

Psychology in the hierarchy of knowledge: Proem commentary to *De Anima* by Francisco Suárez

José Ángel García Cuadrado

Universidad de Navarra, Spain

e-mail: jagarcia@unav.es

ABSTRACT

Aristotle's words from the Foreword to *De anima* on the nobility of the science of the soul (or Psychology) opened a debate among the Scholastics. Suárez's contribution to this discussion gives clues to reflect on the scientific status of Anthropology, and invites a dialogue with modern philosophy (Descartes, Kant) and contemporary philosophy (Tugendhat, Nagel, Spaemann, and others philosophers).

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

24–September–2018

Accepted:

22–December–2018

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Soul

Anthropology,

Spirituality (of the Soul)

Tugendhat

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2018



NOTES ON CONTRIBUTOR

José Ángel García Cuadrado is Professor Ordinario of Philosophical Anthropology at the Ecclesiastical Faculty of Philosophy, University of Navarra, Spain. PhD in Philosophy from the University of Navarra, Spain. His research is focused on 16th and 17th century Spanish Scholasticism (The Salamanca School) and the concept of humanism. He is the author of *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del hombre* (Eunsa: Pamplona, 2014), and *Grandeza y miseria humana. Una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre* (Eunsa: Pamplona 2013).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

García Cuadrado, José Ángel (2018). «La Psicología en la jerarquía de saberes: Proemio del comentario al *De Anima* de Francisco Suárez». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, no. 8: a024.

La Psicología en la jerarquía de saberes: Proemio del comentario al *De Anima* de Francisco Suárez

José Ángel García Cuadrado

EN 2008 ERNST TUGENDHAT PUBLICÓ un conjunto de trabajos bajo el título de *Antropología en vez de Metafísica*. En realidad sólo el primer ensayo («Antropología como ciencia primera») respondía directamente al programa apuntado en el título del libro. El punto de partida de su exposición se sitúa en la disolución de la metafísica como ciencia. El saber metafísico se presentaba tradicionalmente como ciencia primera a la que todas las disciplinas debían acudir para fundamentar sus principios. Para Tugendhat —una vez disuelta la Metafísica bajo la crítica kantiana y heideggeriana— la Antropología filosófica está llamada a ocupar el lugar que tradicionalmente ocupaba aquella. Si la pregunta básica de la ontología era ¿qué es el ser?, ahora la pregunta esencial será: ¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana? La pregunta metafísica sobre el ser se extendía a toda realidad en su máxima extensión (también a los seres espirituales, las sustancias separadas y Dios). Desechada la posibilidad del acceso ingenuo al ser, la pregunta antropológica se centra en la comprensión humana del ser. De este modo la Antropología se encuentra siempre presente como condición de posibilidad en la indagación de cualquier otra disciplina: «Parece obvio que sea precisamente la comprensión humana la que hace que la antropología se encuentre en la base de las otras disciplinas, puesto que lo que es el ser, lo que es deber, lo que es una acción, etc., siempre remite precisamente a este aspecto del ser de los humanos, a su comprensión» (Tugendhat 2008, p. 20). En otros términos, todo saber es ante todo y previamente, un saber del hombre; puesto que todo saber es un saber del hombre no nos es posible acceder a lo real, ni avanzar en nuestra indagación abandonando el ámbito de la comprensión humana, y por ende, de la Antropología.

Tugendhat se remite a Kant para fundamentar su postura y más concretamente al famoso pasaje de la *Lógica* donde mantiene que las tres preguntas fundamentales de la filosofía, es decir, «¿Qué puedo conocer?» (Epistemología), «¿Qué debo hacer?» (Ética) y «¿Qué puedo esperar?» (Religión), remiten todas a la pregunta «¿Qué es el hombre?» (Kant 2000, p. 92). Para Tugendhat «en este pasaje, Kant concibió por primera vez la idea de la antropología como filosofía primera» (Tugendhat 2008, p. 19). A la propuesta metodológica que concede a la Antropología filosófica el papel de ciencia rectora o primera con respecto a las demás ciencias la denominaré «antropologismo». Pues bien, el antropologismo kantiano parece ser un eco lejano de las palabras con las que Aristóteles abre el tratado *De anima*:

El saber es una de las cosas más valiosas y ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mayores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de

ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza (Aristóteles 1994, 402a 1–7).

Por el contexto se advierte que Aristóteles se está refiriendo al alma humana. Según esto la ciencia del alma [humana] o Psicología ocuparía un lugar privilegiado en el conjunto de saberes del Estagirita; pero esta afirmación podría hacer entrar en competencia la Psicología con la Metafísica (ciencia primera), incluso con la Lógica (ciencia de las ciencias).

Las palabras de Aristóteles invitan a reconsiderar el «antropologismo» en la tradición aristotélica. En el presente trabajo voy a exponer la interpretación de Francisco Suárez, un pensador inserto en la tradición aristotélica y al mismo tiempo precursor del pensamiento moderno (Zubiri 1978, p. vii.). Concretamente el *Proemio* del tratado suareciano al *De anima* constituye una pieza insustituible para el asunto que nos ocupa. En efecto, en las *Disputaciones Metafísicas* apenas le dedica una breve alusión donde sintetiza lo ya dicho en su comentario (Suárez 1960, pp. 248–249); y en la revisión del comentario al *De anima* (Suárez 1856, pp. 463–465), el Eximio no entra a las cuestiones que desarrolló en su comentario juvenil.

§1. La cuestión sobre el hombre dentro del tratado *De anima*

Como es sabido la Antropología filosófica adquiere carácter de disciplina autónoma con Max Scheler y Plessner en pleno siglo XX. No obstante, en el comentario al *De anima* de Suárez se está refiriendo a la ciencia del alma humana, y ya está desarrollando una reflexión sobre el hombre; en este sentido amplio podemos hablar de «Antropología filosófica» de Suárez (Castellote 1963). La primera cuestión que conviene aclarar es que el Doctor Eximio no considera el tratado del hombre como una ciencia *a se*, sino que la reflexión sobre el alma humana se encuadra dentro de la ciencia del alma en general; y ésta a su vez es una parte de la Física (lo que hoy llamaríamos Filosofía de la Naturaleza):

Los presentes libros *De Anima* no constituyen de por sí una ciencia, sino que incoan la ciencia de los vivientes [...]; el viviente es un objeto cognoscible comprendido dentro del objeto total de la Física. Por tanto, debe haber otra ciencia que lo tenga como objeto primario; esa ciencia debe tratar del alma, y es una única ciencia la de ambos, cuyo objeto es el viviente, y el alma como su objeto primario (Suárez 1978, n. 5).

Así pues, tanto para Aristóteles como para Suárez el tratado del alma es una parte de la Física —ciencia que se ocupa del ser sensible en general, es decir, de todo aquello susceptible de cantidad y cambio—. En la cosmología aristotélica se distingue entre lo sensible no generable (objeto del tratado *De Coelo*) y lo sensible generable —objeto del *De generatione et corruptione*— que se divide a su vez entre lo inanimado y lo animado —objeto del tratado *De anima*— (Suárez 1978, nn. 1–3). Así pues, el tratado del alma se ocupa de los seres sensibles

generables animados. Dentro de la Física, Suárez considera la ciencia de los vivientes como la primera, porque el conocimiento del alma debe preceder al conocimiento de lo orgánico, pues

así [...] como el conocimiento del alma depende de un cierto conocimiento del cuerpo orgánico, así, el cuerpo orgánico no puede ser conocido sin el alma. Por eso, es mejor que preceda el conocimiento del alma, por ser más principal, y también porque de tal cuerpo determinado se puede tener algún conocimiento [...]; tanto más, cuanto que para conocer la quiddidad del alma, no se precisa un conocimiento exacto de los órganos, sino que basta alguno en algún grado (Suárez 1978, n. 8).

De este modo, la ciencia del alma precede metodológicamente al conocimiento de los demás seres naturales; además es un saber más principal ya que «con ello ya casi obtendremos el conocimiento de todo el ser viviente» (*Ibidem*). Por otro lado, la ciencia del viviente se divide a su vez, porque existen tres tipos de almas:

aunque se explique esta ciencia como una, sin embargo, no lo es en su especie última, sino solamente en su género subalterno, y bajo ella están comprendidas tres ciencias específicamente diversas: una, de los vivientes y vegetales, otra, de los seres sensitivos, otra del hombre. Ésos son, en efecto, los tres objetos distintos, como cognoscibles, según el grado de abstracción requerido para la ciencia (Suárez 1978, n. 9).

Con estas palabras el tratado del hombre se sitúa en la perspectiva de la biología filosófica propia de la tradición aristotélica y que la filosofía actual está redescubriendo. Así por ejemplo, Jonas no duda en afirmar que «el *De anima* de Aristóteles es el primer tratado de biología filosófica». (Jonas 2000, p. 13)¹. De este modo se inserta al hombre en el contexto del mundo natural. Pero ¿no supondría esto abdicar de lo específicamente humano —el espíritu— para recaer en una especie de naturalismo o biologicismo? ¿Son suficientes las categorías del mundo natural para explicar la singularidad del hombre en el cosmos?

El peligro de naturalismo provocó en la antropología del siglo XX la distanciaci3n del hombre con respecto al mundo natural. Así, por ejemplo, Heidegger rechazaba la definici3n aristotélica del hombre como *animal racional* por encontrarse demasiado cercana a la mera animalidad y no dar cuenta de la unicidad y peculiaridad de lo humano (Heidegger 2002, pp. 24–29)². Más concretamente en la tradici3n cristiana ¿no supone un peligro el no resaltar el salto ontol3gico entre la *psyche* animal y el alma humana espiritual e inmortal? Dejaré pendiente la respuesta a esta cuesti3n, pero es preciso adelantar ahora que el planteamiento suareciano no recae en modo alguno en el naturalismo, al tiempo que aleja toda tentaci3n de «espiritualismo» o «angelicanismo» como denunci3 Maritain al tratar a Descartes (Maritain 2008, pp. 49–78).

¹ En este sentido tambi3n puede consultarse Serani 2000, pp. 28–38, y Ferry–Vincent 2001.

² La refutaci3n a Heidegger la encontramos en (Jonas 2000, p. 295).

Ahora me detendré en otro aspecto que se deja entrever en las palabras de Suárez: al afirmar que es preciso comprender el cuerpo orgánico desde el alma, lo que parece proponer el Doctor Eximio es acceder a la realidad natural desde la noción vida; idea que ya se encuentra en Aristóteles para quien lo inanimado se explica desde lo animado (Berti 2006, p. 94); de este modo se rebate el intento de explicar la vida a partir de lo inanimado, como postulaba el mecanicismo cartesiano (Jonas 2000, pp. 20–25). Podríamos dar un paso más y preguntarnos: si Suárez plantea conocer lo inanimado desde el paradigma de la vida, ¿no constituye la comprensión de la vida «humana» —grado más perfecto de vida— el modelo de comprensión de la noción de vida en general?

§2. La ciencia del alma como condición de posibilidad del conocimiento

Lo que parecía esbozado al principio del *Proemio* al *De anima*, lo declara Suárez poco después de manera explícita. A propósito de las palabras de Aristóteles acerca de la utilidad de la ciencia del alma, comenta el Eximio:

Esta afirmación se puede entender de dos maneras: una, que es útil para las partes precedentes de la Física; otra, que lo es para las que siguen, a saber, la *De animalibus*. Y de esta segunda manera es como la entiende Aristóteles, pues añade: «Porque el alma es como el principio de todos los animales». Y por eso, de tal principio depende el conocimiento de la ciencia principal. Entre las naturales, sin embargo, es también útil para las ciencias que la preceden, ya que por el conocimiento que proporciona se aprecia mejor la diferencia entre los seres animados y los inanimados. Además, recibe una confirmación la verdad de la composición de materia y forma sustancial, ya que en ningún ser natural aparece tan manifiesta esa composición como en los vivientes (Suárez 1978, n. 32).

De estas palabras se deduce que a través del conocimiento del alma humana y de sus operaciones es posible acceder a la esencia de todos los demás vivientes, e incluso a los principios que rigen toda la realidad material, como la composición de materia y forma sustancial. Suárez aclarará a continuación que se está refiriendo al alma humana:

a todo ser dotado de entendimiento es sumamente natural y útil el conocimiento de sí mismo, y así, el ángel se halla en constante conocimiento de sí mismo. Ahora bien, el hombre se conoce a sí mismo ante todo por esta ciencia, y por eso le es muy natural y sumamente útil. Por eso Temistio dice muy acertadamente en este pasaje: «El alma, si se conoce bien antes a sí misma, será muy digna de que se le preste crédito cuando hable de las demás cosas (*Temistio* 1542, p. 213)» (Suárez 1978, n. 32).

En otras palabras, el hombre conociéndose más a sí mismo está en condiciones de conocer mejor el mundo natural donde se desenvuelve; y viceversa: conociendo mejor el mundo natural está en condiciones de conocerse mejor a sí mismo. Como de manera concisa afirma Juan Pablo II: «Cuanto más el hombre conoce la realidad y el mundo, tanto mejor se conoce a sí mismo como ser único en su género» (Juan Pablo II 1998, n. 1; Karol 1999). Pero ¿no estaremos cayendo en un craso antropomorfismo? Spaemann hace frente a «esta conocida

objeción consistente en decir que la vida no consciente no debe ser analizada antropomórficamente. Mi respuesta es que debemos considerarla así si queremos estudiarla de una forma justa. Sólo a partir de la vida consciente —es decir, de nuestra situación— podemos hablar adecuadamente de vida no humana (no consciente). Carecemos de acceso directo a esa vida. Sólo podemos considerarla consciente sustrayéndole la conciencia» (Spaemann 2007, p. 198). Las realidades ajenas a nosotros sólo se nos desvelan con referencia a nuestro conocer; pero en el caso de los seres no humanos hemos de prescindir de la conciencia. Así como el ser inerte se nos hace comprensible a través de lo vital, «si queremos atribuir realidad a algo existente inanimado, entonces sólo podemos hacerlo en la medida que determinamos el ser de ese algo como similar a la vida, de la que eliminamos ciertos fenómenos característicos de lo vital, como el metabolismo» (*Ibid.*, p. 207). Sólo de este modo «es posible hablar antropomórficamente de la vida real no humana ni consciente, siendo a la vez conscientes de ese antropomorfismo» (*Ibid.*, p. 198)³.

Volviendo al texto suareciano, la excelencia de la ciencia del alma humana se manifiesta también en su utilidad para las demás ciencias, principalmente para la Teología:

En efecto, nos proporciona el conocimiento de nuestra alma y de sus potencias, su origen y la capacidad que tiene en virtud del entendimiento, y su perpetuidad. Por este capítulo presta gran ayuda a nuestra fe, ya que demuestra que muchos de los dogmas de ésta concuerdan con la razón natural, y prepara el camino y como el fundamento primero para disipar la infidelidad de los gentiles y corregir las malas costumbres. Todas esas cosas, en efecto, se fundan en la inmortalidad del alma (Suárez 1978, n. 31)⁴.

Las palabras de Suárez parecen apuntar más allá de la doctrina escolástica entonces establecida. Según sus palabras, el tema central de esta ciencia es la inmortalidad del alma humana, que constituye el presupuesto para la comprensión racional de la fe y el diálogo con los gentiles. Y no sólo en su dimensión meramente especulativa, sino también en la práctica-moral. En otros términos, la pregunta acerca de la esencia humana no se está limitando a la facticidad de lo que el hombre es, sino que apunta también a su destino eterno, y el camino que se ha de recorrer para alcanzar la vida eterna⁵.

Si nos detenemos en estas palabras, podremos establecer un cierto paralelismo con las preguntas kantianas que culminaban en la pregunta sobre el hombre. En efecto, la inmortalidad del alma me pone a las puertas de la pregunta ¿qué puedo esperar?, cuestión que

³ Coreth, por su parte, apunta que la analogía del hombre con el mundo animal resulta problemática porque «para entender al hombre partiendo del animal es necesario haber comprendido al animal a partir del hombre» (Coreth 1991, p. 23). Se da así un círculo hermenéutico que se puede resolver por «una precomprensión del hombre como condición preliminar de cualquier exposición inteligente del ser humano» (*Ibid.*, 40).

⁴ Esta idea también se halla esbozada en su revisado *Tractatus de anima* (Suárez 1856, pp. 463–464).

⁵ En el *Tractatus de anima* manifiesta más claramente la importancia del tratado sobre el alma en su relación con el fin último del hombre (Suárez 1856, p. 464).

atañe a la religión; y ésta a su vez me remite a la cuestión ética: ¿qué debo hacer? La primera pregunta kantiana, ¿qué puedo conocer?, encuentra también su formulación en estas palabras del comentario suareciano:

esta ciencia [del alma humana] trata de los actos del entendimiento, su luz y su objeto, y por eso presenta una utilidad general para todas las ciencias, pues enseña que el entendimiento realiza una reflexión perfecta sobre su acto y sobre la luz de que dispone. Por eso, [...] hay que elogiar la ciencia del alma y estimarla como muy útil, ya que trata de la luz intelectual [...]. [Esta ciencia] ayuda en gran manera al entendimiento en la reflexión dicha, pues por ella considera el entendimiento con más atención la eficacia de la razón, y así, o la confirma en sus actos, o, al menos, la corrige, si la razón no se muestra tan fundada. Así, que esta ciencia perfecciona en cierto modo a las demás, en cuanto que pone de manifiesto la raíz de donde brotan (Suárez 1978, n. 31).

En otros términos, el tratado del alma humana se cuestiona las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, y en ese sentido se convierte en ciencia primera con respecto a las demás ciencias o conocimientos de la realidad.

Así pues, en la perspectiva suareciana podemos encontrar también contenidas *in nuce* las preguntas fundamentales de la antropología kantiana. Pero si la autocomprensión del hombre es una vía de acceso privilegiada para comprender los fenómenos vitales y el resto de la realidad material, esa vía no deja de tener dificultades. En efecto, la autocomprensión del hombre no es total; su autotransparencia no deja de estar envuelta en oscuridad. Por esta razón Suárez advierte

que las cosas de que se ocupa esta ciencia son muy cognoscibles, ya que presentan un alto grado de perfección y nos son también manifiestas por la experiencia en muchos de sus aspectos; sin embargo, en otros muchos, nos es muy difícil esta ciencia, porque en esas mismas cosas de que tenemos experiencia, quedan ocultos muchos puntos en cuya investigación encontramos una gran dificultad. En efecto, experimentamos, a no dudarlo, en nosotros el crecimiento, etcétera, sin embargo, cómo se realiza, qué potencias intervienen, qué operaciones, qué movimientos, es muy difícil de conocer. Vemos también con toda evidencia que se da en nosotros un principio de sentir; pero qué es tal principio, cómo produce sus actos, qué recibe del objeto, cuáles son sus órganos, qué medios..., todas esas cosas se conocen con mucha dificultad. Por fin, tenemos experiencia de que se da en nosotros un conocimiento superior a todo conocimiento sensible; sin embargo, de dónde procede tal conocimiento, y de qué manera, y otras muchas particularidades que se investigan sobre el conocimiento intelectual son difíciles (Suárez 1978, n. 33).

Suárez no explica la raíz de la dificultad para la autotransparencia humana, pero en sus palabras es posible distinguir dos planos metodológicos. El primer plano se mueve al nivel de la experiencia interna: por su proximidad fenomenológica sabemos de la existencia de las operaciones vitales; pero cuando intentamos acceder al plano esencial las cuestiones se tornan oscuras: ¿qué es sentir? ¿qué es conocer? ¿qué potencias intervienen? Suárez apunta que «es de notar que una cosa abstracta siempre nos es más difícil, y por eso, el conocimiento de lo que atañe a la vida sensitiva nos es mucho más difícil que el conocimiento de los vegetales; y el

más difícil de todos es el conocimiento del alma racional» (Suárez 1978, n. 26). En otros términos, en el plano fenomenológico–existencial es fácil acceder a la realidad humana, pero en el momento en el que abandonamos el terreno firme de la experiencia para remontarnos al conocimiento esencial y abstracto la ciencia del hombre se torna difícil. Llegar a las últimas causas y primeros principios del ser es una tarea ardua y compleja, cuyo estudio requiere un grado de abstracción mayor: la abstracción propia de la metafísica.

§3. La ciencia del alma humana como ciencia primera

En lo que se refiere a la nobleza de esta ciencia, advierte Suárez ante todo que el Estagirita emplea con cierta impropiedad el calificativo de «la más noble» de las ciencias, y cabe entender sus palabras «en su sentido más amplio, como sinónimo de bueno, hermoso y tal vez digno de ser amado» (Suárez 1978, n. 26). De hecho, «una ciencia puede ser más noble por dos capítulos, a saber, o por el objeto, o por el modo de proceder. Por tanto, será más noble aquella ciencia que trate de las cosas más perfectas y de modo más excelente» (*Ibidem*).

El comentario suareciano retoma el instrumental escolástico para exponer con sutileza una postura matizada y equilibrada, sirviéndose de la triple división del bien: útil, noble y deleitable. Desde el punto de vista de la utilidad para la obtención de los bienes corporales, las ciencias prácticas, junto con la Física ocupan el lugar principal «porque conducen a los bienes corporales, y de este modo son más útiles las ciencias prácticas, en las cuales están incluidas las artes» (*Ibid.*, n. 27). Con respecto a la utilidad para alcanzar los bienes del alma, hay que distinguir los bienes del entendimiento y los de la voluntad. Si nos atenemos a los bienes del entendimiento, Suárez parece reticente a asignar un papel rector a una ciencia o a otra. Más bien parece apuntar que el ideal del conocimiento proviene de la conexión entre los saberes, aunque observando una cierta jerarquía:

De otro modo, puede ser útil una ciencia para los bienes del alma, y ésta, o por lo que atañe al entendimiento mismo, o por lo que atañe a los bienes del entendimiento; de esa manera, una ciencia resulta útil para otra. Esta clase de utilidad es común a todas las ciencias, pues tienen entre sí cierta conexión, en virtud de la cual se son útiles mutuamente; algunas, con todo, son más útiles que otras (*Ibidem*).

Y si nos fijamos en los bienes de la voluntad, una ciencia es útil «en orden a la adquisición de la virtud; y en esto sobresale la Teología. También contribuye en gran manera para eso la Filosofía moral; y sobre todo esta parte *De anima*, que, al demostrar la inmortalidad y la nobleza del alma, eleva el espíritu a ideales más altos» (*Ibid.*, n. 27). En estas breves fórmulas se encuentran contenidas las ideas centrales del ideal clásico. En el orden práctico la virtud ocupa el lugar preeminente puesto que a través de ella se alcanza el fin último del hombre, es decir, la contemplación de Dios. Sin explicitarlo directamente, Suárez admite que los bienes útiles corporales deben subordinarse a esos otros fines del alma. Si nos atenemos al bien deleitable, toda ciencia es deleitable

por la congruencia que tienen con el deseo natural de nuestro entendimiento; pero unas deleitan más que otras, pues las que tratan de cosas más nobles son más deleitables, y, en igualdad de condiciones, también las más ciertas, pues, si comparamos una ciencia menos cierta de las cosas más altas con una [ciencia] cierta de las cosas más imperfectas, sin duda deleitará más la que trata de las cosas más altas, porque responde más al deseo del hombre (*Ibid.*, n. 27).

Hay pues una gradación en el deleite que proporciona una ciencia: será más deleitable la que se ocupe de objetos más altos, aunque su grado de certeza sea menor. Así pues,

debe ser estimada como la más noble y apetecible lo que trate de cosas más altas. Bien ponderadas, pues, todas las cosas, en cada género de ciencia sería más digna aquella en la que se destacasen todos los aspectos del bien o, al menos, en los aspectos más valiosos del bien, cuales son la nobleza y la utilidad que a ella conduce (*Ibidem*).

Qué ciencia se ocupa de objetos más altos lo explicará Suárez más adelante, pero ya ahora se nos impone una consideración. La prioridad de una ciencia sobre otra se atiene a diversos criterios. Desde el punto de vista metodológico, la ciencia sobre el hombre se presenta como condición de posibilidad de toda otra ciencia; pero este «antropologismo» deja abierta la puerta a una consideración basada en la excelencia del objeto. Si hay una jerarquía de perfección en los seres cobra sentido la felicidad como contemplación de lo superior (las sustancias separadas y Dios); pero una vez excluidas del saber científico esas realidades superiores dignas de contemplación (o *theoria*) todo se sitúa a la altura del hombre, y todo se convierte así en operable para el hombre. Como apunta Jonas la contemplación de los objetos más nobles libera de la necesidad de «las cosas vulgares»; pero la disolución de los objetos más nobles sustituye la especulación por la práctica del dominio del hombre sobre la naturaleza. Pero de este modo se pierde del horizonte la pregunta acerca de la felicidad, reduciéndose a la utilidad (Jonas 2000, pp. 256–277). Para Spaemann la alternativa al antropomorfismo es el antropocentrismo tecnológico de la ciencia moderna, la cual

no se cuestiona lo que es realmente [...] sino cómo se nos da como objeto y en qué medida podemos manipularlo [...]. Para saber lo que puedo hacer con una cosa no necesito conocer lo que realmente es ella misma. Por tanto, podemos renunciar al antropomorfismo a favor del antropocentrismo. En cuanto son objetos puros, las cosas están frente al sujeto y no tienen nada en común con él. Querer comprender la realidad como tal significa contemplarla desde el punto de vista de su mayor parecido con nosotros (Spaemann 2007, p. 199).

Suárez ha dejado ya sentadas las bases para interpretar de manera coherente con la tradición cristiana la jerarquía de las ciencias. Para ello, en primer lugar debe interpretar las palabras del Estagirita en el sentido de que «él no hace comparación de esta ciencia con todas las demás, sino tan sólo con las demás partes de la Filosofía, pues, si se la compara con todas las demás, entonces no es la más noble de todas, sino que la primera es la Teología, en la cual se

encuentran acumuladas todas las clases de bien» (Suárez, 1978, n. 28). Así pues, el tratado del alma humana ocuparía la cúspide del saber filosófico, pero no del saber en general.

[La Teología] tiene, en efecto, el objeto más divino. Dios mismo, y dispone del medio más elevado de llegar a Él, a saber, la luz sobrenatural infusa; por eso tiene el sumo grado de nobleza y proporciona un intenso y noble deleite, unido a una suma utilidad, pues, aunque no sirva gran cosa para los logros temporales, ayuda muchísimo para los espirituales, tanto propios como comunes. Y ese género de utilidad es con mucho el más excelente (Suárez 1978, n. 28).

Tanto por el objeto de estudio, como por el grado de certeza (la fe revelada) y por su utilidad para conseguir el bien mayor, la Teología es —de modo absoluto— la ciencia primera. El segundo lugar lo ocupa la Metafísica:

que con razón es llamada Teología natural, y Sabiduría y Filosofía primera. [...] En efecto, llega hasta el mismo Dios y las sustancias separadas, y penetra más en la misma luz intelectual. Y por eso es apetecible en sumo grado, y por el gran deleite que proporciona. Pero su utilidad para las cosas temporales es escasa; en cambio, es muy grande para conseguir la ciencia y para la Teología (*Ibidem*).

La Metafísica se ocupa del objeto más noble (Dios y las sustancias separadas), pero su grado de certeza es menor (supuesta la debilidad de la razón humana), así como su utilidad y deleite es inferior —y subordinado— a la Teología. Suárez no tiene inconveniente en afirmar la poca utilidad para las cosas temporales de esta disciplina: su valor no proviene de su practicidad, sino de su valor especulativo. Por esta razón, si admitimos la desaparición de la Metafísica como ciencia propiciamos la reducción del bien deleitable (es decir, la felicidad o la contemplación del Bien) al bien útil. Pero siempre nos podremos preguntar acerca de la utilidad ¿para qué?, es decir, con respecto a qué fines una ciencia es útil. En consecuencia, «la invitación a utilizar la ciencia en interés del hombre, y al servicio de sus mejores intereses, seguirá siendo vacía en tanto no se sepa cuáles son los mejores intereses del hombre» (Jonas 2000, p. 275).

Suárez continúa desglosando la jerarquía de las ciencias: «El tercer lugar lo ocupa la Física; el cuarto, la Dialéctica, la cual, por su utilidad y por la dignidad de su objeto, está muy por encima de las otras. Después están la Matemática y las demás ciencias». (*Ibidem.*). El Doctor Eximio sigue un esquema neoplatónico de los saberes, en cuyo vértice superior se sitúa lo más desligado de la materia, para decaer progresivamente hacia los seres más mezclados con la realidad material. Así se comprende que el tercer grado del saber científico lo constituya la Física que se ocupa de la realidad sensible y sometida al cambio. Dentro de las ciencias «físicas», la Antropología ocuparía el lugar más excelente,

por lo cual, ocupa el tercer lugar entre todas las ciencias. Esto consta con toda claridad por la excelencia de su objeto. Hemos demostrado, en efecto, [...] que los vivientes ocupan el puesto supremo entre todos los seres naturales; por consiguiente, la ciencia que trata de ellos, también es más noble por

parte de su objeto, y, por lo mismo, es absolutamente la más noble, sobre todo poseyendo, como posee, mayor grado de certeza [...]. Por eso también es sumamente placentera (Suárez 1978, n. 28).

En definitiva, la ciencia sobre el hombre se presenta como la primera en orden a conocer las demás ciencias, pero la tercera en el conjunto de todas las ciencias atendiendo a su objeto. Esta distinción es la que se encuentra ausente en Tugendhat: una vez desaparecidos los objetos superiores al hombre, no puede haber ciencia superior a la Antropología.

Con todo, el esquema suareciano parece presentar fisuras: si hemos admitido la inmortalidad del alma humana estamos reconociendo que el hombre posee un grado de ser superior al resto de los seres sensibles (Ñahuincopa 2016). La espiritualidad del alma humana sobrepasa los límites impuestos por Aristóteles a las ciencias naturales. Si el alma humana es el objeto propio y adecuado de la Física, ¿no llevará a admitir unos presupuestos naturalistas que una vez aceptados pueden hacer imposible argumentar a favor de la espiritualidad e inmortalidad del hombre? Si el alma humana pervive sin el cuerpo en la otra vida ¿no se tratará en realidad de un tipo de alma separada, una sustancia separada, objeto de la Metafísica y no de la Física? A esta cuestión Suárez y sus contemporáneos dedicaron la atención que requería y supone un paso adelante en la doctrina aristotélica heredada.

§4. Metafísica y ciencia del alma humana

En el *Proemio* del comentario al *De anima*, Suárez se pregunta: ¿Pertenece la ciencia de los vivientes a la Física? Como en todo ejercicio escolástico expone en primer lugar las objeciones por las que parece que la ciencia de los vivientes no pertenece a la Física.

Primero, porque todo grado de abstracción de la materia en cuanto al ser pertenece a la Metafísica, y tal es el grado de abstracción propia de la vida, ya que es común a los ángeles y a Dios. En segundo lugar, los vivientes como tales no son seres naturales; luego no pertenecen a la Física. [...] pues los seres naturales están constituidos por la naturaleza y los vivientes, por el alma, que no es naturaleza. Pues las operaciones del alma superan a las de la naturaleza. En tercer lugar, y refiriéndonos al alma racional, se puede argüir: ésta es inmaterial, como ahora supongo; luego pertenece a la Metafísica. En efecto, las cosas que abstraen en su manera de ser de la materia pertenecen a la Metafísica, cuyo oficio propio es definir por la forma, como dice Aristóteles [...]. Por eso en *De partibus animalium* (libro I, cap. 1), parece decir que el alma racional no es naturaleza y que su conocimiento pertenece a la Metafísica. Y una razón confirmativa es que el alma posee un grado mayor de abstracción que la cantidad; luego pertenece a una ciencia que abstrae más que la Matemática: ésa es la Metafísica (Suárez 1978, n. 10).

El planteamiento del problema en estos términos no parece ofrecer más que una salida monista (el hombre como ser exclusivamente material, y por tanto objeto sólo de la Física) o a un dualismo (el hombre, en cuanto sustancia material es objeto de la Física; pero en cuanto sustancia espiritual es objeto de la Metafísica). Con el monismo se garantiza la unidad del hombre, pero no se ve el modo de escapar del materialismo. Por el contrario, la solución

«dualista» tiene la ventaja de subrayar la trascendencia y separabilidad del alma humana después de la muerte, pero a costa de poner en entredicho la unidad sustancial del hombre.

Suárez en esta cuestión hace de gala de un notable dominio de la tradición escolástica cristiana junto a una particular lucidez argumentativa. En efecto, antes de continuar dilucidando las cuestiones metodológicas el Doctor Eximio esclarece el objeto de estudio de esta ciencia: el hombre, un ser situado en el horizonte entre el mundo material y el mundo del espíritu, participa de los dos mundos sin perder su unidad. El ser humano es en primer lugar, un viviente:

llamamos vivientes a todos aquellos seres que poseen en sí el principio de sus operaciones que pertenecen a su perfección. Ahora bien, entre las operaciones, se da una que es material, que se realiza por medio del cuerpo como instrumento, como son las operaciones de los sentidos; se da otra que es completamente espiritual, que no tiene nada que ver con la materia, como el entender del ángel; otra hay que es una operación en cierto modo intermedia, que en sí es inmaterial y se realiza sin instrumento corpóreo, pero que, con todo, tiene alguna dependencia del cuerpo en el cual tiene lugar, y tal es el entender del hombre. Pues bien, todo ser que posea en sí mismo el principio de alguna de esas operaciones dichas, se dice y es con toda propiedad viviente (Suárez 1978, n. 11).

Las operaciones propias de los seres materiales son objeto de la Física:

los que viven del primer modo indicado son completamente materiales; [...] por lo que hace a los vivientes del primer grupo, es cosa cierta que están comprendidos en el objeto de la Física, y, consiguientemente, todos los principios de ellos, es decir, la materia y la forma, sus operaciones y movimiento, ni siquiera es posible que pertenezcan a la otra ciencia. [...] Esos vivientes, son, pues, como tales, seres naturales en sentido propio, y su alma es naturaleza. (*Ibid.*, n. 11).

Por su parte las operaciones puramente espirituales escapan al objeto de la Física: «los que viven del segundo modo, son completamente espirituales. En cuanto a los vivientes del segundo grupo, es cosa cierta que trascienden el ámbito de la Física y el objeto de tal conocimiento» (*Ibidem*); pero el hombre se sitúa en una zona intermedia: «los que pertenecen al tercer grupo, son como intermedios entre los espirituales y materiales». (*Ibidem*). Y añade que su estudio es difícil y complejo: «Por lo que hace al hombre, es oscuro a qué ciencia pertenece, por la dificultad mencionada acerca del alma racional». (*Ibid.*, n. 12).

En primera instancia Suárez parece decantarse hacia un dualismo, distinguiendo en el alma racional humana dos dimensiones: «La primera es, que el alma racional es una entidad espiritual independiente en su ser de la materia, inteligente y volente. La segunda es que es forma del cuerpo, principio de las operaciones materiales, y que entiende con dependencia de los sentidos» (*Ibidem*). Consiguientemente, «si se consideran en ella los predicados que le competen bajo el primer aspecto, su conocimiento pertenece a la Metafísica, [...] pero si se consideran los predicados que le competen por el segundo aspecto, pertenece a la Física» (*Ibidem*). Se trata de una vía de solución ya ensayada anteriormente por otros autores y que a

Suárez no le desagrada, pues «una misma cosa puede pertenecer, según aspectos diversos, a la Metafísica y a otra ciencia» (*Ibidem*). En realidad, se está defendiendo más que un dualismo ontológico (es decir, el hombre como compuesto de dos sustancias), un dualismo metodológico: la Física se ocuparía de las operaciones sensibles, mientras que la Metafísica trataría de operaciones espirituales, presuponiendo la unidad y unicidad del alma humana.

Sin embargo, Suárez apuesta por la Física como el ámbito propio del estudio del alma racional (*Ibidem*), puesto que siendo coherentes con el hilemorfismo aristotélico, «el hombre es simplemente un ser natural que consta de verdadera materia y forma que está comprendida en el objeto de la Física; luego también el alma racional, que es la forma del hombre mismo en cuanto ser racional» (*Ibid.*, n. 14). En efecto, si «el alma racional es esencialmente forma del cuerpo físico [...] debe ser definida necesariamente por el cuerpo y por la materia; luego su definición y su esencia pertenecen al físico; luego también las propiedades que de ella dimanar deben ser consideradas por el físico» (*Ibidem*).

De este modo, la antropología suareciana subraya la unidad sustancial del ser humano, puesto que todas operaciones humanas —incluso el entender— se dan con alguna dependencia del cuerpo. Y las operaciones sensibles humanas proceden del mismo principio racional. Con todo, Suárez señala que hay operaciones materiales que, sin embargo, son específicas del hombre, en virtud de su alma racional: «el reír, y afecciones parecidas, son materiales. Y, sin embargo, proceden del alma racional como tal, ya que no competen más que al hombre». (*Ibid.*, n. 14)⁶.

La unidad y unicidad del alma racional es el fundamento del rechazo suareciano al dualismo antropológico:

Yerran, por tanto, los que afirman que el alma racional pertenece a la Física, en cuanto que es principio de la vegetación y de la sensación, y a la Metafísica, en cuanto que es principio de intelección. Pues queda claro por lo expuesto, y se probará por extenso en adelante, que el alma, en cuanto principio de entender, es alma del cuerpo y que por ella se constituye el hombre en su ser de hombre; luego, como tal, pertenece también a la Física y tiene su relación con la materia. Yerran también los que dicen que la potencia material del alma pertenece a la Física, pero no el entendimiento y la voluntad, pues el considerar las propiedades es cometido del que considera la esencia; ahora bien, el alma racional, como tal, pertenece al objeto de la Física, luego también el entendimiento y la voluntad, que dimanar del alma en cuanto que es racional (*Ibid.*, n. 15).

Así pues la Física es la ciencia propia del alma racional, puesto que cada cosa pertenece a la ciencia que la considera según su razón última, y «pertenece al físico el estudiar el alma racional en su diferencia última, y a la Metafísica, en cambio, sólo en sus predicados comunes; luego pertenece a la Física absolutamente hablando, y a la Metafísica, en algún sentido. Y consta por inducción, ya que la materia es, absolutamente, objeto del estudio de la Física, aun cuando en sus predicados comunes la considere la Metafísica» (*Ibid.*, n. 14). Y más adelante

⁶ Un tratamiento más detenido de las operaciones materiales específicas del hombre exceden ahora nuestro objeto de estudio, pero resultará sin duda sugerente (Lázaro Pulido 2012).

afirma: «Por tanto, el alma racional con todas sus propiedades es, absolutamente hablando, objeto de la Física, y, en algún sentido, de la Metafísica» (*Ibid.*, n. 16). Así pues en el estudio del alma humana entran en juego esas dos ciencias, pero se mueven en niveles distintos. La Metafísica se interesa por las propiedades del ser en general, todo ser, mientras que la Física — y más concretamente la Psicología o ciencia del alma— se ocupa del alma racional como su objeto propio y específico.

Suárez se adelanta a la posible crítica de que lo mismo se puede afirmar de toda otra ciencia, cuyo objeto se encuentra también presente de modo genérico bajo el objeto de la Metafísica. Suárez responde a la objeción con estas palabras:

pero hay una diferencia, y es que las demás cosas materiales presentan tan sólo una diferencia en los predicados comunes con las cosas espirituales, mientras que el hombre presenta, además, otra diferencia, que es común a los ángeles, que es el ser intelectual. Y además, el alma racional presenta una diferencia, si bien análoga, en la razón de sustancia espiritual. Y por eso, el hombre y su alma pertenecen a la Metafísica en mayor número de predicados que las demás cosas (*Ibid.*, n. 17).

Es decir, la relación entre la Psicología (tratado del alma, parte principal de la Física) y la Metafísica es muy estrecha, puesto que ésta última abarca también al ser espiritual, dimensión opaca para las ciencias físicas o naturales que se ocupan de la realidad material y sensible. De esta manera Suárez admite que el estudio del hombre compete tanto a la Física como a la Metafísica, aunque a niveles distintos. En todo caso, no admite la separación de los aspectos sensibles (objeto de la Física) y espirituales (objeto de la Metafísica), porque el hombre entero, en su composición somático–espiritual es objeto tanto de la Física como de la Metafísica.

La inclusión del estudio del hombre dentro de la Física no va en contra de la inmortalidad del alma humana. En efecto,

hay que tener en cuenta una cosa sobre esto, y es que nuestra alma tiene dos estados, uno, en el cuerpo, y otro, fuera del cuerpo, y, aunque el tratar de ella absolutamente sea cometido de la Física, sin embargo, el tratar de su estado fuera del cuerpo, y del modo de ser y de conocer que en él tiene, pertenece más al metafísico, porque tiene más afinidad con el estado de las sustancias separadas (*Ibid.*, n. 23).

En definitiva, el alma humana puede subsistir separada del cuerpo, pero siempre posee esencialmente una ordenación al cuerpo, y esto basta para ser estudiada por la Física:

aunque el alma pueda existir sin el cuerpo, no lo puede sin orden al cuerpo. Y esto es razón suficiente para que se la estudie en la Física. Por eso [...] respondo que la cantidad, en cuanto a su actual existencia, depende de la materia más que al alma racional; sin embargo, en cuanto a la ordenación a la materia, prescinde más la cantidad que el alma, ya que la cantidad puede ser concebida sin ningún orden, pero el alma, no. (*Ibid.*, n. 18).

Suárez se enfrenta todavía a una última objeción. Si el entender humano es la operación propia del alma racional, y como tal no participa intrínsecamente del cuerpo, su estudio deberá recaer sobre la Metafísica, más que sobre la Física. En efecto, el alma racional no es principio del movimiento local ni de crecimiento por los que se manifiesta su naturaleza, objeto propio de la Física; mientras que el alma racional es el principio del entender. Además, si admitiéramos que el entendimiento es objeto de la Física, ésta estudiaría todas las cosas, pues todo ser es objeto inteligible (*Ibid.*, n. 20). Si la ciencia del alma poseyera el más alto grado de abstracción de la materia, también trataría de las demás cosas que tienen un menor grado de abstracción «y así, trataría de todas las cosas» (*Ibid.* n. 22). La psicología racional vendría así a ocupar el lugar de ciencia primera en cuanto a la universalidad de su objeto, puesto que todo ser, en cuanto inteligible, sería objeto de esta ciencia.

Si admitiéramos ésta última observación invalidaríamos el papel de la Metafísica que como ciencia del ente en cuanto tal, parece poseer ese carácter primero. En otras palabras, se anticiparía el proyecto de sustituir la Metafísica (¿qué es el ser?), por la Antropología (¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana?). Pero la tradición aristotélica de Suárez no le permite dar ese paso: aun reconociendo que la inteligibilidad del ente sea objeto de la ciencia del alma racional, sin embargo, la Metafísica estudia todo ente en sí mismo y la inteligibilidad en sí misma. Suárez sienta así la base de un realismo cognoscitivo, admitido incluso por autores contemporáneos refractarios al valor de la metafísica como ciencia⁷. La inteligibilidad humana está sometida a los límites propios del conocer humano, es decir, un conocer ligado a las condiciones materiales del conocer, mientras que la Metafísica prescinde de la corporeidad. En efecto, para Suárez,

la ciencia que trate del entendimiento, como tal, debe abarcar en toda su amplitud la razón de la inteligibilidad y, por lo mismo, la razón o aspecto mismo de la entidad; y así trataría del ente en cuanto ente; con lo cual, trataría de todo ente a la manera como la Metafísica trata de todas las cosas. Es más, si la Física tratase del ente inteligible en sí, trataría de todos los entes como tales, y como también trata de las cosas materiales, vendría a tratar de todas las cosas. No se sigue eso mismo si trata del entendimiento humano, porque no trata del entendimiento como separado completamente del cuerpo, sino como ejerciendo la intelección en el cuerpo. Y así trata del objeto inteligible por tal entendimiento de esa manera. Tal inteligible no sobrepasa los límites de la Física, ya que es tan sólo la quiddidad del ser material abstraída de las cosas sensibles (*Ibid.*, n. 22).

Y Suárez añade: «la mente o el alma no es principio intrínseco del movimiento del ser en que se halla, ya que es alma en sentido impropio, sino que es principio de la intelección, que no es ningún movimiento ni acción física, como se dice en el lib. 3 *De Anima*, cap. 7; y de esta intelección añade que no se halla en los animales, es decir, la intelección abstracta, en sí e independiente de los sentidos» (*Ibid.*, n. 22). En definitiva, el alma humana debe ser estudiada

⁷ «Defenderé una forma de realismo según la cual nuestra comprensión del mundo es limitada, no sólo a lo que podemos conocer sino también respecto a lo que podemos concebir. En un sentido muy fuerte, el mundo se extiende más allá de donde llegan nuestras mentes». (Nagel 1996, p. 131).

dentro de la ciencia de los vivientes, pero reconocimiento los límites propios de las ciencias de lo físico.

§5. Psicología y Dialéctica

En el ensayo citado al comienzo del artículo, Tugendhat afirmaba que la pregunta antropológica sobre la esencia del hombre se debe reconducir a la de las condiciones bajo las cuales la comprensión humana sirve de base a toda ciencia. Para este autor la comprensión no puede ser empírica o en tercera persona, como un mero objeto de estudio (como el antropólogo estudia los restos de una cultura ya extinguida). La comprensión propia de la Antropología es aquella que se realiza en primera persona (del singular o del plural). Se trata de una comprensión compartida (y en ese sentido, «objetiva» o mejor, «intersubjetiva»): «Lo fundamental en la concepción de la antropología como base de las disciplinas filosóficas no es tanto la pertenencia a la especie [humana] sino la comprensión compartida, el hecho de que podamos dialogar unos con otros» (Tugendhat 2008, p. 22). La comprensión humana se lleva a cabo con hombres o culturas susceptibles de ser interlocutores racionales válidos: «las culturas ajenas no nos interesan en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino como interlocutoras en un diálogo imaginario en el que las estructuras de otras culturas se ven como si fueran potencialmente las nuestras propias» (*Ibid.*, p. 28). Consiguientemente, la comprensión humana debe ser capaz de mostrar su validez con diversos interlocutores racionales, ya sean éstos de nuestra propia cultura o de culturas alejadas en el tiempo.

Si nuestra interpretación de Tugendhat es correcta nos parece que la Antropología tal como la entiende este autor no está sustituyendo propiamente a la Metafísica, sino a la Lógica o Dialéctica, pues ésta es la ciencia que rige el correcto razonamiento y es capaz de posibilitar una argumentación racional verdaderamente «humana», es decir, compartida. La verdad como tal es la que puede ser compartida, y no una mera vivencia subjetiva encerrada en su individualidad. Por eso la Lógica en Aristóteles es ciencia de las ciencias, *organon* o instrumento de toda ciencia humana. La disciplina que no respete las reglas del buen razonamiento humano ni siquiera puede considerarse ciencia.

También esta cuestión es abordada por Suárez en su comentario al *De anima*: la relación entre Antropología y Dialéctica no es excluyente, sino complementaria. En efecto, la Psicología o ciencia del alma [humana]

parece casi necesaria para obtener un conocimiento perfecto de la Dialéctica. En efecto, en ésta se trata de los actos del entendimiento, estableciendo coordinación entre ellos; ahora bien, esta ciencia de que hablamos nos da a conocer la naturaleza y propiedades de esos actos, lo que es de gran ayuda para obtener un conocimiento cabal de la Dialéctica. Y así, nos dice la experiencia que en la Dialéctica se suponen muchas cosas que se deben estudiar en esta ciencia. Siendo, pues, la Dialéctica necesaria para las demás ciencias, ésta de que tratamos [la Psicología], por lo mismo que ayuda para la Dialéctica, es útil para las demás (*Ibid.*, n. 32).

Si la Dialéctica dicta reglas sobre el buen razonamiento, la Psicología da cuenta —mediante la indagación en la naturaleza humana— de las operaciones y facultades que hacen posible el razonamiento. Existe por tanto, un «método antropológico» del que no es posible evadirse para hacer ciencia en sentido estricto, o —en términos de Tugendhat— para permitir un diálogo verdaderamente racional, más allá de las tradiciones culturales o religiosas. Tugendhat niega el valor de las tradiciones culturales como justificaciones racionales tanto teóricas como prácticas. Es cierto que la vida humana no es pensable independientemente de la tradición, pero el mero hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para aceptarlo como justificado (Tugendhat 2008, pp. 30–33).

La propuesta suareciana va más allá de la consideración del método antropológico como horizonte de comprensión racional de las demás ciencias. Aunque ciertamente toda ciencia desarrollada por el hombre es una ciencia «humana» —ya que es no es posible salirse del modo humano de interpretar la realidad—, sin embargo lo que estudia toda ciencia es algo más que la comprensión humana misma. Lo que las ciencias estudian es una realidad constituida previamente al sujeto, a la que podemos acceder desde una perspectiva limitada —pero no por ello menos verdadera— acerca de lo real. Por eso la antropología en sentido aristotélico posee un objeto propio: el alma humana. El acceso a ese objeto no es tarea fácil y, como apunta Suárez, exige la indagación desde diversas perspectivas metodológicas: «el conocimiento perfecto del alma no se puede obtener en una única ciencia, ya que, al ser vínculo del orden intelectual y sensible, requiere para su conocimiento perfecto el conocimiento de ambos extremos, que no se puede obtener en una única ciencia» (*Ibid.*, n. 24). La realidad humana es compleja porque posee aspectos propios de las realidades sensibles y materiales, y al mismo tiempo la índole del alma humana trasciende las coordenadas materiales sin prescindir de su dimensión corpórea. Mientras que desde una perspectiva metodológica, la Antropología puede presentarse como ciencia primera, desde el punto de vista de su objeto, la Antropología requiere la conexión entre las ciencias naturales y la Metafísica, sin las cuales el hombre se presentará desde una visión reductiva e incompleta.

§6. El breve apunte de las *Disputaciones metafísicas*

Suárez dictó las lecciones que dieron lugar a su Comentario al *De anima* en el curso 1574/75, es decir, en una época temprana de su magisterio. En 1597 aparecen las *Disputaciones metafísicas*, donde de manera incidental vuelve a plantearse las cuestiones de su comentario juvenil al *De anima*. En efecto, en la Disputación 1ª, Sección II, se pregunta si pertenece a la metafísica el estudio del alma racional. La pregunta tiene sentido porque

El alma racional es una sustancia inmaterial, y por consiguiente, abstrae de la materia según el ser y, por tanto, también en sus razones más propias. Según esto, pues, puede parecer que el estudio más propio y específico del alma racional pertenece a la metafísica. Y esto mismo parece que lo confirma Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium*, c. 1, al indicar que el físico no extiende su consideración a todas las clases de alma (Suárez 1960, p. 248, n. 19).

El texto aristotélico ya había sido aducido en el comentario al *De anima* y es allí explicado. El Eximio sigue reconociendo la Física como el lugar adecuado para estudiar el alma, incluso el alma humana que posee operaciones, como el entender, que son irreductibles al mundo material. Pero como ya afirmó anteriormente, el alma racional, manifiesta al menos un orden esencial a la materia, con lo que ya puede ser objeto de la Física: «El alma racional, incluso como racional, es una forma natural que dice esencial orden a la materia, y que como tal, es principio de sus operaciones, aun de aquellas que ejerce por medio del cuerpo y según el modo peculiar como el hombre las ejecuta» (*Ibidem*). Y se remite al comentario de Francisco de Toledo para aclarar estas cuestiones⁸.

No obstante, como en las *Disputaciones* Suárez está delimitando el objeto de estudio de la Metafísica, creo oportuno explicitar un poco más su postura, totalmente en la línea de su comentario juvenil.

Ahora sólo decimos brevemente que la investigación sobre el alma ha de ser relegada a la última y más perfecta parte de la filosofía natural. En primer lugar, porque la ciencia que trata del hombre en cuanto tal, es física; y es propio del que estudia el todo, considerar también las partes esenciales. Además, porque aunque el alma tenga su ser subsistente y separable de la materia respecto a su actual unión con ella, no lo es, sin embargo, en lo que se refiere a la aptitud, ni al orden que dice a la materia, ni por consiguiente lo es tampoco en cuanto al perfecto conocimiento de su esencia, propiedades y operaciones. Ahora bien: todo conocimiento ejercido por medio de la materia es físico; no hay duda, pues, de que el conocimiento del alma, en cuanto a su sustancia y a las propiedades que le convienen por sí, y al modo o estado de existencia u operación que tiene en el cuerpo, pertenece a la física. (Suárez 1960, pp. 248–249, n. 20).

La Psicología es la parte más perfecta de la filosofía natural, pues no deja de estar unida al cambio y al movimiento, y aunque las operaciones intelectuales trascienden la materia, el alma racional dice ordenación esencial al cuerpo. Y el conocimiento que tiene el alma humana está unido al cuerpo, teniendo una cierta dependencia de las imágenes sensibles, como aclarará después en su comentario.

Suárez se plantea de nuevo la cuestión de si el alma separada sería objeto de la Metafísica: aquí afirma que esta conclusión le parece probable, pero en sus *Disputaciones* prefiere dejar de lado la cuestión del alma racional para facilitar la exposición más simple.

⁸ El comentario de Toledo salió publicado en 1578, mientras que el comentario suareciano al *De anima* es de 1574/75. Parece que después del comentario del Cardenal Toledo (en la cuestión 2ª de su Proemio) el Eximio ya no tiene nada más que añadir. De hecho, en 1617, cuando revisaba para su publicación el Comentario juvenil al *De anima*, no se refiere a las cuestiones aquí planteadas en su *Proemio*. Quizás pensaba tratarlas como cuestión aparte y no le dio tiempo a desarrollarla, pero da la impresión de que Toledo ya ha dejado zanjadas las cuestiones que él había debatido por extenso en su primer comentario.

[...] la consideración acerca del estado del alma separada y del modo de obrar que tiene en él, piensan algunos que pertenece por sí al metafísico, cosa que es probable, porque al considerarla en ese estado, parece que se hace por completo abstracción de la materia, y nada puede saberse del alma en él, si no es por analogía y proporción con las demás sustancias inmateriales; sin embargo, como toca a la perfección de una ciencia la consideración íntegra y total de su objeto, de todo esto se trata con más comodidad en la filosofía, mayormente porque el estudio del alma y de sus estados, dividido en partes y confiado a diversas ciencias, fácilmente engendra prolijidad y confusión por lo cual, en el desarrollo de esta obra nos abstendremos de tratar del alma racional, ni unida al cuerpo ni separada de él. (Suárez 1960, p. 249, n. 20).

Y por estas razones dejará de lado también el tratamiento de los ángeles y de Dios que prefiere reservarlo a los teólogos, aunque reconoce la importancia de estas cuestiones desde el punto de vista de la filosofía (*Ibidem*). Aunque Suárez acepta que el alma (y la vida) puede ser objeto del saber metafísico, a la hora de la verdad prefiere excluirlo en aras de la simplicidad. Y este planteamiento ya parece suponer una inversión de la concepción aristotélica, donde la vida es una categoría primordial. Hacer una metafísica donde se deja fuera la consideración de la vida da la impresión de ser una explicación de la realidad donde la vida ya es un dato secundario; ciertamente es un grado más de perfección, pero al fin y al cabo, prescindible a la hora de comprender el ser. La visión mecanicista no tardará en hacerse presente. Con todo, de las palabras del Eximio emergen algunas de las ideas ya presentes en su Comentario al *De anima*, como por ejemplo, la necesidad de un estudio del hombre en el que intervengan varias disciplinas, sin excluir a la Metafísica.

§7. Contribución del comentario suareciano al *De anima*

Al concluir la lectura y el análisis de los textos suarecianos podríamos hacer un breve balance de las cuestiones planteadas, que constituyen invitaciones a la reflexión y al diálogo con el pensamiento contemporáneo acerca del estatuto metodológico de la Antropología filosófica.

1. Para el Eximio, la Psicología —o ciencia sobre el alma humana— constituye la parte principal de la Física o Filosofía de la Naturaleza. Esta disciplina presupone una atención muy particular a los datos aportados por las ciencias naturales interpretados desde una perspectiva filosófica. En los últimos años esta propuesta ha tomado fuerza bajo el nombre de biología filosófica o biofilosofía. Según esta disciplina, el estudio del hombre no puede prescindir de un dato básico: el hombre es un ser viviente junto a los vivientes. No se puede prescindir del dato biológico para comprender al hombre. Sin embargo, por lo que tiene de filosófico, esta comprensión biológica del hombre no reduce el hombre a biología, es decir, no pretende una interpretación biologicista de lo humano. Por eso, un filósofo proveniente de la tradición analítica reconoce: «Lo que aparece una extraña verdad es que ciertos sistemas físicos y complejos generados biológicamente, de los cuales cada uno de nosotros constituye un ejemplo, tienen abundantes propiedades no

físicas. Una teoría integrada de la realidad debe dar cuenta de esto» (Nagel 1996, pp. 77–78). La biología no explica por sí misma toda la realidad humana, pero sin la biología la comprensión de lo humano se torna problemática. Este retorno a lo biológico reconoce el hecho básico de que el hombre es un ser insertado en la Naturaleza, y al mismo tiempo se convierte en el observatorio privilegiado para la comprensión interna de lo biológico, precisamente porque es capaz de distanciarse de lo biológico (Jonas 2000, pp. 9–10). En definitiva este giro metodológico volvería a reconocer la finalidad y legalidad del cosmos como un todo en el que el hombre encuentra su lugar propio, y ya no como un ser extraño *arrojado* a la existencia (*Ibid.*, p. 282).

2. Si el acercamiento biológico es insuficiente para dar cuenta de la singularidad humana se hace preciso recuperar una perspectiva más amplia. Suárez reconoce que el objeto de estudio —el hombre— es un ser complejo, que participa de lo material y de lo espiritual, y requiere por ello un tratamiento conjunto de varias ciencias; entre ellas, la Metafísica ocupa un papel muy relevante. La articulación entre Psicología (ciencia del viviente) y la Metafísica (ciencia del ser) puede resultar compleja, pero necesaria a la hora de acceder a la radicalidad de lo humano. Como reconoce la Antropología contemporánea, por su índole corpóreo–espiritual, el hombre no puede ser abordado por una única ciencia (Coreth 1991, p. 39).
3. En la tradición de los comentaristas al *De anima*, se discute el sentido de las palabras de Aristóteles sobre el carácter singular y privilegiado de la Psicología. Los escolásticos —Suárez entre ellos— distinguen diversos sentidos sobre la primacía de la Psicología, atendiendo a la distinción entre bien útil y bien deleitable. En el primer sentido, la Psicología es la ciencia más útil por cuanto sirve de fundamento a la Dialéctica —ciencia que rige la corrección del discurso racional, condición necesaria para toda investigación racional—. La Psicología, además, estudia las condiciones del conocimiento humano, estableciendo así los límites de un correcto «antropologismo». De este modo, el acercamiento a la realidad no se hará desde un impersonal o ingenuo «objetivismo» (Alvira 1998, p. 49) que prescinda de la situación humana de nuestro conocer. En definitiva, el problema radica en «cómo combinar la perspectiva de una persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de ese mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista» (Nagel 1996, p. 11). Para Aristóteles, la verdadera realidad es la realidad del ser vivo, el verdadero tema metafísico es la vida, según el principio de que «para el viviente, el vivir es ser» (Aristóteles 1994, 415b 13–14). También en el comentario de Suárez parece que el modo de acceso privilegiado a la realidad (también la realidad metafísica) es el concepto de vida, y más en concreto, la vida humana. La vida humana se convierte en la instancia privilegiada de comprensión del ser no–humano, incluso el ser no–vivo. De este modo es posible evadirse del mecanicismo cartesiano según el cual la vida se entiende desde la no–vida; lo complejo, desde lo simple; lo cualitativo, desde lo cuantitativo (Jonas 2000, p. 24). Sin embargo, en las

- Disputaciones metafísicas*, Suárez parece inclinarse hacia una interpretación que en aras de la simplicidad, excluye la vida como tema metafísico.
4. Por otro lado, si nos atenemos a su objeto, la Psicología no es la ciencia primera. En efecto, por encima se encuentra la Teología porque tiene por objeto a Dios, el ser más perfecto; y después, la Metafísica, porque se ocupa de los seres que no dependen de la materia, y resultan por eso más perfectos. La Psicología, sin embargo, ocupa el primer lugar dentro de las ciencias físicas pues su objeto participa tanto de la realidad sensible como de la espiritual. En otros términos, sería la tercera ciencia en nobleza perfectiva. Estas disquisiciones escolásticas no son irrelevantes: si excluimos la contemplación de las sustancias superiores (principalmente Dios), la especulación no tiene sentido. Siguiendo la tradición aristotélica, la *theoria* o especulación tiene por objeto lo que no depende del hombre, mientras que las ciencias prácticas se ocupan de lo operable por el hombre. La Psicología ocuparía el lugar principal, pero a costa de convertirla en una *praxis*. Así el saber acerca del hombre se convierte en el saber más útil —afirmación también aceptada por Suárez. Pero útil ¿para qué? ¿en vistas a qué le resulta útil conocer al hombre? Sólo en un esquema donde se reconozca un estado de inmortalidad y el destino eterno a la felicidad del hombre (entendida como contemplación) tiene sentido afirmar la superioridad de la Psicología como ciencia.
 5. Consecuentemente, las relaciones entre Psicología y Metafísica no pueden ser excluyentes, sino complementarias. La Metafísica no sólo estudia las propiedades del ser en general, sino también el ser espiritual (no dependiente de la materia). La Psicología, partiendo de la propia experiencia interior pueda dar cuenta de que el ser humano vive operaciones que trascienden lo material. Excluir las dimensiones espirituales en el hombre es una postura que sería preciso justificar; y tal justificación no podrá ser más que metaempírica o metafísica. Por lo demás, tampoco desde el punto de vista biológico el hombre puede comprenderse a sí mismo⁹.
 6. El *Proemio* suareciano al *De anima*, nos proporciona valiosas indicaciones para la metodología de la Antropología. Que toda ciencia es «antropológica» parece un hecho aceptado por Suárez. En efecto, toda comprensión humana de la realidad no puede exceder el ámbito del conocer humano. No parece posible escapar del «antropomorfismo». Sin embargo, el antropomorfismo no es en modo alguno un obstáculo para el conocer lo real, porque el modo humano de conocer hace posible advertir mi conocer como una perspectiva, y al tiempo que hace posible abstraer de dicha perspectiva. El conocer del hombre permite relativizar su propia perspectiva o, en otros términos, «mirar desde ningún lugar» (Nagel 1996, pp. 21–22). Al tiempo

⁹ En este sentido nos parece pertinente la hipótesis de Jonas de que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones (Jonas 2000, p. 13).

que el hombre es capaz de percibirse a sí mismo dentro de un mundo natural, histórico o cultural, es capaz de percibirse a la vez como fuera de esas condiciones espacio-temporales; o con otras palabras, es capaz de relativizar su perspectiva antropocéntrica. La mirada del hombre sobre el mundo y sobre sí mismo se da tanto desde la propia interioridad (en primera persona, como ser viviente y corporal) como desde la exterioridad natural (en tercera persona, como una realidad más en el mundo). Por eso el hombre no sólo es sujeto de comprensión, sino también su objeto (Alvira 1998, p. 57). En cuanto exterioridad física es susceptible de ser estudiado por las ciencias experimentales; pero en cuanto interioridad, exige un método fenomenológico; y dada su espiritualidad, reclama la mirada metafísica. Estos tres planos hablan de la complejidad del ser humano, situado en el horizonte entre lo material y lo espiritual, en el límite entre interioridad y exterioridad, entre la necesidad y la libertad, entre la muerte y la inmortalidad, en definitiva, entre la finitud y la infinitud. La dificultad de armonizar estas perspectivas metodológicas ya fue advertida por el Estagirita (Aristóteles 1994, 402 a, 17–19) y corroborada por el Eximio (Suárez 1978, n. 33). Pero reconocer la dificultad no quiere decir sucumbir ante ella. Se trata, por otro lado, de una tarea siempre inacabada que atañe al descubrimiento de la propia identidad humana; identidad que para el cristianismo sólo se revela en su plenitud desde una instancia superior.

Referencias

- Alvira, Rafael (1998). *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid: Rialp.
- Aristóteles (1994). *Acercas del alma. De Anima*. Tomás Calvo Martínez (traductor). Madrid: Gredos.
- Berti, Enrico (2006). *Struttura e significato Della Metafisica di Aristotle*. Roma: Edsuc.
- Castellote, Salvador (1963). «La Antropología de Suárez». *Anales del Seminario de Valencia* 3: pp. 125–345.
- Coreth, Emerith (1991). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder.
- Ferry, Luc y Vincent, Jean–Didier (2001). *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*. Irene Cifuentes/María Cordon (traductoras). Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel (2000). *Lógica. Un manual de lecciones*. María Jesús Vázquez Loberías (traductora). Madrid: Akal.
- Karol, Miroslaw (1999). «*Fides et ratio*, n. 1. ¿Cuál es el texto correcto?». *Anuario filosófico* 32: pp. 689–696.
- Heidegger, Martin (2002). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Jonas, Hans (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Juan Pablo II (1999). Lit. Enc. *Fides et ratio*. *Acta Apostolicae Sedis* 91: pp. 5–88.
- Lázaro Pulido, Manuel (2012). «La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco». *Anales del Seminario de Historia de la Metafisica*, 29 (1): pp. 65–96.
- Maritain, Jacques (2008). *Tres reformadores: Lutero–Descartes–Rousseau*. Ángel Álvarez Miranda (traductor). Madrid: Encuentro.
- Nagel, Thomas (1996). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de cultura económica.

- Ñahuincopa, Antonio (2016). *La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Serani Merlo, Alejandro (2000). *El viviente humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*. Pamplona: Eunsa.
- Spaemann, Robert (2007). *Ética, política y cristianismo*. Madrid: Palabra.
- Suárez, Francisco (1978). *Commentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis de anima. Tomo I*. Salvador Castellote (ed.). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Suárez, Francisco (1960). *Disputaciones metafísicas. Tomo I*. Sergio Rábade et alt. (editor y traductor). Madrid: Gredos.
- Suárez, Francisco (1856). *Tractatus De anima. Opera Omnia. Tomo III*. Paris: Vivès.
- Temistio (1542). *Paraphrasis in De anima*. Venetiis: Hieronymum Scotum.
- Tugendhat, Ernst (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Zubiri, Xavier (1978). «Presentación» edición crítica *Commentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis de anima. Tomo I*. Salvador Castellote (editor). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.