santo Tomás, Alberto [Magno], Egidio y otros nombres importantes.

[3^a (conclusión) por los testimonios manifiestos y evidentes de Aristóteles] [Adviértase con atención] Pero se prueba en tercer lugar por los testimonios expresos del mismo Aristóteles. Y adviértase que no hay ningún testimonio donde su palabra diga algo acerca de la mortalidad; aunque algunos la deducen de ciertas consecuencias obtenidas de modo forzado: sin embargo nosotros probaremos por textos expresos y evidentes.

[1^{er} testimonio] El primero se toma del *De anima* (I, texto 66⁴⁰), donde dice que amar, pensar, y cosas similares se destruyen con el cuerpo: pero que el intelecto es algo divino e impassible. Véase claramente la inmortalidad de la parte intelectual.

³⁵ Herodotus, *Historiae Libri IX*, Lib. II.

³⁶ Simplicius, *In libros de Anima Aristotelis*, (Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 24-31).

³⁷ Simplicius, *In libros de Anima Aristotelis*, (Aristóteles, *De anima*, II, c. 2, 413b 16-24).

³⁸ Ioannes Philoponus (Grammaticus), *Aristotelis de anima libri tres*, Prologus.

³⁹ Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Examen veritatis doctrinae gentium*, IV, c. 9.

⁴⁰ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 24-31.

[2º testimonio] El segundo del *De anima* (II, texto 21⁴¹): dice que el intelecto es de otro género de alma distinto al sensitivo y vegetativo, y puede ser separado de ellos, como lo perpetuo de lo corruptible.

[3º testimonio] El tercero es del *De anima* (III, texto 20⁴²), donde dice que el intelecto en acto por el que contemplamos, en cuanto a la operación no permanece después del cuerpo, sin embargo en sí mismo y en su ser es inmortal.

[4º testimonio] El cuarto de la [*Metaphysica*] (XII, texto 17⁴³), dice que la mente y el alma intelectual no pueden existir antes que el cuerpo, pero nada impide que permanezcan después: porque –dice– tiene una acción separada del cuerpo, a saber, la contemplación; y se ha de subrayar este texto.

[5º testimonio] El quinto es del *De generatione animalium* (II, c. 5⁴⁴), donde expresamente dice que la acción del intelecto no comunica en nada con el cuerpo: de allí se sigue que puede existir sin aquel.

[6º testimonio] El sexto es del *De partibus animalium* (I, c. 1⁴⁵), donde dice que no es propio del físico tratar de todas las almas. En efecto, no trata del alma intelectual, porque está separada, esto es, no tiene un ser dependiente del cuerpo.

[7º testimonio] El séptimo es de la *Ethica* (I, c. 11⁴⁶), que dice que las cosas que acontecen en el mundo, afectan poco a los muertos, porque no bastan para hacer bienaventurados a los que no lo son, ni hacer infelices a los que son bienaventurados: por tanto existen las almas después de la muerte.

[Adviértase con atención] Estos son, por tanto, los testimonios. Aprecia tú mismo si pueden contrariarse los testimonios expresos por ciertas consecuencias inútiles; las cuales si concluyeran en algo, más bien concluirían en la contradicción entre la doctrina de Aristóteles y [sus] palabras; pero se resuelven fácilmente esas consecuencias falaces de los que [defienden la mortalidad según Aristóteles], como después diremos.

[2ª conclusión: Aristóteles no afirmó que las almas existieran antes que el cuerpo] A la segunda conclusión acerca de la perpetuidad del alma antes del cuerpo, se dice lo siguiente: Aristóteles no afirmó que las almas existieran antes que el cuerpo.

⁴¹ Aristóteles, *De anima*, II, c. 2, 413b 24- 27.

⁴² Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 20-25.

⁴³ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 24-30.

⁴⁴ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 21-30.

⁴⁵ Aristóteles, *De partibus animalium*, I, c. 1, 641a 15- 641b 14.

⁴⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 11, 1101a 23- 1101b 9.

[1^a [razón] del autor] Pruebo esto de manera manifiesta por *Metaphysica* (XII, texto 17⁴⁷), donde dice que la mente o alma intelectual no pudo existir antes que el cuerpo, porque es como cierta razón formal del cuerpo.

[2^o razón] Y además se prueba con la razón manifiesta de los mismos principios de Aristóteles; porque como es acto del cuerpo, como se mostró ya, no debía ser creada por sí misma, sino en el cuerpo según su naturaleza y apetito material; de otro modo se generaría de modo violento, y violentamente existiría antes, fuera del cuerpo.

[Objeción] Si a esto alguien quisiera objetar lo que se dice en el libro *De generatione animalium* (II, c. 3⁴⁸), donde parece decir que la mente existió antes y que proviene de fuera o exteriormente.

[1^a solución] Algunos responden que probablemente en este texto habla según la opinión de otros, y no por la propia, sino de los antiguos: o bien según la propia pero no de los libros metafísicos: y lo deducen de este texto muy probablemente por tres motivos: [1] En primer lugar, porque esa era la doctrina no muy especulativa, sino histórica, puesto que la metafísica [era] débil. [2] En segundo lugar, porque tal opinión muchos pueden suscribirla. [3] En tercer lugar, porque en ese lugar insinúa que las almas tienen un cierto cuerpo, no de los elementos, sino de cuerpos etéreos: lo cual es cierto que es contrario a su doctrina. Por lo que no se ha de creer como propia [de Aristóteles] ésta [opinión], sino la opinión del texto de la *Metaphysica*⁴⁹: que la mente no existe antes que el cuerpo.

[2^a solución] En segundo lugar respondemos: en ese lugar no se dice nada en contra; y en efecto propone dos cuestiones. La primera, si todas las almas existen antes que el cuerpo; si ninguna [existe antes que él]; o si unas si y otras no. La segunda [cuestión]: si existen en la materia del mismo; si provienen del semen del varón; y si por el semen del varón, si por su poder se hacen todas; y si [proceden de modo] extrínseco, o en parte extrínseco y en parte no.

Y se responde a la primera cuestión: es imposible que todas las almas existieran antes. A lo segundo, que el alma racional por la mente proviene de fuera, es decir, no de la potencia del semen o del varón, o (lo que es lo mismo), no se educa de la potencia material, sino que se hace desde fuera; y ninguna otra cosa dice: y aquí se encuentra el sentido verdadero de ese texto.

[3^a] En tercer lugar confirmamos esto, porque muchas cosas dice, en ese mismo c. 3, que manifiestan que el alma no existe con anterioridad. Ya que dice que todas [las almas], también el alma la intelectual, existe antes en potencia, y

⁴⁷ Aunque Toledo cita el texto 17, debe referirse al 16: *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 21-23.

⁴⁸ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 20-30.

⁴⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 21-23.

después existe en acto: y primero se hace lo vegetativo, después el alma sensitiva, y finalmente se infunde la racional: y, sin embargo, en ese mismo lugar dice que la mente o el alma intelectual es separable del cuerpo, y que se separa. [Nota] Lo cual si es así, como dijimos, y es preciso manifestarlo necesariamente, tenemos la doctrina expresa de Aristóteles que el alma comenzó, pero que nunca ha de perecer.

[3ª conclusión: Acerca del estado del alma después de la muerte poseemos grandes argumentos del mismo Aristóteles] Tercera conclusión. Acerca del estado del alma después de la muerte, tenemos algunos argumentos no pequeños, por los que es lícito deducir de ellos muchas otras cosas ciertas por demostración.

En efecto, afirmó [1] que el alma [es] inmortal, y que así permanece después de la muerte, como vemos; también afirmó que [2] el intelecto suyo [del alma] tanto el posible como el agente existe separado del cuerpo, y no usa órgano corporal. [3] Afirmó también, como vimos, en *Ethica* (I, c. 11⁵⁰), que, después de la muerte, las cosas que suceden en este mundo no bastan para hacer bienaventurados a los muertos, que no existen; ni tampoco hacer no bienaventurados a los que son bienaventurados. Y por eso concedió que después de la muerte algunos son bienaventurados y otros no; de tal modo que ciertamente estos son tres grandes argumentos.

[4º] Y de estas cosas y de otras dichas, pueden deducirse otras muchas cosas. Ya que si añades que la felicidad consiste en la contemplación de las sustancias separadas, como él mismo dice en *Ethica* (X⁵¹), y principalmente de la primera sustancia separada, es decir de Dios, se sigue que las almas bienaventuradas después de la muerte contemplan máximamente a las sustancias separadas y a Dios.

[5º] Así también, como él mismo dice, si [las almas] no deben permanecer ociosas después de la muerte y si tienen intelecto, se sigue que pueden tener operaciones a partir de él, y, como dijimos antes en el primer libro, se sigue que tendrían apetito racional que se sigue del intelecto, es decir, que tendrían voluntad y sus operaciones. Y si [hay] operaciones de la voluntad, también habrá virtudes y operaciones de las virtudes, así como ejercicios principalmente espirituales, como la justicia, la prudencia, la caridad, el amor, la amistad y demás, y se siguen necesariamente muchas otras cosas semejantes.

[6º] De modo semejante, si permanece después de la muerte, se sigue que si en esta vida obró bien, debe tener un premio; y si obró mal debe tener también la debida pena, para que pueda haber justicia.

⁵⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 11, 1101a 23- 1101b 9.

⁵¹ Toledo parece referirse a *Ethica Nicomachea*, X, c. 7 y c. 8, 1177a 12- 1179a 32.

Y aunque los teólogos investigan y tratan más diligentemente otras cosas más ocultas, es suficiente para el filósofo presentar estos principios, de los que se siguen no pocas, sino incluso grandes [cosas] necesarias por demostración.

Estas son las cosas que se siguen de la doctrina de Aristóteles, las cuales parecerán verdaderas y consecuentes con su doctrina a todos los que aman la verdad y estiman las cosas ecuánimemente.

[Respuesta a los textos de Aristóteles] Queda todavía por responder a los argumentos propuestos; y para satisfacer cada uno de los primeros textos del primer argumento, que ciertamente no tienen ninguna apariencia [de verdad].

[Al 1º testimonio] Al [texto] de *Physica* (I) digo tres cosas. Una cosa es lo que allí llama generables y corruptibles, que son las formas de los cuerpos generables y corruptibles: [pero] no son en sí mismas formas generables o corruptibles. Así es el alma; en efecto es forma del hombre, el cual es corruptible. Y esto basta para que el filósofo piense sobre ella [el alma] que permanece después, a lo cual se refiere poco [con poca extensión]. También añade que, aunque no sea corruptible, es generable o producible.

[Al 2º] Afirmo en segundo lugar que se habla de todo género [de alma]: porque casi todas las formas son corruptibles: sin embargo el alma, como es el término último del físico, limita con la metafísica; y es forma abstracta que existe en la materia y puede así persistir separada.

[Al 3º] Afirmo en tercer lugar que aunque no se corrompa en cuanto a la esencia y a la sustancia, sin embargo se corrompe en cuanto al acto formal suyo, que es informar, pues deja de informar [al cuerpo] y deja de ser forma en acto, y así su acto formal se corrompe, aunque ella misma no: y esto es suficiente.

[Al segundo testimonio] A ese [texto] del *Physica* (II) digo que el alma no es sólo naturaleza: la forma se dice naturaleza con respecto al movimiento, y el alma tiene otras operaciones además del movimiento, a saber, la intelección. Por lo cual, aunque en cuanto es en parte naturaleza, no existe sin cuerpo, esto es, no puede ejercer todas las operaciones de la naturaleza [sin cuerpo], sin embargo, como tiene otra [parte] separada, puede existir sin el cuerpo; no obstante, Aristóteles habla acerca de la forma que es pura naturaleza, y en cuanto tal; y pone el ejemplo del hombre, esto es, como compuesto que consta de naturaleza: lo cual ciertamente es verdadero.

[Al tercer testimonio] Al [texto] de *Physica* (IV) la solución es manifiesta. En efecto, Aristóteles hace este argumento: la forma no se separa de la cosa, permaneciendo la cosa; y el lugar se separa del cuerpo, permaneciendo el cuerpo: luego la forma no es un lugar; y así nada se concluye. Pero nosotros sostenemos que cuando el alma se separa del hombre, ya no permanece el hombre.

[Se confirma la solución] Y que sea esta la opinión expresa de Aristóteles es patente por esto: ya que este argumento no se hace sobre la sola forma, sino

también a la vez sobre la materia: lo cual [sucede] porque la materia no se separa de sí misma, y por esto no hay lugar. Y en la materia está claro que no se separa de la cosa, permaneciendo el mismo compuesto.

[Al cuarto testimonio] Al [texto] de *Physica* (VIII) respondo que el sentido de Aristóteles es aquí que los principios que se mueven a sí mismos por accidente, existen en las cosas corruptibles, y así es. Todas las almas, en efecto, existen en cuerpos corruptibles y generables, pero no se sigue de esto que no todos permanezcan después del cuerpo.

[Al quinto testimonio] Al [texto] de *Metaphysica* (VII) respondo que la materia y la forma, si se comparan a todo el compuesto, son elementos del mismo, y se llama materia porque el todo es como aquella forma que comprende [a ambas]. Por eso dice Aristóteles que las partes por sí mismas son materia; aunque, si se compara una con respecto a la otra, una es forma y la otra materia. Luego nada se concluye de tal texto.

[Al sexto testimonio] Al [texto] de *Metaphysica* (XII) la solución es manifiesta: habla en efecto de la felicidad, que está en el hombre y unido, y no en el alma sola, pues aquella dura poco tiempo, porque el hombre es corruptible.

[Al séptimo testimonio] Al [texto] de *Ethica* (III) digo que se dice que el fuerte teme⁵², no que el alma no permanezca: entonces, en efecto, más bien no debería temer, sino que [el fuerte] teme porque nada bueno parece poder sucederle⁵³, y porque cesa su operación, y además no puede ejercer la fortaleza: esto lo digo según Aristóteles. [Nota] Véase por tanto qué fácil se resuelven todos los textos, que si tú quieres ser recto juez de esto, y mantuvieras rebatir los textos que prueban la inmortalidad, verás que de ningún modo podrás rebatirlos.

[Al 2º argumento tomado de las razones de la doctrina de Aristóteles] Al segundo argumento, al que Alejandro da tanto valor, algunos probablemente responderían que aunque al principio para que [el alma] se mueva y comience a conocer indagamos en las imágenes, después una vez entendida la cosa; y suministradas las especies inteligibles ya no necesitamos de las imágenes.

[Duda acerca de las almas de los niños] Si objetaras diciendo que las almas de los niños –que murieron sin haber entendido nada– no pueden entender después de la muerte una vez quitadas todas las especies inteligibles que nunca tuvieron, y que nunca empezaron a entender con imágenes: de lo cual se seguiría de la solución que convendría decir que serían mortales según Aristóteles. [Respuesta 1ª] Se responderá que nosotros no afirmamos que se pueda entender después de la muerte mediante las solas especies inteligibles adquiridas en esta vida; sino que deducimos el ser inmortal porque tiene ahora una operación sepa-

⁵² En el texto latino dice *manere*, pero debe ser una errata. Por el contexto debe decir *temere*.

⁵³ En el texto latino aparece *posse videtur i. quia...*

rada, es decir entender por especies inteligibles espirituales, y no sólo por las imágenes primeramente adquiridas en los movimientos sensitivos.

[Respuesta 2^a. Advierte que hay dos tipos de ser inteligible] En segundo lugar, incluso si no pudiera [entender] sin imágenes, respondo por la misma doctrina de Aristóteles (texto 15⁵⁴), que hay un doble ser inteligible. Uno en potencia, y otro por sí mismo y en acto. Inteligibles en potencia son todas las cosas sensibles y corpóreas: mientras que por sí mismas son las cosas inmateriales, entre las que se encuentra el mismo intelecto. Por consiguiente, afirmo que [la inteligencia] no entiende las cosas sensibles sin imágenes; entiende las inmateriales sin ninguna [imagen]; y separada conoce estas cosas y a sí misma.

[Se confirma la solución] Y consta porque esta es la expresa opinión de Aristóteles, ya que en el texto 20⁵⁵ dice que en intelecto en acto, aunque no sea inmortal según la operación, es decir, que no esté siempre en acto de entender, porque entiende con imágenes; sin embargo según su ser es inmortal.

[Nota 2^a] Se ha de advertir por tanto que Aristóteles que ciertamente sostiene adecuadamente que se pierde la operación que tenía con imágenes; sin embargo todavía dice que en cuanto al ser el intelecto es inmortal. Luego para Aristóteles no vale el argumento de que si se destruye esta operación se destruye el intelecto; y la razón es que permanecen otros inteligibles en sí mismos [*secundum se*] que si no existieran, ciertamente Aristóteles no diría que permanecen en sí mismos [*secundum se*]: luego no toda operación tiene dependencia de las imágenes, sino el conocimiento de las cosas sensibles.

[Duda: si existiendo en esta vida el alma entiende las cosas inmateriales] Quizás preguntes si existiendo en esta vida en el cuerpo entiende estas cosas inmateriales. Respondo que es algo irrelevante: basta que por ella [el alma] puedan percibirse aquellas cosas que si no en el cuerpo, al menos entienda fuera [de él].

[Respuesta. Nota] Se ha de advertir que una cuestión similar también se planteó Aristóteles más abajo (en el texto 36⁵⁶), y allí la dejó sin determinar. Sin embargo, supuso como verdadero y cierto que podrían ser entendidas por nuestro intelecto las cosas separadas e inmateriales: pero si en el cuerpo o fuera [de él] lo dejó sin una respuesta expresa. Pero nosotros, en *De anima* (I), citamos muchos testimonios de grandes hombres, por los que, según Aristóteles, el alma que existe en el cuerpo entiende también las cosas separadas. Y tiene dos operaciones: una física sobre las cosas sensibles, y otra abstracta y contemplativa de

⁵⁴ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 430a 1-10. Toledo remite solamente al texto 15, pero la idea completa requiere asimismo el texto 16.

⁵⁵ Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 20-25.

⁵⁶ Aristóteles, *De anima*, III, c. 7, 431b 14-19.

las cosas espirituales. Véase otra vez esa cuestión, y así pienso que el argumento quedará suficientemente resuelto.

[Al 3^{er} argumento. 1^a Solución] Al tercer argumento digo tres cosas: lo primero es que si por el modo de argumentar según la doctrina que debió observar Aristóteles, convenía decir así: lo que comenzó, no es perpetuo: el alma es perpetua, luego no comenzó. Este argumento es más conforme con Aristóteles, ya que puede probarse la [premisa] menor con testimonios expresos. Y aquellos [autores] que toman la menor fuera de contexto, no pueden probarla por Aristóteles; y si prueban por el mismo Aristóteles se resuelve inmediatamente su argumento. Ellos mismos hacen esta [premisa] menor: el alma empieza a ser con el cuerpo. Y, si alguien lo negara, está probada por la *Metaphysica* (XII, texto 17⁵⁷), que la mente no existió antes que el cuerpo. Pero este texto convence inmediatamente a los mismos, ya que dice así: lo que no existió antes que el cuerpo, permanece después: y así la [premisa] mayor de ellos es falsa. Y esta sola es solución suficiente, la cual se ha comprobado digna.

[2^a Solución] Afirmo en segundo lugar que Aristóteles en ese lugar hablaba contra Platón que [decía que] el mundo pudo ser engendrado a partir de la materia, y durará eternamente: contra esto dirigió el argumento. En efecto, lo que es engendrado a partir de la materia y lo que tuvo principio, es necesario que se corrompa.

[Se confirma la solución] Y la prueba de Aristóteles manifiesta esto: porque la materia está siempre en potencia por sí; se habla por tanto del compuesto y del producto de la materia. Y el alma es una cierta sustancia simple y no compuesta, y a causa de esto aunque comenzó, sin embargo no se corromperá.

[Se confirma en segundo lugar] Y que esta glosa sea según [la mente] de Aristóteles, es abiertamente manifiesta cuando se encuentra el texto expreso donde sostiene que la mente empezó, pero no ha de acabar.

[3^a solución] En tercer lugar respondo que Aristóteles habla allí del comienzo y producción por el movimiento, como consta por el desarrollo entero de la disputación. Decimos por tanto: todo aquello que comienza por el movimiento, ha de acabar; y lo que se produzca por generación se habrá de corromper. Y así lo que es generable, es corruptible. En cambio, lo que no comenzó por generación y movimiento, sino que es creado, no se sigue que se corrompa, sino que se puede corromper por esa potestad, en virtud por la que es producida o creada, es decir por Dios; y así lo creable es aniquilable; y lo generable es corruptible.

[Al 4^o argumento] A lo cuarto digo que el alma racional no es educida de la potencia material según la doctrina de Aristóteles. Y esto es cierto en la doctrina de Aristóteles, puesto que dijo que adviene de fuera, y no por la virtud del se-

⁵⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 24-30.

men del varón. Y que el intelecto es divino, que está separado del cuerpo, permanece después del cuerpo, tiene operación separada del cuerpo y es potencia inorgánica. De estas cosas se sigue manifiestamente que no es material, ni corpórea, ni puede ser producida por una virtud corpórea, ni tampoco de la materia.

Y verdaderamente si es creada o no, según Aristóteles, él mismo no lo dice expresamente. Pero de lo dicho parece que puede ser deducido manifiestamente de él que el alma [humana] es creada.

Se ha de advertir sin embargo, que no todo lo que existe a partir de la nada [*ex novo*] –puesto que antes de ello no existió– se dice que es creado, o que fue creado, o que basta con esto para que sea creado. Esto lo manifiesto abiertamente. En efecto, la forma de fuego y cualquier otra cosa tiene un ser nuevo, y comienza, y nada de esa forma existió anteriormente; y no por eso se dice que es creada. De otro modo habría que sostener que necesariamente todas las cosas son creadas, también en Aristóteles, lo cual es falso. Pero el ser creado se da cuando empieza a ser de tal modo que nada de ello existió antes, ni ninguna cosa de la que dependa en el ser. De donde se sigue que, cuando sean producidas así las formas o adquieran el ser, el cual por sí mismas no pueden producir, a no ser que sea supuesta una materia en la que necesariamente deberían producirse: por eso en Aristóteles y según la verdad no se dice que sean creadas.

En cambio en el alma racional sucede algo intermedio: ya que se produce ciertamente en la materia, pero no depende de ella en el ser, y por eso se puede decir propiamente “creación en” o “creación-con”. Para que se tratara de una simple creación, por sí se debería producir el existente, y no en la materia, como el ángel. Por consiguiente, de la doctrina de Aristóteles ¿parece seguirse esto necesariamente? Alguien podría disputar sobre el nombre, y no llamar creación a este tipo de producción en Aristóteles sino que como toda cosa existente por sí es producida, y nada de ella existió antes; y por eso no se dice que el alma según Aristóteles sea creada, aunque no sea educida de la potencia material ya que en ella es inducida. Ciertamente se trataría de una cuestión de nombre. En efecto, hay tal tipo de producción en la materia, pero desde fuera, y no depende de ella necesariamente para que exista.

[Segundo: qué es educir de la potencia material. Respuesta] Tú puedes decir: por tanto ¿qué es ser educido de la potencia material? Respondo que, según Aristóteles, se llama forma educida de la potencia material a aquella que todo su ser se encuentra con la materia. El signo de esto se da *a posteriori*: que no tiene ninguna operación sin materia; y aquella [el alma intelectual] se llama no educida, porque aunque necesariamente sea producida en la materia, sin embargo no tiene su ser dependiente de la materia. El signo de esto es la operación que no comunica con la materia; y tal es el alma intelectual.

Que todo su ser no está inmerso en la materia también se deduce de esto: que todas las cosas naturales se perfeccionan con el paso del tiempo por la mutación

de la materia: como el niño, que se perfecciona con el tiempo en cuanto a las fuerzas, en cuanto a las partes sensitivas y vegetativas; pero el intelecto no se perfecciona por la mutación de la materia, si no hay estudio y doctrina. Por lo tanto no todo el ser del alma está inmerso en la materia: y por esta causa es separable.

[Duda 3ª: de qué modo el alma racional tiene mayor perfección sobre la materia] Afirmas: ¿de dónde se deduce que esta alma tenga ese grado de perfección y elevación sobre la materia?

[Respuesta] Respondo con una interrogación para que me respondas. ¿Por qué en la materia de la misma especie puede inducirse una forma más perfecta y más noble que otra? Responden: ciertamente por el agente, ya que la materia no lo puede llevarlo a cabo, y conviene que existan en virtud del agente en la medida de sus disposiciones.

De nuevo, pregunto: ¿por qué en el mundo, ya que la materia pertenece a su misma esencia, ciertas cosas existen y pueden existir formas más perfectas que otras, y también disposiciones más perfectas, o menos perfectas para recibir las mismas formas? Respondes necesariamente y de modo razonable según Aristóteles, que tal es la naturaleza de las cosas, y de cualquier forma, y porque todo depende de una causa perfectísima que se comunica variadamente mediante la producción.

Te respondo por tanto según Aristóteles: el alma del hombre es más perfecta y más elevada por aquello que la generó, cuya sustancia y virtud efectiva es por eso perfecta, y así todo esto se ha de referir a la misma causa de la diversidad de las formas.

[Duda 4ª: Si el alma racional sólo existe por Dios] Pero preguntas [de nuevo] ¿Acaso sólo por Dios –según Aristóteles– se hace eficientemente el alma racional, o por otra causa o por causas universales, puesto que según él mismo no se deduce de la potencia material y viene de fuera?

[Respuesta] Respondo que, según aquél, cuando exista una sustancia separada inmaterial y espiritual, es necesario que exista por una causa espiritual. Además de esta causa, la que sea, una y otra cosa es probable en Aristóteles: o bien que sea un efecto inmediato de Dios, o que por Dios mediante por otras causas universales suministre la materia al hombre, y, disponiéndola, la haga, y así por causas que concurren a la vez: y esto quizás en Aristóteles es más probable, y así el argumento queda satisfecho de manera suficiente.

[Al 5º argumento] Al quinto [argumento] pienso que ya he respondido suficientemente en *De anima* (I, q. 8⁵⁸), donde traté del movimiento de las cosas incorpóreas: de allí se sigue la solución.

⁵⁸ Se refiere a la q. 9.

[Al 6º argumento] Al sexto respondo que ese no es un pequeño argumento a favor de la resurrección del cuerpo. [1] Puesto que, como el alma es forma y posee un apetito natural al cuerpo, ciertamente se deduciría que tal apetito futuro estaría frustrado; y, si nunca fuese colmado, sería algo violento. Y razonablemente no es de menor eficacia en la verdadera filosofía que todos los demás argumentos que se piensan necesariamente en filosofía. Pero quizás Aristóteles no pensó en este [argumento], sino en los posteriores.

[2] Además no convence completamente al Filósofo, y por eso quizás, por esta razón, Pitágoras afirma el movimiento de la transmigración de las almas. Otros, como Avicena, dicen que una vez fuese colmado su apetito, nada puede decirse que no se pueda apetecer más grande que un alma que no tuviese virtud informativa, sino de un solo cuerpo.

[3] Además, algunos dicen, y con verdad, que lo violento –según dice Aristóteles– es lo que está fuera del lugar natural, que está impedido, cuando tiene en sí la virtud de llegar al lugar propio; y el alma no se comporta así. En efecto, no existe fuera de lugar, o en algún lugar no natural, ni tiene virtud para volver al propio cuerpo; ni existe tal cuerpo.

[4] Digo además que, ni Aristóteles ni ninguno de los filósofos naturales, conoció el cuerpo humano futuro sin pasión, y sin trabajos, y sin corrupción, y sin pugna con la razón. Y por eso los filósofos no pensaron que el alma fuera del cuerpo, estuviera al margen de la perfección natural; y, principalmente, quienes la ponían [al alma] como en una cárcel arrojada allí, e impedida casi con ataduras, pensaban incluso que era liberada de la miseria. De donde en *De anima* (I, texto 49⁵⁹), dice que mejor es para el intelecto estar sin cuerpo.

Y tampoco se puede decir que se frustra la potencia natural, pues los filósofos calificaron a esa potencia de impotencia; yo, ciertamente, también estoy en potencia para la fiebre; pero tal cosa es más bien impotencia, puesto que es para lo malo. Y es mejor que tal potencia no sea llevada al acto. Y esto enseñó el mismo Aristóteles en *Metaphysica* (IX, texto 19⁶⁰). Para los males, es mejor la potencia que el acto, como en los bienes es mejor el acto que la potencia. Véase por tanto la solución al argumento en la *Physica* de Aristóteles.

Se ha de advertir, sin embargo, que sobre esta cuestión los filósofos en parte hablaron correctamente, pero en parte no. Ya que ciertamente existir sin este cuerpo corruptible, sometido a tantos males y opuesto a la razón, es dudoso que sea bueno para el alma racional. Pero se equivocaban porque pensaban que no habría nunca un intelecto futuro que no [existiera] en un cuerpo corruptible. Y nosotros que creemos en la resurrección de los cuerpos inmortales, por tener la

⁵⁹ Aristóteles, *De anima*, I, c. 3, 407a 34- 407b 5.

⁶⁰ Aristóteles, *Metaphysica*, IX, c. 9, 1051a 3-22.

verdad, decimos que es mejor que el alma racional exista con tal glorioso cuerpo. Y esto mismo recordamos más arriba en el libro *De anima* (I, texto 49⁶¹).

[Al 7º argumento] Al séptimo respondo que no se dice ociosa al alma puesto que entiende y tiene operación separada. Y dijo el mismo Aristóteles que, si llamó a las ideas ociosas porque no movían, esto es, porque no todos entendían, pues Platón puso ideas también de las cosas inanimadas.

[Objeción. Solución] Dices: Aristóteles dijo que Dios se mueve a sí mismo, y que no está ocioso. Respondo que es verdad, y que el ocio es cuando está en potencia; pensó Aristóteles que puesto que Dios tiene potencia de moverse, si no se mueve, esa potencia está ociosa, y él mismo [está ocioso] según esa potencia; pero las almas no pueden hacer esto, y por esto no se debe decir que están ociosas: ya que no hacer lo que no puedes [hacer] no es estar ocioso.

[Al 8º] Para el octavo lee nuestra cuestión en *De anima* (II) acerca de la información del alma, y allí encontrarás una solución manifiesta.

[Al 9º] Al noveno respondo que si esos Doctores son partidarios de esta opinión, a favor nuestro se encuentran también gravísimos doctores, incluso más graves, y más ampliamente peritos en Filosofía, que en esta causa ciertamente estamos más altos, y mucho más, si se ha de establecer un juicio acerca de los mismos testimonios y razones de Aristóteles.

Adujimos en efecto testimonios evidentes, y resolvimos las objeciones manifiestas, y estas son las que sobre la doctrina de Aristóteles había que decir.

⁶¹ Aristóteles, *De anima*, I, c. 3, 407a 34-407b 5.

SI SEGÚN ARISTÓTELES SE PUEDE AFIRMAR QUE EL ALMA RACIONAL ES INMORTAL

Domingo Báñez¹

Se plantea en tercer lugar, en este artículo, una duda sobre la respuesta ad3, dada por santo Tomás: si según la mente de Aristóteles se ha de decir que el alma racional es inmortal.

A favor de una respuesta negativa, se arguye en primer lugar diciendo que Aristóteles en *De anima* (I, texto 12²) dice que el intelecto no se separa de la fantasía, ya sea porque es un tipo de fantasía, ya sea porque es algo que no se da sin la fantasía. Y en *De anima* (III, texto 39³), dice: “es necesario que quien entiende, analice imágenes [*phantasmata*]”; luego según él no se da [el hecho de] que el alma se separe [del cuerpo].

En segundo lugar, Aristóteles en *De coelo* (I, texto 126⁴), enseña que todo lo que es generable es también corruptible, y todo lo que tiene inicio tiene también fin. Pero en la *Metaphysica* (XII, texto 16⁵) enseña que el alma intelectual, siendo forma del cuerpo, empieza a ser en el cuerpo mismo, y no puede existir antes que él; luego como el alma intelectual tiene un principio, opina que también tiene un fin.

En tercer lugar: porque en *De anima* (III, texto 2⁶) dice Aristóteles que el intelecto pasivo muere, y en la *Ethica [Nicomachea]* (I, c. 10⁷) afirma contra Solón que la felicidad del hombre no acontece después de esta vida. Y en *Metaphysica* (XII, texto 39⁸) alaba la felicidad de Dios, que no es como la felicidad del hombre, que es precedera. Por lo que Aristóteles dice que para la felicidad del hombre son necesarias las riquezas.

¹ Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria*, I, q. 75, a. 6, dubium 4^o.

² Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-7.

³ Aristóteles, *De anima*, III, c. 8, 432a 2-14.

⁴ Aristóteles, *De coelo*, I, c. 12, 281b 32-282a 13.

⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 21-23.

⁶ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 13-14.

⁷ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 10, 1100a 10-29.

⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 7, 1072b 14-30.

En cuarto lugar, Aristóteles en la *Physica* (VIII, c. 1 y c. 2⁹) y en *Metaphysica* (XII¹⁰) estableció que el mundo existe desde siempre; y en la *Physica* (III, c. 5¹¹) que no es posible el infinito según una multitud; luego según Aristóteles el alma es mortal. Se demuestra la consecuencia, pues habiendo transcurrido, según él, infinitas generaciones, la multitud de almas sería infinita.

En quinto lugar, enseña Aristóteles en la *Ethica [Nicomachea]* (III, c. 6¹²) que un varón fuerte tiene miedo cuando está en el momento de la muerte, pues de las cosas más terribles la mayor es la muerte, y nada de bueno o de malo parece que le pueda suceder; por tanto opina que después de la muerte el alma no permanece. Todo esto se confirma porque en todas las obras de Aristóteles no hay una sola palabra sobre el estado del alma después de la muerte. Además de estos argumentos, consúltense otros muchos en santo Tomás, *Contra Gentes* (II, c. 80 y c. 81¹³) y al Ferrariense en sus comentarios a esos pasajes¹⁴. Consúltense también a los intérpretes modernos de Aristóteles sobre el *De anima* (III). Esta cuestión es más propia de la curiosidad que de la utilidad y por eso la zanjamos de modo breve. En esta cuestión hay muchos autores, y de peso, que afirman que él [Aristóteles] opinaba que es mortal. En primer lugar, Gregorio Niseno –como dice santo Tomás en *Contra Gentes* (II, c. 79)¹⁵– achaca a Aristóteles el que pensara que el alma es mortal. Véase *Philosophiae* (II, c. 4 y c. 6¹⁶), donde dice que Aristóteles opinó que el alma es una cualidad. También Teodoreto [de Ciro], en el *De curandis graecorum affectionibus* (Sermón 8¹⁷), afirma que en Platón y en Cicerón se encuentra una frecuente mención de la inmortalidad del alma, [asunto] que Aristóteles nunca ponderó suficientemente.

⁹ Aristóteles, *Physica*, VIII, c. 1, 250b 9-252b 8; c. 2, 252b 9-253a 20.

¹⁰ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 6, 1071b 3-5.

¹¹ Aristóteles, *Physica*, III, c. 5, 204a 25-205b 1.

¹² Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, c. 6, 1115a 25-30.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, c. 80 y c. 81.

¹⁴ Silvestre de Ferrara [Ferrariense], *In Summa contra gentes* II, c. 80 y c. 81. Sobre la vida del Ferrariense cfr. “ii) La posición de Francisco de Ferrara”, pp. pp. 20-22.

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, c. 79. El Doctor Angélico atribuye el texto llamado *Philosophiae* al Niseno, pero en el siglo XVI se comenzaba a atribuir a Nemesio de Émesa que es el autor del libro *De natura hominis*. Nemesio (c. 390) fue obispo de Emesa (actual Siria). Su obra es uno de los primeros tratados sistemáticos sobre antropología y manifiesta un fuerte influjo de las doctrinas neoplatónicas, así como de la medicina de Galeno.

¹⁶ Nemesio de Émesa, *De natura hominis*, PG, 40, c. 4, 607-611. No está clara la referencia: se corresponde mejor con c. 5.

¹⁷ Theodoretus Cyrensis, *De curandis Graecorum affectionibus* (Sermón 8).

Y entre los autores más recientes, Cayetano en *In De anima* (III, c. 2¹⁸) sostiene expresamente que según la mente de Aristóteles habría que decir que el alma intelectual es mortal. Sin embargo, otros autores estiman que habló de modo dubitativo sobre esta cuestión, y no enseñó abiertamente ninguna de las dos alternativas, aunque parece que se inclinaba hacia una de ellas, a saber, que el alma es mortal. Así lo piensa Escoto en *In libros Sententiarum* (III, d. 27, q. única, a. 3; y IV, d. 43, q. 2, a. 2)¹⁹. Agustín Nifo en *In de anima* (III, texto 5²⁰, hacia el final²¹), y en el tratado *De immortalitate animae* (c. 1²²) dice que es inútil investigar qué opinaba Aristóteles sobre la inmortalidad del alma, porque en ningún sitio trató de la cuestión en sí, sino que solamente de paso habló de ella. Por otra parte, santo Tomás en *Contra Gentiles* (II, c. 79²³), en *Super Physicam* (VIII, lección 12²⁴), en *In Methaphysicam* (XII, texto 17²⁵), y en el *Quodlibeto* (X, q. 3, a. 1²⁶) enseña expresamente que Aristóteles opinó que el alma intelectual es inmortal. Con santo Tomás está de acuerdo Durando²⁷, *In libros Sententiarum* (II, d. 18, q. 3²⁸), y Temistio *In de anima* (I, c. 5 y c. 6²⁹); concuerdan también muchos otros autores tanto antiguos como modernos. Principalmente

¹⁸ Tomás de Vío [Cayetano], *Commentaria in De anima Aristotelis* III, c. 2. Sobre la vida y obra del cardenal Cayetano, cfr. “i) La evolución del pensamiento de Cayetano”, pp. 16-20.

¹⁹ Duns Escoto, *In libros Sententiarum* III, d. 27, q. unica, a. 3; IV, d. 43, q. 2, a. 2.

²⁰ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 492a 22-25.

²¹ Augustinus Niphus, *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros de Aristotelis De anima*, III, c. 4. Sobre la vida y obra de Nifo, cfr. “ii) La postura de Augustinus Niphus”, pp. 31-35.

²² Augustinus Niphus, *De immortalitate animae*, c. 1.

²³ Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, c. 79.

²⁴ Tomás de Aquino, *In libros Physicorum* VIII, lect. 12; Aristóteles, *Physica*, VIII, c. 6, 258b 10-259a 19.

²⁵ Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae* XII, lectio 3; Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 24-30.

²⁶ Tomás de Aquino, *Quodlibet* X, q. 3, a. 1.

²⁷ Durando de san Porciano (1270-1334). El influjo del pensamiento de este dominico disidente del tomismo se hace ver por las numerosas ediciones impresas de su comentario al *Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo* (entre otras las de Amberes, 1567; Venecia, 1572) que Báñez pudo consultar. Tal fue el renombre de Durando que en el siglo XVI se crea una cátedra de Teología con su nombre junto a las de santo Tomás, san Buenaventura y Escoto. En Salamanca era una cátedra de gran prestigio y remuneración económica. Báñez detentó esa cátedra salmantina desde 1577 hasta 1581, antes de ganar por oposición la cátedra de Prima en Teología. Es significativo que sea citado como autoridad a favor de esta tesis tomista, siendo bien conocida su abierta discrepancia con algunas doctrinas del Doctor Angélico.

²⁸ Durando de san Porciano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi*, II, d. 18, q. 3.

²⁹ Themistius, *Paraphrasis De anima*, I, c. 5 y c. 6.

en la escuela de santo Tomás se ha de sostener esta opinión, de la que habla con amplitud el Ferrariense comentando el *Contra Gentiles* (II, c. 79). Por ello procedamos a una conclusión que responda a la pregunta.

Es más probable que Aristóteles defendiera la inmortalidad de nuestra alma a que dudara de ella o que sostuviera lo contrario. La conclusión se demuestra porque hay en Aristóteles textos expresos en los que asegura que nuestra alma es inmortal. Consúltense a santo Tomás y al Ferrariense en el lugar indicado y en *In Contra Gentes* (II). Consúltense también al Ferrariense en *In de anima* (III, q. 10³⁰). Se demuestra, además, por lo que dijimos en la duda anterior: que la primera razón aportada por santo Tomás en este artículo es de Aristóteles; por consiguiente, éste pensó que nuestra alma es inmortal. Además, se prueba también la conclusión por otros textos del mismo Aristóteles, pues él, en *De anima* (I, texto 66³¹), dice que el amar y el pensar se destruyen al corromperse el cuerpo, pero el intelecto es algo divino e impasible. Y en *De anima* (II, texto 22³²), dice que el intelecto se separa de las demás partes del alma como lo perpetuo de lo corruptible. Además, en *De anima* (III, texto 6³³), dice que, debiendo ser el intelecto algo inmortal, conviene que no se mezcle con el cuerpo, y más adelante (textos 19³⁴ y 20³⁵), dice que el intelecto es separado, e inmortal y perpetuo. Además, en *Metaphysica* (II, textos 16³⁶ y 17³⁷) enseña que el alma intelectiva, siendo forma del cuerpo, no puede existir antes que el cuerpo mismo; pero no hay inconveniente en que permanezca después, en cuanto tiene una operación que realiza sin el cuerpo, a saber, la contemplación. Y en *De partibus animalium* (I, c. 1³⁸) enseña que no pertenece al físico tratar sobre el alma intelectiva, porque ella está separada. Y en *De generatione animalium* (II, c. 3 y c. 4³⁹) enseña que el cuerpo no participa en la operación del intelecto, en cuanto esa operación puede hacerse sin el cuerpo. En el mismo lugar enseña que el alma vegetativa y sensitiva se educa de la potencia material, mas el intelecto viene de fuera. A estos textos se esforzó por responder el Comentador, diciendo que no han de entenderse como referidos al alma intelectiva según ella misma, sino sólo del intelecto agente que él [el Comentador] creía separado y único para

³⁰ Silvestre de Ferrara, *Quaestiones luculentissimae in tres libros de anima Aristotelis*, III, q. 10.

³¹ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 24-32.

³² Aristóteles, *De anima*, II, c. 2, 413b 27-32.

³³ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 25-27.

³⁴ Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 17-18.

³⁵ Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 19-25.

³⁶ Aristóteles, *Metaphysica*, II, c. 3, 995a 15-20.

³⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, II, c. 2, 994b 5-12.

³⁸ Aristóteles, *De partibus animalium*, I, c. 1, 641a 33-641b 4.

³⁹ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 20-30; c. 4, 740b 33-741a 5.

todos los hombres. Mas contra este error del Comentador trata santo Tomás en *Contra Gentiles* (II, c. 75 y ss.⁴⁰), y ha de tratarse más adelante (comentario a la q. 76, a. 1 y a. 2⁴¹). Cayetano se ha esforzado en explicar este último testimonio procedente del *De generatione animalium* (II) no como relativo al alma en sí misma, sino al intelecto agente. Además, se engaña Cayetano sobre todo porque Aristóteles en ese lugar indicaba la diferencia entre al alma sensitiva, la vegetativa y la intelectual propia del hombre, y acerca del alma intelectual añade que viene de fuera. Y el Ferrariense, en *In Contra Gentes* (II, c. 79⁴²), rebate de manera extensa la explicación de Cayetano.

Al primer argumento responde ampliamente santo Tomás *Contra Gentiles* (II, c. 81, ad 5⁴³). Sin embargo, se responde que esa condicional no es totalmente verdadera, y la menor no está afirmada por Aristóteles de modo general sino sólo en relación con esta vida, para la cual es perfectamente verdad que el alma no entienda nada sin imagen. Pero parece que esta respuesta no tiene ninguna validez, pues no se encuentra en ningún pasaje que Aristóteles haya indicado otro modo de entender distinto del que se hace con la representación sensible. Por lo cual, se responde negando que Aristóteles no indicara ningún otro modo de entender, si no que indicó que es distinto el modo de entender del alma separada, aunque no haya explicado ese modo de entender en los libros que nos han llegado de él; pues tampoco lo explicó con respecto a las sustancias separadas en la *Metaphysica* (XII, texto 36⁴⁴), limitándose a tratarlo en relación a la sustancia primera de cuyo entender dijo que es su esencia. Esto aparece claro por aquello que dice, que tras la muerte no recordaremos, entendiendo por recuerdo aquello que se realiza mediante un órgano corpóreo; sobre tal recuerdo, el Filósofo trató en el libro *De memoria et reminiscencia*⁴⁵: pues si tras la muerte no recordamos, y sin embargo el alma unida entiende recordando y pensando, se sigue que es distinto el modo de entender del alma separada con respecto al alma unida. Sobre esto consúltese a santo Tomás y al Ferrariense. A lo segundo se responde que, por la doctrina de santo Tomás presentada antes (q. 46, a. 1, ad 3⁴⁶), Aristóteles hablaba en ese pasaje de las cosas que tienen el ser por generación física a partir de la materia; sobre estas cosas, es cierto que son corruptibles y que tienen fin. Estaba tratando Aristóteles contra Platón, el cual aseguraba que el mundo ha sido engendrado desde la materia, y el cielo desde los ele-

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cc. 75-84.

⁴¹ Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria I Pars*, q. 76, a. 1 y a. 2.

⁴² Silvestre de Ferrara, *In Summa contra gentes*, II, c. 79.

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 81, ad 5.

⁴⁴ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 6, 1072a 19-29.

⁴⁵ Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, por ejemplo, c. 1, 451a 14-16.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1, ad 3.

mentos. De esta postura concluye muy bien Aristóteles que sería corruptible y tendría un fin. Pero el alma intelectual no se produce por generación sino inmediatamente por creación de Dios, como se demostrará más adelante. Por eso el argumento es inválido contra Aristóteles y contra la inmortalidad del alma; y sobre todo porque hay discípulos de santo Tomás, autores de peso y doctos, que sostienen que Aristóteles conoció y enseñó que el alma racional es creada por Dios cuando es unida al cuerpo. Entre estos autores se encuentra Soncinas *Quaestiones Metaphysicales* (XII, q. 15⁴⁷) y le sigue Javelli (comentario al mismo libro, q. 5⁴⁸). A lo tercero, y a la primera autoridad, se responde que por el nombre de “intelecto pasivo” Aristóteles entiende la cogitativa. Así interpretan este pasaje santo Tomás, Averroes y Temistio. En segundo lugar, se responde (y mediante esta solución se pueden resolver muchos pasajes de Aristóteles, que de otro modo resultarían difíciles) que inteligir, supuestas las transmutaciones o pasiones sensibles, no acaece sino cuando el alma está unida al cuerpo, ya que entonces es necesario que las especies inteligibles sean abstraídas de lo sensible mediante la operación de los sentidos internos. Por lo cual en el alma separada no permanece este modo de entender, sino que al corromperse el supuesto, se corrompe también [este conocer], y deja de existir. En este sentido se ha de entender a Aristóteles cuando dice que el intelecto pasivo se corrompe. Santo Tomás explica juiciosamente otros textos en sus respectivos lugares: consúltense estos.

A lo cuarto se responde, en primer lugar, con lo dicho por Durando en la citada cuestión 3: que siendo Aristóteles un mero hombre, nada tiene de particular, ni es un obstáculo, que haya dicho cosas disonantes entre sí. De igual modo Herveus [Natalis]⁴⁹ en el *Quodlibeto* (I, q. 11⁵⁰), y otros autores recientes, responden diciendo que quizás Aristóteles no consideró esa disonancia en sus afirmaciones, o si la consideró, la silenció. Sin embargo, yo pienso que Aristóteles conocía bien la inmortalidad del alma, pero no trató de ella expresamente porque, de modo consecuente, tendría que haber tratado sobre el modo de entender del alma separada, sobre el estado y el lugar de las almas, y todas estas

⁴⁷ P. Barbo (Soncinas), *Quaestiones Metaphysicales acutissimae* XII, q. 15.

⁴⁸ Chrysostomus Iavelli, *Super tres libros Aristotelis De anima*, q. 5. Filósofo y teólogo dominico del Renacimiento italiano, estudió en Bolonia desde 1495 y fue nombrado maestro de los estudiantes en el convento de los Dominicos de Bolonia en 1507. Licenciado en Teología en 1515 y doctor en 1516. Mantuvo varias controversias con Pomponazzi y otros humanistas de su tiempo. Escribió los comentarios a la mayoría de las obras de Aristóteles.

⁴⁹ Herveo Nédéllec [lat. Herveus Natalis] (†1323): *Doctor rarus*. Maestro regente de Saint Jacques, defendió la doctrina tomista contra Enrique de Gante, Jacobo de Metz, Escoto, Durando y Pedro Aureolo. En 1318 fue elegido Maestro General de la Orden, trabajando intensamente por la canonización de santo Tomás.

⁵⁰ Herveus Natalis, *Quodlibeta*, I, q. 11.

cosas no le eran alcanzables con la sola razón natural. Por lo tanto, se responde en segundo lugar que, aunque Aristóteles haya hablado de este asunto de modo inseguro y con perplejidad, sin embargo no se ha de buscar disonancia cuando dice que el alma es inmortal, sino allí donde yerra al afirmar que el mundo y las generaciones de los hombres han sido desde la eternidad. Por eso, aunque de su doctrina se concluya que se dan infinitas almas en acto, no se sigue en realidad que de hecho se den, porque esa consecuencia se sigue de algo imposible, que Aristóteles afirmó por error. Santo Tomás insinúa esta solución en *Contra Gentiles* (II, c. 81, ad3⁵¹) donde dice que contra quien sigue la doctrina cristiana no tiene ninguna fuerza ese razonamiento, porque nosotros negamos la eternidad, de hecho, del mundo; es más, incluso la negamos en cuanto a su posibilidad por lo que se refiere a las cosas corruptibles, del modo en que lo expusimos antes (comentario a la q. 46, a. 2⁵²). Ésta es también la solución del Maestro Soto en el comentario a la *Physica* (III, q. 3, respuesta a la 2ª objeción⁵³; y VIII, q. 2, sobre la 4ª conclusión⁵⁴). En tercer lugar se responde con el Ferrariense *In Contra Gentiles* (II, c. 81⁵⁵), donde dice que él no se atrevería a atribuir a un filósofo tan grande, y en una cuestión de tanta envergadura, el que no se diera cuenta de la contradicción que se seguía de sus afirmaciones. Por eso responde con santo Tomás, en ese mismo lugar (comentario a la 3ª razón⁵⁶), que aun cuando no conste claramente cuál era la opinión de Aristóteles al respecto, sin embargo esa solución no es contraria a sus principios, es decir, que Aristóteles haya efectivamente negado el infinito en acto en las cosas materiales, y sin embargo no lo negó en las sustancias inmateriales. Y que esta solución tiene apoyo en Aristóteles se demuestra por lo que dice en la *Physica* (III, texto 39⁵⁷), donde dice así Aristóteles: “la discusión es más general, si se da el infinito en las matemáticas y en las cosas inteligibles, y en aquéllas que no tienen ninguna magnitud; nosotros sin embargo la consideramos en las cosas sensibles”. Esta solución la elige, entre otras muchas, Agustín Nifo en el comentario al *De anima* (III, texto 5⁵⁸

⁵¹ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 81, ad 3.

⁵² Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria I Pars*, q. 46, a. 2.

⁵³ Domingo de Soto, *Super VIII libros Physicorum Aristotelis quaestiones*, III, q. 3, ad 2, pp. 195d-197f.

⁵⁴ Domingo de Soto, *Super VIII libros Physicorum Aristotelis quaestiones*, VIII, q. 2, 4ª conclusión; 363b-364b.

⁵⁵ Silvestre de Ferrara, *In Summa contra gentes*, II, c. 81.

⁵⁶ Silvestre de Ferrara, *In Summa contra gentes*, II, c. 81, ad 3ª rationem.

⁵⁷ Aristóteles, *Physica*, III, c. 5, 204a 35-204b 3.

⁵⁸ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 21-24.

hacia el final⁵⁹) y en el *De immortalitate animae* (c. 67⁶⁰); y entre los discípulos de santo Tomás, Soncinas en *Quaestiones Methaphysicales* (XII, q. 30, ad2⁶¹) y Javelli, en el mismo lugar (q. 14, ad2⁶²) y en el comentario al *De anima* (III, q. 3, ad1⁶³). Y si alguien objeta que Aristóteles en la *Physica* (III, textos 36⁶⁴ y 37⁶⁵) dice expresamente que es imposible que se dé el infinito separado de las cosas sensibles, se responde que, como consta por el contexto mismo, Aristóteles no habla allí de las sustancias separadas como son el alma o el ángel, sino solamente habla de ese infinito separado de lo sensible que afirmaban Pitágoras y Platón; es decir, un cierto infinito al modo de idea separada de los singulares, que ellos decían que es el principio de todas las cosas sensibles. Y este infinito separado dice Aristóteles que es imposible que se pueda dar. Al quinto argumento se responde que Aristóteles en ese lugar sólo quiso enseñar que un varón fuerte tiene pavor en el momento de la muerte porque tras ella no parece que le pueda acontecer nada de bueno o de malo, sobre lo que pueda ejercitar las obras de la fortaleza. Sin embargo, de ningún modo quiso enseñar que su alma muere juntamente con el cuerpo. Pues en la *Ethica [Nicomachea]* (I, c. 11⁶⁶) enseña expresamente que tras la muerte los varones más señalados obtienen la felicidad, y en orden a estos dice que lo malo que les acaece en la vida presente no basta para hacerlos pasar de felices a infelices. Sin embargo, hay otros [varones] para los cuales las cosas buenas de esta vida no bastan para hacerlos pasar de infelices a felices. Sobre este asunto conviene leer el libro *De immortalitate animae* (c. 54⁶⁷) de Agustín Nifo. Para confirmar esto, ya dijimos que Aristóteles no dijo nada sobre el estado del alma después de la muerte, porque él nada podía saber de ello; es más, al tener que disertar sobre esto y otras cosas, no dijo nada claro sobre la inmortalidad del alma.

⁵⁹ Augustinus Niphus, *Collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis de anima*, III, comentario texto 5.

⁶⁰ Augustinus Niphus, *De immortalitate animae*, c. 67.

⁶¹ Paulo Barbo (Soncinas), *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 30, ad2.

⁶² Chrysostornus Iavelli, *Quaestiones in Aristotelis Metaphysices libros*, XII, q. 14, ad2.

⁶³ Chrysostornus Iavelli, *Super tres libros Aristotelis De anima*, III, q. 3, ad1.

⁶⁴ Aristóteles, *Physica*, III, c. 5, 204a 8-19.

⁶⁵ Aristóteles, *Physica*, III, c. 5, 204a 20-29.

⁶⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 11, 1101b 1-5.

⁶⁷ Augustinus Niphus, *De immortalitate animae*, c. 54.

¿QUÉ OPINABA ARISTÓTELES ACERCA DE LA INMATERIALIDAD E INMORTALIDAD DEL ALMA?

Francisco Suárez¹

1. *Quienes pensaron que Aristóteles se equivocó en esta cuestión*².

Aunque para la certeza de las verdades antes mencionadas no aporte mucho indagar lo que Aristóteles opinaba, como en otro lugar dijo Durando, sin embargo, por su autoridad y debido a que razones muy principales aducidas se fundan en su doctrina, que ahora se explicará más [detenidamente]: por eso no dejaremos pasar esta cuestión. Así pues acerca de ella muchos de los antiguos filósofos y Padres [de la Iglesia], y teólogos creyeron que Aristóteles se equivocó acerca de la inmortalidad del alma. De este modo y por eso opinaron Plutarco, en *De placita philosophorum* (V, c. 1³), y Alejandro de Afrodisia, en *De anima* (III⁴): ellos cayeron en el mismo error que él. Refiere también Eusebio⁵, en *De praeparatione evangelica* (XV, c. 8, 9, 10 y 11⁶) que Ático, Plotino y Porfirio decían que Aristóteles enseñó este error por envidia de Platón; o al menos oscureció la verdad contraria y la rechazó en la duda. También Justino, *Cohortatio ad gentiles*, cerca del inicio⁷, de modo absoluto atribuye a Aristóteles que enseñó que el alma es mortal. Así mismo Teodoreto, *Graecorum affectionum curatio* (V⁸), y Gregorio Niseno, *De philosophia* (II, c. 4 y c. 6), según lo refiere santo Tomás en el lugar que se citará más abajo⁹; o con más razón

¹ Suárez, *Tractatus De anima*, I, cap. XI.

² Respetamos las entradillas que se encuentran en la edición de Baltasar Álvarez.

³ Plutarchus, *De Philosophorum Placitis libellus*, V, c. 1.

⁴ Alexander Aphrodisias, *Quaestiones [...] De Anima*, III.

⁵ Eusebio de Cesarea (ca. 265-340): obispo de Cesarea en el año 313, intervino en las luchas entre ortodoxos y arrianos. Llevado por su espíritu conciliador, se enfrentó varias veces con Atanasio. Fundó la historiografía eclesiástica, y escribió una historia del cristianismo hasta esa fecha: *Hystoria ecclesiastica*.

⁶ Eusebio de Cesarea, *De praeparatione evangelica*, PG 21, XV, cc. 8-11.

⁷ Iustinus, san, *Cohortatio ad Graecos*, PG 6, n. 6, 254. Como se puede apreciar Suárez cita erróneamente: no se trata de la *Oratio ad Graecos* sino la *Cohortatio*.

⁸ Theodoretus Cyrensis, *De curatione Graecarum affectionum*, V.

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, c. 79. El Doctor Angélico atribuye erróneamente el *Philosophiae* al Niseno, pero en el siglo XVI se comienza a atribuir

Nemesio, en el libro *De natura hominis* (c. 2¹⁰), el Nazianceno, en la disputa *contra Eunomium*¹¹, en el libro atribuido a Orígenes llamado *Philosophomeno* (VI¹²); y el Niseno, en libro *De anima*¹³. Lo mismo [dice] Aeneas Gazeus¹⁴, en el diálogo *De animae immortalitatis*, cerca del inicio, y que se encuentra en la *Bibliotheca* (tomo VIII¹⁵). Entre los escolásticos lo mismo creyó Cayetano, en el comentario al *De anima* (III¹⁶), y Pomponazzi, en el *De immortalitatis animae*¹⁷. Sin embargo, Escoto (en IV, d. 43, q. 2¹⁸), piensa que Aristóteles al menos estaba dudoso, y por la costumbre instituida ocultó su opinión. Lo mismo Herveo, *Quodlibeto* (I, q. 11¹⁹ y II 2, d. 1, q. 1²⁰); y Nifo en *De immortalitatis animae*²¹.

correctamente a Nemesio de Émesa que ahora es conocido por *De natura hominis*. Por eso llama la atención que Suárez se refiera a continuación al tratado de Nemesio como un texto distinto del *Philosophiae*. Seguramente se limita a citar a Tomás de Aquino sin plantearse la autoría del libro de Gregorio de Nisa.

¹⁰ Nemesio de Émesa, *De natura hominis*, c. 2.

¹¹ Suárez atribuye erróneamente a Gregorio Nazianceno el *Contra Eunomium*, que en realidad es de Gregorio de Nisa. Este error nos descubre la fuente por las que está citando: Thomae Gianini Ferrariensis, *De mentis humanae statu post hominis obitum. Disputatio Aristotelica*, Patavii, 1614, c. 4, p. 25. En este libro la referencia es muy confusa, y por eso Suárez la atribuye al Nazianceno. Los siguientes autores citados por Suárez se encuentran literalmente en el libro de Gianini. Thomas Gianini: médico y filósofo nacido en Ferrara a mediados del siglo XVI.

¹² Orígenes, *Philosophumena, sive Omnium haeresium refutatio* (PG 16-III, VI).

¹³ Gregorio de Nisa [Gregorius Nyssenus], *De anima*, Sermo 1 (PG 45, 200).

¹⁴ Eneas de Gaza [Aeneas Gazeus] (ca. 430/450-ca. 518): Profesor de retórica y magistrado; discípulo del neoplatónico Hierocles de Alejandría. Su obra más conocida es *Teophrastus o De immortalitate animorum, deque corpore resurrectione aureus libellus* (PG 85, cols. 865-1004).

¹⁵ Seguramente se refiere al *Bibliotheca Sancta* de Sixto de Siena (1520-1569) publicado por vez primera en Venecia (1566) y reeditado en diversas ciudades europeas (Frankfurt, Lyon, Nápoles, etc.), lo que da idea del influjo que llegó a tener esta obra. Se trata de una enciclopedia de enorme erudición sobre la Biblia; está compuesta de ocho partes: diccionario de todos los autores y libros citados en la Sagrada Escritura; tratado sobre los principios y técnicas de interpretación de los textos sagrados comparando los diversos métodos de los Padres; una bio-bibliografía de los principales comentaristas católicos de la Biblia, etc. Sixto de Siena: de padres judíos, se convirtió al cristianismo e ingresó en la Orden Franciscana. Acusado de herejía fue condenado; finalmente, gracias a la mediación del Papa Pío V fue readmitido en la Iglesia transfiriéndose a la Orden de Predicadores en 1551. Ejerció gran influencia en las Universidades de Alcalá y Salamanca.

¹⁶ Thomas de Vío [Cayetano], *Commentaria in De anima Aristotelis*, III. Cfr. “i) La evolución del pensamiento de Cayetano”, pp. 16-20.

¹⁷ Sobre Pomponazzi y su *De immortalitate*, cfr. “i) La postura de Pietro Pomponazzi”, pp. 23-31.

¹⁸ Duns Escoto, *In libros Sententiarum*, IV, d. 43, q. 2.

¹⁹ Herveus Natalis, *Quodlibet*, I, q. 11.

2. *El primer fundamento tomado de varios lugares del mismo Aristóteles.*

El fundamento de esta opinión se toma de varios textos y afirmaciones de Aristóteles que se apoyan o se entrelazan entre sí. El primero se toma del *De anima* (I y III), y se articula de este modo. Si entender²² es obra de la fantasía o no se da sin fantasía, el alma no es separable del cuerpo; pero entender o es obra de la fantasía o no se da sin la operación de la fantasía: luego el alma no es separable del cuerpo, y consecuentemente es mortal. Suponemos que, según Aristóteles, el que el alma sea inmortal es igual a que el alma sea separable del cuerpo, esto es, que su naturaleza sea apta para la existencia después de la separación del cuerpo, lo cual es muy verdadero, como antes se mostró, porque si permanece separada no puede corromperse nunca, como demostramos. De donde, por el contrario, también es lo mismo que sea inseparable del cuerpo y que sea el alma mortal, porque si es inseparable del cuerpo depende de la materia en su ser, y en consecuencia deja de existir por la separación: luego es mortal; porque por esa separación se produce la muerte del hombre, por la cual el alma comuere (por así decir) si deja de ser: luego esas dos cosas son lo mismo, y ésta es la afirmación o el modo de hablar de Aristóteles, como constará a partir de todos los textos alegados. Luego la consecuencia del argumento principal es evidente [*per se nota*], y formal: una y otra premisa están tomadas de la doctrina del mismo Aristóteles.

3. *Se prosigue el mismo fundamento. La primera proposición condicional tomada de Aristóteles. Segunda condicional. Tercera condicional.*

Puesto que en *De anima* (I, texto 12²³), se dice que es necesario preguntarse si las operaciones o pasiones del alma son todas comunes o si hay alguna operación propia del alma: llama “común” a la que existe con el cuerpo; “propia”, en cambio, a la que es sólo del alma: está tratando de las operaciones vitales, de las que el principio completamente necesario y principal es el alma, y por eso ninguna operación de este tipo puede ser propia sólo del cuerpo, porque no puede realizarse sin el influjo del alma. Y por esta razón: *Si el cuerpo también coopera con ella, se dice operación común: si por el contrario no depende del cuerpo, se dice operación propia del alma.* Con razón dice Aristóteles que es necesario preguntarse si hay alguna operación propia del alma, ciertamente para investigar

²⁰ Herveus Natalis, *Quodlibet* II, d. 1, q. 1.

²¹ Augustinus Niphus, *De immortalitatis animae*. Suárez se refiere de manera genérica a esta obra; curiosamente encuadra a Nifo entre los que dudaron de la postura de Aristóteles, cuando en realidad fue uno de los máximos defensores de la inmortalidad en el Estagirita. Cfr. “(ii) La postura de Augustinus Niphus”, pp. 31-35.

²² *Inteligere*: entender, o entender intelectualmente.

²³ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-10.

y si existe algún alma incorpórea, separable e inmortal, ya que debe deducirse de la operación cuál sea esa alma, ya que nosotros no tenemos otro medio más propio para investigar la naturaleza de la forma, como mostramos en los dos capítulos precedentes. Y así Aristóteles supone también este principio en el texto citado²⁴, y en *De generatione animalium* (II c. 3²⁵), y en otros lugares que se han de citar más adelante. Añade, sin embargo, en el lugar citado que entre las operaciones del alma *el mismo entender puede parecer que es su operación máximamente propia*. Y entonces añade otra proposición condicional, además de la que pusimos en la proposición mayor (en el n. 2), *si entender es cierta fantasía o no se da sin fantasía, no es posible que exista sin el cuerpo*: y por tanto tampoco el alma puede existir sin el cuerpo; porque por la dependencia de la operación (como dije) deducimos la dependencia de la forma: ya sea porque entre sí guardan una proporción, ya sea porque la forma no existe sin operación. De donde inmediatamente (en el texto 13²⁶), el Filósofo añade la tercera condicional: *si no existe ninguna operación propia del alma, tampoco el alma es separable*. Luego la mayor es una proposición aristotélica. La menor se toma del *De anima* (III, texto 30²⁷), donde dice expresamente que el alma nunca entiende sin las imágenes: por consiguiente, como para la verdad de una disyuntiva basta una parte, será verdadera esa proposición disyuntiva: *entender, o es fantasía, o no se da sin fantasía*: luego según la primera condicional, entender no es operación propia del alma: luego el alma no tiene ninguna operación propia, y si hay alguna propia ésta es máximamente entender: luego el alma es mortal, según los principios de Aristóteles.

4. Segundo fundamento tomado de otros lugares.

En segundo lugar argumentaré por el mismo Filósofo, *De anima* (III, c. 5²⁸), donde al distinguir entre intelecto agente y pasivo, dice que el intelecto pasivo es corruptible: el intelecto pasivo o potencia intelectual pasible es el medio por el que el alma racional entiende. Pero si este intelecto es corruptible, ciertamente también [lo será] el alma, ya que en realidad son lo mismo, o son del mismo orden, dado que sin el intelecto no puede existir el alma. De donde se sigue que, aunque Aristóteles diga del intelecto agente en el mismo lugar que es impasible y eterno, parece ciertamente opinar en ese texto que no es potencia del alma, sino una sustancia separada, o una cierta inteligencia. Añade que en *De anima* (I

²⁴ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-10.

²⁵ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 21-30.

²⁶ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 10-16.

²⁷ Aristóteles, *De anima*, III, c. 7, 431a 14-17.

²⁸ Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 20-25.

texto 65²⁹), al enumerar las operaciones del alma por las que ella misma se mueve y mueve el corazón, o alguna otra parte del cuerpo, como son *tener ira*, *temer*, etc., entre ellas pone *razonar*, aunque añade, *razonar en cambio, o es algo de este tipo, o de algún otro*. Sin embargo, inmediatamente añade más abajo que así como no se dice propiamente que el alma teje, o edifica, así tampoco [se dice] que se llena de ira, aprende o razona, sino [que se dice] que es el hombre por el alma: luego considera que esas acciones son igualmente comunes al cuerpo. El tercer texto es oscuro y también está en *De generatione* (II, c. 3³⁰), donde dice: no sólo el alma vegetativa y la sensitiva se contienen en la potencia material, sino también la racional. De donde considera que se educa de la potencia material, y consecuentemente depende de ella; y que es material y mortal. El cuarto [texto]: de la *Ethica* (I, c. 16³¹), reprueba la opinión de Solón que dice que el hombre no puede en esta vida ser feliz, sino después de la muerte. Y lo demuestra con esta razón en contra: la felicidad está puesta en la operación; y después de la muerte no hay ninguna operación; luego tampoco [hay] felicidad. Parece por tanto que Aristóteles, en esa proposición asumida más abajo, considera que después de esta vida no sobrevivirá ninguna felicidad: luego niega que permanezca el alma después de la muerte, porque si permaneciera, sería capaz de hacer operaciones y de felicidad. Y en la *Ethica* (III, c. 6³²) dice que después de la muerte no sobrevive nada bueno ni malo. Y en *Metaphysica* (XII, c. 7, texto 39³³), indica que la felicidad del hombre sólo se da en esta vida, y dura por breve tiempo. Finalmente en la misma *Metaphysica* (XII, c. 3³⁴), al tratar esta cuestión, la deja sin resolver; y en *De anima* (I, texto 63³⁵) y siguientes, está dubitativo, y habla bajo la duda.

5. El tercer fundamento tomado de varias conjeturas.

Por último, pueden añadirse conjeturas: una es que si Aristóteles supiera que el alma fuera inmortal e inmaterial, creería ciertamente que no se educa de la potencia material, y consecuentemente se haría de la nada por creación: y él mismo ciertamente niega que algo pueda ser hecho de la nada, o ser creado: luego... En segundo lugar, si las almas permanecieran después de la muerte,

²⁹ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 5-17. Aunque Suárez cita el texto 65, debe referirse a los textos 63 y 64.

³⁰ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736 b 8-20.

³¹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 10, 1100a 10-15.

³² Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, c. 6, 1115a 25-30.

³³ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 7, 1072 b 14-30.

³⁴ Posiblemente se refiere a *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 24-30.

³⁵ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 5-11.

entonces existirían infinitas almas, lo cual es imposible, según la doctrina del mismo Aristóteles, en la *Physica* (III³⁶) La consecuencia es manifiesta por otro de sus principios: que el mundo y los hombres existieron desde siempre; porque, una vez admitido esto, es necesario que infinitos hombres nos precedieran, e inmediatamente después que existieran todas las almas que ahora existen; puesto que Aristóteles mismo no admitió la transanimación o transmigración de las almas en diversos cuerpos. Se puede responder a uno y a otro [diciendo] que Aristóteles conoció la creación desde la eternidad por simple emanación de la primera causa. Y así también pudo creer que todas las almas incluso las futuras fueron creadas una vez desde la eternidad, y después, en su momento, infundidas en los cuerpos. Pero esto no resuelve el problema principal; es más lo complica más, ya que sería mucho más necesario que esas almas en número infinito fueran creadas a la vez, para que pudieran ser suficientes para las generaciones finitas de los hombres, y no sólo con anterioridad, o para las ya precedentes, sino también para las que vinieran después de ellas, que según el pensamiento del mismo filósofo se sucederán para siempre, puesto que las que una vez son separadas de los cuerpos, ya no sirven para la generación de otros hombres, según la misma doctrina de Aristóteles. Además, la afirmación de la existencia de las almas antes de los cuerpos es contraria al mismo Aristóteles en *Metaphysica* (XII, c. 3, texto 16³⁷) quien dice que la causa eficiente precede a su efecto, mientras que la forma empieza a partir de él; lo cual afirma en ese mismo lugar en especial del alma intelectual, como santo Tomás advierte allí³⁸. De lo cual puede deducirse una última conjetura: como el mismo Aristóteles testimonia, todo lo que tiene inicio en su existir tiene también un fin, como él mismo intenta probar en el *De coelo* (I, c. 12³⁹). Pero el alma racional tiene inicio en su existir (como él mismo afirma en el lugar citado); luego tiene también fin.

6. La común opinión que sostiene que Aristóteles no erró en este asunto.

Sin embargo, el sentir común es que Aristóteles conoció la inmortalidad del alma, y en sus libros enseñó esto muy abiertamente. Este fue el sentir de todos los antiguos intérpretes de Aristóteles y Peripatéticos (excepto un Alejandro)⁴⁰: en efecto, Teofrasto, Temistio, Filopón y Simplicio, el Comentador y otros [comentadores] del *De anima* de Aristóteles (principalmente en el Proemio (alrededor del texto 12 y 13⁴¹), en el (III, texto 30⁴²) y en otros lugares dispersos; y

³⁶ Suárez cita implícitamente *Physica*, III, c. 5, 205a 7-206a 7.

³⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 21-23.

³⁸ Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lectio 3.

³⁹ Aristóteles, *De coelo*, I, c. 12, 281b 32-282a 13 (texto 126).

⁴⁰ Se refiere a Alejandro de Afrodisia.

⁴¹ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-16.

a otros que refiere Eugubino⁴³ (IX, c. 19 y siguientes⁴⁴). Lo mismo enseñaron nuestros escolásticos, principalmente santo Tomás en los mismos lugares del *De anima* (principalmente en I, lect. 2, y III, lect. 17); y en la *Metaphysica* (XII, lect. 3, alrededor del texto 16); y en la *Physica* (VIII, lect. 12); y en el *Quodlibeto* (X, a. 6); y en *Contra gentiles* (II, c. 78 y 79), donde el Ferrariense [también trató]; Durando, en [*In Sententiarum*] (II, d. 18, q. 3); Egidio en dicho libro *De anima* (c. 4), Alberto [Magno], *De anima* (trat. 2, c. 20, y trat. 3, c. 13).

7. *El primer fundamento sólido a favor de esta parte en otros lugares de Aristóteles.*

Esta opinión se funda, en primer lugar, en el discurso contrario aducido en el fundamento primero de la opinión precedente. Ya que Aristóteles en *De anima*, (I, texto 13⁴⁵), descansa en este fundamento: *Si el alma tiene operación o afecto propio*, esto es, que la tenga por sí misma sin el cuerpo, *podría darse, que ella misma se separe*. Cuyo principio ha sido comúnmente recibido y su razón abordamos antes, y poco después explicaremos más, y probaremos en el n. 10, en el que asumimos de la doctrina del mismo Aristóteles que el alma del hombre en el cuerpo tiene alguna operación propia. Luego, rectamente se concluye de la opinión de Aristóteles que el alma es separable del cuerpo e inmortal, porque una y otra premisa es de Aristóteles, y contienen virtualmente la afirmación. De donde no puede tan gran Filósofo ignorar esa consecuencia. Queda todavía por probar la menor, acerca de la cual Aristóteles, en *De anima* (I, texto 12⁴⁶) [dice]: *Máximamente propio parece entender*. Puesto que allí parece hablar no tanto afirmando sino dudando, por eso en *De anima* (III, texto 4⁴⁷) y siguientes, prueba expresamente que el intelecto es una potencia sin ninguna mezcla [*impermixtam*] con la materia, esto es, que es incorpórea. Y en el texto 6⁴⁸, infiere que el intelecto no es potencia orgánica, y las especies inteligibles no se reciben en el conjunto, sino en la misma alma, la cual por esta causa se llama lugar de las especies. Y se utiliza esa razón: que la potencia que entiende todos los cuerpos debe estar desnuda de la naturaleza corporal, y por consiguiente ser inmaterial e incorpórea. De donde se sigue claramente que es inmortal, cuya razón antes

⁴² Aristóteles, *De anima*, III, c. 7, 431a 14-17.

⁴³ Egubino [Augustinus Steuchus Eugubinus]: (1469-1549): Agustino, nacido en Gubbio (Umbría), gran erudito y buen conocedor de la lengua latina y griega.

⁴⁴ Augustinus Steuchus Eugubinus, *De perenni philosophia*, IX, c. 19 y ss.

⁴⁵ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 10-16.

⁴⁶ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-10.

⁴⁷ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 18-20.

⁴⁸ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 24-29.

expusimos, y en el texto 7⁴⁹ añade otra, por la que directamente prueba que el intelecto no es una potencia orgánica, y entender no se hace mediante un órgano del cuerpo. Ya que la potencia orgánica, en razón del órgano, es herida e impedida por un objeto vehemente, como es patente en los sentidos: mientras que el intelecto no es impedido, ni el intelecto puede ser herido por la excelencia del inteligible, sino que en él se perfecciona más. Pues ya que conoce al contemplar los inteligibles más excelentes: de ahí se vuelve con más habilidad a entender los inferiores. De donde concluye que el intelecto es separable, y no el sentido: y por eso, en *De anima* (I, texto 92⁵⁰), dijo 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.

8. Se añaden otros lugares.

Además de éstos se encuentran en los mismos libros *De anima*, muchos textos en los que Aristóteles al intelecto por el que el alma entiende, estima u opina (como él mismo expuso en el texto 5⁵¹, del libro III) llama sin mezcla, separable, o separado, perpetuo, o eterno, venido [de fuera], privado de pasión, y algo divino. De donde *De anima* (I, texto 65⁵² y 66⁵³), dice del intelecto que parece que es sustancia y no perece. Y emplea otra razón tomada de que por la vejez del cuerpo no se destruye el intelecto, como más tarde expuso allí Temistio y Filopón, y más recientemente Jerónimo Dandinus⁵⁴; y en el texto 28⁵⁵ llama al intelecto, nobilísimo y divino. En *De anima* (II, texto 11⁵⁶), dice que nada impide que alguna parte del alma sea separable, porque no es acto de nada del cuerpo. Más claramente en el texto 21⁵⁷, acerca del intelecto, dice también: *acerca de la potencia contemplativa, que no es como las otras [potencias], sino que parece ser de un género diverso de alma, y sólo éste puede separarse, como lo eterno de lo corruptible, mientras que las demás partes, esto es, las especies del*

⁴⁹ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 29- 429b 5.

⁵⁰ Aristóteles, *De anima*, I, c. 5, 411b 14-19.

⁵¹ Aristóteles, *De anima*, III, c. 4, 429a 21-24.

⁵² Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 18-24 (Libro I, cap. 4, textos 65).

⁵³ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 18-31.

⁵⁴ Girolamo Dandini [Hieronimus Dandini] (1554-1634): jesuíta italiano, fue profesor de teología en París y Perugia. En 1611 publicó el *De corpore animato*, que es en realidad un comentario al *De anima* de Aristóteles: *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de Anima libros*, "Prefacio", p. XI, y columnas 1969-1971.

⁵⁵ Aristóteles, *De anima*, III, c. 7, 431a 4-10.

⁵⁶ Aristóteles, *De anima*, II, c. 1, 413a 5-10.

⁵⁷ Aristóteles, *De anima*, II, c. 2, 413b 24-27.

alma, no son separables. Este testimonio es incontestable, si se habla en la [premisa] mayor con la afirmación del Filósofo; manifiesta suficientemente su mente, aunque use la palabra *parece*, ya que no trataba expresamente el asunto; y en *De anima* (III, c. 4⁵⁸), pone al intelecto entre las cosas separadas de la materia, y desprovistas de pasiones; y en el capítulo 5⁵⁹, acerca del intelecto agente dice claramente que es separable, no mezclado y privado de pasión. Existen ciertamente quienes interpretan ese mismo texto como referido a la inteligencia separada o a Dios mismo. Y de manera suficientemente abierta, en el mismo lugar, enseña Aristóteles que el intelecto es potencia y casi hábito, o luz del alma, acerca de lo cual hemos de decir algo en el libro IV. Pero se puede añadir lo que dice en *De partibus* (I, c. 1⁶⁰): que el intelecto por el que el alma entiende es inmaterial o separado de la materia en su ser. Además, en la *Metaphysica* (XII, c. 3, texto 17⁶¹), cuando dijo que la forma no existe antes que el compuesto: *pero si algo permanece después, se ha de considerar, en los que ciertamente nada lo impide*, principalmente en los hombres, como declara al afirmar: *como si el alma fuera tal, no todas [las almas], sino el intelecto, pues todo en efecto quizás sea imposible*.

9. Otros [textos] más sobre lo mismo. Santo Tomás, en la lección primera, al final.

De donde en *De generatione animalium* (II, c. 3⁶²), cuando decía que las almas de los demás animales no podían venir de fuera, ni existir sin el cuerpo porque la operación de todos ellos es corporal, añade: *Resta por tanto que sólo la mente venga desde fuera, y que sólo ella sea divina, pues la acción corporal no comunica nada con sus acciones*⁶³. Algunos interpretan torcidamente este texto solemne y clarísimo en esta materia, proponiendo, fríamente y en contra del sentido del contexto, que por “mente” no [se ha de entender] el alma racional, sino a Dios u otra inteligencia; y contra esa doctrina en la que Aristóteles estableció [la diferencia] entre el hombre y los otros animales. Así mismo pondera Filopón que el Filósofo añade allí lo mismo que dijera acerca de la mente: *No nos consta suficientemente por ahora*, lo cual acerca de la mente divina

⁵⁸ Debe referirse a los textos 4, 6 y 7. *De anima*, III, c. 4, 429a-429b 5.

⁵⁹ Debe referirse a los clásicos textos 19 y 20. *De anima*, III, c. 5, 430a 17-25.

⁶⁰ Aristóteles, *De partibus animalium*, I, c. 1, 641a 32- 641b 13. Expresamente no aparece en el texto citado, pero es una deducción razonable de Suárez.

⁶¹ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, c. 3, 1070a 24-30.

⁶² Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 21-25.

⁶³ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 26-27.

nunca afirmó el Filósofo⁶⁴. Esta observación sin duda, es óptima para refutar la fuerte argumentación: así debilita la fuerza del texto, y muestra alguna inconstancia y duda del que escribe. Sin embargo, en el mismo libro (texto 45⁶⁵), dice abiertamente que el alma racional no es corpórea. Y en *De partibus animalium* (II, c. 10⁶⁶), dice que entre los animales sólo el hombre es partícipe de la divinidad. Lo cual más ampliamente declara en de la *Ethica* (X, c. 8⁶⁷), ya que cuando dice que la felicidad consiste en el descanso de la vida contemplativa, añade: *Tal vida supera la naturaleza del hombre*, sobre todo mientras conste de cuerpo y alma, ya que como tal está más dedicado a la acción⁶⁸. Por lo que añade: *Pues no vive así por lo que es hombre en sí mismo, sino por lo que hay en él de divino*, es decir, el alma racional, que, en esto, es semejante a Dios y a las inteligencias [separadas], ya que se eleva sobre el cuerpo por medio de la contemplación de la mente⁶⁹. Y, así, añade: *por tanto, en cuando a esto*, es decir, en cuanto al [principio] intelectual, *difiere del compuesto mismo, y tanto se diferencia de la operación de aquella [del alma], que procede de otra virtud, porque si la mente es lo divino para el hombre mismo, la vida que mana de ella es divina respecto a la vida humana*. Y por eso añade que *no conviene al hombre pensar solamente sobre las cosas mortales, sino, en cuanto es posible, hacernos inmortales a nosotros mismos*⁷⁰, etc. . En todas estas afirmaciones, no habla de la felicidad de la vida futura, sino sólo de la presente. Sin embargo, pone los fundamentos por los que se da a conocer naturalmente la inmortalidad del alma, porque por esa participación de la divinidad, que experimentamos en nosotros mediante la elevación de la mente y la contemplación, entendemos que nosotros tenemos algún principio de operación similar a Dios y a las inteligencias y, consecuentemente, separable del cuerpo y eterno; y en el de la *Ethica* (IX, c. 8⁷¹), al final, pone otro signo de inmortalidad, que nosotros arriba sopesamos, a saber: que el hombre bueno desprecia los bienes del cuerpo, y los desprecia por causa de la honestidad de la misma vida corporal. No parece por tanto verosímil que quien opinó de manera tan preclara acerca de la honestidad y felicidad humana, ignorara la inmortalidad del alma.

⁶⁴ Ioannis Grammatici Philoponi Alexandrei, *Commentaria in libros De generatione, et corruptione Aristotelis*, Venetiis, 1549.

⁶⁵ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 26-27.

⁶⁶ Aristóteles, *De partibus animalium*, II, c. 10, 656a 6-10.

⁶⁷ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1177a 12-22; X, c. 8, 1178b 21-35.

⁶⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1177a 10-18.

⁶⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1177b 27-32.

⁷⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, c. 7, 1177b 33-1178a 4.

⁷¹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, c. 8, 1169a 18-26.

10. Segundo fundamento tomado de la respuesta a los primeros textos. Se da esta posterior opinión muy creíble. Se aconsejará responder más ampliamente a los primeros argumentos o agruparlos con estos posteriores.

La principal dificultad está en el primer fundamento de una y otra opinión propuesta. Para desembarazarse radicalmente de ella conviene exponer las tres primeras condicionales que Aristóteles puso como fundamentos necesarios para indagar la inmortalidad del alma racional en dicho *De anima* (I c. 1, textos 12⁷² y 13⁷³). Y para mayor claridad comenzaremos por la segunda, que es ésta: *Si el alma humana tiene alguna operación propia, podría ser que se separe*. Acerca de la cual, en primer lugar, se debe suponer que el discurso trata del alma unida al cuerpo, lo cual es evidente por sí mismo (no importa lo que Cayetano en ese lugar tergiversara, como enseguida diré) ya que el medio de la demostración, por el que demostramos la inmaterialidad, la separabilidad e inmortalidad del alma por los efectos [*a posteriori*], es la operación que tiene mientras está en el cuerpo: ya sea porque es la que es manifiesta, y no la que tiene separada; o ya sea porque de otro modo para probar que el alma es separable supondríamos que ella opera separada, y a la fuerza [*a fortiori*] es que fuera el más eminente modo de argumentar: luego, bajo esa condicional conviene sobreentender que el alma unida tiene una operación propia, esto es, no común al cuerpo, como declaré más arriba. Pero todavía no se ha declarado suficientemente cuánta y cómo debe ser la propiedad de esa operación. En este lugar distinguen Filopón, Averroes y principalmente santo Tomás en los textos citados, dos modos por los que la operación del alma unida al cuerpo es común con éste; a saber, o como instrumento u órgano por el que se hace y en el que se sustenta, o como objeto casi excitante o por el que se da la ocasión de operar. Admiten esta distinción también Cayetano y todos los modernos; y es claramente patente por sí misma, pero en su aplicación y uso puede darse defecto.

11. Por lo que algunos piensan que Aristóteles tomó de dichos modos la operación propia en aquella condicional suya.

Por consiguiente, algunos dicen que Aristóteles, en dicha proposición, por operación propia del alma entiende aquella que ni de uno ni de otro de los modos dichos es común al cuerpo. Así opina Alberto [Magno], al que sigue Cayetano, y lo demuestra mediante la primera proposición hipotética enunciada por Aristóteles, a saber: *Si entender es fantasía, o no se da sin la fantasía, no es separable*. Ya que de esta se deduce que entender no es una operación propia del alma, por la que pueda deducirse la separabilidad del alma; ya que aunque

⁷² Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-10.

⁷³ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 10-16.

no sea fantasía, no se da sin la fantasía, como en el (libro III⁷⁴) dijo el mismo Filósofo. De esta razón y explicación, estima Cayetano que la primera objeción le convence porque en ella se encontraba la opinión de Aristóteles: que el alma no subsiste separada del cuerpo. Puesto que en la primera condicional dice expresamente que si entender es fantasía, o no se da sin fantasía, no es separable. De donde nunca dijo que entender fuera una operación propia del alma, sino que parece ser lo máximamente propio. De donde con fuerza así parece argumentarse: si algo es una operación propia del alma, máximamente [lo es] entender; pero esto no es propio del alma, porque no se da sin la fantasía: luego todo afecto u operaciones del alma son comunes al cuerpo, y por consiguiente el alma no es separable.

12. Santo Tomás y otros [autores] entendieron más correctamente a Aristóteles.

Sin embargo, santo Tomás y otros comentadores generalmente entendieron que Aristóteles llamaba operación propia del alma a aquella que no se produce por órgano corpóreo, ni se recibe en él, aunque tuviera alguna otra operación del cuerpo de manera concomitante. Esta opinión juzgo que es muy verdadera, ya sea en sí misma, ya sea según la mente de Aristóteles. Se prueba la primera parte: porque si entender es una obra propia del alma formalmente (como si dijéramos), esto es, que sólo por ella se realiza, y sólo en ella se recibe sin órgano corpóreo, aun cuando no sea propia causalmente, o por redundancia en el cuerpo (para así explicar el asunto de manera más apta) es medio suficiente para concluir la separabilidad e inmortalidad del alma. Luego esa condicional: *si el alma tiene una operación propia, es separable*, aplicada a la operación propia sólo formalmente es muy verdadera. La consecuencia es clara, y se prueba el antecedente: porque la operación propia en este sentido no es material, ni corpórea, porque no se da manifiesta [*elicitive*] y esencialmente [*per se*] mediante un órgano corpóreo, ni se recibe en parte orgánica o corpórea. Luego es en sí misma cualidad inmaterial: luego esencialmente se hace por una potencia inmaterial en la que se recibe; luego también la misma operación y potencia existe en un sujeto inmaterial, que es la misma alma; luego mucho más la misma alma es espiritual, y además inmortal según las demás cosas dichas en los capítulos precedentes.

13. Y se confirma, porque si la operación es propia del alma de este modo, que no se hace mediante el cuerpo, ni se recibe en ninguna otra parte orgánica, es necesario que se reciba sólo en el alma, ya sea inmediatamente, o mediante

⁷⁴ Aristóteles, *De anima*, I, c. 1, 403a 3-10.

una potencia que exista de manera inmediata en la misma alma: luego tal operación supone que el alma sea esencialmente [*per se*] y por sí subsistente, puesto que el ser es tal como es el operar: y el estar por debajo del accidente supone subsistir; luego el alma, la cual tiene una operación propia de este modo, es inmaterial, ya que [es] independiente de la materia, o de otro sujeto. Objetas que esto no contradice que la operación sea por el alma, y en el alma sin instrumento u órgano corpóreo como medio: y, no obstante, que la misma alma dependa de la materia, y consecuentemente también la operación dependa de la materia incluso al menos remotamente mediante el alma; y, por esto, no se opondrá a esto que sea material la operación, y que sea por el alma sola y en la sola alma. Respondo que esto lo contradice abiertamente: porque si el alma dependiera de la materia en su ser, no operaría, a no ser en cuanto unida a la materia, porque el operar supone el ser, y es proporcionado a él: pero la forma que depende de la materia no existe sino en cuanto está contenida en ella, como si se dijera; o no existe antes de que esté unida, y por eso no opera a no ser que esté unida. Luego la operación de tal forma no es propia de ella, sino que necesariamente se realiza por alguna parte material determinada, y aptamente dispuesta para tal operación, y consiguientemente mediante un órgano corporal: porque no puede hacerse por el alma, en cuanto unida a tal cuerpo y a cada una de sus partes, como es evidente por sí mismo. Ya que por esta causa, y no por otra, todas las operaciones de los sentidos son orgánicas y comunes al cuerpo, y no propias de la sola alma. De donde por el contrario si el alma tuviera una operación propia de aquel modo, esto es, no realizada por un órgano corporal, tal operación no sería por el alma en cuanto unida a la materia, sino abstractamente y según ella misma, y, por esto, tal alma es –como si dijéramos– formalmente independiente de la materia en su operación: luego, también en su ser. Luego esa proposición hipotética –si el alma tuviera una operación propia, sería separable– es muy verdadera, entendida la operación propia formalmente: ya sea también propia –causal o concomitantemente– o no.

14. Después se prueba cual era la mente de Aristóteles.

Por consiguiente, aquí concluimos la otra parte propuesta: seguramente en este sentido habló Aristóteles acerca de la operación propia en dicha enunciación condicional. Así pues, en primer lugar, ya que Aristóteles añade, a esa condicional afirmativa, otra negativa: si el alma no tiene una operación propia, no es separable. La cual, ciertamente, no se infiere de la anterior, como algunos [autores] piensan: tanto porque no propone ninguna forma de ilación, como porque se da una mala ilación desde lo contradictorio del antecedente a lo contradictorio de la consecuencia, como es patente en dialéctica. Por lo tanto, una no se infiere de la otra, sino que se proponen una y otra por sí. Y, sin embargo, en una y otra sin duda se toma la operación propia en el mismo sentido, porque

no es verosímil que se cometa equivocidad en tan breve contexto; y porque propone antes una y otra proposición como fundamento para investigar si el alma es mortal o inmortal. Y ciertamente, en la segunda proposición, la operación propia no puede tomarse en otro sentido, pues de otro modo no sería verdad, como veremos: luego en la anterior se toma también en el mismo sentido: incluso, por la misma razón se ha de decir en todo este capítulo primero que el Filósofo habla del mismo modo acerca de la operación propia, porque no hay ninguna razón para suponer ambigüedad y variación en la significación de aquello en el mismo contexto. Y ciertamente, en el tercer texto, inmediatamente distingue las operaciones del alma, y dice que algunas son afectos propios de la misma alma, otras, en cambio por la misma convienen con los animales. Lo cual no puede entenderse, a no ser que se diga de la operación propia sólo formalmente; de lo contrario no habría ninguna propia, porque no hay ninguna que, al menos causalmente o concomitantemente, no se comunique con el cuerpo, como también es manifiesto acerca del mismo entender del alma unida. Además, llama a esa “operación común”, la cual conviene con el animal por el alma: luego, al contrario, llama propia la que inhiere en el alma, ya sea que por ella redunde algo en el compuesto, o no redunde. Además en el libro II (c. 1, texto 11⁷⁵), dice: nada impide que algunas partes del alma sean separables, porque no son acto de nada del cuerpo. Donde entiende por partes del alma a las facultades o potencias de ella, y dice que ellas son separables, e inmediatamente después propias del alma, que no son actos de nada del cuerpo, como es el intelecto, acerca del cual, en el libro I (texto 92⁷⁶), dijo: *Qué parte del cuerpo, o de qué modo contenga el intelecto, es difícil de suponer*. Luego, por la misma razón, para que la operación sea separable y propia del alma, es suficiente que la misma no sea acto del cuerpo, sino sólo del alma.

15. *En qué sentido se debe verificar la tercera condicional puesta en el n. 3.*

De donde [se sigue] que según esta interpretación, para que sea verdadera la tercera proposición condicional negativa, aducida en el n. 3, debe ser entendida con proporción al alma que no tiene una operación propia formalmente, es decir, no orgánica, ni hecha o recibida por alguna parte del cuerpo: así es muy verdadero que el alma que no tiene ninguna operación propia de este modo: o lo que es lo mismo, que el alma ejerza toda su operación mediante el cuerpo, y no tenga ninguna elevación, sea corruptible e inseparable. Entre esos dos principios se debe advertir la diferencia: en la primera proposición afirmativa se habla no universal o distributivamente, sino indefinida o particularmente: *si el alma tiene alguna operación propia es separable*. Ya que, para que el alma sea espiritual,

⁷⁵ Aristóteles, *De anima*, II, c. 1, 413a 5-10.

⁷⁶ Aristóteles, *De anima*, I, c. 5, 411b 14-19.

basta que pueda tener una u otra operación espiritual: porque la forma material no puede producir ninguna operación espiritual de vida y porque una sola operación propia indica un alma subsistente, o que tiene por sí misma su ser. Y no es necesario que tal forma no tenga ninguna operación común con el cuerpo, o mediante el cuerpo, porque esa misma forma superior puede contener de modo más eminente a las inferiores; y no solo por sí misma, sino también para operar mediante el cuerpo. Además, la misma alma aunque sea en sí misma espiritual, puede ser verdadera forma del cuerpo, y, por eso, puede operar no sólo por sí, sino también mediante el cuerpo. De donde, más bien al contrario, se ha de decir que es propio de la esencia de tal alma que pueda tener no sólo una operación propia sino también una común: de lo contrario, no podría ser forma del cuerpo, sino que sería acto puramente subsistente, como son los ángeles, que, por esta razón, sólo tienen operaciones propias espirituales, pero no operaciones vitales comunes a los cuerpos, ni necesitan de ellos, como se ha visto en el libro (IV) sobre los ángeles.

16. Prosigue la exposición.

Y la otra proposición negativa se ha de tomar universalmente bajo la condición de que el alma no tenga ninguna operación propia para que se infiera de ello que no es separable; porque si tuviera una operación propia, ésta indicaría suficientemente que es separable: luego, para que sea inseparable, es necesario que no tenga ninguna operación propia. Que esa proposición es verdadera en este sentido, aunque no se concluya de la proposición afirmativa anterior, como dije, puede probarse con una razón óptima, solamente si se guarda la proporción [debida]: ya que de la operación deducimos la naturaleza de la forma: luego, así como de la operación espiritual se deduce la sustancia del alma espiritual, así también por la carencia de toda operación espiritual se infiere rectamente que la misma sustancia del alma no es espiritual, y, por eso, porque la forma está casi inmersa en la materia de modo absoluto para obrar, esto es, en toda operación suya, así también en su ser está meramente inmersa, y depende de ella: entonces ya que si la forma no tuviera operación, a no ser común con el cuerpo, estaría ociosa separada del cuerpo; y no podría ejercer ninguna operación: pero esto es opuesto a la disposición de la naturaleza, porque en la naturaleza no hay nada ocioso o inútil: y, así, si el alma no tiene operación que pueda ejercer sin el cuerpo, no es de tal naturaleza que pueda subsistir separada del cuerpo.

17. Objeción contra la primera condicional propuesta en el n° 3. La respuesta de Alberto Magno: se rechaza.

Resta resolver la objeción tomada de la primera condicional, en la que parece que Aristóteles afirma que es necesario que para que el alma sea separable

pueda tener una operación propia sin ninguna cooperación del cuerpo, ni formal (por así decir) ni consecuente, antecedente, o concomitantemente: ciertamente toda comunicación de este tipo parece quedar excluida por esa disyuntiva: *si entender es fantasía, o no [se da] sin fantasía*. Como quiera que sea necesario a la inteligencia especular sobre las imágenes, entonces el entender no se da sin la fantasía, y consecuentemente no es separable, y se desmoronan todas las cosas que dijimos. Por esta razón Alberto [Magno], defendiendo esa primera condicional en ese sentido, no sólo según la mente de Aristóteles, sino según la verdad, niega el otro principio: que el entender no se dé sin la fantasía. Pero esto es, en primer lugar, ajeno a la doctrina de Aristóteles que ahora investigamos. Además, eso quizás es incluso falso, hablando según el curso ordinario de la naturaleza; o es tan raro e incierto que de ello no sólo no puede tomarse un argumento cierto para probar la inmortalidad del alma, sino que más bien la objeción presentada en contra conserva una gran fuerza, y disminuye mucho la natural certeza de este asunto. Cayetano, admitiendo en el mismo sentido esa condición, dice que es verdadera porque en el estado de separación el alma entiende sin fantasía. Pero, como dije, esto es ajeno a la mente de Aristóteles, quien claramente habla del entender del alma unida, y es impropio para probar la inmortalidad del alma, porque, cuando se asume que el alma puede entender sin imágenes, se supone la inmortalidad futura.

18. Respuesta de Filopón y de Averroes. No convence. Respuesta de santo Tomás. Dicha respuesta parece difícil por dos motivos principales.

Otros [autores] responden, por tanto, que cuando Aristóteles dice: *no sin fantasía*, se ha de entender “no sin ella como instrumento de entender”. Así lo expusieron Filopón y Averroes. Pero también esta explicación tiene dificultades, porque esta significación disyuntiva es idéntica e impropia; porque si entender dependiera de la fantasía, como de un órgano o instrumento, entender sería fantasía. Porque aquí *fantasía* no significa la potencia de la fantasía, sino la operación elícita de la fantasía como de una facultad o instrumento del alma: luego es lo mismo ser fantasía, y no ser fantasía como instrumento. De otro modo, santo Tomás responde allí, mediante la distinción antes insinuada que puede entenderse de dos modos: entender no se da sin fantasía como instrumento o como objeto; y en el primer modo es falso, mientras que el segundo es verdadero: pero de ello no se sigue la inseparabilidad del principio de entender respecto de la materia, porque aunque la imagen se compare al intelecto a modo de objeto, sin embargo, el mismo entender en sí mismo es una operación propia del alma que opera por sí misma, y no por un órgano corpóreo. Parece responder a Aristóteles cuando dice: *Si esto es fantasía, o no sin fantasía*, en este miembro posterior de dependencia de las imágenes, es dicho como objeto. Pero cuando infiere: *tampoco aquello puede existir sin cuerpo*: no habló afirmando,

sino casi arguyendo y proponiendo una dificultad: ya que después en el libro III⁷⁷, él mismo lo explicó de este modo. Pero esta respuesta no carece de dificultad: ya sea porque hasta tal punto habla Aristóteles de modo asertivo en esa proposición condicional como en las restantes y así o todas [las proposiciones] se debilitan de tal modo que en ninguna de ellas pueda fundamentarse la demostración, o todas se han de tomar como de la propia opinión de Aristóteles; ya sea también porque, entendiendo la parte de esa disyuntiva acerca de la necesidad de las imágenes a modo de objeto, toda disyuntiva podría ser verdadera, como es patente en [casos] semejantes. Ya que el apetito sensitivo depende sólo de la fantasía como de quien propone el objeto, y, sin embargo, decimos verdaderamente que si el apetito es fantasía, o si no se da sin fantasía, no es separable.

19. Nota del autor a favor de una respuesta más verdadera.

Parece, por tanto, que se ha de decir que, además de la dependencia de alguna operación de la fantasía, ya sea como órgano, como instrumento, o facultad que realiza la operación de dos modos diversos, puede una operación no darse sin la fantasía. De un modo esencial [*per se*], antecedente por sí y causalmente; o de modo consecuente o concomitantemente, y casi por accidente. Del primer modo, dependen de la fantasía las afecciones del apetito sensitivo, porque aunque no sean actos realizados por ella [la fantasía], sin embargo, no pueden darse sin su previa operación y moción. Y puede decirse que del mismo modo, la fantasía no puede darse sin los sentidos externos, como dice el mismo Filósofo, en el libro III *De anima*, c. 3, textos 160⁷⁸ y 161⁷⁹. Porque, aunque el acto de la imaginación no siempre requiera que se dé simultáneamente la actual sensación externa, sin embargo se requiere previamente aquella [sensación] o alguna impresión dejada por ella como un motivo propio y por sí. Pero, de modo posterior, se dice que el entender del alma unida no se da sin fantasía, porque es necesario al que entiende contemplar las imágenes, no porque el mismo entender —en sí mismo considerado— dependa esencialmente [*per se*] de la imaginación actualmente, sino sólo por una cierta simpatía natural, o concomitancia que se sigue de la natural unión del alma con el cuerpo, como explicaremos en el libro IV (c. 7).

⁷⁷ Al parecer se refiere a los textos 30 y 39 del libro III *De anima*, que se han citado ya.

⁷⁸ Aristóteles, *De anima*, III, c. 3, 428b 9-14.

⁷⁹ Aristóteles, *De anima*, III, c. 3, 428b 14- 429a 2.

20. *Ahora se responde a la objeción planteada en el n. 17.*

Por consiguiente, cuando la operación, aunque no sea imaginación, no puede darse sin aquella del primer modo, es decir, en razón de alguna dependencia esencial [*per se*] de aquélla; entonces es verdadera la proposición disyuntiva: *Si la operación es fantasía, o no se da sin fantasía, no es separable*; porque tal dependencia indica rectamente que esa potencia es del mismo orden que la misma fantasía, y que es orgánica, como es aquélla; y así sucede en el ejemplo dicho acerca del apetito sensitivo; y quizá lo mismo sea propio de la potencia del alma que mueve al cuerpo según el lugar. Y ciertamente si la operación no puede darse sin la fantasía sólo de un modo posterior, es decir, porque excita a aquella y tiene concomitancia, entonces no se sigue que tal operación sea inseparable de la materia, como es la misma fantasía, porque tal concomitancia puede ser accidental, y no surge de la intrínseca naturaleza de la operación, o es de su principio propio, sino de otro lugar, es decir del estado o de otras condiciones similares.

21. *Se procede a la respuesta.*

Por consiguiente, así se ha de entender esa proposición condicional y disyuntiva: *si entender es fantasía*, esto es, un acto elícito de la fantasía, *o no se da sin fantasía*, es decir, si de ella o de su moción esencial [*per se*] depende como operación del mismo orden, como la sensación interna no se da sin la externa presente o al menos pasada, o como el temor o el gozo no se da sin la fantasía: entonces sería buena esta consecuencia: *entender no sería más separable que la misma fantasía*: ni sería una operación propia de la sola alma incluso formalmente, porque realmente se daría por una potencia orgánica, como ahora existen afecciones del apetito sensitivo, o sensación interna o imaginación. Y podría añadirse el ejemplo en la cogitativa y en la fantasía del hombre, suponiendo que se trataran de potencias distintas. Ya que entonces sería verdadera esa proposición: *si la cogitación es fantasía o no se da sin fantasía, no es más separable que la misma fantasía*, porque así no puede darse sin aquella, ya que depende de la misma esencialmente [*per se*] al menos en su operación, como de una causa que se mueve por sí, y por tanto de su orden: se ha de creer por tanto que así tomó Aristóteles esa disyunción y enunciación condicional, para que no parezca ser contrario a sí mismo. Así, sin embargo, no se encuentra en él contradicción, porque en ese sentido nunca dijo en ninguna parte que entender no se diera sin fantasía, sino sólo concomitantemente, como se muestra en su lugar. De donde si en tal sentido se toma esa disyunción, será falsa aquella proposición condicional. Porque esa concomitancia puede encontrarse entre las acciones y potencias de diversos órdenes, y puede provenir del estado de la forma, que es principio de la operación de uno y otro, y no por la condición extrínseca o naturaleza de la operación, en cuanto sucede de hecho en el mismo entender del alma uni-

da, como será explicado en el lugar citado. Ni tampoco obsta que incluso entender no se dé sin fantasía antecedentemente, en cuanto recibe las especies de la misma fantasía, de las que necesita esencialmente [*per se*] y de modo necesario; es más, de allí se confirma y se explica la distinción dada, incluso en la doctrina de Aristóteles; ya que en esto tampoco depende el intelecto de la fantasía como de lo propio y que mueve por sí, sino por el intelecto agente, y la imagen sólo se requiere como prerrequisito u ocasión que excita, o como ejemplar, o, a lo sumo, como instrumento elevado por la luz espiritual de la misma alma. De donde más bien se sigue que el mismo entender es algo propio del alma sola, aunque, en el cuerpo, no sea excitado [el entender] sino mediante la fantasía.

22. [Respuesta] al primer fundamento [que se encuentra] en el n. 2 y 3. [Respuesta] al segundo fundamento en el n. 4. Se resuelve el primer texto.

Por estas razones, se ha respondido suficientemente a la principal dificultad planteada contra la doctrina de Aristóteles. Porque la proposición mayor no se propone según el verdadero sentido querido por Aristóteles, o la [proposición] menor no se toma rectamente, ni se atribuye con verdad a Aristóteles, como ha sido declarado. A los demás testimonios planteados en segundo lugar, se ha de responder diciendo al primero, tomado del *De anima* (III, c. 5⁸⁰): cuando Aristóteles dice que el intelecto pasivo es corruptible, por intelecto pasivo no entendió el Filósofo la facultad propia del alma racional por la que se razona y se entiende, sino la fantasía o cogitativa del hombre, las cuales de algún modo son partícipes de la razón, como se dice en el libro de la *Ethica* (I, c. último⁸¹); y bajo esa consideración puede llamarse intelecto no de modo absoluto [*simpliciter*], sino en cierto aspecto [*secundum quid*]; o pasivo, porque puede usarse con la razón no por sí sino como movido por un intelecto superior, como en el mismo lugar de la *Ethica* dijo Aristóteles; o ciertamente se dice pasivo, porque no se realiza sin alguna inmutación del cuerpo. Y esto puede confirmarse por otros textos del mismo Filósofo. Así en *De anima* (III, c. 3, texto 155⁸²), distingue dos [tipos] de entender: *ya que uno [dice] es imaginación: otro estimación*, esto es, acto de la fantasía, o de la razón. Por consiguiente, si el acto de la fantasía se llama entender, ¿qué sorprendente es que la misma fantasía en sentido amplio se llame intelecto? Y en el mismo libro III (c. 10, texto 48⁸³), dice que son dos los principios del movimiento local; a saber, *el apetito y el intelecto*. Y añade: *Si alguien*

⁸⁰ Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430a 20-25 (texto 20).

⁸¹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 13, 1102b 14-36.

⁸² Aristóteles, *De anima*, III, c. 3, 427b 27-428a 5.

⁸³ Aristóteles, *De anima*, III, c. 9-10, 433a 5-13.

afirma que la imaginación es cierto intelecto. Y en el libro *De animalis motu*⁸⁴, antes de la mitad, también en el capítulo 3, fantasía y pensamiento se asimilan a la mente, en cuanto que tienen la facultad de juzgar. Por lo tanto, ese significado del término en sí mismo considerado, no es extraño al uso de Aristóteles y se aplica convenientemente a ese texto. Ciertamente supone allí que el alma intelectual es impassible y perpetua; lo que confirma en la sentencia posterior. Se pregunta, en efecto, cómo es posible esto: ¿por qué a veces no nos acordamos de estas cosas, que otras veces entendimos? Y responde que proviene del hecho de que el intelecto pasivo, esto es, la fantasía, es corruptible. En efecto, el mismo Aristóteles enseña, en el libro *De memoria et reminiscentia* (c. 1⁸⁵), que la memoria en nosotros no se da sin la fantasía, y el olvido proviene por el cambio de la fantasía. Acerca de lo cual también rectamente puede entenderse otro texto del libro *De anima* (I, c. 4, texto 66⁸⁶), donde dijo: *La vejez no se debe a cierta afección del alma, sino a que aquello en lo que está* (principalmente el cuerpo) *tiene alguna afección; y añade: El pensar mismo y el contemplar parece porque algo interior se corrompe.* En consecuencia en otro lugar llamó a lo interior que se corrompe, intelecto pasivo: no es, por tanto, otra cosa que la fantasía o cogitativa. Y así lo explican Filopón, Averroes, santo Tomás y de modo común otros autores. Esta exposición ahora simplemente la aceptamos, aunque no carezca de dificultad, ya sea a causa del contexto, ya sea a causa de aquellas (cosas) que allí dijo Aristóteles sobre la memoria y el olvido. Pero nosotros no podemos tratar de modo preciso esas dificultades, a no ser que antes tratemos del intelecto agente y posible, y del conocimiento del alma separada. Y por eso, aclararemos y completaremos esta exposición y de su dificultad, más adelante en los libros IV y VI.

23. *Se resuelve el segundo texto aducido en el n. 4. Se explica el tercer texto. Se explica el cuarto texto. La esencia del quinto texto.*

Otro texto, *De anima* (I, c. 4, textos 65⁸⁷ y 66⁸⁸), confirma más la [sentencia] común o segunda sentencia. Ya que en el mismo lugar admitió antes que el intelecto, esto es, que el alma intelectual, es cierta sustancia incorruptible. De donde [se sigue] que cuando añade que razonar y amar, etc., son actos unidos, y no sólo del alma, habla del acto de razonar, para incluir el movimiento de la fantasía: y del mismo modo añade: *por lo cual, corrompido éste*, es decir, el

⁸⁴ Aristóteles, *De animalis motu*, c. 6, 700b 15-25. Aunque Suárez cita el capítulo 3, debe referirse al capítulo 6.

⁸⁵ Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, c. 1, 450a 10-14

⁸⁶ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 24-31.

⁸⁷ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 18-24.

⁸⁸ Aristóteles, *De anima*, I, c. 4, 408b 24-31.

compuesto, *ni recuerda, ni ama*, y asimismo el alma. Porque como ya se dijo, a partir del mismo Filósofo, el recuerdo no se hace sin fantasía, ni la pasión del amor, acerca de la cual se trata en ese lugar, no se hace sin apetito. Y por eso, más abajo añade de nuevo: *quizás el intelecto es algo divino y carezca de pasión*. Del mismo modo, el tercer texto, tomado del *De generatione animalium* (II, c. 3⁸⁹) prueba eficazmente lo opuesto, como vimos: ya que expresamente dice que la mente no se educa de la potencia material, sino que adviene de manera extrínseca. Luego cuando dice que en la generación de los animales, no solo el alma sensitiva sino también la intelectual es anterior el concepto en potencia que en acto, no habla de la potencia material de la que se educa, sino en la que se recibe. Así también el embrión está antes en potencia remota, o próxima para recibir el alma humana, que la recibe en acto, aunque no por educación sino que se introduce en él de otro modo superior, como decimos más adelante. Además de esto, el cuarto texto, tomado de la *Ethica* (I, c. 16⁹⁰), nada obsta, pues allí no trata Aristóteles de la bienaventuranza del alma separada, sino de la beatitud del hombre mortal, y se pregunta si se ha de decir que alguien es feliz cuando vive aquí. Refiere la opinión de Solón que dice que nadie es feliz sino después de la muerte, cuando ya no puede perder la felicidad que tuvo en vida. La cual él mismo no prueba, porque el hombre muerto no puede decirse feliz según aquel estado presente: porque el muerto no puede operar, y la felicidad consiste en una operación. En esta parte, Aristóteles habla del hombre muerto en cuanto permanece entre nosotros, y de la felicidad de esta vida, como precisó santo Tomás en la lección 15 sobre ese lugar; y, en ese sentido, es claro que el hombre muerto no es capaz de felicidad ni de operación. Y, en ese mismo sentido se ha de entender lo que el mismo Aristóteles dice la *Ethica* (III, c. 6⁹¹): que la muerte es lo último de la vida, y que *parece, dice, que después nada hay ni bueno ni malo para el hombre muerto*, ciertamente respecto a las cosas que se esperan en la vida presente, como allí observa santo Tomás. Por eso, después de la muerte, no se puede decir que el hombre sea feliz con la felicidad de esta vida, sino que sería completamente feliz. De aquí, también se concluye que sería feliz mientras vive, porque no se puede decir con verdad si no lo fue alguna vez aquí. De donde concluye que el hombre es feliz en esta vida, si vive con pasión, y si obra honestamente con estabilidad moral, aunque no sea totalmente inmutable. En otro lugar se detallará esta doctrina, ya que nada puede deducirse de ella contra la inmortalidad del alma, excepto, quizás, que el Filósofo no enseñó nada sobre la felicidad de la vida futura. Pero este silencio, en cuanto respecta a aquel texto, puede tener su origen en que esa consideración no pertenece

⁸⁹ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, c. 3, 736b 21-30.

⁹⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, c. 10, 1100a 10-15.

⁹¹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, c. 6, 1115a 25-30.

al objetivo de esa obra, porque trata de las costumbres de esta vida, y no de la futura, como observó allí mismo santo Tomás, lección 17, al final. De forma más general, sin embargo, quizá la razón fue que, aunque Aristóteles conoció que hay otro tipo de vida futura para el alma, ignoraba como sería ese estado futuro, y por eso no habló de ese estado en ningún lugar. Acerca de los otros lugares donde Aristóteles muestra alguna duda, hablaré poco después.

24. [Respuesta] al tercer fundamento aducido en el n. 5. [Respuesta] a la primera conjetura.

Sobre lo primero del tercer [fundamento], tomado de las conjeturas, se ha de hablar más abajo, al tratar sobre el origen del alma; ahora suponemos que es hecha por medio de la creación. Y decimos que, según señaló el mismo Aristóteles, esa forma no se educa de la materia, sino que viene de fuera. Sin embargo, no explicó, porque lo ignoraba, cómo viene o es infundida. Pero se puede decir que él mismo no ignoró del todo la creación, como dije en *Metaphysica* (disp. 20, sección 1^a, n. 22⁹²) y lo expliqué especialmente acerca del alma racional. Sobre lo segundo, acerca de la infinitud de almas que existen al mismo tiempo, que se deduce de la permanencia de las almas supuesta la eternidad del mundo, decimos que casi la misma dificultad se encuentra en las otras almas, o en las formas corruptibles. Porque, si el mundo fuese eterno, se habrían dado generaciones infinitas, y también del alma, por ejemplo, de los caballos; poco parece referirse al sentido de esta infinitud, a que permanezcan simultáneamente todas esas formas, o a que se multiplican las que pasan y las que advienen. O, si Aristóteles no juzgó inconveniente encontrar esa multitud infinita en la sucesión, porque ese infinito es imperfecto, y en cierto sentido, porque siempre puede añadirse algo más a ese infinito. Por la misma razón, no juzgó inconveniente que se diese a la vez el infinito en las almas que permanecen al mismo tiempo, porque esa multitud es siempre infinita en cierto sentido, y siempre se le puede añadir algo. Por eso, Aristóteles siempre habló del infinito en cuanto a la cantidad, y de las cosas corporales, pero nunca dijo nada de la multitud de las cosas espirituales, y quizá no negó que pudiese encontrarse en ellas una multitud infinita. La verdad es, sin embargo, que, aunque el hombre fuese creado desde la eternidad, no podría engendrar un hijo sino después de cierta duración infinita de eternidad; sobre lo cual, [puede decirse] lo mismo. A lo tercero respondo, por último, que Aristóteles nunca dijo que lo que tiene inicio para existir, tuviera también fin, sino que habló de aquellas cosas que comienzan por generación propia; el alma, en cambio, no comienza por generación, aunque comience con la generación del hombre, como se dice en su lugar, sino por creación. Y así,

⁹² Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XX, sectio 1^a, n. 22.

Gregorio Nazianceno, en *Oración 1ª sobre el Hijo* (alias 35⁹³) dice absolutamente que es falso aquel principio: *Lo que tiene principio, ha de tener fin*. Y muestra esto tanto en los ángeles, como en el alma, y lo mismo puede decirse de los cielos, como el Empíreo, y de otras cosas que permanecerán para siempre.

⁹³ Gregorio Nazianceno [Gregorio Nazianzeni], santo, “Oratio Prima de Filio: Oratio Trigesimaquinta”, *Cognomento theologii Opera*, Antuerpiae, 1612.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes principales

Báñez, Domingo: *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, autore F. Dominico Bañes*, Salamanca 1588. Vol. último. Traducción castellana: *Tratado sobre el hombre (I) Comentario a Suma Teológica, 1 q. 75-q. 77*, Introducción y notas de J. Á. García Cuadrado, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 83, Eunsa, Pamplona, 2007.

Suárez, Francisco: *Tractatus De anima*, en *Opera omnia* (III), ed. de Baltasar Álvarez, Vives, París, 1861.

Toledo, Francisco de: *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, en Franciscus Toletus, *Opera omnia philosophica*, Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 1985, reimpresión de la edición de Herman Mylij, Colonia, 1615, pp. 144b-148a.

2. Fuentes citadas por Báñez, Toledo y Suárez¹

Agustín Nifo [Augustinus Niphus]: *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros de Aristotelis De anima* (Venetiis, 1522).

–*De immortalitate animae libellus* (Venetiis, 1521); *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, Introducción y notas de J. M. García Valverde; traducción de F. P. Raimondi, Nino Aragno, Milán, 2007.

Alberto Magno, san [Albertus Magnus]: *De anima*, Clemens Stroick (ed.), Monasterio de Westfalia, Aschendorff, 1968.

Alejandro de Afrodisia [Alexander Aphrodisias]: *Quaestiones naturales et morales et de fato*, Hieronymo Bagolino Veronensi patre, et Ioanne Baptista filio interpretibus, Apud Hieronymum Scotum, Venetiis, 1519.

¹ Siempre que ha sido posible hemos señalado los datos de la edición más moderna, o la traducción castellana más reciente.

–*De Anima lib. primus*, Hieronymo Donato... interprete; *De anima liber secundus una cum commentario de Mistione...*, Angelo Paninio Anglariensi interprete, Venetiis, 1546.

–*De Anima II (Mantissa)*, Introducción y traducción italiana de P. Accatino, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2005.

Aristóteles: *Aristotelis opera omnia*, Adrianus Turnebus, Paris, 1629.

–*De anima: Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2008.

–*De coelo: Acerca del cielo y Meteorológicos*, Introducción, traducción y notas de M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.

–*De animalí motu: Movimiento de los animales*, Introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

–*De generatione animalium: Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de E. Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

–*De memoria et reminiscencia: Acerca de la memoria y reminiscencia*, en *Tratados breves de historia natural*, Introducción y traducción y notas por E. la Croce y A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 2008.

–*De partibus animalium: Partes de los animales*, Introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

–*Ethica Nicomachea: Ética Nicomachea, Ética Eudemia*, Introducción de E. Lledó Iñigo, traducción y notas por J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

–*Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Á. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2005.

–*Metaphysica: Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

–*Physica: Física*, Introducción, traducción y notas de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

Beroso [Pseudo-Beroso]: *Le Antichità di Beroso Caldeo... et d'altri scrittori, così Hebrei, come Greci, & Latini, che trattano delle stesse materia*, Vinegia, 1583.

Egubino, Agustín Stecuco [Eugubinus, Augustinus Steuco]: *De perenni philosophia libri X*, Basilea, 1542.

Eneas de Gaza [Aeneas Gazeus]: *Theophrastus sive de animorum immortalitate et corporum resurrectione*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Graeca, 85, Parisiis, 1862.

Bibliografía

- Girolamo Cardano, *De immortalitate animorum*, J. M. García Valverde (ed.), Franco Angeli, Milán, 2006.
- Galeno [Claudius Galenus o Galeni Pergameni]: *De philosophica historia liber unus*, Coloniae, 1543; *De historia Philosophia*, en *Opera omnia*, vol. I-XX, Olms, Hildesheim, 1964.
- Javelli, Crisóstomo [Chrysostomi Iavelli]: *Super tres libros Aristotelis De anima*, Venecia, 1568.
–*In omnibus Metaphysicae libris*, Venecia, 1578.
- Domingo de Soto, *Super octos libros Physycorum Aristotelis Commentaria*, Salamanca, 1565.
- Duns Escoto [Ioannis Duns Scotus]: *In III libros Sententiarum*, en *Opera omnia*, vol. III/2, G. Lauriola (ed.), Alberobello, Bari, 2001.
- Durando de san Porciano [Durandus de san Portianus]: *In Sententias theologicas Petri Lombardi*, Lyon, 1612.
- Egidio Romano [Aegidius Romanus]: *Super libros de anima*, Minerva, Frankfurt, 1982.
- Eusebio de Cesarea [Eusebius Pamphili]: *De praeparatione evangelica*, Venetiis, 1497.
–*La Préparation Évangélique*, Éditions du Cerf, Paris, 1987-1991.
- Franciscus Silvestre de Ferrara [Ferrariense]: *Commentaria in libros quattuor contra gentiles Thomae de Aquino*, en Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Leonina, Roma, 1918.
–*Quaestiones luculentissimae in tres libros de anima Aristotelis*, Venetiis, 1601.
- Flavio Josefo [Flavius Iosephus]: *De Flavii Iosephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate*, Parisiis, 1844.
- Gregorio de Nizancio [Gregorius Naziancenus], San: *Cognomento theologii Opera*, Antuerpiae, 1612.
–*Tutte le orazioni*, C. Moreschini (ed.), Bompiani, Milán, 2000.
- Gregorio de Nisa [Gregorius Nyssenus]: *De anima*, Sermo 1, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Graeca, 45, Parisiis, 1863.
- Herodoto [Herodotus]: *Historiae Libri IX*, Basileae, 1583.
–*Historia*, traducción y notas de C. Schrader, Gredos, Madrid, 1979.
- Herveo de Nédellec [Hervaeus Natalis Brito]: *In quattuor Petri Lombardi sententiarum volumina...*, Venetiis, 1505; Reimpressio, Frankfurt/Main.

- Subtilissima Quodlibeta undecim cum octo ipsius [Hervei]... tractatibus*, Venetiis, 1513; Reimpresio, Gregg Press, Ridge Wood, N. J., 1966.
- Giroamo Dandino [Ieronimus Dandini]: *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de Anima libros*, Pariis, 1610.
- Juan Filopón [Ioannis Philoponi o Grammaticus]: *Aristotelis de anima libri tres, ... Item in eosdem libros Iohannis Gramatici Philoponi Commentarius, ab eodem versus*, Lugduni, 1544; *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, Introducción y traducción al francés de G. Verbeke, Publications Universitaires de Louvain / Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain / Paris, 1966.
- Justino, san [Iustinus]: *Cohortatio ad Graecos*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Graeca, 6, Parisiis, 1857.
- Cohortatio ad gentiles*, en *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. III: *Iustinus philosophus et martir*, Wiesbaden, Sädig, 1971.
- Nemesio de Émesa [Nemesius de Emesa]: *De natura hominis*, traducción latina de Burgundio de Pise, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Graeca, 40, Parisiis, 1863; *De natura hominis Némésius d'Émèse*, édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho, E. J. Brill, Leiden, 1975.
- Orígenes [Origenis]: *Philosophumena, sive Omnium haeresium refutatio*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Graeca, 16-III, Parisiis, 1863.
- Paulo Barbo [Paulus Barbus o Soncinas]: *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, Minerva, Frankfurt 1967.
- Petrus Pomponazzi [Petrus Pomponatio Mantuani]: *Tractatus de immortalitate animae*, Venetiis, 1525; *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Estudio preliminar, traducción y notas de J. M. García Valverde, Tecnos, Madrid, 2010.
- Pico della Mirandola, Gianfrancesco: *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*, Maciochius, 1520.
- Platón: *Timeus*, en *Platonis Opera*, opera translatione Marsilii Ficini, Basileae, 1546.
- Plutarco [Plutarchus]: *De Philosophorum Placitis libellus*, Schurerianis, Estrasburgo, 1516.
- Simón Porzio [Simon Portius]: *De mente humana disputatio*, Florentiae, 1551.
- Simplicio [Simplicius]: *In libros de Anima Aristotelis*; interprete I. Fasseolo Patavino, Venetiis, 1543.

Bibliografía

- Temistio [Themistius]: *Paraphrasis in Aristotelis Posteriora... Physica. In libros item de Anima, [et alt.]*, Hermolao Barbaro interprete, Venetiis, 1542; *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traducción de Guillaume de Moerbeke, ed. de G. Verbeke, Brill, Leiden, 1973.
- Teodoreto de Ciro [Theodoretus Cyrensis]: *De curatione Graecarum affectionum libri duodecim*, Zenobio Acciaiuolo interprete, Parisiis, 1519; *Thérapeutique des maladies, heléniques*, introd. y trad. de P. Canivet, Éditions du Cerf, París, 1958.
- Tomás de Aquino [Thomas Aquinatis]: *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, en *Opera omnia*, vol. II, Editio Leonina, Tipografía Políglota, Roma, 1834.
- In XII libros Metaphysicorum*, en *Opera omnia*, vol. III, Vives, París, 1875.
- Quaestiones de quodlibet*, en *Opera omnia*, vol. XXV, Editio Leonina / Éditions du Cerf, París / Cedex, 1996.
- Sententia libri De Anima*, en *Opera omnia*, vol. XLV-1, Editio Leonina / J. Vrin, París 1984.
- Summa contra Gentiles*, en *Opera omnia*, vol. XIII, Editio Leonina, Garrón, Roma, 1918.
- Summae Theologiae, Prima pars, A questione L ad quaestionem CXIX*, en *Opera omnia*, Editio Leonina, vol. V, Tipografía Políglota, Roma, 1889.
- Thomas de Vío [Cayetano]: *Commentaria in De anima Aristotelis (I)*, en *Scripta philosophica*, P. I. Coquelle (ed.), Institutum Angelicum, Roma, 1938.
- Commentaria in libros Aristotelis De anima (III)*, G. Picard / G. Pelland (eds.), Desclée de Brouwer, París, 1965.

3. Bibliografía secundaria

- Aguirre, Javier: “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta”, *Eidos*, 2010 (12), pp. 158-200.
- Álvarez Turienzo, Saturnino: “Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 1989 (16), pp. 201-240.
- Alves, A. A: *The Salamanca School*, Continuum, New York / London, 2010.
- Batllori, Miquel: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona, 1987.

- Bauer, Emmanuel J.: "Francisco Suárez. Scholasticism after Humanism", en Blum, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington, 2010, pp. 236-255.
- Belda Plans, Juan: "Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana", *Scripta theologica*, 1984 (16), pp. 417-422.
–*La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.
- Berti, Enrico: "Aristotele" en V. Mathieu (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia, 1975, pp. 247-317.
- Beuchot, Mauricio: "Cuerpo y alma en el hilemorfismo de santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1993 (0), pp. 39-46.
- Blum, Paul R. (ed.): *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington, 2010.
- Bravo García, A.: "Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1997 (4), pp. 203-249.
- Calvo Martínez, Tomás: "La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyecto en el *De anima*", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 1968 (3), pp. 11-25.
- Capánaga, Victorino: "La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos", *Agustinus*, 1960 (5), pp. 97-103.
- Caramello, Pietro: "Tommaso d'Aquino e il tomismo", en V. Mathieu (ed.), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia, 1975, pp. 615-678.
- Carreras Artau, Joaquín: "Notas sobre el texto del *Tratado De anima* de Francisco Suárez", *Pensamiento*, 1959 (15), pp. 293-308.
- Casini, Lorenzo, "The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms", en P. J. Bakker / J. M. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition and Representation*, Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 127-150.
- Castellote Cubells, Salvador: "Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles", *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 1963 (15), pp. 77-120.
–"Introducción" al *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Tomo I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978, pp. XXV-LX.
–"La antropología de Suárez", *Anales Valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, 1963 (6), pp. 125-346.
–"La recepción suareciana del concepto aristotélico de «separabilidad» del alma humana", en *Verdad, Percepción, Inmortalidad-Wahrheit, Wah-*

Bibliografía

- rehmung, Ubsterblichteik*, Facultad de Teología, Valencia, 1995, pp. 137-149.
- “Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito *De Anima*”, *Anales Valentianos. Revista de Filosofía y Teología*, 1988 (28), pp. 251-274.
- “Un manuscrito inédito suareciano *Controversiae De anima*”, *Anales Valentinos. Revista de Filosofía y Teología*, 1994 (40), pp. 250-346
- “Antropología filosófica en la obra de Francisco de Valles”, *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 1963 (15), pp. 77-120.
- Céard, Jean: “Matérialisme et théorie de l’âme dans la pensée padouane: le «Traité de l’immortalité de l’âme» de Pomponazzi”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 1981 (171), pp. 25-48.
- Cerezo, María: “La crítica humanista a la dialéctica escolástica en la carta de Moro a Dorp”, *Contextos*, 1996 (14) pp. 317-328.
- Ciszewski, M.: “Immortalità dell’ anima umana nel pensiero di Francesco de Silvestri da Ferrara”, *Salesianum*, 1997 (59), pp. 51-60.
- Cruz Cruz, Juan: *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?: Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- “El estado de inmortalidad: un problema de enfoque”, en C. González Ayesta (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 95-106.
- Descamps, Antoni I.: *Vida del Venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, vol. I-IV, Joan Figerola, Perpiñán, 1671.
- Donno, Elizabeth S. -Nelson, John Ch. (eds.): *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden, 1976.
- Elorduy, Eleuterio: “La evolución de la psicología de Aristóteles, según Nuysens”, *Pensamiento*, 1950 (6), pp. 465-494.
- Fernández, Víctor Manuel: “La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruíz de la Peña”, *Ciencia tomista*, 2001 (128), pp. 109- 136.
- Florez Miguel, Cirilo: “La cultura filosófica en Europa de 1450 a 1550”, en J. Matas / J. M. Trabado *et al.*, (eds.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León, 1998, pp. 341-346.
- Fox Morcillo, Sebastián: *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Eunsa, Pamplona, 2010.

- García Cuadrado, José Ángel, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- “Hacia una sistematización de la antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al *Tratado de Homine* (1588)”, *Scripta theologica*, 2005 (37), pp. 617-642.
 - “La identificación de las fuentes aristotélicas en la tradición renacentista y barroca”, *Caurensia*, 2012 (7), pp. 101-119.
- García Estébanez, Emilio: *El Renacimiento, Humanismo y sociedad*, Cincel, Madrid, 1986.
- García López, Jesús: *El alma humana y otros escritos inéditos*, J. Á. García Cuadrado (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- García Valverde, José Manuel: “Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos”, en M. Sgarbi, *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Olschki, Florencia, 2008, pp. 181-214.
- Estudio preliminar, traducción y notas, en P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Tecnos, Madrid, 2010, pp. XI-XLV.
 - Estudio preliminar, y notas, en A. Nifo, *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, Traducción de F. P. Raimondi, Nino Aragno, Milano, 2009, pp. XI-LXVIII.
 - “La crítica al averroísmo en el *De immortalitate animorum* de Girolamo Cardano”, *Fragmentos de Filosofía*, 2007 (5), pp. 135-178.
 - “Nifo contra Pomponazzi. El debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito moral”, *Fragmentos de Filosofía*, 2009 (7), pp. 23-30.
- Garin, Eugenio: *History of Italian Philosophy* (I), Rodopi, New York, 2008.
- Medievo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1981.
- Gentile, Marino: *Filosofía e Umanesimo*, La Scuola, Brescia, 1947.
- Ghisalberti, Alessandro: “Fede e ragione nel *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi”, *Studi Umanistici Piceni*, 2002 (22), pp. 195-206.
- Gilson, Étienne: “Note sur le *Revelabile* selon Cajétan”, *Medieval Studies*, 1953 (15), pp. 199-206.
- “Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au debut du XVI siècle”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1962 (36), pp. 163- 279.
 - El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- Gómez Nogales, Salvador: “La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes”, *Pensamiento*, 1959 (15), pp. 155-175.

Bibliografía

- Gómez, Eusebio (Introducción y notas): “Introducción”, en Tomás de Aquino, *De immortalitate animae*, Biblioteca de tomistas españoles, Madrid-Valencia, 1935, pp. 1-32.
- González Ayesta, Cruz, (ed.): *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- González Fernández, Martín: “Medievo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad?”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1994 (1), pp. 9-26.
- Gracia, Jorge, E: *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Cuadernos de Pensamiento Español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Granada, Miguel Ángel: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Grasso, Roberto y Zanatta, Marcello: *La forma del corpo vivente. Studio sul De Anima di Aristotele*, Unicopli, Milano, 2005.
- Guiu, Ignacio: “¿Puede la razón demostrar la inmortalidad del alma? (santo Tomás y Cayetano)”, en Jorge M. Ayala (ed.), *Actas del I Congreso nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, Zaragoza, 1992, pp. 357-371.
- Hale, John Rigby: *La Europa del Renacimiento 1480-1520*, Siglo veintiuno, Madrid, 1983.
- Heller, Agnes: *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.
- Iriarte, Mauricio de: “El hombre Suárez y el hombre en Suárez”, en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Dirección general de propaganda, Burgos, 1948, pp. 103-147.
- Irwin, Terence Henry: “A felicidad permanente: Aristóteles e Sólon”, en Zingano, M. (ed.), *Sobre a Ética Nicomaquea de Aristóteles*, Odysseus Editora, Sao Paulo, 2010, pp. 208-244.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Jericó Bermejo, Ignacio: “¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta”, *Salmanticensis*, 2012 (59), pp. 83-114.
—*La escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Revista Agustiniiana, Guadarrama, Madrid, 2005.
- Kennedy, Leonard A.: “Early Jesuits and Inmortality of the Soul”, *Gregorianum* 1988 (69), pp. 117-131.
- Kraye, Jill: “Pietro Pomponazzi. Secular Aristotelianism in the Renaissance”, en P. R. Blum (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Catholic University of America Press, Washington, 2010, pp. 92-115.

- Kristeller, Paul Oskar: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996
- Lemay, Richard: “The Fly against the Elephant. Flandinus against Pomponazzi on Fate”, en E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden, 1976, pp. 70-99.
- Lloyd, Geoffrey: *Aristóteles desarrollo y estructura de su pensamiento*, Prometeo, Buenos Aires, 2007
- Magee, Joseph M.: *Unmixing the intellect. Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood, London, 2003.
- Manzanedo, Marcos F.: “La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales”, *Angelicum*, 1990 (67), pp. 329-363.
- “La inmortalidad del alma humana según Cayetano”, *Angelicum*, 1999 (76), pp. 309-340.
- “La inmortalidad del alma según Báñez”, *Studium*, 2001 (41), pp. 51-84.
- Martí Andrés, Gabriel: *La inmortalidad como sempiternidad: un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2004.
- Martínez Gómez, Luis: “Suárez y las raíces espirituales del Barroco español”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1989 (16), pp. 5-26, y pp. 127-145.
- Millán-Puelles, Antonio: *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.
- Negro, Givanni: “Soul and corporeal dimensión in the Aristotelian conception of Inmortality”, *Gregorianum*, 1998 (79), pp. 719-742.
- Nieremberg, Juan Eusebio: “P. Francisco de Toledo”, en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. V, El mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1890, pp. 72- 81.
- “P. Francisco Suárez”, en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. VII, El mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1891, pp. 134-148.
- Ñahuincopa, Antonio, “La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 2014 (24), pp. 95-197.
- Orrego Sánchez, Santiago: “La inmortalidad del alma: ¿debate entre Báñez y Cayetano?”, en C. González Ayesta, (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 77-93.
- Pieper, Josef: *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.

Bibliografía

- Reale, Giovanni: *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2007.
- Rego, Francisco: “La inmortalidad del alma en santo Tomás”, *Filosofar cristiano*, 1984/1985 (15-18), pp. 121-132.
- Rey Altuna, Luis: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid, 1959.
- Rivera de Ventosa, Enrique: “El barroco español dentro de la cultura europea”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1989 (16), pp. 89-126.
- Robles Ortega, Antonio: *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a. C. – XIII d. C.)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1997.
- Rodríguez Arias, Jesús M^a: “El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana”, *Estudios filosóficos*, 1952 (1-2), pp. 140-190; 1953 (3), pp. 89-153.
- Rohde, Erwin: *La inmortalidad del alma entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2009.
- Romano, R. y Tenenti, A: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*, Siglo veintiuno, Madrid, 1983.
- Ross Hernández, José Alberto: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Ross, William David: *Aristotle*, Methuen, London, 1923.
- Roubinet, Pierre: “Immaterialité de l’intellect et immortalité de l’âme humaine selon Francisco Suárez”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1980 (1), pp. 269-283.
- Savoia, L.: “Tommaso di Vío Gaetano e l’inmortalità dell’ anima”, *Annali Chieresi*, 1992 (9), pp. 130-170.
- Schilling, Kurt: *Historia de la Filosofía –V. Desde el Renacimiento hasta Kant*, Uteha, México 1965.
- Schmitt, Charles. B.: *Aristóteles y el Renacimiento*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2004.
- Scorraille, Raoul de: *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, vol. I-II, Subirana, Barcelona, 1917.
- Sellés, Juan Fernando (ed.): *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Sgarbi, Marco: *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Olschki, Florencia, 2008.

- Solana, Marcial: *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI*, vol. III, Asociación española para el Progreso de las ciencias, Madrid, 1941.
- Soleri, Giacomo: “Innediti sull’anima nell Rinascimento”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1951 (43), pp. 349-352.
- L’immortalità dell’ anima in Aristotele*, Società editrice internazionale, Torino, 1952.
- South, James B.: “Suárez, Immortality, and the Soul’s Dependence on the Body”, en B. Hill / H. Lagerlund (eds.), *The philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 121- 136.
- Spruit, Leen: *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, Brill, Nueva York, 1995.
- Treloar, John L.: “Pomponazzi’s critique of Aquinas arguments for the immortality of the Soul”, *The Thomist*, 1990 (54), pp. 453-470.
- Zorroza, M^a Idoya: “Introducción”, en Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M^a I. Zorroza, Eunsa, Pamplona, 2006.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. INIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. PEDRO DE LEDESMA, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M^a Idoya Zorroza (2015)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

- 59 MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
- 60 ANA ISABEL MOSCOSO, *Una libertad creciente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (2016)
- 61 FRANCISCO JAVIER SAGÜÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (2016)
- 62 ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez*, Introducción y notas de Antonio Ñahuincopa Arango, traducción de José Ángel García Cuadrado (2016)