

# La relación trascendental aplicada a la relación alma y cuerpo en el hombre

## The transcendental relationship applied to the relationship soul and body in man

**SALVADOR CASTELLOTE**

Profesor emérito de la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia  
[scastellote@telefonica.net](mailto:scastellote@telefonica.net)

**Resumen.** Mi objetivo es analizar, en primer lugar, el significado de la categoría de la relación, según los conceptos contenidos en la DM 47 sobre la categoría de la relación predicamental y/o trascendental, aplicándola a la existente en el cosmos, a la relación entre conocimiento y la cosa conocida y al *compositum* cuerpo-alma. Aquí haré una referencia a la semejanza entre Suárez y Kant con respecto al postulado de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma humana.

**Palabras clave:** Antropología filosófica; Metafísica; Psicología; Relación alma-cuerpo.

**Abstract.** My goal is to analyse, first, the meaning of the category of the relationship, according to the concepts contained in the DM 47 over the predicamental and/or transcendental relationship category, applying it to the existing in the cosmos, the relationship between knowledge and the thing known and the *compositum* body-soul. Here I will make a reference to the similarity between Suarez and Kant about the postulate of the existence of God and the immortality of the human soul.

**Keywords:** Philosophical Anthropology; Metaphysics; Psychology; Soul-body relationship.

Me llamó la atención, al editar el Ms. *De Anima*, comparándolo con la edición de Vivès, que Suárez tiene dos concepciones distintas, aunque solo *in modo loquendi*, sobre la distinción entre relaciones predicamentales y trascendentales, referidas a la unión alma-cuerpo. Así, en efecto, dice en su comentario al *De anima*:

Quae distinctio semper mihi displicuit, nisi forte de nomine sit quaestio sit de nomine. (Suárez 1978, d. 1, q. 3, n. 11).

En este caso, no se puede hablar de relación alma-cuerpo, sino que se trataría de que hay cosas absolutas de las que se dice que toman su especie por coaptación a algo a lo que se ordenan, pero no como a un término, sino a algo que se considera como su fin intrínseco, por el que han sido hechas. Este orden no es una relación, porque no pone en estas cosas una dependencia formal con respecto a lo que se ordenan. Así está claro en el caso del alma, que puede permanecer, una vez corrupto el cuerpo.

quaedam omnino absoluta, quae dicuntur speciem sumere per coaptationem ad aliud ad quod ordinantur, non ut ad terminum, sed tamquam ad finem intrinsecum propter quem facta sunt; qui ordo non est relatio, quia non ponit in tali re dependentiam formalem ab eo ad quod ordinantur, ut patet, nam potest manere anima corrupto corpore (*Ibidem*, n. 25).

Más que de relación nos habla aquí Suárez de *ordo* y de *coaptatio*. *Dicitur talis ordo de essentia rei*. Sería interesante analizar con más profundidad qué entiende Suárez por *coaptatio*, como otra expresión diferente de la de *sympathia*, que viene siendo la “razón” de las relaciones alma-cuerpo.<sup>1</sup> También critica Suárez a Escoto y a Durando, que dicen que la unión alma-cuerpo es una relación. Sin embargo, en la DM 47 (con 8 secciones) –de

<sup>1</sup> Damos, a continuación, los lugares en que aparece esta expresión, aunque relacionada con distintos contextos: Suárez 1978, d. 1, q. 4, lin. 0083; d. 1., q. 3, lin. 0236; d. 1, q. 3, lin. 0023; Suárez 1981, d. 2, q.7, lin. 0167; d. 3, q. 1, lin. 0248; d. 3, q. 2, lin. 0135; d. 3, q. 2, lin. 0060; d. 3, q. 2, lin. 0114; d. 3, q. 2, lin.0118; d. 3, q. 2, lin. 0313, d. 2, q. 8, lin. 0040; d. 2, q. 2, lin. 0298; d. 6, lin. 0097; Suárez 1991, d. 9, lin. 0728; d. 10, lin. 0069; d. 11, lin. 0267; d. 11, lin. 0239; d. 11, lin. 0239. En una ocasión nos ofrece Suárez como término relacionado con la *coapatatio*, el de *commensuratio*.

las que aquí nos interesa la tercera (con 13 puntos)– distingue Suárez entre las relaciones predicamentales y las trascendentales.

Suárez comienza preguntándose si toda relación pertenece a la categoría o predicamento *ad aliquid* (según la expresión aristotélica: *pros ti*). Hasta este momento ya había demostrado Suárez que la categoría *ad aliquid* puede ser real (*secundum esse*) o de razón (*secundum dici*). Es ahora cuando constata que hay relaciones, que se comportan como un *modo* de las relaciones reales, pero que no pertenecen a este predicamento, sino que se encuentran en todos ellos (*per omnia vagantur*): son *las relaciones trascendentales*. Éstas no hay que confundirlas con las *secundum dici*, sino que son relaciones reales. Su argumentación es apodíctica. No hay ninguna entidad real que sea tan absoluta que no contenga en su misma esencia una racionalidad trascendental. Las relaciones predicamentales o accidentales necesitan un término y un fundamento realmente existente y una distinción entre fundamento y término. No así las trascendentales, que no hay que comprenderlas como un accidente de la sustancia, sino como una *diferencia esencial* que completa su ser entitativo, que, sin ella, sería incompleto. Este tipo de relaciones trascendentales no necesitan ni de un fundamento, pues su fundamento es el mismo sujeto, ni de un término, pues en el caso de la relación del conocimiento de un objeto (un ente de razón, un futurible), hay relación trascendental sin un término real. Ahora bien, en el caso de la relación entre la creatura y Dios, sí que hay un término real, debido a la necesidad de su dependencia de Dios.

Creo que, realmente, se trata de un modo de hablar, pues, incluso distinguiendo Suárez en sus DM entre relaciones predicamentales y trascendentales, la expresión de las DM de que hay que comprender las trascendentales como una diferencia esencial que completa su ser entitativo, sin el cual sería incompleto, ya nos advierte de que se trata de un modo de hablar, sin cambio de su significación esencial entra ambas concepciones.

## 1. Relación hombre-cosmos

Suárez recurre a su idea de que todas las cosas del mundo, también el hombre, tienen entre sí una relación, por institución natural (*ex institutione*),

de manera que todo depende de todo. La naturaleza produce al hombre, a través de la creación, y el hombre la conoce con sus sentidos e inteligencia, la manifiesta en el arte y la transforma con la técnica. No existe el vacío. La expresión de H. Friedmann *Anthropokosmos* vendría muy bien para explicar esta relación entre el *kósmos* y el *ánthropos*, entre el macro y el microcosmos (Friedmann 1954). Suárez, aunque no emplea estos términos, sí que tiene conceptos semejantes (Castellote 1982, 32–36). Según el nombre, dice que Dios ha creado al hombre, que es otro mundo, colocando el pequeño en el grande (Suárez 1856a, 3, 4, 3). Todas las potencias anímicas –sigue diciendo Suárez– se orientan a la perfección del ser viviente, a su conservación y orientación en el mundo, de la misma manera que, en una república bien constituida, los súbditos sirven a los superiores y estos dirigen y defienden a aquellos. Todos cumplen su función (*munus*) para que la Republica permanezca (Suárez 1978, d. 2, q. 3, n. 24). Nos propone Suárez una analogía clásica platónica, según la cual existe un paralelismo simbólico dinámico y estático entre estos los mundos y Dios. La posición erecta del hombre, cuya parte principal es la cabeza descubierta, es el signo de que en el hombre se encuentra el fundamento para poder hablar de que es *imago Dei*. Los ciclos del desarrollo del hombre se pueden comparar con los movimientos del cielo. Los huesos con las montañas; las venas con los ríos. Pero hay también en Suárez un paralelismo entitativo, ya que en el hombre encontramos, en una unidad personal, todos los modos de ser del macrocosmos: el material y el vital, pero integrados armónicamente en el grado intelectual, mejor, en la persona. En este tipo de paralelismo entitativo podemos distinguir dos clases. En primer lugar, la subordinación del micro al macrocosmos. En este caso, podríamos hablar de un cierto tipo de astrología. El mismo Suárez nos dice que el individuo puede experimentar un perfeccionamiento por el influjo de los astros (Suárez 1861, 26, 1, 8). También nos comenta en otro lugar (Suárez 1856a, 3, 9, 9) que la ciencia del cielo puede concurrir al mantenimiento y orientación de la vida corporal. Ahora bien, esto no significa una subordinación fatal, sino un instrumento para orientar al hombre en el mundo y poder así, mediante su capacidad intelectual, conocerlo, dominarlo, medirlo y expresarlo. Es por ello que

Suárez le da más importancia a la subordinación del macro al microcosmos. “Todas las cosas han sido creadas por Dios y las ha orientado a la belleza” (*cosmos*); “Él ha creado las plantas y los animales por el hombre” (*propter hominem*) (Suárez 1861, 4, 2, 10). Pero esta subordinación del macro al microcosmos no significa abusar de la naturaleza, ya que ésta es un signo de la misma Trinidad, según la frase agustiniana. Para el hombre, el mundo se presenta de varias formas: como comunicación, como representación y como ostensión del poder de Dios (*communicatio, repraesentatio et ostensio divinae bonitatis*). En Suárez, la causa final es la principal y más importante y todas las demás se fundamentan en ésta, que se constituye en la bonitas<sup>2</sup>. El *spectaculum mundi* produce en el hombre una gran delectación (Suárez 1856a, 3, 29, 1; Suárez 1856b, 3, 29, 1). Así nos dice Zubiri, siguiendo a Suárez, que el fundamento ontológico de la causalidad es el *agazón* (Zubiri 1951, 379).

Por otra parte, el mundo, desde una concepción metafísica y sus causas, se nos presenta con tres factores fundamentales: la intimidad, la originación y la comunicación. La intimidad (*forma ex qua*) significa la constitución del ser en sí mismo (los trascendentales: todo ser es uno, bueno y verdadero). La originación (*forma ad quam - sistema externo*) o *causa exemplaris (sistema interno cognoscitivo)* es la imitación o unidad específica entre causa y efecto, entre generante y generado (el caballo engendra un caballo). La comunicación (*forma a qua*), en cuanto denota actividad, manifiesta una razón de *bonitas*, tanto en el generante –que goza de participar su ser– como en lo generado –que goza de obtener su ser–. Es decir, el mundo no es tanto y sólo un sistema de causación física, de choque, considerado como una relación predicamental, sino más bien un sistema trascendental, basado en la forma, de la que deriva la función o *munus*, que, a su vez, depende de la causa final, que no es otra cosa que el *agazón*.

Pocos años antes de Suárez, publicaba Fray Luis de León su *Introducción al símbolo de la fe*, en la que este autor nos ofrece una antropología totalmente renacentista, destacando las relaciones entre el alma y el mundo, entre

<sup>2</sup> “Causa finalis censetur prima et praecipua in causando” (DM 27,1,17); “ratio finis fundatur in bonitate, ideo coniungi potest aliqua ratio finis cum qualibet causa (DM 12,3,14). “Ipsamet forma, ut informans, et informatio eius est bonum ac perfectio subiecti quod informat” (DM 12,3,13).

las potencias del alma entre sí, amén de otras interesantes concepciones cosmo-antropológicas. Baste con citar esta impresionante frase:

Se tiene por una de las maravillas de Dios haber dado virtud y facultad a nuestra alma, que, por una parte, entiende las cosas altas como un ángel y, por otra, engendra como un caballo, por ser ella la que da facultad para esta generación. De suerte es como si hiciera Dios una criatura que fuese juntamente caballo y ángel, pues esta ánima tiene en sí la facultad y poder destas dos criaturas tan diferentes (Luis de Granada 1908, V, 272–273).

También el Cusano nos ofrece, en su concepción renacentista, esta relación entre el hombre, el mundo y el cosmos: El mundo está construido tal y como es para que el hombre lo conozca y lo mida, porque medir es conocer. El mundo es una *explicatio Dei*, que hace alusión a la presencia de la Unidad Absoluta en el mundo, dándole el ser. Incluso el mismo Dios puede ser “medido”. De esta manera puede reconocerse el hombre como *imago Dei* y *romper la distancia medieval entre Dios y el mundo*.

Todas las cosas en el mundo tienen, pues, una función esencial (*munus*) que cumplir, a excepción de las relaciones predicamentales, cuya función es accidental, la de *comitari*: yo estoy a tu derecha, etc. El *munus* de las trascendentales es esencial. Suárez utiliza este término *munus* en varias ocasiones, en sus DM y en *De Anima*. Solo quisiera advertir que Suárez no habla siempre de *finalidad*, sino de *orden* y de *función*, concepto este que excluye de antemano la resistencia moderna a hablar de finalidad y que es muy usado en autores modernos. La estructura del mundo no es más que un sistema ordenado de relaciones. No otro sentido tienen conceptos tales como *simetría*, *disposición*, *complementariedad*. La estructura es considerada como un todo, siendo las partes del mismo las unidades de la estructura.

Para comprender esto, pone Suárez el ejemplo de la relación trascendental que hay entre potencia y acto, entre materia y forma, entre accidente y sustancia, entre saber y objeto. También hay una relación trascendental en el caso concreto de un ser participado, que depende esencialmente del ser por esencia: Dios. A esta dependencia la denomina Suárez *potentialitas et imperfectio entis creati ut tale*.

No es posible –dice– comprender un ser creado sin la relación esencial y trascendental con el Dios creador. El mundo es un orden (*ordinatio*), según el cual cada cosa debe permanecer dentro de la función que le ha sido asignada. Suárez no quiere tratar aquí expresamente sobre las relaciones humanas, pero sin excluirlas. Esto significaría que también en la sociedad existen relaciones trascendentales, basadas en el principio del *mutui amoris*, que no es solo un sentimiento, sino una actitud esencial, una relación trascendental, que, como tal, obliga a una recta comunicación humana.

Pues bien, en la relación alma-cuerpo también existe este tipo de relacionalidad trascendental, porque la función (*munus*) esencial del alma es informar el cuerpo. Para eso ha sido instituida y escogida naturalmente, teniendo una función consistente en su actividad. Es un *principium agendi* y no un mero receptor. Es una relación trascendental. También se suele denominar este tipo de relaciones trascendentales con el nombre de “relación constitutiva”, que, en las trascendentales, no es accidental, sino que constituye el sujeto esencialmente. Así es el caso del átomo, por ejemplo, que por definición es una relación de las partes, lo que constituye su estructura. En este caso no se trata de un “relativismo”, sino de un “correlacionismo”. Este correlacionismo podríamos definirlo como un pensamiento metafísico de las cosas reales, que alcanza su punto culminante en una nueva concepción de la filosofía, del orden del mundo, de la teoría del conocimiento o epistemología y de las relaciones entre Dios y la creatura, basada en la categoría de las relaciones trascendentales. La importancia de la relación como base de la filosofía, intentando superar el sustancialismo aristotélico, ha sido modernamente subrayada.

## 2. Relación entre conocer y cosa conocida

Suárez se refiere a la triple división genérica de las relaciones, según el fundamento que Aristóteles hace en su *Metafísica* (V, 15:1020b15–21). El fundamento es la unidad y la multitud. Dos cosas se relacionan por su cualidad ( semejanza cualitativa) o por su cantidad (igualdad cuantitativa).

El fundamento es, por una parte, la potencia activa y pasiva (lo que es capaz de calentar se refiere a lo que es capaz de ser calentado). Por otra, la

relación temporal: a) en el presente (la relación entre el arquitecto y la casa en construcción), b) en el pasado (el padre ha engendrado al hijo) y c) en el futuro (lo que se hará en relación a lo que se debe hacer). Esto último lo trata Suárez en su DM 47, 10, 9; 11, 8. Lo mensurable con respecto a la medida. La *scientia* en relación con lo *scibile*. El intelecto en relación con lo inteligible. La que aquí nos interesa es esta última.

Suárez interpreta a Aristóteles de la siguiente manera: Dice que Aristóteles lo da por supuesto, siendo así que este tema ha dado muchos quebraderos de cabeza a los filósofos. Y tiene razón, pues de su interpretación depende el sentido que tiene la teoría del conocimiento. Aristóteles, dice Suárez, parece diferenciar esta última relación de las dos primeras, diciendo que estas son recíprocas, mientras que aquella no lo es: El saber se refiere a las cosas, pero no al revés: *scientia sic dicitur, quia vere est ad aliud; scibile vero minime*. Según la propia expresión de Aristóteles, traducida al latín por Suárez:

Utrumque relativum definitur ad aliquid, quia idipsum quod unumquodque est, ad aliud dicitur, et non quia aliud ad ipsum (DM 47, 10, 4).

Es decir, no hay conocimiento sin cosas conocidas, pero puede haber cosas sin ser conocidas. Clara expresión de una epistemología realista.

Si la relación no es algo accidental al saber, sino que lo constituye como tal, se deduce de esto que, aunque el sujeto siempre se relaciona con el objeto, este no es comprendido por el sujeto como “un ser real”, sino que todo el peso y fundamento de la relación reside en el sujeto, es decir en el *esse ad* de la inteligencia. Esto es el idealismo. Pero ya Aristóteles decía que se puede comprender que haya cosas que no son conocidas, pero que es imposible que haya conocimiento sin cosas, pues de no ser así, el objeto quedaría restringido a un mero nombre (nominalismo) dentro del proceso intelectual. Alguna epistemología moderna se caracteriza por un proceso progresivo de subjetivismo del mundo, de tal manera que éste queda constituido en una mera proyección por parte del sujeto y reducido a un “paquete” de fórmulas matemáticas, o a un puro concepto unívoco idealizado, como parece decir Escoto. Pero hay una diferencia entre Escoto y Suárez, cuya

principal característica es que Suárez pone en el concepto unívoco del ser una conveniencia con las cosas mismas (Schnepf 2006, 235).

Y Zubiri se expresaba así en su ensayo “Nuestra situación intelectual” (1942):

La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero aquella razón se pone en marcha, y en un despliegue vertiginoso de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre lo racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura creatura de Dios, infinitamente alejada de su Creador y recluida, por tanto, cada vez más en sí misma. Es la situación a que se llega en el siglo XIV. Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de su filosofía, apoyado en la única realidad sustantiva de su propia razón: es el orto del mundo moderno” (Zubiri 1951, 56–57).

Suárez intenta superar el abismo que se abre entre la objetividad conceptual, que nos cierra el camino a la realidad, y el intuicionismo práctico, mediante la teoría occamista de la semejanza o comparación. Si dos cosas se comparan entre sí, deben compararse con un tercero para que se vislumbre en qué consiste esta semejanza. Ahora bien, si lo particular sólo se alcanza mediante la intuición experimental (Locke) no ha lugar para una comparación y lo universal se queda en un atmosfera de confusión. Suárez, en su teoría de la relación entre saber y cosa conocida, no pone el fundamento solo en el conocer, aunque este realiza una acción vital, que excluye toda pasividad del conocimiento, sino en el concepto objetivo, que es la misma cosa conocida (Suárez 1981, d. 5, q. 4, n. 13; n. 31). Es un pensamiento con fundamento en la realidad (*cum fundamento in re*).

La física moderna ha intentado, por su parte, salvar también este abismo entre el empirismo *naïv* y el realismo absoluto, sustituyendo el *conceptus obiectivus secundae intentionis* por signos matemáticos, que representan la realidad. Para Suárez las especies intencionales no son pinturas (*picturae*) ni semejanzas formales con los objetos. La potencia cognoscitiva, informada por la especie, se constituye en un instrumento íntegro por el que el alma opera; la especie no es, sin embargo, un instrumento de la potencia, de tal

manera que la potencia haga uso de la especie y que sea ésta la que alcance inmediatamente la producción del acto del conocer (Suárez 1981, d. 5, q. 4, n. 16, 366). Lo que le importa a Suárez es que el conocimiento es una *actio vitalis*.

### 3. El correlacionismo entre alma-cuerpo, otras potencias del alma y el alma separada

La d. 14 DEL 3 TOMO De anima de Suárez nos ofrece una interesante visión de cómo Suárez interpreta el arduo problema de las relaciones cuerpo-alma en sus más diferentes sentidos. No es mi propósito adentrarme en el complejo problema de si la teoría del conocimiento de Suárez es un ocasionalismo o un innatismo (García Cuadrado 2015).

Prescindiendo aquí de las ocho primeras cuestiones, nos vamos a fijar más en las siguientes: 9: *Utrum magis naturale sit animae esse extra corpus quam in corpore*. 10: *Utrum anima separata appetat iterum reuniri corpori*. En este contraste de opiniones, apreciamos, según mi opinión, un Suárez dramático, inseguro y, al mismo tiempo, preguntándose si el antropólogo tiene que reducirse al estado actual, como el más natural, o debe también incluir en su antropología el estado del alma separada. Si Suárez actúa como filósofo: *philosophum ago*, debería renunciar al dogma de la resurrección, tras la que el hombre alcanza su más alto grado de perfección, sin las ataduras del cuerpo. Pero ¿se puede hacer una antropología completa, incluso dentro del orden natural, en la que el hombre alcance este mismo grado de perfección sin recurrir a la fe? ¿Se inclina Suárez a una visión metafísica del “estado de naturaleza pura”?

Suárez tiene una concepción psicológica muy personal, la simpatía entre las potencias, radicadas en el alma (Suárez 1856a, 3, 9, 6; Suárez 1983, d. 6, q. 2, n. 10; d. 2, q. 8, n. 12; d. 3, q. 3, n. 21; d. 5, n. 1). Son muchos los autores antiguos y modernos que, desde siempre, se han preocupado en aclarar en qué consiste la interdependencia de las potencias del alma humana, sobre todo en lo que respecta al tipo de causalidad entre las diferentes potencias del alma, incluida la producción de las especies inteligibles y la simpatía

de las facultades. Con Platón surge el dualismo alma-cuerpo, así como las dificultades que el cuerpo ofrece a las actividades intelectuales del alma. El alma –dice– es inmaterial y subsistente, mientras que el cuerpo es material e imperfecto, por lo que el alma se encuentra “invitada” en el cuerpo, deseando salir de él. También Avicena (Avicenna 1973, 9, 7) dice que la perfección propia del alma consiste en que en ella se describe la forma de todo el universo, mientras que el cuerpo *multum nocet* a esta perfección, que desea de forma natural. La diferencia entre Platón y Avicena es que éste no niega que sea natural al alma unirse al cuerpo, sino que es un estado natural, pero imperfecto, de la misma forma que la niñez es un estado natural, aunque imperfecto. Añadiendo que el estado de separación es más natural y más perfecto. Lo mismo dice, según Suárez, Scoto (Escoto 1912, 4, d. 45, q. 2; Suárez 1991, d. 14, q. 9).

Para Suárez este correlacionismo entre el alma el cuerpo y las potencias es un misterio asombroso, pero que la antropología necesita esclarecer. No se contenta con la teoría de la materia y la forma. El hombre es algo distinto, es algo *singulare*. Aunque la antropología puede pertenecer a dos ciencias: la física (en sentido aristotélico) y la metafísica, ninguna de ellas puede esclarecer el problema del hombre, si no lo considera como algo específico y no como un caso más (Suárez 1991, d. 14, q. 9, n. 5).

El hombre es un ser asombroso: Es indiscutible –dice– y, a la vez, asombroso que dos cosas tan distintas, como son el alma y el cuerpo, se unan en una unidad tan grande que constituyan una naturaleza unitaria y juntos tiendan a un fin común y que, con todo, el espíritu-alma no pierda nada de su perfección, sino que se perfecciona aún más (Suárez 1856a, 1, 12, 19; Suárez 1991, d. 1, q. 4, n. 15). El asombro es el principio de la sabiduría. Así lo cree también Suárez. Pero la sabiduría es sólo el principio; hay que seguir trabajando para salir del asombro y hacer ciencia, de lo contrario se pasaría del estupor a la estupidez (Ortega).

Suárez cree que toda unidad compleja, como es el hombre, debe estar sometida a algún tipo de “causalidad”, que realice esta unión (Suárez 1978, d. 2, q. 4, n. 25; Suárez 1981, d. 3, q. 3, n. 6). Pero hablar de causalidad entre alma y cuerpo tiene sus dificultades. Tan asombroso es hablar de unidad

causal como hablar de las consecuencias que de esto se derivarían en cuestiones morales y naturales. ¿Cómo es posible que el alma espiritual esté íntimamente unida al cuerpo?; ¿de qué manera el alma, siendo subsistente, puede ser forma del cuerpo? ¿Es posible que el alma conozca y esté, a la vez, dependiendo del cuerpo? Esto parece algo incongruente. Para Suárez, todas estas preguntas provienen de que la naturaleza humana se mide con las mismas medidas con las que medimos las cosas naturales. El hombre necesita de otro sistema de medidas, que postulan otro tipo de “causalidad”. Este tipo nuevo de “causalidad” reside para Suárez en lo que hemos denominado causalidad exigitiva o excitativa. Hay que salvar el hiato: Por una parte, se quiere salvar la independencia del espíritu, eliminando todo tipo de interacción. Y si la admitimos ¿no reducimos el espíritu a un órgano material? En el caso del entendimiento ¿parece Suárez admitir una especie de ocasionalismo o innatismo de las ideas? (South 2001a; Grau, A. 2002; García Cuadrado 2015).

Lo podríamos explicitar con una dialéctica:

1. En general toda forma se perfecciona en la materia. No así el alma que se encuentra de forma “violenta” en el cuerpo y no se perfecciona por su unión al cuerpo, sino que más bien pierde cualidades. Ésta sería la tesis platónica.
2. Ahora bien, la ordenación del alma al cuerpo es absolutamente inseparable de éste y todo lo que se oponga a esta ordenación va contra la naturaleza del alma. Antítesis aristotélica.

A estas proposiciones responde Suárez con una síntesis propia, basada en la acción, en la *actio vitalis*, desde su aspecto fenomenológico: el *modus essendi animae in corpus*. Esta interacción se da *in operari* no *in esse*. Este modo proporciona al hombre un conocimiento activo o *per modum propriae inventionis*, con lo que se distingue del conocimiento perfecto, pero pasivo, en el estado de separación y resurrección, pero también de un conocimiento pasivista, en el que la inmanencia y la pasividad constituyen el núcleo de la sensación y del conocimiento espiritual (South 2001b). Pero como la resurrección no es natural –dice Suárez– esta evasión no tranquiliza el afán de comprender al hombre en su estado actual. Con todo, incluso

manteniéndonos dentro de un orden natural, la naturaleza del hombre *postula* de alguna manera un fin perpetuo no solo del alma, sino también del compuesto.

Esto se parece de alguna manera al postulado de la inmortalidad del alma, basada en la acción intelectual y moral, tal y como lo formuló Kant en sus postulados prácticos (si el alma no fuera inmortal, la vida moral sería absurda. Si la moral implica ir perfeccionando el obrar, hay que tener alguna garantía de que este progreso puede alargarse indefinidamente en el tiempo).

Así dice Suárez:

Dici ergo potest, licet resurrectio eo modo, quo nunc fit, et respectu finis ad quem ordinatur, sit absolute supernaturalis, *attamen* etiam intra leges naturales sistendo, videri naturalem conditionem hominis *postulare*, ut habeat finem aliquem perpetuum non solius animae, sed totius compositi.... Quod si hoc non credatur, astrui necessario debet, naturam humanam talis esse conditionis, ut intra leges naturae stando, nequat perfectum statum naturalem habere, sed per gratiam perfici, nec posse reparari a gratia cum tota sua perfectione naturali, et ideo a Deo ad finem supernaturalem elevatam esse, et per gratiam ei concedi, quod per naturam deerat, nec hoc ex imperfectione humanae naturae provenire, sed ex perfectione, quia enim talis natura multa ambit, non potuit tota eius capacitas repleti sed necessaria fuit gratia (Suárez 1991, d. 14, q. 1, n. 5; también d. 9, q. 2, n. 8; d. 10, q. 3, n. 11).

El mismo Suárez se declara partidario de que el conocimiento *in corpore* no es tan negativo como decía Platón. El estado del alma separada no es un estado de violencia, como decía Sto. Tomas, sino *aliquo modo naturalis* (Suárez 1991, d. 14, q. 9, nn. 5–6; d. 14, q. 2). No es tanto un estado de violencia, sino de imperfección (Suárez, F. 1856a, 6, 1, 4). Además, y de nuevo en campo fenomenológico, la unión alma-cuerpo, en su lucha interna, intenta explicitar cada vez más su perfección como ser humano natural, haciendo posibles acciones tales como reír, llorar y hablar, que de otra manera no serían posibles. Es como si Suárez ofreciese a los hombres el postulado de una *perfecta* relación entre alma y cuerpo, sin las actuales condiciones imperfectas. Ahora bien, si esto no se acepta (*si hoc non credatur*),

el hombre no podría alcanzar un estado natural perfecto. Dios no lo podía haber hecho de otro modo: *Non enim erat alio modo factibilis* (Suárez 1991, d. 14, q. 9, n. 5). Es una especie de pesimismo o de fe negativa, al que sólo la gracia transforma en optimismo. La expresión suareciana de que sólo la gracia podría reparar esta situación natural, es signo de que Dios ha elevado al hombre a un estado sobrenatural, concediéndole por gracia lo que la naturaleza le había “negado”.

Ya Kant nos habla de que la naturaleza se comporta como una madastra: *Also scheint die Natur hier uns nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benötigten Vermögen versorgt zu haben* (Kant 2003, IX, k. 31). Y en su *Crítica del juicio* nos habla Kant así:

Si la inmensidad de la naturaleza y nuestra incapacidad de hallar una medida propia para la estimación estética de la magnitud de su dominio nos ha revelado nuestra propia limitación, nos ha hecho descubrir, al mismo tiempo, en nuestra razón, otra medida no sensible, que comprende en ella esta misma infinitud como una medicina, ante la cual todo es pequeño en la naturaleza; del mismo modo la imposibilidad de resistir a un poder nos hace conocer nuestra debilidad como seres de la naturaleza, aunque, al mismo tiempo, nos descubre una facultad, por la cual nos juzgamos independientes de ella revelándonos este modo una nueva superioridad sobre la misma. Esta superioridad es el principio de una especie de conservación de sí mismo, muy diferente de la que pueda ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza exterior, porque la humanidad en nuestra persona queda firme, aunque el hombre ceda a esta potencia (Kant 1999, II, XXIII).

Es decir, el hombre se siente débil ante la naturaleza, pero, con su asombro, descubre poderes inéditos que mantienen firme a la persona, independientemente de la naturaleza. Kant no es, pues, partidario de una “naturaleza pura”. Ahora bien, esto no significa para Kant que la perfecta acción moral pueda hacer frente totalmente en este mundo a los instintos egoístas morales por parte del *deber*, por lo que postula un estado en el que se pueda realizar la ley moral de forma total, es decir el postulado de la inmortalidad.

En contraste a este *si hoc no credatur*, que Suárez aplica a toda la relación alma-cuerpo, incluida la acción moral, y que devendría en un acto de fe, ya

Kant dirá después, aunque con diferente resultado, que el *postulado* para la validez de una visión moral depende de que “haya un Dios y un mundo futuro”. En su fenomenología trascendental refuerza más aún este tipo de argumento. La razón teórica sólo puede “pensar” a Dios; la razón práctica le da “realidad”. Si para la posibilidad de una moral perfecta hay que “postular” la inmortalidad del alma humana, entonces un estado de felicidad proporcional a la moralidad no puede ser “pensado” de otra manera que bajo la suposición de “un ser que, por su razón y voluntad, sea la causa (o principio) de la naturaleza, es decir, Dios”. Así pues, la suprema causa de la naturaleza, en cuanto se supone al bien más alto, es un ser que, mediante la razón y la voluntad es la causa (esto es, el autor) de la naturaleza, esto es, Dios. En consecuencia, el postulado de la posibilidad del supremo bien derivado (del mejor de los mundos) es, al mismo tiempo, el postulado de la realidad de un supremo bien originario, esto es, la existencia de Dios (Kant 2003, IX, k. 29).

Pero hay que tener claro que aquí ya no se trata de un ser teórico-trascendental-lógico, sino de una certeza moral-práctica. Suena algo irónico el que Kant dé una respuesta –como lo hace Suárez, pero con diferente resultado– a la pregunta: ¿Qué ocurriría si no se cree ni en Dios ni en una vida futura? (*Die Übertretung des Gesetzes*). Sólo el miedo podrá sustituir, aunque de mala manera, la auténtica acción moral (Kant 2003, IX, k. 31). Pues, en este caso, ya no se exigiría que uno se imagine, por lo menos, una certeza de que haya que encontrar un ser tal o una vida futura. Esto vendría a ser una “fe negativa”, que con toda certeza no haría posible ni la moralidad ni una buena disposición, pero sí su *analogon*, es decir que podría retener con fuerza, pero con miedo, la irrupción del mal. De esto se derivaría, primero, que hay que desconfiar de los argumentos teóricos de la existencia de un Dios, y, segundo, que tanto las teóricas como las negaciones práctico-morales de Dios sólo difícilmente pueden volver a la moralidad, si es que realmente pueden.

A este fracaso de la natural e imperfecta relación alma-cuerpo, Suárez recurre a un postulado “natural” (*etiam intra leges naturales sistendo, videri naturalem conditionem hominis postulare, ut habeat finem aliquem perpetuum*

*non solius animae, sed totius compositi...*) y si esto no se “cree” (*Quod si hoc non credatur*) no recurre al miedo para que no irrumpa en el mundo el mal, sino a que el hombre ha sido elevado a un estado sobrenatural, y que, con la ayuda de Dios, puede, sin recurrir al miedo, alcanzar en este mundo un estado de naturaleza en el que el hombre no sea un lobo para el hombre (*homo homini lupus*: Hobbes), sino *homo homini* –como decía Vitoria–.

La fenomenología de Suárez se manifiesta, pues, en que el hombre se encuentra en *lucha* (*pugna*) interna permanente con el objetivo de alcanzar su perfección. Dios ha creado nuestra naturaleza con una lucha interna tal que, según su naturaleza, no hubiera podido crearla de otra manera, como ya hemos dicho (Suárez 1999, d. 14, q. 9, n. 5). Hay un dinamismo en la psicología evolutiva humana, que defiende Suárez y que va desde lo imperfecto a lo más perfecto. En sus comienzos, lo natural es que el alma resida en el cuerpo, desarrollando una actividad intelectual aún imperfecta, pasando poco a poco (este poco a poco incluye un *postulado*) hacia un desarrollo intelectual en camino hacia su perfección “natural”. Pero si esto no se cree, habrá que recurrir a que Dios ha elevado el alma a un estado sobrenatural, donde la inmortalidad ya no es un postulado, sino un acto de fe. Por eso, una vez separada del cuerpo, alcanza su perfección natural y adquiere un conocimiento perfecto. Reunida de nuevo con el cuerpo adquiere por gracia un conocimiento perfecto.

Tengo la impresión, constatada ya por Henri de Lubac, de que la relación natural-sobrenatural no siempre ha sido interpretada de la misma manera. Suárez se esfuerza por encontrar un “humanismo cristiano” (De Lubac 2000, Schmutz, J. 2001), que, al menos como postulado, pueda ofrecer al hombre esta “esperanza” de una futura perfección “natural” dentro de las leyes naturales de este mundo. Suárez lucha aquí entre una resurrección por gracia y una perfección postulada en este mundo, por “evolución” del mismo hombre, que, lógicamente, dependería también de la voluntad de Dios, al crear al hombre, dotándole de un proceso de perfeccionamiento natural.

Suárez ya se había decantado hacia este “estado de naturaleza pura” en dos de sus obras: *De ultimo fine hominis* y *De Gratia*. En la primera, nos dice textualmente que “el apetito natural se fundamenta en su capacidad

natural y no tiende sino hacia algo que sea posible, de algún modo, a su naturaleza, porque el apetito natural es proporcional a su naturaleza. Por lo tanto, la felicidad, objeto del apetito, es algo posible al hombre, de la cual él mismo es capaz por su naturaleza” (Suárez, 1856c, 42). En el *De gratia*, vuelve Suárez a manifestarse inclinado a un estado de “naturaleza pura”, diciendo que “el estado de pura naturaleza incluye y requiere dos cosas: una positiva, es decir, que la naturaleza humana obtenga en él, con su perfección esencial, todas las facultades, el concurso y la providencia de Dios, debida al hombre naturalmente. Otra negativa, esto es, que así no puede obtener nada añadido a su naturaleza y que no le es debido, ya sea el mal o el bien, es decir, que ni tenga pecado ni, consecuentemente, reato de pena, estando así, además, privado de cualesquiera dones de gracia o de las perfecciones no debidas a su naturaleza” (Suárez 1857, 179–180).

También en DM nos dice Suárez –en referencia a que Dios no puede conceder a ninguna creatura la capacidad creadora– que:

[...] non est verisimile dedisse Deum alicui creaturae hanc potestatem et non concedere seu permittere usum eius; nam ad Dei providentiam spectat ut sinat creaturas proprios motus seu actiones operari, et quia alias frustra esset talis potentia in rerum natura”. (Suárez 1861, 20, 2, 1).

Suárez se está refiriendo a S. Agustín, quien afirma claramente que “Dios administra de tal manera las cosas que ha creado, que les permita ejercer y obrar sus propios movimientos” (Agustín de Hipona 2007, VII, 30). Incluso en *De Anima* cita Suárez a S. Agustín con estas palabras: “Anima sine dubio est natura” (*Contra Iulianum*: PL 45, 1476; Suárez 1978, I, Prooemio, n. 14). El mismo deseo natural de ver a Dios, de origen tomista, encuentra en sus dificultades (Blic 1946). ¿Denota este deseo, tal y como lo interpreta el P. De Lubac, una exigencia efectiva y real, proveniente de Dios, y un principio real de obligación en la creatura, sin que ésta lo perciba, de la misma manera que los principios primeros de moralidad? Para De Lubac el error fundamental de Bayo consiste en la absoluta imposibilidad de cualquier rectitud moral que no proceda de la caridad. Por eso fue condenado. El P. De Lubac define la “naturaleza pura” como “un estado en el que el

hombre está abandonado a su propio conocimiento y reducido a sus propios poderes, según los cuales se desarrollaría a sí mismo y alcanzaría él solo su perfección” (De Lubac, H. 2000, 15). Esta definición no le parece adecuada a Charles Boyer. La definición más adecuada sería un estado en el que el hombre tendría todo aquello que es propio de su constitución esencial y necesario para el ejercicio de sus facultades y para vivir de acuerdo con su razón para alcanzar así el fin proporcionado a su naturaleza (Boyer 1947). El humanismo y el orden de la gracia no son irreconciliables. Pero quizás no se pueda hablar de “sobrenatural” sin una referencia a la “naturaleza pura”.

Al final del *De anima* manifiesta Suárez un realismo humanista, que, si bien en nada perjudica a su ferviente fe sobrenatural, nos ofrece, con todo, la razón de por qué no queremos morir:

Ergo nunc naturaliter desiderat anima exire a corpore isto, cuius contrarium experimur. Respondetur nunc ese alligatam animam appetitui sensitivo, qui maxime morti reluctatur, quia tunc perit. Item, cognitio futurae vitae est incerta et status dubius, et ideo formidat anima exire a corpore (Suárez 1991, d. 14, q. 10).

#### 4. Conclusión: La causa exigitiva. Una nueva interpretación

Ya hemos hablado de que una de las “causas” que Suárez propone para explicar la relación alma-cuerpo es la *exigitiva*. Ya sé que esta forma de explicación no llega a solucionar del todo este concurso anímico-corporal. Quisiera, no obstante, explicar mejor lo que significa “causa exigitiva”, pero con respecto a su elevación al orden sobrenatural. Dice Suárez:

[...] quod per naturam deerat, nec hoc ex imperfectione humanae naturae provenire, sed ex perfectione, quia enim talis natura *multa ambit*, no potuit tota ejus capacitas repleti, sed necessaria fuit gratia (Suárez 1991, d. 14, q. 9, 534).

Es decir, que siendo el conocimiento del hombre capaz de *multa*, y no pudiendo ejercer toda su capacidad en el estado de unión con el cuerpo, *exige* que esta incapacidad sea perfeccionada por gracia, ya que el postulado de una perfección natural –parece que aquí Suárez lo tenga a menos– parece imposible. Zubiri explica este tipo de “causa exigitiva”, aludiendo a que,

siendo “inmensa” (*multa ambit*, dice Suárez) la capacidad de formalización y de hiperformalización del cerebro humano, éste *exige*, desde su misma naturaleza (*desde sí mismo* la psique, mas no la hace ni la puede hacer *por sí mismo*), su elevación a un estado más perfecto, es decir, un conocimiento espiritual e inmaterial, dentro del mismo orden de la naturaleza (Zubiri 1988, 463). Zubiri quiere mostrar con ello que en el desarrollo del *homo sapiens*, hay un momento en que la mera materia ya no es capaz de más, exigiendo, desde ella misma, una elevación a un terreno espiritual inmaterial. Lo que significa causa exigitiva del cerebro (Rof Carballo, J. 1949, 233, 284) es para Suárez causa exigitiva de un estado sobrenatural (*sed necessaria fuit gratia*).

En definitiva, la relación alma cuerpo es un proceso asombroso, que exige una explicación que no se puede tomar de las ciencias naturales, como si fuera un caso más. Hay que explicarla con otro procedimiento, basado en la fenomenología de la acción humana como *actio vitalis*, que presenta varios postulados. Hemos encontrado dos postulados con diferente resultado. El de Kant que postula la existencia de Dios, de la libertad y de la vida futura, y el de Suárez, que postula una existencia natural perfecta dentro incluso de las leyes naturales. Este postulado de un optimismo evolutivo hacia la total perfección que Suárez propone no lo puede admitir Kant, precisamente porque, aunque el cumplimiento de la ley moral evitaría la transgresión (*Übertretung des Gesetzes*) y apoyaría el cumplimiento de la ley, sin embargo, las ideas de inmortalidad del alma y de la otra vida son expresiones del pensamiento kantiano, según el cual, el ser humano no puede realizar el ideal moral en este mundo.

La categoría de la relación trascendental nos ofrece un argumento para explicar la unión entre alma y cuerpo y las formas de relacionarse con el cosmos. La función natural del alma es informar al cuerpo con una relación trascendental, pero, a su vez, presenta también una explicación de las relaciones entre las potencias del alma, de tal manera que el alma no solo se puede definir esencialmente como primera entelequia del cuerpo que tiene la vida en potencia, sino también accidentalmente o *a posteriori* por sus operaciones, en cuanto son indicios de esta vida sustancial. La forma perfecciona a la materia no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a la operación.

## Referencias

- Agustín de Hipona. 2007. *Ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. 1987. *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Avicena. 1973. *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Boyer, Charles. 1947. "Nature pure et surnaturel dans le Surnaturel du Père de Lubac." *Gregorianum*, 28: 379–395.
- Blic, Jacques de. 1946. "Quelques vieux textes de la notion d'ordre surnaturel." *Melanges de science religieuse*, 3: 359–362.
- Castellote, Salvador. 1982<sup>2</sup>. *Die Anthropologie des Suárez*. Freiburg i. Breisgau: Alber Verlag. Internet: [www.salvadorcastellote.com/investigacion](http://www.salvadorcastellote.com/investigacion)
- De Lubac, Henry. 2000. *Le mystère du surnaturel*. Paris: Cerf.
- Escoto (Juan Duns). 1912. *Commentaria oxoniensia (opus oxoniense) in I. et II. librum Sententiarum*, edidit M. F. Garcia. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Collegium S. Bonaventurae.
- Friedmann, Hermann. 1954. *Epilegomena. Zur Diagnose des Wissenschafts-Zeitalters*. München: Beck.
- García Cuadrado, José Ángel. 2015. "La armonía de facultades en la gnoseología de Francisco Suárez." *Pensamiento*, 71: 587–615.
- Grau, Andrés. 2002. "La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez (1548–1617)." *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9: 185–203.
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Hamburg: Klemme, Meiner.
- Kant, Immanuel. 1999. *Crítica del juicio* seguida de las observaciones sobre el asentimiento de *Lo bello y lo sublime*, traducción por Alejo García Moreno y Juan Rovira. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Luis de Granada (Fray). 1908. "Introducción al símbolo de la fe." En *Obras*, editado por Fr. Justo Cuervo. Madrid: Imp. de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro.
- Rof Carballo, Juan. 1949. *Patología psicósomática*. Madrid: Ed. Paz Montalvo.
- Schnepf, Robert. 2006. *Die Frage nach der Ursache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmutz, Jacob. 2001. "La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVIIe siècles)." *Revue thomiste*, 102: 217–264.
- South, James B. 2001a. "Suárez on Imagination." *Vivarium*, 39/1: 119–158.
- South, James B. 2001b. "Suárez and the Problem of External Sensation." *Medieval Philosophy and Theology*, 10/2: 217–240.
- Suárez, Francisco. 1856a. „Tractatus De anima." En *Opera Omnia*. Vol. III. Paris: Vivès.

- Suárez, Francisco. 1856b. „De opere sex dierum.” En *Opera Omnia*. Vol. III. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1856c. „De ultimo fine hominis.” En *Opera omnia*, Vol. IV. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1857. „De Gratia.” En *Opera omnia*, Vivès, Vol. VII. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1861. „Disputationes Metaphysicae.” En *Opera Omnia*. Vol. XXVI. Paris: Vivès.
- Suárez, Francisco. 1978. *De anima Commentaria una cum quaestionibus en Libros Aristotelis De anima*. Edición crítica Salvador Castellote. Prólogo de X. Zubiri. Vol. I. 1978. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Suárez, Francisco. 1981. *De anima Commentaria una cum quaestionibus en Libros Aristotelis De anima*. Vol. II. Madrid: Labor.
- Suárez, Francisco. 1991. *De anima Commentaria una cum quaestionibus en Libros Aristotelis De anima*. Vol. III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, Xavier. 1951. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editora Nacional.
- Zubiri, Xavier. 1988. *Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.