

Historia de la inmortalidad del alma según *Commentaria De anima* y *Summa theologica* de Suárez

Antonio Ñahuincopa-Arango

Universidad Nacional del Centro del Perú

antonio3560@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8292-8296>

Resumen: En este trabajo de investigación se recoge y analiza una información bibliográfica valiosa sobre la inmortalidad del alma en el Estagirita según Suárez. Es sorprendente la amplitud de conocimiento sobre la historia de la filosofía del Doctor Eximio, que le sirve de inspiración y apoyo en el análisis de las fuentes, ya sea directa o indirectamente por referencia de otros. Así, hay tres referencias indirectas: Eusebio de Cesarea, Agustín Eugubino y Agustín Nifo. Las fuentes de inspiración del filósofo español sobre el *status quaestionis* son treinta autores en total. De ellos, dieciséis autores a favor de la mortalidad del alma en Aristóteles; once autores a favor de la inmortalidad en el Estagirita y tres que mantienen una posición ambigua o dudosa en Aristóteles. En efecto, el pensamiento de este elenco de pensadores –desde la antigüedad hasta el siglo XVI– citados por el jesuita, forma realmente una historia de la inmortalidad del alma humana.

Palabras clave: Aristóteles; Suárez; inmortalidad; filosofía; Tomás de Aquino

Abstract: “History of the immortality of the soul according to *Commentaria De anima* and *Summa theologica* by Suarez”. This research work collects and analyzes valuable bibliographical information on the immortality of the soul in the Stagirite according to Suarez. Doctor Eximius’ breadth of knowledge on the history of philosophy is surprising, which serves as inspiration and support in his analysis of the sources, either directly or indirectly by reference to others. There are three indirect references: Eusebius of Caesarea, Augustinus Eugubinus and Augustinus Niphus. The sources of inspiration of the Spanish philosopher on the *status quaestionis* are thirty authors in total. Of them, sixteen authors are in favor of the mortality of the soul in Aristotle; eleven authors in favor of immortality in the Stagirite and three who maintain an ambiguous or doubtful position in Aristotle. Indeed, the thought of this cast of thinkers –from antiquity to the 16th century– cited by the Jesuit, really constitutes a history of the immortality of the human soul.

Keywords: Aristotle; Suarez; immortality; philosophy; Thomas Aquinas

Introducción

El problema de la inmortalidad del alma en Aristóteles “no es un tema cerrado, sino un asunto de discusión que continúa en nuestros días”¹. Son asombrosas las fuentes de donde bebe y se inspira Suárez. Remite a treinta autores, señalando, en la mayoría de los casos, las obras concretas. Hace referencia –indirecta en algunos casos o directa en la mayoría de ellos– a los comentaristas antiguos, a los santos Padres o escritores eclesiásticos, y a los autores escolásticos y renacentistas.

Por otra parte, es relevante destacar, para comprender mejor el tema, las dos versiones de Suárez. Por un lado, encontramos el manuscrito más antiguo que es redactado hacia 1572-1573, en la juventud, durante su estancia en Segovia. Este artículo lo denominamos el “Comentario al De anima”². La versión final procede, en cambio, de 1616-1617, en los últimos años de su vida, y, precisamente por ello, es una versión inacabada. Se usa en este trabajo bajo el título

¹ Ñahuincopa, A., “¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Báñez”, *Studium: Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, v. 60, Nº. 3, 2020, p. 482. Cf. Ñahuincopa-Arango, A., “¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Suárez”, en: *Scientia et Fides*, v. V, 1 (2017), p. 268. Se puede mencionar, al respecto, la investigación de algunos autores: Nussbaum, M. y H. Putnam, “Changing Aristotle’s Mind”, en: Nussbaum, M. y A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 27-56; Bos, A.P., *The Soul and his Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature*, Leiden/Boston: Brill, 2003; Berry, P., *Aristotle Versus the Atheists: On the Existence of God and the Immortality of the Soul*, Nueva York: Edwin Mellen Press; Miller, F.D., “Aristotle on the Separability of Mind”, en: Shields, C. (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Nueva York: Oxford University Press, 2012, pp. 306-339; Martin, C., *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014; Chroust, A., *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works. Observations on Some of Aristotle’s Lost Works*, Londres: Routledge Library Editions, v. II (2015); García Valverde, J.M., “La facultad intelectual en el debate sobre la inmortalidad del alma en el XVI. Las interpretaciones del *noûs thýrathen* de Aristóteles”, en: *Pensamiento*, v. LXIX, 261 (2013), pp. 979-1000; Ñahuincopa-Arango, A. (2014). “La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, Vol. XXIV, 95-197. Spruit, L., “The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul”, en: Lagerlund, H. y B. Hill (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, Nueva York: Routledge, 2017; Chukwuedo, M., “A Comparative Study of Immortality of the Soul in Christianity and African Traditional Religion”, en: *Ogirisi*, v. XV (2019), pp. 52-63; Brown, M., “Keefe on Human Nature and Immortality: The Importance of Reason and Faith”, en: *Saint Anselm Journal*, v. XV, 2 (2020), pp. 39-61; Tropia, A., “Nature and Immortality of the Soul”, en: Jalobeanu, D. y C.T. Wolfe (eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, 2020.

² Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, Castellote, S. (trad.), Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, v. I, 1978, pp. 211-233.

“Commentaria Summa theologica”³ para distinguirlo de la primera redacción, porque este texto se publicó en 1621 con este título. El pensador jesuita parte de las distintas posiciones de los autores que le han precedido y recoge una simple enumeración de ellos en las dos versiones. Sin embargo, hay un cambio significativo entre las dos versiones: en la más primitiva, el pensador granadino se refiere solamente a seis autores, mientras que en la segunda cita a quince.

Finalmente, el trabajo de investigación se estructura en tres apartados: en los que defienden la mortalidad del alma humana en Aristóteles, los que sostienen que el Filósofo puso en tela de juicio este aspecto y los que ofrecen una interpretación a favor de la inmortalidad. Destaca, así, una historia de la filosofía sobre la cuestión de si Aristóteles sostuvo la inmortalidad del alma, desde la antigüedad hasta el Renacimiento barroco.

1. Autores que defienden la mortalidad del alma humana en Aristóteles

En el *Comentario al De anima*, Suárez señala que muchos pensadores sostienen que el Estagirita creyó que el alma era mortal: “autores eminentes lo piensan así, por ejemplo, Clemente de Alejandría, Justino mártir, *Sermone exhortatorio ad gentes*, Teodoreto, *5 De curatione graecarum affectionum*, Alejandro Afrodisio, *De anima* 3, Pomponacio, *De immortalitate animae* y Cayetano, *De anima* 1”⁴.

Y, en el *Comentario a la Summa theologica*, nos da una lista más amplia de esos autores y menciona a: “Plutarco [lib. 5, *De Placit.*, cap. 1], y Alejandro de Afrodisia [libro 3 *De Anima*]: ellos cayeron en el mismo error que él. Refiere también Eusebio [lib. 15, *de Praeparat. Evang.*, cap. 8, 9, 10 y 11] 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 [en la *Orat. ad Gentes*, cerca del inicio] atribuye a Aristóteles que enseñó de modo absoluto que el alma es mortal. Asimismo, Teodoreto [lib. 5, *curat. Graecam*] y Gregorio Niseno [lib. 2, *de Philo.*, cap. 4 y 6], según lo refiere Santo Tomás en el lugar que se citará más abajo; o con más razón Nemesio [lib. *De Natura. Hominis*, cap. 2], Nazianceno [disp. *Contra Eunomium*], Orígenes [lib. 6, *inscripto Philosophomeno*], Niseno [lib. *De Anima*]. Lo mismo [dice] Aeneas Gazeus [en el dialog. *De animae immortalitate*, cerca del inicio, y que se encuentra

³ Suárez, F., *Tractatus De anima*, en *Opera omnia*, París: Vivès, v. III, 1856. La traducción que se utiliza en este trabajo es nuestra. Los textos citados corresponden al capítulo XI, pp. 542-552.

⁴ Suárez, F., *Comentario al De anima*, p. 213.

en el tomo 8 de la *Bibliothecae*]. Entre los escolásticos lo mismo creyó Cayetano [libro 3 *De Anima*] y Pomponazzi [libro *De Immortalitate animae*]⁵.

Para todos ellos parece resultar claro que Aristóteles no sostuvo la inmortalidad del alma humana. Conviene recordar aquí que, en la segunda redacción, es más crítico y amplía el conjunto de autores que piensan que Aristóteles se equivocó en este asunto. Suárez incluye también el testimonio de algunos Padres de la Iglesia que pensaron que Aristóteles no era partidario de la inmortalidad del alma humana. Esta interpretación sintoniza bien con el sentir platónico de los Padres, que veían en Platón al filósofo de la antigüedad más cercano al cristianismo, mientras que Aristóteles era considerado un filósofo pagano, peligroso para la doctrina cristiana.

Ático (siglo II a.C.)

Fue maestro de Harpocrático y su oposición al aristotelismo le valió la crítica de Ammonio. Suárez se aproxima a Ático, Plotino y Porfirio por la referencia indirecta de Eusebio de Cesarea. Efectivamente, en la *Praeparatio evangelica*, Eusebio de Cesarea recoge con extraordinario detalle las opiniones y los textos de filósofos paganos, y de escritores cristianos, sobre un amplio abanico de temas. Al tratar de la inmortalidad del alma, cita la postura de esos tres autores y especifica la interpretación que hacen de la doctrina aristotélica. En esa obra, Eusebio recoge además abundantes fragmentos de la obra de Ático contra aquellos que pretenden encontrar el platonismo en el aristotelismo, hasta el punto que gracias a él conocemos muchos de los textos de este autor del que apenas hay otros datos, aunque sea citado con cierta frecuencia por filósofos posteriores como Eugubino.

En el libro XV de la *Preparatio*, se recoge el texto de Ático donde explica que “todos los dogmas platónicos están, en sentido estricto, unidos y suspendidos de la divinidad y de la inmortalidad del alma”⁶, de tal forma que “aquel que no admita esto disloca toda la filosofía de Platón”⁷. Y a continuación, con una pregunta retórica, afirma que el alma era mortal para Aristóteles: “¿Quién ha emprendido en primer lugar la tarea de contradecir con demostraciones y

⁵ Suárez, F., *Comentario a la Summa theologiae*, p. 542.

⁶ Eusebio de Cesarea, *La Préparation évangélique*, Des Places, E. (trad.), Paris: Éditions du Cerf, 1987. El texto original puede encontrarse también en Atticus, *Fragments*, Des Places, E. (trad.), Paris: Belles Lettres, 1977, p. 62; el cual, en este caso, está tomado de Eusebio.

⁷ *Ibid.*

de arrebatarse al alma de su inmortalidad y de todos sus demás privilegios? ¿Qué otro anterior a Aristóteles?”⁸.

Plutarco (siglos I-II d.C.)

El libro *De placita philosophorum naturalibus*, citado por el Doctor Eximio, tiene autor desconocido, a quien suele llamarse “Pseudo Plutarco”, ya que esa obra fue atribuida al célebre historiador griego Plutarco (ca. 46-120), autor de las *Vidas paralelas*, *Vida de Alejandro*, *Moralía*, etcétera. El *De placita philosophorum* es, en gran medida, un compendio de la obra *Vetusta placita* (opiniones, o dogmas, más viejos), del filósofo peripatético Aecio (siglos II-I a.C.).

En su obra *De placitis philosophorum*, Plutarco hace un resumen del saber de su época acerca de la física, la astronomía, la geografía, la epistemología y la medicina. Con un estilo sobrio, en cada sección hace un elenco sumarisimo de cuál es la posición de cada filósofo sobre un amplio abanico de cuestiones relacionadas con esas materias. En el libro V, Plutarco trata de las opiniones acerca de la adivinación y el sueño, la generación y el crecimiento de los seres vivos, la relación entre el sueño y la muerte, las enfermedades y el envejecimiento. También aquí se limita, como lo hace a lo largo de toda su obra, a enunciar la postura de cada filósofo acerca de las cuestiones tratadas. Al inicio de ese libro, en el capítulo 1, propone las causas a las que Platón, Jenófanes, Epicuro y Pitágoras atribuyen el fenómeno de la adivinación, y añade sucintamente a continuación que Aristóteles y Dicearco explican la adivinación con criterios materialistas, atribuyéndola al instinto linfático y a los sueños, porque no pensaban que de ningún modo el alma fuese inmortal, o participe de cierto numen⁹.

Alejandro de Afrodisia (siglos II-III d.C.)

Llamado también “el Exégeta”, fue profesor y director del Liceo ateniense entre los años 198 y 211 d.C. Forma parte del renacimiento del aristotelismo, después de que Andrónico de Rodas recuperara las grandes obras de Aristóteles hacia el año 50 antes de nuestra era. Es uno de los personajes más importantes de ese movimiento por su gran influencia y autoridad, por su enseñanza en la

⁸ *Ibid.*

⁹ Plutarco, *De Philosophorum Placitis Libellus*, Budé, G. (trad.), Estrasburgo: Schurerianis, 1516, p. 29a.

cátedra ateniense y por sus célebres comentarios¹⁰, que influyeron en Averroes y Pomponazzi.

Alejandro se plantea el problema de la inmortalidad a partir de la naturaleza del entendimiento, al que describe de forma algo diversa a como hizo Aristóteles. En su *De anima liber*, distingue por lo menos cuatro clases de entendimientos: el intelecto material, el intelecto adquirido, el intelecto en acto y el intelecto agente. El entendimiento material o posible (*hílico*) es indeterminado, y viene a coincidir con el entendimiento posible de los escolásticos y con el *noûs pathētikós* del propio Aristóteles¹¹. Este entendimiento es pura posibilidad de recibir formas, que todavía no la tiene. El intelecto habitual nace cuando la inteligencia ha captado lo universal, separando por abstracción las formas de la materia. Es semejante a los pensamientos que están siempre a nuestra disposición, de la misma manera que la ciencia está a disposición del sabio, aunque no esté siempre pensando en ella. El intelecto en acto es el pensamiento actual, en el que el sujeto es idéntico a su objeto. Estos tres intelectos describen las tres fases de la actividad intelectual, que pasa de la potencia a la disposición y de la disposición al acto. El cuarto intelecto es el intelecto agente, la causa que hace pasar al acto a los inteligibles en potencia. Para Alejandro, es algo externo y es la causa de que el entendimiento posible llegue a ser entendimiento adquirido. Es preciso, por tanto, que él mismo sea inteligible en acto, por su propia naturaleza, separado y sin mezcla¹². Según Alejandro, el entendimiento habitual no es una potencia distinta del entendimiento material o posible, sino un estado más perfecto del mismo, en el cual se halla habilitado para recibir y actuar. Tanto el entendimiento material como el habitual no tienen por qué aspirar a la supervivencia.

Sin embargo, en sus propias palabras, el entendimiento en acto es el intelecto agente, que viene desde fuera y se identifica con la sustancia incorruptible y sin materia: “[El intelecto en acto] es el intelecto agente, dicho intelecto que viene desde fuera, el cual no es una cierta parte y facultad de nuestra alma, sino que viene a estar en nosotros desde fuera... Obviamente, siendo tal, es separado de nosotros, ya que no le adviene ser intelecto porque es pensado por

¹⁰ Cf. Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Madrid: Gredos, 1959, p. 52.

¹¹ Para profundizar el tema, cf. García Valverde, J.M., “La facultad intelectual en el debate sobre la inmortalidad del alma en el XVI. Las interpretaciones del *noûs thýrathen* de Aristóteles”, en: *Pensamiento*, v. LXIX, 261 (2013), pp. 985-986.

¹² Cf. Bréhier, E., *Historia de la filosofía, desde la antigüedad hasta el siglo XVII*, Madrid: Tecnos, v. I, 1988, p. 360.

nosotros, sino que es tal por su naturaleza, y es intelecto en acto e inteligible en acto. Pero la forma de este tipo es también la sustancia incorruptible, sin materia. Por tanto, aquello que es externamente en acto la forma tal es también intelecto agente: justamente es llamado por Aristóteles intelecto inmortal¹³.

El filósofo siciliano interpreta de modo original el intelecto agente aristotélico: no piensa que ese intelecto inmortal, esa sustancia incorruptible, sin materia, sea simplemente un algo separado, o un cierto tipo de alma común a todos los hombres. Al analizar las cualidades del intelecto agente, destaca entre ellas su carácter de acto. Eso significa, para Alejandro, que el intelecto agente del tratado sobre el alma se identifica con el dios de *Metafísica* XII, y esta interpretación tendrá importantes repercusiones en los comentaristas posteriores de Aristóteles, que se adhieran a su forma de entender la doctrina aristotélica. En suma, el comentarista siciliano no admite la inmortalidad más que en el intelecto agente, al que considera separado o diferente del alma personal, que sería, por lo tanto, perecedera¹⁴.

Plotino (siglo III d.C.)

Es considerado, junto a Ammonio Saccas, fundador del neoplatonismo. Nacido en Licópolis, vive en Alejandría y Roma donde, en el 244, funda una escuela filosófica. Como se ha dicho, es también Eusebio de Cesarea quien recoge la crítica que hace Plotino a Aristóteles, al citar el libro II de su *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Plotino sostiene que, si se entiende el alma como *entelécheia*, como hacen los peripatéticos, es decir, como forma del cuerpo, entonces no puede ser separable del cuerpo. También Eugubino presta atención a la doctrina de Plotino; aunque señala que Plotino se opuso a Aristóteles, trata de conciliar las posiciones de ambos en torno a la inmortalidad del alma o, al menos, no señala la oposición entre ellas¹⁵.

¹³ Alessandro de Afrodisia, *De anima II (Mantissa)*, Accatino, P. (trad.), Alejandría: Edizione dell'Orso, 2005, p. 29.

¹⁴ En esa obra, Eugubino dedica los capítulos XXI y XXII del libro IX a Alejandro, y lo cita también en el capítulo XXXI, al exponer los errores de Temistio; defiende a Aristóteles de la interpretación que hace aquél, y trata de conciliar las posiciones de ambos. Cf. Agustín Eugubino, *De perenni philosophia libri X*, Basilea: Bryling, 1542. Es posible que Suárez tome también las referencias sobre Alejandro del *De perenni philosophia* de Agustín Eugubino, que es una de sus fuentes de referencia.

¹⁵ *Ibid.*, p. 614. Cf. *ibid.*, capítulos XX, XXII y XXIII.

Porfirio (siglo III y principios del siglo IV d. C.)

Neoplatónico formado en Atenas, discípulo y biógrafo de Plotino, dirige hasta su muerte la escuela de Roma. Eusebio, por otra parte, cita también a Porfirio, que sigue a su maestro Plotino en este punto, al afirmar que es vergonzoso definir el alma como “la *entelécheia* de un cuerpo natural organizado”¹⁶. Si el alma es la forma del cuerpo, es mortal.

San Justino (siglo II d.C.). Suárez señala que Justino, en su *Sermone exhortatorio ad Gentes* atribuye a Aristóteles que enseñó de modo absoluto que el alma es mortal¹⁷. En ese texto, Justino critica las religiones antiguas, apoyadas en las infundadas opiniones sobre los dioses, el mundo y el hombre que tenían los poetas y los filósofos presocráticos. Se detiene algo más en las teorías de Platón y Aristóteles, y al tratar de este punto afirma: “Y ciertamente Platón dice abiertamente que *toda alma es inmortal*; pero Aristóteles la llama acto, y afirma que no es inmortal sino mortal”¹⁸. Debe apuntarse aquí que Justino sigue la conocida división tripartita del hombre, que distingue entre las categorías de cuerpo, alma y espíritu, y apropia la inmortalidad a este último.

Clemente de Alejandría (siglos II-III d.C.)

Nació probablemente en Atenas. Fijó su residencia en Alejandría al conocer a Panteno, al que consideró su maestro. Para el Doctor Eximio, Clemente defiende que Aristóteles habla sobre la mortalidad del alma, pero no cita la obra en donde defiende esta postura. Quizá por ese motivo, en la segunda redacción no incluye ya a este Padre de la Iglesia. En una de las obras de referencia que utiliza, Agustín Eugubino cita un pasaje de los *Stromata* de Clemente sobre la inmortalidad del alma, esto es, el estado del alma de los justos y los impíos, aunque sin otros datos y sin que se refiera en él en ningún sentido a Aristóteles.

Orígenes (siglos II-III d.C.)

Es el intelectual y teólogo que hace uso abundante de la metafísica y, al mismo tiempo, es la gran lumbrera de la Escuela de Alejandría. No resulta clara la referencia a la obra de Orígenes que figura en el texto de Suárez¹⁹. Puede que

¹⁶ Eusebio de Cesarea, *La Préparation évangélique*, Libro XV, capítulo 11, n. 4.

¹⁷ Suárez, F., *Comentario a la Summa theologica*, p. 542.

¹⁸ Pseudo Justino, “Cohortatio ad gentiles”, en: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Wiesbaden: Sändig, v. III, 1971, pp. 37-38.

¹⁹ Suárez la cita como “*lib. 6, inscripto Philosophomeno*”. No puede aclararse esa referencia, ya que está pendiente aún la edición crítica del *Commentaria Summa Theologica*. En la edición crítica

se refiera al conocido libro *Contra Celsum*. En el libro 6²⁰ de esa obra, Orígenes rechaza las críticas que hace Celso en contra del cristianismo, al que consideraba inferior a la sabiduría de los filósofos griegos. El teólogo alejandrino muestra, en cambio, la superioridad del pensamiento cristiano en cada una de las cuestiones aducidas por Celso; entre ellas, se aborda el problema de la inmortalidad del alma, y se refiere en general a aquellos filósofos que negaron o afirmaron la inmortalidad, pero no habla explícitamente de Aristóteles. Más evidente resulta su posición respecto del pensamiento del Estagirita en un momento anterior de la prolongada discusión. En el libro 2, califica como pueril la acusación de Celso sobre las controversias y las herejías que hay en la interpretación de la fe, ya que es algo inevitable en la evolución histórica, y de lo mismo podría acusarse a la filosofía griega porque, según Orígenes, Aristóteles negó la doctrina de la inmortalidad del alma, que había sido tan claramente expuesta por Platón: “mas ya que Celso se las echa de filósofo, pudiéramos preguntarle qué acusación supone contra la filosofía de Platón el hecho de que, después de frecuentar veinte años su escuela, se apartara de ella Aristóteles, negara la doctrina de la inmortalidad del alma, y llamara ‘gorjeos platónicos’ la teoría de las ideas. ¿Es que, por haber desertado de él Aristóteles, ya no tiene fuerza la dialéctica de Platón, o será este incapaz de demostrar sus pensamientos, y serán, por aquella deserción, falsos los principios platónicos? ¿No será más bien que, permaneciendo Platón verdadero, como están prontos a afirmar los que siguen su filosofía, Aristóteles fue un malvado, ingrato para su maestro?”²¹.

Eusebio de Cesarea (siglos III-IV d.C.)

Es uno de los últimos apologistas, y el primer cronista de la historia y de la teología de la Iglesia. Como hemos referido anteriormente, realiza un enorme esfuerzo en la compilación de textos de filósofos paganos y cristianos, especialmente en su obra *Praeparatio evangelica*. En ella, Eusebio recoge también las diversas posiciones sobre la inmortalidad del alma. Lo hace, del mismo modo que en el resto del libro, de forma sumaria, citando los textos originales de los autores, contrastando sus opiniones contradictorias y mostrando la respuesta cristiana. En ese contexto, ateniéndose a los textos de Ático, Plotino y Porfirio

214

de la primera versión, Salvador Castellote recoge, en el *index fontium*, cuatro obras de Orígenes utilizadas por Suárez: *De oratione*, *Homiliae in Romanos*, *Homiliae in Numeros* y *Peri Archón*. Pero en ninguna de ellas, el libro 6, si lo hay, trata sobre esa cuestión.

²⁰ Orígenes, *Contra Celso*, Ruiz Bueno, D. (trad.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, pp. 389-400.

²¹ *Ibid.*, p. 120.

–que ya han sido citados anteriormente–, muestra que, para Aristóteles, el alma es mortal. Además de la interpretación de esos autores, el mismo Eusebio entiende así el pensamiento aristotélico. En esos pasajes, se advierte la misma convicción sobre la oposición entre Platón y Aristóteles acerca de la inmortalidad. Platón, según Eusebio, defiende que un alma inmortal ordena el mundo y que la naturaleza no es nada más que un alma que posee inteligencia o razón, y que las Ideas o formas platónicas están separadas de la materia. Aristóteles, en cambio, “no concede su acuerdo sobre ninguno de esos puntos”²², o no concibe que puedan darse formas separadas de la materia²³.

Gregorio Niseno (siglo IV d.C.).

Nacido en Cesarea de Capadocia, se consideraba deudor en su formación de Basilio, su hermano menor, y de su hermana Macrina la joven. Al citar los capítulos 4 y 6 de su *Philosophiae*, probablemente se refiere Suárez, en realidad, a una parte de la obra *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que era atribuida erróneamente con frecuencia a Gregorio de Nisa, y que fue publicada por separado, en numerosas ocasiones, con el título *De philosophia o De anima*²⁴. Pero también el Niseno coincide con esta interpretación de la doctrina aristotélica. En otra obra suya, el *De anima et resurrectione*, se encuentra una breve referencia a la cuestión de la inmortalidad. Esta obra es un diálogo entre Gregorio y su hermana Macrina, en el que esta, tratada como “la maestra”, es la narradora principal²⁵. Después de hablar de las diversas posiciones de los filósofos griegos sobre el alma, Macrina recuerda la metáfora del auriga de Platón, y añade que prefiere omitir “todas las doctrinas del filósofo que vino después de él, el cual se atiene sistemáticamente a los datos que afectan a los sentidos, y que –examinando cuidadosamente nuestra presente cuestión [la inmortalidad del alma]– declaró que el alma es mortal”²⁶.

²² Eusebio de Cesarea, *La Préparation évangélique*, Des Places, E. (trad.), París: Éditions du Cerf, 1987, libro XV, capítulo 12, n. 1.

²³ Cf. *ibid.*, libro XV, capítulo 43, n. 3.

²⁴ La misma observación se aplica, también, a la referencia del Aquinate a Gregorio de Nisa en la *Summa contra gentiles* II, cap. 79. Cf. Verbeke, G. y J.R. Moncho, “Introduction”, en: Némésius D’Émèse, *De natura hominis*, De Pise, B. (trad.), Leiden: Brill, 1975, p. VI; Castellote, S., “Index fontium”, en: Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, tomo I, Castellote, S. (trad.), Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1978, p. XXV; Gilson, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1970, p. 279.

²⁵ Cf. Mateo-Seco, L.F., “Introducción”, en: Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995, pp. 15-39.

²⁶ Gregorio de Nisa, *Sull’anima e la resurreziones*, Ramelli I. (trad.), Milán: Bompiani, 2007, p. 391. En la nota 25, p. 551, la traductora advierte que, en una anotación marginal de uno de los

Gregorio Nacianceno (siglo IV d.C.)

Amigo de Basilio y de familia aristocrática de Capadocia. Suárez cita a Gregorio afirmando que, según él, Aristóteles defendió la mortalidad del alma en su supuesta obra *Contra Eunomium*. Con ese título, escribe san Basilio un tratado *Adversus Eunomium* (363-365), y san Gregorio de Nisa escribe cuatro tratados diferentes *Adversus Eunomium*, entre los años 380 y 383²⁷, pero Gregorio Nacianceno carece de una obra con ese título. Quizá Suárez quiera referirse a uno de los discursos teológicos de Gregorio, que lleva por título *Contra los discípulos de Eunomio*; allí –tras enumerar los errores de Pitágoras, Platón, Epicuro– rechaza “la mezquina providencia de Aristóteles, y su arte dialéctica, y sus razonamientos relativos a la muerte del alma, y la humana limitación de su doctrina”²⁸.

En la segunda versión al final del capítulo XI²⁹, Suárez vuelve a citar a Nacianceno, a propósito del principio el cual enuncia que lo que tiene inicio, ha de tener también un fin, el cual suele ser atribuido a Aristóteles.

Eneas de Gaza (siglos V-VI d.C.)

Neoplatónico, discípulo de Hierócles de Alejandría, converso al cristianismo. Su obra más conocida es *Theophrastus sive de animorum immortalitate et corporum resurrectione*. En el diálogo *Theophrastus*, Eneas trata de conciliar la filosofía griega con la doctrina cristiana, rechazando o afirmando con ese criterio las posiciones de diversos filósofos. En las primeras páginas del diálogo entre los tres interlocutores, expone varios lugares de los escritos de Platón en los que se afirma expresamente la inmortalidad del alma y, a continuación, muestra la disidencia de Aristóteles sobre esa cuestión ya que, al definir el alma como *entelécheia*, entiende que se disuelve con el cuerpo.

Nemesio de Emesa (siglos IV-V d.C.)

Fue uno de los sucesores de Eusebio en la sede de Emesa. Fuera de esto, sabemos poco más de su vida. En el capítulo II del *De natura hominis*, Nemesio discute las distintas opiniones de los filósofos griegos sobre la sustancia del alma, y se detiene con cierto detalle en la definición de Aristóteles del alma

códices de ese texto, se identifica a ese filósofo con Aristóteles.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 230-231 y p. 286.

²⁸ Gregorio Nacianceno, “Contro i discepoli di Eunomio”, en: Moreschini, C. (trad. y ed.), *I Cinque discorsi teologici*, Roma: Città Nuova, 1986, p. 55.

²⁹ Suárez, F., *Comentario a la Summa theologica*, p. 552.

como *entelécheia*, que prefiere rechazar³⁰. Unas páginas después, a partir de esa noción, también él entiende que Aristóteles defiende la mortalidad del alma: si el alma humana es forma del cuerpo, es engendrada con el cuerpo, y se corrompe también con él. Es interesante observar que, al final de ese mismo capítulo, Nemesio afirma que son muchas las demostraciones acerca de la inmortalidad que se pueden tomar de Platón y de otros, pero reconoce la dificultad de una prueba racional, y recurre, para afirmar la inmortalidad, a la certeza de la fe revelada³¹.

Teodoreto de Ciro (siglos IV-V d.C.)

Nacido en Antioquía de Siria. Fue un hombre de extraordinaria cultura literaria, teólogo y escritor político, lo que le ha valido ser considerado como “el San Agustín de Oriente”. Entre sus obras apologéticas deben enumerarse los doce libros de *Graecarum affectionum curatio*, que son apologías cristianas contra el paganismo antiguo. En ellos, se confrontan las respuestas que los paganos y cristianos han dado a los problemas fundamentales de la filosofía y teología, y llega a aludir a más de cien autores paganos³². En el libro XV de esta obra, titulado *La naturaleza del hombre*, afirma Teodoreto que “Demócrito, Epicuro y Aristóteles han dicho claramente que el alma es corruptible”³³. Más adelante, interpreta también a Aristóteles en oposición a Platón: “Platón, el muy sabio Platón, se ha extendido largamente en sus obras sobre la inmortalidad del alma, pero no ha decidido a su discípulo Aristóteles a admitir esa definición”³⁴.

³⁰ Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, De Pise, B. (trad.), Leiden: Brill, 1975, pp. 35-37. Probablemente, a esa interpretación de la *entelécheia* aristotélica se opone santo Tomás de Aquino en *Summa contra Gentes*, lib. II, cap. 79, que es uno de los textos que cita el mismo Suárez a favor de la inmortalidad del alma en Aristóteles. Allí, santo Tomás atribuye esa obra a Gregorio de Nisa, aunque rechaza la interpretación de este: “por las palabras de Aristóteles citadas se ve que, considerando al alma como forma, no dice que no sea subsistente y, por tanto, corruptible, como supuso Gregorio de Nisa”.

³¹ “Pero estas cuestiones [las demostraciones de la inmortalidad del alma] son sublimes en sus caminos y difícilmente entendibles, y solamente conocidas por los que se han alimentado en las ciencias; para la demostración de su inmortalidad, a nosotros nos es suficiente la doctrina de las palabras sagradas, que proviene de la fe, porque está inspirada sobrenaturalmente” (*Ibid.*, pp. 49-50).

³² Cf. Altaner, B., *Patrología*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, p. 297.

³³ Teodoreto de Ciro, *Thérapeutique des maladies heléniques*, Canivet, P. (trad.), París: Éditions du Cerf, 1958, libro XV, n. 24.

³⁴ *Ibid.*, n. 67.

Pietro Pomponazzi (siglos XV-XVI)

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, y se le reconoce como “Profesor de Filosofía de la Naturaleza”. En su *Tractatus de immortalitate animae* (1516), en donde Pomponazzi aborda el tema más sensible de la filosofía de su tiempo, 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 obstante, no sigue en ninguna de sus explicaciones, y al que critica³⁵. Aunque es incisivo y explícito en su labor hermenéutica, lo fundamental de lo que dice había sido ya indicado por Cayetano.

Para él, según la razón natural, el alma es esencialmente mortal, e inmortal tan solo en un cierto sentido; esta opinión es la más coherente racionalmente, la más conforme con la experiencia y la más concorde con el texto aristotélico³⁶.

Interpretando el proemio de Aristóteles, 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 humana es de condición física y corruptible como los cuerpos³⁷. Admite la distinción del Aquinate sobre la dependencia del inteligir de la fantasía como objeto de conocimiento y no como 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 intelectiva, 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

³⁵ Cf. Kristeller, P.O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 99-103.

³⁶ Cf. Granada, M.A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 199.

³⁷ “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”. *Ibid.*, pp. 123-124.

el alma humana precisa del cuerpo para entender, es que no es una sustancia separada³⁸. 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 este³⁹.

Cardenal Cayetano (siglos XV-XVI)

Es uno de los principales intérpretes de Tomás de Aquino. De manera singular, lo que más llama la atención es el cambio de posición de este autor con respecto a la inmortalidad del alma humana. Tomás de Vio transcurrió por tres etapas significativas en la cuestión de la inmortalidad: en el primer periodo, entre 1503 y 1507, al comentar la primera parte de la *Summa theologiae* del Aquinate, demostró la supervivencia del alma humana con argumentos racionales. En cambio, en la segunda etapa, al interpretar el *De anima* del Estagirita en 1509, señaló que el verdadero pensamiento del Filósofo negaba la inmortalidad del alma. En el tercer periodo, hacia 1528, el pensador italiano sostuvo que la inmortalidad del alma humana es un misterio al estilo de la Santísima Trinidad por ser una verdad de fe⁴⁰.

Según Suárez, Cayetano sostiene que Aristóteles afirmaba que nuestra alma no puede subsistir separada del cuerpo, pues el entender no se da sin fantasía, y no opinó que el inteligir fuese una operación propia del alma⁴¹.

Efectivamente, Cayetano plantea, con este argumento inicial, el problema de la inmortalidad cuando comenta el *De anima* de Aristóteles: “Acerca de la primera condicional de la cuestión sobre las pasiones –esto es, ‘si el entender es fantasía o no se da sin fantasía, no se da sin el cuerpo’–, aparece una duda. Porque, según la doctrina de Aristóteles, de ella parece seguirse necesariamente que el alma intelectiva no es separable del cuerpo. Porque, uniendo esa condicional con la proposición reflejada en los textos 30 y 39 del libro III –que nada entiende el alma sin el fantasma–, se forma un silogismo hipotético compuesto por la colocación del antecedente: Si entender es fantasía, o no se da sin fantasía,

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 124.

³⁹ Kristeller, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 260.

⁴⁰ Cf. Sarayana, J.I., *Breve historia de la filosofía medieval*, Pamplona: Eunsa, 2010, p. 149.

⁴¹ Suárez, F., *Commentaria Summa theologiae*, n. 11.

no parece que es sin el cuerpo; pero entender no se da sin fantasía; luego, no se da sin el cuerpo, como se quería probar⁴².

A lo largo de esa obra, analiza minuciosamente las diferentes interpretaciones que han hecho Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, entre otros, sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo en el texto aristotélico. Su análisis terminará confirmando la tesis contenida en esa primera formulación del argumento, afirmando que, según Aristóteles, el alma es mortal. Según Gilson, Cayetano sostiene que “ningún filósofo ha demostrado nunca que el alma humana sea inmortal, ni parece que haya una demostración de ello; lo mantenemos por la fe y como más probable que su contrario desde el punto de vista de la razón”⁴³.

En resumen: la primera redacción menciona solamente a tres de ellos: Clemente de Alejandría, Justino y Teodoreto de Ciro. En la segunda versión, además de los anteriores –aunque omite a Clemente–, trae a colación a Orígenes, Eusebio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nazianceno, Nemesio y Eneas de Gaza. De los dieciséis autores citados, Suárez refiere a Clemente de Alejandría en la primera versión, pero no remite a ninguna obra concreta y, quizá por eso, ya no lo menciona en la segunda versión.

2. Autores que sostuvieron una postura dudosa sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles

A diferencia de lo que ocurre en los elencos de autores que interpretaron a Aristóteles, en un sentido o en otro, acerca de la inmortalidad del alma, Suárez mantiene idéntica en ambos comentarios la enumeración de los que ven ambigua la posición del Estagirita sobre este punto: “Pero Escoto, 4, d. 43, q. 2, a. 2, piensa que Aristóteles dudó en ese punto, así como Herveo, 1, d. 1, q. 1, y Nifo, *De immortalitate animae*, cap. 1”⁴⁴. Y repite en la segunda versión: “sin embargo Escoto [en 4, dist. 43, q. 2] piensa que por lo menos Aristóteles estaba dudoso, y por la costumbre instituida ocultó su opinión. Lo mismo Herveo [*Quodl.* 1, q. 11, y en 2, dist. 1, q. 1] y Nifo, *de immortalitate animae*”⁴⁵.

⁴² Thomas de Vio, *Commentaria in De anima Aristotelis*, en: Thomas de Vio, *Scripta philosophica*, Coquelle, P.I. (ed.), Roma: Institutum Angelicum, v. I, 1938, p. 33. La traducción es propia.

⁴³ Gilson, E., *Elementos de la filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1970, p. 278.

⁴⁴ Suárez, F., *Commentaria De anima*, n. 37.

⁴⁵ Suárez, F., *Commentaria Summa theologica*, n. 1.

Juan Duns Escoto (siglos XIII-XIV)

En la distinción 27 del comentario al IV libro de las *Sentencias*, Escoto plantea si es posible amar a Dios sobre todas las cosas, y cómo debe entenderse la caridad. En ese contexto, se pregunta si hay que amar a Dios incluso más que a la propia vida y, con ese motivo, recoge la opinión de Aristóteles que afirma que también el bien común de la sociedad requiere, en ocasiones, el sacrificio de la vida personal. En ese comentario, puntualiza que Aristóteles no propone ese sacrificio de sí porque esa conducta pueda ser premiada en la otra vida, ya que duda de que el alma sea inmortal o, más bien, parece creer que no lo es⁴⁶. Según el *Doctor Subtilis*, el motivo único que propone la ética aristotélica es que lo más propio para el hombre es la conducta virtuosa por sí misma, mientras que la conducta mezquina le degrada y entristece.

En segundo lugar, en la cuestión 2 de la distinción 43, en el IV libro de las *Sentencias*, Escoto plantea si puede conocerse, por la razón natural, la resurrección futura. En ese lugar, hace un análisis algo más detallado de la postura de Aristóteles sobre la mortalidad o no del alma humana. Al inicio de la cuestión, formula tres afirmaciones que son esenciales para el problema, y que va a examinar a continuación: a) el alma intelectiva es forma específica del hombre; b) el alma es incorruptible, de donde se sigue que la forma específica del hombre es incorruptible; y c) la forma específica del hombre no permanecerá perpetuamente fuera del cuerpo. En torno a la segunda de esas afirmaciones, explorará los textos principales del Estagirita, y los argumentos centrales que aparecen en esos textos acerca de la inmortalidad. De unos puede deducirse la incorruptibilidad del alma humana; de otros, su contrario y, por ello, solamente puede afirmarse que Aristóteles dudaba de la respuesta⁴⁷, o que carecía de razones probatorias. Sin embargo, al concluir su exposición acerca de aquellas tres aserciones iniciales sobre la resurrección, piensa que la afirmación de

⁴⁶ “Praeterea IX *Ethicorum* [cap. 9] vult Philosophus quod fortis politicus, secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono Reipublicae. Philosophus tamen non poneret talem habiturum aliquod praemium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse immortalem, et magis videtur declinare ad partem negativam” (Juan Duns Scoto, *In III libro Sententiarum*, en: *Opera omnia*, Lauriola, G. (ed.), Bari: Alberobello, v. III, 2001, p. 209).

⁴⁷ “Dubium est quid Philosophus circa hoc sensit. Varie enim loquitur in diversis locis, et habuit diversa principia, ex quorum aliquibus videtur sequi unum oppositum, ex aliis aliud. Unde probabile est, quod in illa conclusione semper fuerit dubius, et nunc magis accederet ad unam partem, nunc ad aliam, iuxta hoc quod tractabat materiam consonam uni parti magis quam alteri” (Juan Duns Scoto, *In IV libro Sententiarum*, en: *Opera omnia*, Lauriola, G. (ed.), Bari: Alberobello, v. III, 2001, p. 1136).

la inmortalidad del alma es probable desde el punto de vista racional, y que parece que expresa mejor el sentir de Aristóteles⁴⁸.

Al margen de su interpretación sobre Aristóteles, Escoto expone, en ese mismo lugar, su propia posición. No niega la realidad de la inmortalidad, bien averiguada por la fe, pero sostiene la insuficiencia de la razón natural para demostrarla. Sin embargo, en ningún caso quiere decir que, al contrario, se demuestre racionalmente la mortalidad. Así, agradece al Creador que nos haya revelado la supervivencia del alma humana⁴⁹. Según Escoto, en suma, la inmortalidad del alma tiene una gran probabilidad desde la perspectiva de la filosofía, pero no puede ser demostrada con certeza por ella, sino solamente por la fe, pues su objeto no es racional⁵⁰.

Herveo Natalis (†1323)

Conocido también como “Herveo Nédéllec” y como “*Doctor Rarus*”. Los *Quodlibeta* de Herveo recogen un amplio abanico de cuestiones filosóficas y teológicas, sin un orden determinado. En la cuestión 11 del *Quodlibeto* 1, discute si el alma intelectual es forma del hombre, y cuál es la doctrina de Aristóteles sobre el alma. Respecto a este segundo aspecto, señala con perspicacia que los textos de Aristóteles pueden dividirse entre aquellos en los que habla del alma como forma del compuesto hombre, y aquellos otros en los que habla del alma como intelecto, que es independiente de la operación del cuerpo⁵¹, y aduce en uno y otro sentido los textos significativos del *De anima* y de la *Metaphysica*.

Desde esa ambivalencia, entiende el *Doctor Rarus* la ambigüedad de Aristóteles en cuanto a la inmortalidad del alma. Piensa que en XII *Metaphysica*⁵², cuando se plantea la duda sobre si alguna forma puede permanecer una vez desaparecido el compuesto, Aristóteles no se pronuncia explícitamente sobre

⁴⁸ “Ad secundam quidem plures probabiliore, unde et illam, videtur magis expresse sensisse Philosophus” (*Ibid.*, p. 1140).

⁴⁹ Cf. Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, p. 232.

⁵⁰ Cf. Gilson, E., *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 272-273.

⁵¹ “Quod de hoc senserit Aristotelis, videtur mihi quod habentur sententia expressa Aristotelis de anima quantum ad duo; primum est quod anima intellectiva sit forma hominis; secundoque est quod anima sit subiectum actus intelligendi non mediante dispositione seu conditione corporali” (Herveo Natalis, *Quodlibeta*, Nueva Jersey: The Gregg Press Incorporated, 1966, p. 25).

⁵² Aristóteles, *Metafísica*, 1070a24-30 (aunque Herveo lo cita como libro XI, en lugar de libro XII).

la solución⁵³. En el mismo sentido dudoso, entiende algún texto del *De anima*⁵⁴, del que puede inferirse que el entendimiento es separado del cuerpo en cuanto a la operación de entender, pero no es claro si de ello se infiere también que pueda existir por sí mismo sin el cuerpo⁵⁵.

La dificultad reside en que “sobre si el alma intelectiva permanece después de la corrupción del hombre o no, no hay una sentencia expresa de él [Aristóteles]”⁵⁶. El mismo Herveo se inclina en la discusión en un sentido y en otro, dependiendo de los textos que analiza. Afirma, de un lado, que Aristóteles no dudaba de la permanencia del alma tras la muerte, sino de sus propios argumentos para demostrarlo; pero añade, poco después, que el sentido literal de las palabras de Aristóteles indica, más bien, que el alma intelectiva tiene una cierta semejanza con las sustancias separadas, sin ser ella misma una sustancia separada e incorruptible. Esta última llega a ser, para el pensador francés, la conclusión más probable: “Como ya se ha dicho, según los principios de Aristóteles parece deducirse más que el alma intelectiva no permanece después del compuesto, aunque sin embargo no hay sobre esto ninguna afirmación expresa suya, porque no es necesario que algo se contenga implícitamente en los principios de alguien, o que algo que se siga de sus principios sea una afirmación expresa”⁵⁷.

Además de esa cuestión del *Quodlibeto* II, Suárez menciona un segundo texto de Herveo, citándolo como II, dist. 1, q. 1. Por los datos de la referencia, parece referirse a otra obra de ese autor, a *In quatuor libros sententiarum commentaria*, pero, en ese caso, parece haber un error de transcripción en los

⁵³ “Relinquit sub dubio utrum aliqua forma remaneat post compositum... ex quo manifeste apparet quod expressa sententia Aristotelis est quod anima intellectiva est forma hominis, et pars essentialis compositi, quod est homo, nec hoc relinquit sub dubio, sed tunc relinquit sub dubio utrum remaneret post corruptionem hominis... relinquit sub dubio utrum maneat post corruptionem compositis” (Herveo Natalis, *Quodlibeta*, p. 25b).

⁵⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, 413b27-32.

⁵⁵ “In proemio relinquit sub dubio utrum anima realiter separetur a corpore an solum sit separabilis tamquam solam potentiam intellectivam et operationem eius...) et non quantum ad hoc post per seipsam manere corpore corrupto. Quaedamque tamen verba eius videntur sentire oppositum” (Herveo Natalis, *Quodlibeta*, p. 25b).

⁵⁶ “Utrum animam intellectivam remaneret post corruptionem hominis aut non, non habetur expressa sententia eius” (*Ibid.*).

⁵⁷ “Sicut dictum est, ad principia Aristotelis magis sequatur animam intellectivam non maneret quam oppositum; tamen de hoc non habetur eius expressa sententia. Non enim oportet quod quidquid implicite continetur in principiis alicuius, vel quid sequitur ad ipsa, sit eius expressa sententia” (*Ibid.*, p. 26a).

datos. La cuestión 1 de la distinción 1 del libro II⁵⁸ está dedicada a la pregunta sobre si el mundo puede ser eterno. En ella, Herveo discute algunas de las propuestas de Aristóteles sobre el movimiento, la generación y la corruptibilidad, las sustancias celestes, etcétera, pero no se pronuncia sobre la posición aristotélica acerca de la inmortalidad del alma⁵⁹.

Agustín Nifo (siglos XV-XVI)

Antiguo compañero docente de Pomponazzi en Padua. Suárez remite al capítulo I de su tratado *De immortalitate animae adversus Pomponatium*. En ese capítulo, critica la interpretación de Pomponazzi acerca de Aristóteles. Su argumento es que muchos otros filósofos han estudiado el asunto de la inmortalidad del alma con detenimiento, y cita entre ellos a Teofrasto, Eudemos, Xenócrates, Sócrates, Jenófanes, Crantor y, por supuesto, Platón. En cambio, Aristóteles no trató específicamente de esa cuestión: “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 solo 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”⁶⁰.

Agustín pone, a continuación, dos ejemplos de la manera incidental en la que aborda Aristóteles el problema. Cita un primer pasaje de la *Ética a Nicómaco* –sobre si el fuerte debe exponerse al peligro de muerte⁶¹–, del que se deduce que no hay nada tras la muerte, y otro segundo –sobre la grandeza de la

⁵⁸ Herveo Natalis, *In quatuor libros sententiarum commentaria*, Nueva Jersey: The Gregg Press Incorporated, 1966, pp. 191-196.

⁵⁹ Herveo tampoco trata el tema de la inmortalidad, en la cuestión 1 del *Quodlibeto* II, que está dedicada a la creación, pero hace alguna valoración sobre Aristóteles. Hablando sobre la relación entre causa eficiente y causa final, afirma, por ejemplo, que Aristóteles pudo equivocarse: “Non est inconueniens aliquis inuenire veritatem per investigationem naturalem ubi defecit Aristoteles, qua licet Aristoteles, inter eos qui locuti sunt cum ingenium naturalem, plura, bona et vera dixerit, in multis tamen ille manifeste defecit... Nihil enim prohibet aliquem minoris ingenii... inuenire aliquam veritatem, quam non inuenit alius maioris ingenii” (Herveo Natalis, *Quodlibeta*, p. 32b). La observación tiene interés si se tiene en cuenta que, para el pensamiento medieval, Aristóteles era cuasi infalible en el orden de la razón natural.

⁶⁰ Nifo, A., *L’immortalità dell’anima contro Pomponazzi*, Raimondi, F.P. (trad.), Milán: Nino Aragno, 2007, pp. 11-12. La traducción es nuestra.

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1115a25-b5.

felicidad⁶²– en el que se presume que, tras la muerte, permanecen los méritos de esta vida. La crítica no está dirigida a Aristóteles, sino a la falta de rigor de Pomponazzi, que toma esas opiniones fuera de contexto porque “las frases que se recogen de él están dichas implícitamente, y 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”⁶³. Por otra parte, es muy probable que, también a través de esta obra de Nifo, en la que él discute la posición de Pomponazzi, Suárez haya tenido acceso a la doctrina sobre la inmortalidad en Teofrasto, Temistio, Simplicio, Ammonio y Filopón.

En otros lugares, sin embargo, adopta una posición clara acerca del problema y, aunque Suárez cita a este autor como de la postura de los que dudan, otro texto suyo afirma una postura muy distinta cuando dice que “Aristóteles llegó bien a la inmortalidad, porque hasta allí conduce la razón natural”⁶⁴. En su opinión, Pomponazzi no entiende con suficiente profundidad al Estagirita, y cae a veces en burdos errores de traducción que le confunden sobre el sentido mismo de las palabras del Filósofo.

3. Pensadores que defendieron la inmortalidad en Aristóteles

En el *Commentaria De Anima*, Suárez da una primera lista de pensadores que “estiman que Aristóteles pensó rectamente acerca de la inmortalidad de nuestra alma, como Santo Tomás, *Contra Gentes* 2, cap. 78 y 79; *De Anima*, lect. 10, y 12 *Metaphysicae*, lect. 3, Alberto Magno, *De Anima* 2, cap. 2; 3, cap. 13; Ammonio, Filópono, *De Anima, Proem.*, text. 13, 65 y 82; lib. 2, text. 25 y 26, y lib. 3, text. 7 y 20, Simplicio, *De Anima*, 1, text. 65 y 66; lib. 2, text. 11 y 20, Egidio Romano, lib. 3, cap. 4, Durando, 2, d. 18, q. 3, Ferrario, *Contra Gentes* 2, cap. 69 y otros tomistas, en general, y modernos, especialmente Agustín Eugubino, lib. 9, cap. 8”⁶⁵.

De forma similar, en la segunda redacción o versión de madurez afirma: “Este fue el sentir de todos los antiguos intérpretes de Aristóteles y Peripatéticos [excepto un Alejandro]: en efecto, Teofrasto, Temistio, Filopón y Simplicio y otros comentadores del libro *De anima* de Aristóteles, principalmente en el

⁶² Cf. *ibid.*, 1101b1-9.

⁶³ Nifo, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, p. 14.

⁶⁴ Cita de Agustín Nifo, *De intellectu et demonibus*, en Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, p. 270.

⁶⁵ Suárez, F., *Commentaria De anima*, n. 37.

proemio [alrededor del texto 12 y 13] y del libro III [texto 30], y en otros lugares dispersos, que refiere Eugubino [libro IX, cap. 19 y siguientes]. Lo mismo enseñaron nuestros escolásticos, principalmente Santo Tomás en los mismos lugares del *De anima*, principalmente en el libro I, lección 2, y libro III, lección 17, y en libro XII de la *Metaphysica*, lección 3, alrededor del texto 16, y en VIII de *Physicorum*, lección 12; y *Quodlibeto* 10, art. 6; y en el libro II *Contra gentes*, cap. 78 y cap. 79, donde también el Ferrariense trató [de este asunto en su comentario]; Durando en [el comentario a las *Sentencias*] libro II, distinción 18, cuestión 3; Egidio, Libro *De anima*, [cap. 4], Alberto [Magno], tratado 2; *De anima*, cap. 20, y tratado 3, cap. 13⁶⁶.

Como dice Suárez, esta fue la interpretación que siguieron todos los intérpretes de Aristóteles, exceptuando a Alejandro de Afrodisia, entendiéndose que el Estagirita defendió la inmortalidad del alma. Remite, en concreto, a Teofrasto, Temistio, Filopón y Simplicio y, en la primera redacción, también a Ammonio, que no aparece en la segunda, aunque lo hace por medio de la referencia indirecta en el *De perenni philosophia* de Eugubino. En esa obra, Eugubino cita con frecuencia a Simplicio, pero, en el libro IX, al que alude Suárez como fuente, no hace referencia especial a él ni se refiere a los otros. No obsta, por supuesto, que el Steuco recoja el pensamiento de estos en otros libros de su extensa obra.

Es, además, muy probable que, independientemente de Eugubino, Suárez los conozca también a través del *De immortalitate animae adversus Pomponatium*, de Agustín Nifo. En sus páginas, Nifo rebate la interpretación que hace Pomponazzi de los textos aristotélicos y, para fundamentar su propia posición, acude a los comentaristas griegos y árabes de Aristóteles. Todos ellos –e incluye incluso al mismo Alejandro– interpretan los textos acerca de las relaciones entre intelecto y fantasía, de las operaciones propias del alma, del origen del alma, de la felicidad después de la muerte, etcétera, a favor de la inmortalidad del alma. Según Nifo, esos comentaristas son fieles al pensamiento del mismo Aristóteles, aunque cada uno de ellos tenga aportaciones originales.

Entre los escolásticos medievales, tanto los nombres y obras de la primera y segunda redacción coinciden generalmente, sin que se den variaciones significativas. Son cuatro los autores en los que se apoya: san Alberto Magno, con el comentario al *De anima*; Santo Tomás, con la *Summa contra gentiles*, y los comentarios a la *Metaphysica* y al *De anima* –y los *Quodlibetales* y el comentario

⁶⁶ Suárez, F., *Commentaria Summa theologica*, n. 6.

a la *Physica*, añadidos en la segunda versión–; Egidio, con el comentario al *De anima*; y Durando, con el *Comentario a las Sentencias*.

Teofrasto Eresius (siglos IV-III a.C.)

Discípulo inmediato de Aristóteles y sucesor en la dirección del Liceo. Aunque no dispongamos de demasiada información sobre la filosofía de Teofrasto, para Nifo, su cercanía con Aristóteles es un argumento a favor de su fidelidad en la interpretación de su maestro. Agostino se apoya en él, y en otros autores, para fundamentar con autoridad algunas de sus afirmaciones sobre la doctrina aristotélica, por ejemplo, sobre la perpetuidad de la inteligencia, o, en otra ocasión, sobre la independencia del alma con respecto al cuerpo en cuanto a sus operaciones propias. De tal independencia puede deducirse que la inteligencia es separable del cuerpo. Nifo toma esta última declaración expresamente de Temistio, pero añade inmediatamente: “A la misma solución [que el intelecto tiene una operación propia separada del cuerpo] se adhirió con gran claridad Teofrasto, en el libro que escribió *De intellectu et intelligibile*”⁶⁷.

Temistio (siglo IV d.C.). Se entiende que, con esa intención de apoyar su interpretación de los textos difíciles de Aristóteles, Nifo acuda en numerosas ocasiones al testimonio de Temistio, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza del intelecto y de sus operaciones, o a las relaciones entre intelecto y fantasía⁶⁸. “Temistio en el comentario al libro III *De anima* probó que el intelecto en sí mismo puede entender las sustancias inferiores, porque puede entender las cosas materiales abstrayendo de la materia, y por tanto de una manera máximamente abstracta. Esto no sería posible si no fuese propia del intelecto, considerado en sí mismo, una cierta operación”⁶⁹.

Muestra, asimismo, aunque de forma indirecta, la coincidencia de Aristóteles y Temistio acerca del carácter impassible del intelecto. Cita así el texto original del libro I del *De anima*, donde dice que el intelecto es divino e impassible⁷⁰, y glosa el texto con una afirmación del mismo Temistio: “Parece [que] es propio internamente del intelecto –como siendo una cierta substancia–

⁶⁷ Nifo, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, p. 53.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 53, 269, 271 y 375. Nifo utiliza la obra de Temistio, *In libros Aristotelis De anima*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, 408b24-30.

el no ser sujeto de la degeneración ni de la corrupción, porque en ese caso se degeneraría por alguna de las enfermedades que acompañan a la vejez⁷¹.

Ammonio Hermias (siglo V d.C.). También Agustín Nifo se refiere a él en varias ocasiones a lo largo del *De immortalitate anima adversus Pomponatium*, aunque casi siempre se limita a señalarlo como el maestro a quien sigue Juan Filopón. Según Nifo, Ammonio entendía que Aristóteles sostuvo la inmortalidad del alma y se adhiere él mismo a esa posición. Así, por ejemplo, Ammonio da la razón a Aristóteles cuando este afirma que la voluntad es absolutamente libre, en cuanto a su operación propia y no depende de nada corporal.

Juan Filopón (siglos V-VI d.C.)

También llamado “Juan el Gramático”, pagano convertido al cristianismo y discípulo de Ammonio Hermias. Filopón critica la interpretación materialista de Alejandro de Afrodisia sobre la doctrina aristotélica y aduce como argumento a favor de la inmortalidad el segundo libro *De generatione animalium*, cap. 3, donde el Estagirita afirma que solo la mente viene desde fuera, y que solo ella es divina⁷² y además el intelecto es puro e inmixto con el cuerpo⁷³.

Asimismo, Nifo se apoya, en alguna ocasión, en el comentario de Filopón al *De anima*. Allí, Filopón interpreta a Aristóteles como estando 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 Platón⁷⁴. Al margen del pensamiento de Aristóteles, Nifo recoge también la opinión de Filopón sobre la cierta corporeidad que tiene el alma separada⁷⁵, o de la purificación que esta recibe tras la muerte⁷⁶.

⁷¹ La cita puede encontrarse en Temistio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, Heinze, R. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1899, p. 30.

⁷² Suárez, F., *Commentaria Summa theologica*, n. 9.

⁷³ Juan Filopón, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, Verbeke, G. (trad.), París: Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1966, 17.

⁷⁴ Nifo, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, p. 61. La cita puede encontrarse en Juan Filopón, *In libros Aristotelis De anima*, Hayduck, M. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1897, pp. 2-3.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 321.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 371.

Simplicio (siglo VI d.C.)

Nació en Cilicia, alumno de Ammonio y comentarista de Aristóteles. El mismo Suárez recoge más adelante la posición de Simplicio, que sostiene: “Que el entendimiento pasivo no se destruye absolutamente, sino en lo tocante a su carácter de pasividad. En esa situación al entendimiento se le llama pasivo, porque está en potencia y con capacidad de recibir; mientras que separado del cuerpo estará siempre en acto y por lo mismo no permanecerá pasible”⁷⁷.

Efectivamente, Simplicio sostiene que el intelecto agente es inmortal, mientras que el intelecto posible no lo es por sí mismo. La cualidad del primero se deduce de su carácter de acto, señalada explícitamente por Aristóteles. El intelecto pasible es inmortal, en cambio, por su unión con el intelecto agente al que permanece unido tras la muerte. “En ella [nuestra alma] no solo está lo que padece, sino también lo que actúa, el principio y la causa de las cosas que llegan a ser. Es más, lo que actúa en el alma es capaz de pensar por sí mismo, y une su actividad con su substancia de manera indivisible. El principio y la causa de lo que llega a ser, cuya substancia es actividad, es separable y simple, se pertenece a sí y no está en otra cosa. Este tipo de realidad no puede admitir un opuesto, es decir, la carencia de vida y de substancia (pues no admitirá lo contrario en sí mismo ni en otra cosa, ya que se pertenece solo a sí mismo). Por consiguiente, lo que actúa en el alma, siendo incapaz de admitir la muerte y la destrucción, es necesario que sea inmortal”⁷⁸.

Nifo analiza, en numerosos pasajes, la epistemología de Simplicio en el comentario que este hace al *De anima*, es decir, a partir de la doctrina aristotélica. Nifo estudia el tema de la inmortalidad en discusión con Pomponazzi, y a través de un continuo diálogo con los argumentos de este en torno a los textos aristotélicos. Debido a ese estilo, acude con frecuencia a Simplicio, para probar que la relación entre intelecto y fantasía en Aristóteles no excluye las operaciones propias del intelecto, sin dependencia del cuerpo⁷⁹.

Simplicio, como otros comentaristas, entiende que Aristóteles habla de un intelecto común a todos los hombres cuando se refiere al intelecto agente. Busca la forma de conciliar esa doctrina con la individualidad del alma de cada

⁷⁷ Suárez, F., *Commentaria De anima*, n. 46.

⁷⁸ Simplicio, *In libros Aristotelis De anima*, Hayduck, M. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1882, p. 247.

⁷⁹ Cf. Nifo, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, pp. 51, 107, 109, 269 y 297. Nifo acude, en esos lugares, a dos obras de Simplicio: *In libros Aristotelis De anima* e *In Aristotelis categorias commentarium*.

hombre, que es afirmada claramente por Aristóteles, introduciendo la distinción entre tres intelectos. Para Nifo, Simplicio interpreta que, para Aristóteles, el alma es inmortal: “después de la muerte, no necesita más del cuerpo porque ha adquirido una perfección por la que no le es necesario. Y aquellos que dicen que, según Aristóteles, el alma permanece después de la muerte, no se refieren al alma en cuanto tal, sino a la sustancia del alma. La sustancia, que es alma, permanece después de la muerte, ya que retiene algunas operaciones, además del entender, que le son inherentes cuando antes está en el cuerpo, y de las que hablaremos más adelante”⁸⁰.

A su vez, también Agustín Eugubino cita en algunas ocasiones a Simplicio⁸¹. Utiliza habitualmente su comentario al *De anima*, aunque cita también, por ejemplo, su *Super Epicteum*, donde dice que el alma racional del hombre y su dignidad superior a los animales procede de Dios⁸², o su I *De physicorum*, cuando afirma que el alma irradia de Dios⁸³.

De la primera obra, Eugubino recoge la cita que Simplicio hace de un texto de Aristóteles en XI *Metaphysica*, y la glosa que hace de él: “Lo que Dios es siempre, esto somos nosotros, a saber, en cierto modo, según nuestras fuerzas. Dios es siempre separado y, por tanto, también nosotros, aunque en algunos momentos [*aliquando*], es decir, cuando el alma está separada del cuerpo”⁸⁴. Añade a continuación que, para Simplicio, en Aristóteles el entender actúa con la fantasía cuando el alma está unida al cuerpo, pero tiene una operación propia y puede darse separadamente de él. El argumento que quiere subrayar Simplicio en ese comentario es, en cambio, ajeno a la doctrina de Aristóteles, porque está afirmando la preexistencia del alma antes de unirse al cuerpo, y está tratando de explicar por qué no se guarda recuerdo de esa existencia previa: “[Aristóteles] afirma con audacia que el alma sustancial es inmortal y sempiterna y, por esta razón, reconocemos a la vez su concordia con Platón... No recordamos las cosas que ocurrieron antes de nuestro nacimiento porque el alma, que desciende al cuerpo, estaba sin fantasía. Nada entiende en el cuerpo sin fantasía, pero no es así absolutamente, porque el alma es sustancia, operación... El alma separada sentía sin fantasmas, de forma pura; en cambio,

⁸⁰ Simplicio, *In libros Aristotelis De anima*, p. 246.

⁸¹ Cf. Agustín Eugubino, *De perenni philosophia libri X*, pp. 586-587, 603, 607, 611, 615, 619-620, 626, 615, y 644.

⁸² *Ibid.*, p. 615.

⁸³ *Ibid.*, p. 644.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 586-587.

en el cuerpo, no puede conocer sin fantasmas, y así no recuerda lo que vio antes del cuerpo”⁸⁵.

San Alberto Magno (siglos XII-XIII)

Suárez, en la primera redacción, cita el tratado II, capítulo 2, y el tratado III, capítulo 13 de su comentario al *De anima*. En la segunda redacción, sin embargo, este autor aparece en el último lugar de la lista, y uno de los dos textos citados es el capítulo 20 –en lugar del capítulo 2– del tratado II.

En el primero de esos lugares, Alberto recuerda que Aristóteles describe al intelecto como inmixto. Al hablar de las formas que aprehende el intelecto, distingue las formas que son simples de las formas que son forma de un compuesto. En ese contexto, no afirma explícitamente la inmortalidad del alma, sino que se limita a explicar cómo el intelecto es una forma inmaterial. La razón es que el recipiente no puede poseer ya las formas que recibe. El intelecto, por tanto, ha de estar desnudado de toda forma material para ser capaz de recibir las formas materiales que entiende. Y, por tanto, es impasible. Tras especificar algo más la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto posible, advierte, sin embargo, de la dificultad de la cuestión.

En el segundo lugar, en cambio, confirma su interpretación de los textos del *De anima* a favor de la inmortalidad del alma⁸⁶. En este sentido, no llega a afirmar en ningún momento que Aristóteles hable expresamente de la inmortalidad, pero entiende que su doctrina sobre el intelecto agente y el posible implica, necesariamente, que el alma es separada en su ser y en su operación.

Asimismo, el Doctor Universal recoge ocho demostraciones por las que se infiere que el alma racional es inmortal. Aunque no llega a la claridad sistemática de su discípulo Tomás de Aquino, hizo posible, por la acumulación de materiales, la arquitectura tomista. En la tercera de esas ocho demostraciones hay una modalidad nueva, al fundamentar la incorruptibilidad del alma en su calidad de *subiectum incorruptibilium*, y elegir como cosas incorruptibles los universales, que están en el alma sin movimiento ni tiempo.

Santo Tomás de Aquino (siglo XIII)

Hay numerosos textos que hablan sobre la inmortalidad del alma en el Aquinate, pero Suárez cita en concreto la *Suma Contra Gentes* (libro II, capítulos

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Alberto Magno, *De anima*, Stroick, C. (ed.), Westfalia: Aschendorff, 1968, p. 225.

78 y 79), el comentario a la *Metafísica* (libro XII, lección 13), el comentario a *De anima* (libro I, lección 2, y libro III, lecciones 10, 12 y 17), el comentario a la *Física* (libro VIII, lección 12) y uno de los *Quodlibetales* (10, artículo 6). Como puede verse, se trata de cinco obras significativas que permiten resumir o tener una impresión global sobre el pensamiento filosófico del Aquinate.

Santo Tomás interpreta a Aristóteles de forma completamente coherente con la doctrina de la inmortalidad del alma. Lo hace en diferentes contextos de análisis, y teniendo en cuenta los diferentes textos de Aristóteles. En todos ellos, propone con asombrosa claridad el sentido en el que deben entenderse esos textos, sin parecer dudar en momento alguno, incluso cuando trata de las expresiones aristotélicas que, para otros autores, son confusas o sugieren que Aristóteles entendía al alma como mortal. La contundencia de la interpretación tomista es más sorprendente aún si se tiene en cuenta que no era ese el sentir sobre Aristóteles en los Padres de la Iglesia, o en los teólogos precedentes.

Aunque es de sumo interés el ámbito del análisis en el que se encuentra cada uno de esos textos, resultaría demasiado extenso para este trabajo describir los detalles de la argumentación. Basta señalar aquí las afirmaciones de Santo Tomás sobre Aristóteles.

a) *Summa contra gentiles* II, *cap. 78 y 79*. El Aquinate y otros comentaristas tomistas generalmente entendieron que Aristóteles llamaba “operación propia del alma” a aquella que no es producida ni recibida por un órgano corpóreo, aunque tuviera alguna operación del cuerpo de manera concomitante⁸⁷. Es esta –entre otras– una de las argumentaciones que utiliza santo Tomás en esta obra: “se llama separado [al entendimiento agente] en el mismo sentido que se dijo del [entendimiento] posible, o sea, porque no tiene órgano... en nuestra alma solo está separado lo que prescinde de órgano, y es el entendimiento en acto, o sea, aquella parte del alma mediante la cual entendemos en acto, y que comprende el posible y el agente. Y por esto [Aristóteles] añade que del alma solamente es lo inmortal y perpetuo: como independiente del cuerpo, porque está separado del mismo”⁸⁸. Y el entendimiento parece ser una sustancia incorruptible, porque no es cualquier alma sino intelectual⁸⁹.

b) *Sententia libri Metaphysicae*. En el libro XII, capítulo 3, en el contexto de la composición de las substancias en materia y forma, del cambio subs-

⁸⁷ Suárez, F., *Commentaria Summa theologica*, n. 12.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 648-650.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 654-655.

tancial, etcétera, se plantea qué ocurre con las substancias separadas, que se dan sin materia. En torno a esos problemas, rechaza la posición de Platón sobre la preexistencia de las almas, y afirma la necesidad de hablar –como hace Aristóteles– de la forma o alma separada del hombre individual: “Se ha de considerar la afirmación de Aristóteles de que el alma intelectual no es anterior al cuerpo, como pensó Platón, y de que no se destruye con la destrucción del cuerpo, como pensaron los antiguos filósofos naturales al no distinguir entre entendimiento y sentido”⁹⁰. Por eso, no se puede malinterpretar a Aristóteles, como hacen algunos que dicen que solo el intelecto posible o el intelecto agente, en cierto modo, es incorruptible. Otros consideran tanto el intelecto agente como el posible como una sustancia separada y, en ese caso, no sería forma: “Tanto porque ponen el intelecto, que afirman que es incorruptible –sea posible o agente– como una sustancia separada y, en ese caso, no sería forma. Tanto porque, si admiten que es forma, permanece después de la corrupción del cuerpo del mismo modo que preexiste al cuerpo. Y, en este sentido, no hay diferencia entre quienes sostienen que la forma del hombre es un intelecto separado, y quienes sostienen que las especies separadas son formas de las cosas sensibles. Esto es lo que aquí Aristóteles pretendía excluir”⁹¹.

c) *Sententia libri De anima*. Suárez cita una lección del libro I, y tres lecciones del libro III. En la lección 12 del libro I, santo Tomás se enfrenta al problema de las operaciones comunes y propias del alma y, naturalmente, se detiene en la afirmación hipotética de Aristóteles sobre “si el entender es fantasía o se da siempre unido a la fantasía”, y termina concluyendo que Aristóteles “...dice que si ocurre que hay alguna operación o pasión que sean propias del alma, ciertamente ocurre que el alma se separe del cuerpo; porque, como se ha dicho, lo que tiene una operación *per se*, tiene también el ser y la subsistencia *per se*. Pero si no hubiese ninguna operación o pasión propias del alma, por la misma razón, no podría el alma separarse del cuerpo”⁹².

En la lección 10 del libro III, estudia la naturaleza del entendimiento agente y del entendimiento posible, si el primero es común a los hombres y separado de ellos, y si el intelecto posible desaparece tras la muerte o no. En distintos momentos del texto, santo Tomás entiende que la doctrina de

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In libros Metaphysicorum*, Opera Omnia, Paris: Vivès, v. III, 1875. Libro XII, lección 3, n. 12. La traducción es nuestra.

⁹¹ *Ibid.*, n. 13.

⁹² Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, libro I, lección 12, n. 6, en: *Opera omnia*, Paris: J. Vrin, XLV, 1984. La traducción es nuestra.

Aristóteles concluye en la afirmación de la pervivencia del alma individual, aunque solamente en lo que tiene de espiritual. Tanto el intelecto agente como el posible son potencias del alma y no sustancias separadas⁹³. “De donde el Filósofo, en XII *Metaphysica*, dice que la forma nunca es anterior a la materia, pero que el alma permanece después, aunque no toda ella sino solo el intelecto”⁹⁴.

La lección 12 del libro III está dedicada a las diferencias entre las operaciones de los sentidos y la operación de la inteligencia, y en qué sentido se dice que las especies son abstractas en unos y en la otra. En el último párrafo determina que, para Aristóteles, la inteligencia carece de órgano corporal, y podría inferirse implícitamente que permanece con la desaparición del cuerpo: “Se ha de tener en cuenta que aquí se dice que el intelecto no está separado del cuerpo, en cuanto es una potencia de cierta alma que es el acto del cuerpo. Antes se dijo, sin embargo, que está separado del cuerpo, porque no tiene ningún órgano dedicado a su operación”⁹⁵.

En la lección 17 del libro III, se abordan diversos problemas: (1) si algo generado corpóreamente –como los animales– puede vivir y operar sin los sentidos; (2) si el intelecto tiene que estar siempre unido a los sentidos; (3) cuáles son las finalidades y la necesidad de los sentidos para el ser orgánico vivo; (4) si los cuerpos celestes tienen materia y carecen de sentidos; etcétera. De la comparación con la teoría de los cuerpos celestes, concluye nuevamente el Aquinate: “La afirmación de que las cosas que son ingenerables tienen intelecto sin sentido es, según la opinión de Aristóteles, falsa. Porque los cuerpos celestes, que supone que son animados, tienen el intelecto entre las partes del alma”⁹⁶.

d) *In libros Physicorum*. En la lección 12 del libro VIII, razona con Aristóteles acerca de la necesidad de un primer móvil, a partir de lo que tiene generación y corrupción –parece necesario que haya uno que sea ingenerado y que mueva a todos los demás–, y si solo lo ingenerado puede ser eterno. En ese contexto recoge la discusión con Platón, que decía que las almas eran ingeneradas, eternas –algo que Aristóteles rechaza–, y recoge asimismo la afirmación del Estagirita sobre la incorruptibilidad de la inteligencia: “La opinión de Aristóteles es que de las partes del alma solo el intelecto es incorruptible, aunque otras partes del alma sean causa de movimiento”⁹⁷.

⁹³ *Ibid.*, libro III, lección 10, n. 9.

⁹⁴ *Ibid.*, n. 16.

⁹⁵ *Ibid.*, n. 22.

⁹⁶ *Ibid.*, libro III, lección 17, n. 9.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *In libros Physicorum*, libro VIII, lección 12, n. 2. La traducción es nuestra.

e) *Quaestiones Quodlibetales*. El artículo 2 de la cuestión 3 del *Quodlibeto X* lleva por título *Utrum anima rationalis secundum suam substantiam sit incorruptibilis*. Como es costumbre, santo Tomás plantea, en primer lugar, las objeciones. Después de los argumentos, cita, como autoridad, en el *Sed contra* a Aristóteles con dos argumentos, y vuelve a apoyarse en él en la respuesta: “*Sed contra*. Está lo que dice el Filósofo en II *De anima*, que lo racional se separa de las otras cosas como lo perpetuo de lo corruptible. Además, el Filósofo, en X *Ethica*, muestra que la felicidad contemplativa supera a la del ciudadano. Porque la del ciudadano dura hasta la muerte. Luego la contemplativa se da también después de la muerte, y así también el alma permanece después de la muerte. *Respondeo*. Se concluye por tanto que la sustancia del alma intelectual es incorruptible. De donde el Filósofo dice, en I *De anima*, que el intelecto parece ser una cierta sustancia y que no se corrompe”⁹⁸.

Egidio Romano (siglos XIII-XIV)

Conocido con el nombre de “*Aegidius Romanus*” o “Gil de Roma”. Se le conoce también como “*Doctor Fundatissimus*”. Suárez menciona el libro III, capítulo 4, del comentario al *De anima* en el que, según Gil de Roma, Aristóteles estaría a favor de la inmortalidad del alma humana. A lo largo del comentario al libro III, Egidio supone esa interpretación, analizando desde ella, con detalle, los textos del Estagirita. Como santo Tomás de Aquino, a quien sigue en este punto, en ningún caso parece dudar de que el pensamiento de Aristóteles sea contrario a la inmortalidad.

Sostiene desde el principio que, para Aristóteles, el intelecto no actúa sin la fantasía⁹⁹. En los capítulos siguientes, procede a mostrar las diferencias entre la percepción sensible y el conocimiento racional, entre la fantasía y los sentidos, y entre la fantasía y la inteligencia. El capítulo 4, al que remite Suárez, está dedicado a las operaciones y naturaleza del intelecto, en las diversas acepciones que le da Aristóteles. Encuentra varias razones para afirmar la inmaterialidad del intelecto. En primer lugar, por su capacidad de conocer todas las formas. En segundo lugar, porque se deduce su inmaterialidad por comparación con el conocimiento sensible: el intelecto necesita ser inmaterial en razón de las formas que conoce, en razón del modo en que conoce, y en razón del sujeto que conoce. De su inmaterialidad, Egidio deduce su incorruptibilidad.

235

⁹⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, en: *Opera omnia*, París: Éditions du Cerf, v. XXV, 1996, pp. 132-33. La traducción es nuestra.

⁹⁹ Cf. Egidio Romano, *Super libros de anima*, Fráncfort: Minerva, 1982, p. 60b.

En el capítulo siguiente, Egidio vuelve a mostrar que, para Aristóteles, la inteligencia no es una facultad orgánica. El núcleo de la argumentación de la inmaterialidad de la inteligencia estriba para él, como para santo Tomás, en que la inteligencia carece de órgano. Por ese motivo, se detiene en probar, de nuevo, que Aristóteles entiende al intelecto como una facultad independiente del cuerpo orgánico, y que la inteligencia tiene que ser, en consecuencia, una facultad inmaterial.

Durando de San Porciano (siglos XIII-XIV)

Llamado “*Doctor Resolutissimus*”. Formó parte del tribunal que censura a Guillermo de Ockham (1326). Se separa del pensamiento del Aquinate en algunos puntos importantes: el tema de los universales y la relación entre la esencia y la existencia. Según este pensador, lo primero que conoce nuestro intelecto es el singular y no el universal. Hace una distinción entre la sustancia (*esse in se*), el accidente (*esse in alio*) y la relación (*esse ad aliud*) que son tres modos de ser¹⁰⁰.

El único texto citado por Suárez pertenece a su comentario a las *Sentencias*. En él, el *Doctor Resolutissimus* argumenta de la siguiente manera: “Toda forma que objetivamente excede al cuerpo en el operar, también en el ser excede al cuerpo subjetivamente, puesto que el obrar sigue al ser, y la acción de la forma mira al objeto, como el ser mira al sujeto. Pero el alma intelectual excede en el operar objetivamente a todo cuerpo, porque... mediante la razón llega al conocimiento de las cosas incorpóreas e inmateriales. Luego el alma intelectual excede en el ser al cuerpo subjetivamente. Y no ciertamente de modo que parte esté en el cuerpo y parte fuera de él, sino en el sentido de que además de estar en el cuerpo puede existir sin él”¹⁰¹.

Así pues, según Durando, el objeto de la inteligencia (universal e incorpóreo) justifica la espiritualidad del alma intelectual, y consiguientemente su inmortalidad.

Francisco Silvestre de Ferrara (siglos XV-XVI)

Uno de los grandes comentaristas del Doctor Angélico. En su comentario sobre la *Summa contra gentiles* se enfrentará a Cayetano. Suárez cita de él el capítulo 69 del comentario a la *Summa contra gentiles*, libro II. Tomando como

¹⁰⁰ Cf. Sarayana, J.I., *Breve historia de la filosofía medieval*, p. 125.

¹⁰¹ Durando de San Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor*, citado en: Rey Altuna, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, pp. 239-240.

punto de partida el texto de Aristóteles, aducido por el Aquinate a favor de la inmortalidad, observa, sin nombrar a Cayetano –pero apuntando seguramente a él–, que distintos miembros de la Orden dominicana –hombres, por lo demás, sabios–, se apartan de la interpretación tomista, al sostener que Aristóteles defendió la mortalidad. La rehabilitación de los textos aristotélicos, emprendida por el Ferrariense, le llevó a una cuidadosa exégesis sobre la lengua original, lo que no pudo impedir que, como buen escolástico, tratara de salvar al Estagirita junto con la verdad¹⁰².

Agustín Eugubino (siglos XV-XVI)

Llamado también “Agostino Steuco”, “Steuchus” o “Eugubinus”, fue un humanista italiano, que redactó diversas obras contra Lutero y Erasmo. Su obra *De perenni philosophia libri X*, fue publicada en Lyon en 1540, y posteriormente en Basilea en 1542. Como se ha dicho ya, Suárez afirma conocer, a través del *De perenni philosophia* de Eugubino, la postura de los comentaristas antiguos. Aunque se ha hecho notar también que, en ese lugar citado, Agustín no hace referencia explícita a los comentaristas griegos de Aristóteles.

Sobre la posición del mismo Eugubino, como uno más entre otros tomistas antiguos y modernos, Suárez hace referencia al capítulo 8 de IX *De perenni philosophia*. Allí, Eugubino sostiene que Aristóteles afirmó el origen divino del alma, y acude, en general, a los comentaristas griegos y árabes que así le entendieron¹⁰³.

Eugubino apoya esa afirmación en el conocido texto del *De generatione animalium*, y entiende que, en ese sentido, Aristóteles coincide con la tradición filosófica que le precede; además de la autoridad de esos pensadores, en su análisis de las operaciones de las distintas partes del alma, el Estagirita advierte que la operación intelectual es independiente del cuerpo. Eugubino piensa, en cierto sentido, en un Aristóteles inserto en un contexto histórico, en el que el origen divino del alma y la inmortalidad eran comúnmente admitidas, y del que recoge con naturalidad esa convicción. Algunos capítulos más adelante vuelve a hablar de la dependencia de Aristóteles respecto de otros autores anteriores.

Por otra parte, las referencias de Eugubino a la inmortalidad del alma en Aristóteles son constantes, y aparecen de forma repetida en casi todos los capítulos del libro IX. En ellas, comenta los principales textos del Estagirita,

¹⁰² Cf. *ibid.*, pp. 273-274.

¹⁰³ Agustín Eugubino, *De perenni philosophia libri X*, p. 579.

recogidos en distintas obras. De esa forma, por ejemplo, recoge el argumento de la ética según el cual la felicidad del hombre está en su operación más alta, es decir, en la contemplación intelectual de lo divino, y no en las operaciones comunes con el cuerpo, aunque lamenta que Aristóteles no hable abiertamente de la inmortalidad del alma.

Resulta interesante hacer notar que Eugubino hace referencia a un cierto elenco de las principales obras de Aristóteles, donde este trata aspectos relacionados con la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Comenta, también, así la distinción entre *psyché* y *noûs*. La primera es perfección del cuerpo y acto, que vendría a ser como la armonía del cuerpo, la cual cesa con este. El *noûs* o mente, en cambio, es de otro género, separable, inmixto, impasible, inmortal y sempiterno. De ahí concluye que hay que interpretar los textos aristotélicos sobre la mortalidad del alma en sentido restrictivo, cuando se habla del alma humana en general, porque no toda ella permanece tras la muerte. Solamente es inmortal el *noûs*, y este ha de ser entendido exclusivamente como intelecto.

De todas formas, aunque ya se ha señalado hace un momento, el argumento principal para Eugubino reside en el origen del alma humana, que no puede explicarse –dada su operación intelectual– por la simple generación biológica. La naturaleza espiritual de la mente es, por su origen externo y por ser espiritual, semejante a lo divino, y participa de las cualidades de él. Así lo había entendido el pensamiento anterior al Estagirita, y el pensamiento judío a partir de la Revelación.

Conclusión

Las lecturas de Suárez son asombrosas, tanto por los pensadores como por las obras que cita. Recoge una información bibliográfica muy significativa y laudable en el estudio de la inmortalidad del alma en el Estagirita. Gracias a su trabajo, se accede a filósofos que quizá no son de suma fama, pero que han aportado su pensamiento al quehacer filosófico y que podrían ser, en otro caso, desconocidos, como, por ejemplo, Ático, Simplicio, Filopón, Eugubino, Nifo, etcétera. Por otra parte, resulta sorprendente que, en el elenco de autores mencionados por Suárez a favor de la inmortalidad del alma en Aristóteles, no haya ningún Padre de la Iglesia. Esta interpretación sintoniza bien con el sentir platónico de los Padres, que veían en Platón al filósofo de la antigüedad más cercano al cristianismo, mientras que Aristóteles era considerado un filósofo pagano, peligroso para la doctrina cristiana.

Entre los autores que cita el Doctor Eximio a favor de la mortalidad en Aristóteles, en ambas redacciones se remite a Alejandro de Afrodisia, Justino, Teodoreto de Ciro, Pomponazzi y Cayetano. Además, en la segunda versión, Suárez se preocupa en añadir un buen número de autores que favorecen esa interpretación de Aristóteles: los pensadores Ático, Plotino, Porfirio y Pseudo Plutarco. Asimismo, añade a los Padres o escritores eclesiásticos: Orígenes, Eusebio de Cesarea, san Gregorio Niseno, san Gregorio Nacianceno, Nemesio y Aeneas Gazeus. Sin embargo, no hay apenas variaciones en los elencos de autores que interpretan a Aristóteles a favor de la inmortalidad del alma. Omite a Ammonio en la segunda versión, pero incluye en esta a Teofrasto y Temistio. Tampoco hay ninguna variación en la propuesta sobre los que sostienen que fue dudosa la posición del Estagirita en este punto.

También es muy interesante destacar la amplitud del itinerario histórico que sirve de apoyo al análisis que realiza el propio Suárez, ya sea conociendo directamente el autor o indirectamente por referencia de otros. Así, hay tres referencias indirectas: Eusebio de Cesarea, Agustín Eugubino y Agustín Nifo; pues, a través de Eusebio, Suárez conoce a Ático, Plotino y Porfirio, pensadores que sostienen la mortalidad del alma en Aristóteles. Y, por medio de Agustín Eugubino, conoce concretamente a Teofrasto, Temistio, Filopón y Simplicio, y otros comentadores del libro *De anima* del Estagirita. Finalmente, puede que, a través de Nifo, Suárez haya tenido acceso a la doctrina de la inmortalidad en Teofrasto, Temistio, Simplicio, Ammonio y Filopón. Tiene gran conocimiento de santo Tomás, del que cita, por ejemplo, más obras que de otros autores, en concreto cinco; y también de Cayetano, la tradición patristica, la tradición escotista y de los filósofos renacentistas anteriores a él. Por consiguiente, las fuentes de inspiración suareciana sobre el *status quaestionis* son treinta autores en total. De ellos, dieciséis autores a favor de la mortalidad del alma en Aristóteles, once autores a favor de la inmortalidad en el Estagirita y tres que mantienen una posición ambigua o dudosa en Aristóteles. También cabría preguntarse –aunque excede los límites de este trabajo– cuáles son los autores que no cita el Doctor Eximio, dentro o fuera de las grandes interpretaciones de la doctrina aristotélica, y que abordan también el problema de la inmortalidad del alma, como Agustín, Boecio, Buenaventura o Averroes, por ejemplo.

Bibliografía

- Agustín Eugubio, *De perenni philosophia libri X*, Basilea: Bryling, 1542.
- Alejandro de Afrodisia, *De Anima II (Mantissa)*, Accatino, P. (trad.), Alejandría: Edizione dell'Orso, 2005.
- Alberto Magno, *De anima*, Stroick, C (ed.), Westfalia: Aschendorff, 1968.
- Altaner, B., *Patrología*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles, *Metafísica*, García Yebra, V. (ed.), Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Calvo Martínez, T. (trad.), Madrid: Gredos, 2008.
- Ático, *Fragments*, Des Places, E. (trad.), París: Belles Lettres, 1977.
- Bréhier, E., *Historia de la filosofía, desde la antigüedad hasta el siglo XVII*, Madrid: Tecnos, v. I, 1988.
- Castellote, S., "Index fontium", en: Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, tomo I, Castellote, S. (trad.), Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1978.
- Egidio Romano, *Super libros de anima*, Fráncfort: Minerva, 1982.
- Eusebio de Cesarea, *La Préparation évangélique*, Des Places, E. (trad.), París: Éditions du Cerf, 1987.
- García Valverde, J.M., "La facultad intelectual en el debate sobre la inmortalidad del alma en el XVI. Las interpretaciones del *noûs thýrathen* de Aristóteles", en: *Pensamiento*, v. LXIX, 261 (2013), pp. 979-1000.
- Gilson, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1970.
- Granada, M.A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona: Anthropos, 1988. Gregorio Nacianceno, "Contro i discepoli di Eunomio", en: Moerschini, C. (trad. y ed.), *I Cinque discorsi teologici*, Roma: Città Nuova, 1986.
- Gregorio de Nisa, *Sull'anima e la resurrecciones*, Ramelli I. (trad.), Milán: Bompiani, 2007.
- Herveo Natalis, *Quodlibeta*, Nueva Jersey: The Gregg Press Incorporated, 1966.
- Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, tomo I, Barcelona: Herder, 1997.
- Juan Duns Scoto, *In III libro Sententiarum*, en: *Opera omnia*, Lauriola, G. (ed.), Bari: Alberobello, v. III, 2001.
- Juan Filopón, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, Verbeke, G. (trad.), París: Publications universitaires de Louvain-Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1966.
- Juan Filopón, *In Aristotelis libros De anima*, Hayduck, M. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1897.
- Kristeller, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Kristeller, P.O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Mateo-Seco, L.F., "Introducción", en: Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995, pp. 15-39.
- Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, De Pise, B. (trad.), Leiden: Brill, 1975.

- Nifo, A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, Raimondi, F.P. (trad.), Milán: Nino Aragno, 2007.
- Ñahuincopa-Arango, A., “¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Suárez”, en: *Scientia et Fides*, v. V, 1 (2017), pp. 267-290.
- Ñahuincopa-Arango, A., “¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Báñez”, *Studium: Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, v. 60, 3 (2020), pp. 481-500.
- Orígenes, *Contra Celso*, Ruiz Bueno, D. (trad.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Pseudo Justino, “Cohortatio ad gentiles”, en: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Wiesbaden: Sändig, v. III, 1971.
- Sarayana, J.I., *Breve historia de la filosofía medieval*, Pamplona: Eunsa, 2010.
- Simplicius, *In libros Aristotelis De anima*, ed. Hayduck, M. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1882.
- Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Castellote, S. (trad.), Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, v. I, 1978.
- Suárez, F., *Tractatus De anima*, en *Opera omnia*, París: Vivès, v. III, 1856.
- Temistio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, Heinze, R. (ed.), Berlín: Academia litterarum Regiae Borussicae, 1899.
- Teodoreto de Ciro, *Thérapeutique des maladies heléniques*, Canivet, P. (trad.), París: Éditions du Cerf, 1958.
- Tomás de Aquino, *Physicorum Aristotelis*, en: *Opera omnia*, Roma: Tipografía Políglota, v. II, 1834.
- Tomás de Aquino, *In libros Metaphysicorum*, en: *Opera omnia*, París: Vivès, v. III, 1875.
- Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, en: *Opera omnia*, París: J. Vrin, XLV, 1984.
- Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, en: *Opera omnia*, París: Éditions du Cerf, v. XXV, 1996.
- Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Tomás de Vio, *Commentaria in De anima Aristotelis*, en: Tomás de Vio, *Scripta philosophica*, Coquelle, P.I. (ed.), Roma: Institutum Angelicum, v. I, 1938.
- Verbeke, G. y J.R. Moncho, “Introduction”, en: Némésius D' Émèse, *De natura hominis*, De Pise, B. (trad.), Leiden: Brill, 1975.