

ESCOTISMO Y TOMISMO EN LA INTERPRETACIÓN SUARECIANA DEL ENTENDIMIENTO COMO POTENCIA¹

Scotism and Thomism in Suarez's interpretation of intellect as potency

Cruz González-Ayesta
Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo describe qué tipo de potencia es el entendimiento según el pensamiento de F. Suárez. Concretamente se trata de dilucidar si el entendimiento como potencia predicamental es una potencia activa o pasiva, racional o natural. Para ello es preciso señalar el alcance que tales términos tienen en el pensamiento suareciano. Al hacerlo se verá cómo Suárez configura su determinación metafísica del entendimiento como potencia predicamental sobre una herencia ecléctica que incluye tanto elementos tomistas como escotistas. Al analizar los textos se observa que sobre una nomenclatura cercana al pensamiento de santo Tomás (el entendimiento es una potencia pasiva y esencialmente racional), subyace una fuerte herencia escotista (el entendimiento es una potencia quasiactiva que obra de modo natural: no libre). El objetivo último de estas páginas es mostrar la herencia escotista del pensamiento suareciano en relación al tema propuesto.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, entendimiento, potencia, causa natural, metafísica, medieval.

ABSTRACT

This article describes the intellect as a kind of potency according to F. Suarez's teaching. Specifically, it aims the question whether the intellect is an active or passive potency, on the one hand; and a rational or irrational potency, on the other. To do so, it clarifies the exact meaning of these terms in suarezian thought. Suarez builds his account of intellect as potency on eclectic basis, which is made up of thomistic and scotistic elements. As a consequence, although he uses thomistic terminology, the content of this theory is deeply scotistic. Only keeping this in mind it is possible to understand that Suarez's statement: «the intellect is a passive potency» means in fact that is a quasi-active potency, and to understand how he claims both that the intellect is an essentially rational potency but it is not free. The aim of the article is to show the scotistic background of Suarez's account on the topic.

Key words: Aquinas, Scotus, Suarez, intellect, potency, natural cause, metaphysics, medieval.

Suárez encuadra el intelecto dentro de la potencia predicamental. El intelecto es una potencia pasiva y esencialmente racional que, sin embargo, no es libre. El objetivo de estas páginas es comprender el sentido último de estas tres afirmaciones y mostrar su genealogía escotista pese a su aparente cuño tomasiano.

¹ Esta investigación se ha realizado gracias a un proyecto subvencionado por el MICINN: FFI 2010-15875 (Subprograma FISO).

Para comenzar es preciso explicar la distinción entre potencias activas y pasivas. Tal distinción proviene de la *Metafísica* de Aristóteles². Tanto Tomás de Aquino como Duns Escoto escriben, aunque de modos muy diversos, sobre la *Metafísica* de Aristóteles y la interpretan. Por ello conviene explicar brevemente la división de la potencia activa y pasiva en Tomás de Aquino y Escoto y cómo la aplican al entendimiento, a fin de advertir diferencias y semejanzas con Suárez.

1. EL ENTENDIMIENTO COMO POTENCIA: T. DE AQUINO, J. DUNS ESCOTO Y F. SUÁREZ

Tomás de Aquino considera que el sentido propio de potencia del que derivan los demás como analogados propios secundarios, o impropios (equívocos)³ es la potencia activa que se define por relación a la acción. De modo que la potencia pasiva es un sentido propio de potencia pero derivado: algo se dice en potencia por relación a la forma, que es acto como acto primero, no como acción u operación.

El Aquinate, que sigue en esto a Aristóteles, subdivide las potencias activas por su relación a las cosas en las cuales se dan: hay principios activos de los seres inanimados y de los seres animados; y en estos últimos los principios activos que difieren de los inanimados son aquellos que se dan «con razón» por eso llega a la división de las potencias activas en racionales e irracionales⁴. Las potencias irracionales son *ad unum* mientras que las potencias racionales pueden producir efectos opuestos (*ad opposita*). Por ello, para reducirse al acto necesitan de una causa capaz de abarcar sus efectos opuestos: la elección o *prohairesis*. La potencia racional obra cuando desea aquello para lo que tiene potencia⁵.

Al ejemplificar qué cosas son potencias activas racionales Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, pone ejemplos de potencias adquiridas por costumbre (artes) o por doctrina (ciencias) pero no se refiere nunca a potencias *inditae* como serían las facultades cognoscitivas o apetitivas. Si bien en los lugares donde trata específicamente de las facultades del alma el Aquinate las denomina «potencias» o «virtudes» en el sentido de fuerzas o capacidades. Por consiguiente, puede decirse que para Tomás de Aquino el intelecto pertenece a las potencias racionales del alma.

Para saber si considera el intelecto una potencia activa o pasiva no se puede acudir a los textos dedicados a las clasificaciones de las potencia. Esto es significativo. La razón es que esos textos consideran la potencia por relación a la producción y el movimiento y ninguna de esas categorías, que pertenecen al orden físico, son aptas para describir el tipo de operación y de receptividad propia del orden cognoscitivo.

El Aquinate parece mantener una definición de potencia activa que no incluye, por lo menos de modo propio y directo, las potencias de acciones inmanentes. Sin entrar a la discusión

2 Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX, 2 1046 b 25.

3 Los sentidos equívocos son la potencia matemática y la potencia «in logicis». Sobre la clasificación de la potencia en Tomás de Aquino, cfr. A. Pacheco, «Potencia real y acto posible. Un análisis de las nociones de potencia y acto a través de los Comentarios de Santo Tomás a los libros V y IX de la *Metafísica* de Aristóteles», *Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía* 21 (2011) 38. La potencia no puede reducirse a lo posible para Tomás de Aquino, como tampoco para Aristóteles. Sobre los problemas derivados de operar tal reducción, cfr. A. García Marqués, «Potencia, finalidad y posibilidad en *Metafísica* IX, 3-4», *Anuario Filosófico* 25 (1990) 147-159.

4 Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, IX, lectio 2. Uso la edición electrónica de las obras de santo Tomás: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

5 *Ibid.*, lectio 4, n. 6.

existente al respecto⁶, creo que una de las claves para entender la posición del Aquinate se encuentra en que parece entender que la distinción entre potencias activas y pasivas a la que alude Aristóteles opera, como se acaba de decir, en el orden físico y por relación al movimiento. Una potencia activa es un principio de transmutación o cambio: algo que produce un efecto distinto de él mismo y una potencia pasiva es la que es capaz de recibir tal acción sobre sí⁷.

Sin embargo, es doctrina común que Tomás de Aquino afirma que el entendimiento es potencia pasiva. ¿De donde proviene tal afirmación? En efecto, Tomás de Aquino acepta la doctrina de Aristóteles según la cual el entender es un *quoddam pati* y precisa en qué sentido ha de interpretarse ese *dictum* aristotelico:

En tercer lugar se dice que algo es pasivo (*pati*) en un sentido general, en cuanto que está en potencia hacia algo y recibe aquello respecto de lo cual estaba en potencia, sin que por ello nada le sea sustraído. Según este modo, se puede decir que es pasiva cualquier cosa que se actualiza (que sale de la potencia al acto) también cuando se perfecciona. Y así nuestro entendimiento es pasivo⁸.

Como se ve, la afirmación de que el entendimiento es pasivo está muy matizada y no aparece en el contexto de las potencias activas y pasivas. Tomás de Aquino no dice que el entendimiento sea una potencia pasiva en el sentido de que reciba formas o actos primeros sino que delimita un sentido de «padecer» o «ser pasivo» que es en realidad «perfeccionarse» y nada tiene que ver con una recepción ni al modo de la materia y la forma, ni siquiera al modo de un sujeto y sus accidentes. Lo que el Aquinate dice es que el entendimiento está en potencia y que para conocer tiene que ser actualizado, pero no que tal actualización tenga la característica de una corrupción y la introducción de una forma ni al parecer ningún otro tipo de «impresión» de una forma: no es un recibir en el orden de la materia sino en el orden intelectual⁹. Si para condensar esta idea se emplea la expresión «el entendimiento es una potencia pasiva», como es sentencia común, se corre el riesgo de malinterpretar su pensamiento.

Visto el pensamiento de Tomás de Aquino, pasemos ahora al de Duns Escoto. El Doctor Sutil considera que la potencia es un concepto metafísico: trasciende las categorías físicas de movimiento y producción. Divide la potencia¹⁰ como modo del ente y como principio. La potencia considerada como principio puede ser activa o pasiva. A diferencia de Tomás de Aquino, Duns Escoto no parece dar prioridad a la potencia activa, sino que considera ambos brazos de la división en pie de igualdad: la potencia activa es principio de obrar y la potencia pasiva es principio de recibir¹¹. Para Duns Escoto potencia y acto en sentido modal son incompatibles;

6 Una discusión sobre si Tomás de Aquino pretende abarcar en su definición de potencia activa las potencias immanentes puede encontrarse en: J. E. Royce, «St. Thomas and the definition of Active Potency», *The New Scholasticism* 34 (1960) 431-437.

7 «Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio in quantum est aliud»; «Nam alio modo dicitur potentia passiva, quae est principium quod aliquid moveatur ab alio, in quantum est aliud» (Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, IX, lectio 1, nn. 9 y 10).

8 «Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati» (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 79, a. 2, c.). La traducción es mía.

9 Sobre la «pasividad» propia del entendimiento según Tomás de Aquino, cfr. C. González-Ayesta, *La verdad como bien*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 25-29.

10 Esta división corresponde a la potencia metafísica. Otros sentidos de la potencia son la potencia metafórica o matemática y la lógica.

11 Sobre la potencia activa y pasiva en Duns Escoto, cfr. R. Effler, *John Duns Scotus and the principle «Omne quod movetur ab alio movetur»*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1962, pp. 72-85.

tomados en el sentido de la causa material y formal son claramente compatibles (como, por otra parte, para los demás escolásticos); y son también compatibles, y este es un aspecto original de su doctrina, cuando se oponen como potencia pasiva y principio activo: una y la misma cosa puede ser activa y pasiva al mismo tiempo en referencia a la misma perfección¹². Esta última afirmación, aplica particularmente al caso del entendimiento que es principio (aunque no completo) de la intelección y también la recibe¹³.

La potencia activa, a su vez, recibe varias subdivisiones de acuerdo con diferentes criterios. De un lado, puede ser con respecto a acciones transeúntes o immanentes y se subdivide, por tanto, en factiva y activa propiamente dicha. Esto supone también un contraste con Tomás de Aquino. La potencia activa propiamente dicha es aquella cuyo fin es el uso (no una acción) y cuyo acto permanece en el agente: no es un movimiento que introduce una forma (acto primero) en un sujeto sino que es un acto segundo. En un sentido menos propio el Doctor Sutil también llama activos a aquellos principios cuyo acto, aunque no sea un uso, permanece en el agente¹⁴. De otra parte, la potencia activa se subdivide en racional e irracional: Duns Escoto considera que esa división puede retrotraerse a la división entre potencias libres (la voluntad) y naturales. De modo que aunque la clasificación de la potencia activa en racional e irracional proviene de la *Metafísica* de Aristóteles, en la interpretación de Duns Escoto, cobra un sentido cuya fidelidad al sentido aristotélico es discutible¹⁵ y definitivamente distinto del de Tomás de Aquino. Sobre ello volveremos más adelante en la sección 3 pues es relevante para la clasificación del entendimiento como potencia esencialmente racional y no libre por parte de Suárez.

En relación al intelecto Duns Escoto, a diferencia de Tomás de Aquino, sí ejemplifica qué es una potencia activa a través de las facultades del alma. Concretamente señala que la intelección y la volición son actos segundos: actos immanentes cuyo fin es el uso y no un producto¹⁶. De lo que se sigue que el intelecto y la voluntad son potencias *activas en sentido propiísimo* por relación a estos actos segundos (la intelección y la volición). Duns Escoto entiende que la intelección es una cualidad (una entidad absoluta) cuya recepción por la parte intelectiva del alma es lo que llamamos *intelligere*. Él identifica la operación o acto immanente con una acción del género de la cualidad; es decir, para Escoto la operación immanente es la recepción de la cualidad (especie) en el intelecto. Para causar o producir la especie (una entidad del tipo cualidad) se requiere una acción del género acción; es decir, una acción en sentido estricto. Esta causación corresponde a la parte intelectiva del alma que llama memoria junto con la especie impresa¹⁷. El acto de causar la especie es *activo en sentido menos propio*, según Escoto: pues hay un producto pero lo producido se recibe en el agente. Escoto lo admite como otro sentido distinto del acto immanente. Así la parte intelectiva del alma, cuando es inteligencia, es decir, cuando recibe la especie, es una potencia activa *en sentido propiísimo* y su acto es la intelección (acto segundo); en cambio, cuando produce la especie (memoria) es activa *en*

12 Ibíd. p. 80. Al aceptar esto Escoto niega la validez metafísica del principio «omne quod movetur ab alio movetur», y lo hace a través de su noción de acto virtual.

13 Ibíd. p. 146

14 J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 11, 7-10. J. Duns Scoti, *Opera Philosophica*, Gerard Etzkorn et al. (ed.), v. 4: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX*, The Franciscan Institute, St Bonaventure (NY) 1997.

15 Cfr. A. B. Wolter, *Duns Scotus on the will as rational potency*, en Marilyn McCord Adams (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1990, pp. 163-180; C. González-Ayesta, «Scotus interpretation of Metaphysics 9, 2. On the distinction between nature and will», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007) 217-230.

16 Cfr. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 11, nn. 8-9.

17 Cfr. J. Duns Escoto, *Ordinatio* III, d. 3, p. 3, q. 2; *Quodlibetum* q. 13, nn. 25-27 y q. 15 nn. 16-24.

sentido menos propio. En cualquier caso Escoto introduce las facultades naturales (*inditae*) en el ámbito de los principios o potencias activas, lo cual es una cierta novedad respecto de Tomás de Aquino.

Suárez distingue entre la potencia en sentido trascendental y la potencia en sentido predicamental. En el primer sentido la noción de potencia es muy amplia y abarca desde la potencia objetiva¹⁸ –de cuño escotista–, hasta la materia prima como potencia pasiva pasando por la potencia de Dios como potencia activa creadora. La potencia predicamental, en cambio, indica algo muy específico: la segunda especie de la cualidad¹⁹.

Considerando las potencias de tipo predicamental, Suárez también alude a la distinción entre activas y pasivas²⁰. Son potencias activas las que se ordenan a una acción como principios próximos y completos de la misma²¹. El ejemplo que elige para ilustrar la definición es el intelecto agente. El Doctor Eximio expresa serias dudas de que haya potencias puramente pasivas en el orden de la potencia predicamental. En cambio considera una categoría intermedia: potencias que no son ni plenamente pasivas ni plenamente activas: son pasivas en el sentido de que reciben el término de su actividad pero sin embargo realizan alguna acción. Suárez acepta la doctrina escotista de que algo puede ser a la vez principio activo y pasivo respecto del mismo acto, porque acepta la doctrina escotista del acto virtual²². Podría decirse que estas potencias responden a lo que Escoto entendía por potencias activas en sentido menos propio frente a las factivas. Suárez pone cierto énfasis en señalar que tales potencias, como por ejemplo las apetitivas y cognoscitivas, no son totalmente pasivas porque elicitan ciertas operaciones: son quasi-activas²³. Sin embargo, Suárez, a diferencia de Escoto, las clasifica como potencias pasivas porque esencial y primariamente se ordenan a la recepción²⁴.

Así se da una cierta paradoja: aunque por la denominación del intelecto como potencia pasiva Suárez parece más cercano a Tomás de Aquino, su explicación de cómo es la génesis del conocimiento y en qué sentido el intelecto es activo en ese proceso es directamente escotista.

En efecto, el Aquinate dice que el intelecto es perfeccionado por las especies y en ese sentido, y sólo en ese, es pasivo porque las recibe, como se dijo más arriba. Mientras que Escoto clasifica al intelecto entre las potencias activas porque subraya más su causalidad en la producción de la intelección. Cuando se examinan los textos se ve que la explicación de Suárez es más escotista que tomista.

2. EL ENTENDIMIENTO COMO POTENCIA QUASIACTIVA

Para entrar en la cuestión del carácter activo-pasivo del entendimiento en Suárez, conviene ir a su *De Anima*. Allí señala que:

18 Sobre el estatuto ontológico del posible y la potencia objetiva: J. F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 293-332.

19 F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, d. 43, prólogo (edición y traducción de S. Rábade *et al.*, v. 6, Gredos, Madrid 1960). En adelante *DM*.

20 Cfr. T. Mullaney, «The basis of Suarezian teaching of human freedom (3)», *The Thomist* 12 (1949) 85-94.

21 F. Suárez, *DM*, d. 43, 1, 1 y d. 43, 5, 7 y 14.

22 Cfr. *Ibíd.* 29, 1, 7. Tomo el dato de R. Effler, *o. c.*, p. 85 y nota 109.

23 Cfr. F. Suárez, *DM*, 43, 1, 17. También lo afirma en la disputation dedicada a las causas eficientes: allí distingue varios tipos de acción, entre ellos la eficiencia «por las acciones inmanentes del intelecto y la voluntad» (*Ibíd.* 18, 7, 8).

24 Cfr. *Ibíd.*, 43, 1, 7.

En la parte intelectual de nuestra alma hay una doble producción y una doble recepción; a saber, la producción de la especie y del acto y la recepción de ambos. Ambas (producciones) deben ser hechas por una virtud espiritual y (ambas recepciones deben recibirse) en una potencia espiritual como es evidente por lo que se ha dicho. Y la misma potencia es receptiva de la especie y elicitiva y receptiva del acto de entender. A esta potencia se le llama entendimiento posible²⁵.

De acuerdo con el texto el intelecto paciente es doblemente receptivo. De un lado recibe su acto en el sentido de que no es una potencia activa que produzca un efecto distinto de ella misma. Pero, también recibe la especie: se comporta respecto de ella como potencia pasiva siendo en ese caso el principio activo el intelecto agente. Ahora bien, Suárez también dice que el intelecto paciente es elicitivo respecto del acto de conocer. Es decir, se comporta como potencia quasi-activa respecto de él. Sin embargo Suárez no define el entendimiento como potencia activa. ¿Por qué? En la Disputación 43 había señalado que la potencia activa debe ser principio *completo* de su acto. Pero el entendimiento no lo es: no puede conocer sin la especie. Por eso define al entendimiento como potencia pasiva más que activa. Suárez señala en la Disputación 18 que en la parte intelectual el principio de obrar es «la potencia en cuanto informada por la especie», mientras que el principio de recibir es la sola potencia. Ahora bien, ¿cómo entender la expresión «la potencia en cuanto informada por la especie»? Para ello conviene recurrir al *De Anima* donde Suárez discute el tema con más hondura, dedicándole la cuestión 4, de la Disputación 5: «Si el acto cognoscitivo es producido por la facultad en la que se recibe a una con la especie». Es en el curso de tal explicación cuando su herencia escotista comparece.

¿Cómo describir entonces la relación del entendimiento y la especie en vistas a la intelección? Propone cuatro teorías distintas:

a) El conocimiento se hace en la potencia informada por la especie pero procediendo toda la razón de eficiencia de la especie. Suárez señala que esta es la teoría que Escoto atribuye a Tomás de Aquino y que el propio santo Tomás parece insinuar en algunos de sus escritos²⁶. Suárez la rechaza porque en ese caso la potencia sería puramente pasiva, actuaría más bien por un principio extrínseco y su acción sería transeúnte más que immanente.

b) «El acto cognoscitivo es efecto de la facultad a una con la especie, como dos causas parciales que integran un único principio activo»²⁷. Esta es la opinión de Escoto. Suárez da varias pruebas a favor de esta opinión.

c) El conocimiento responde a la eficiencia de la potencia sin ninguna concurrencia de la especie. Esta es la opinión de Enrique de Gante. Se dan varias pruebas a favor de esta opinión también.

d) Si el conocimiento es de tipo aprehensivo entonces toda la eficiencia es de la especie; si es judicativo toda la eficiencia es de la potencia. Suárez rechaza esta posición intermedia. Pues, dice si la aprehension es verdadero conocimiento no puede ser totalmente pasivo (por los mismos motivos que había aducido para la primera teoría).

25 «Est ergo in parte intellectiva animae nostrae duplex productio et duplex receptio, nempe productio speciei et actus, et utriusque receptio; et utraque debet fieri a virtute spirituali et in potentia spirituali, ut ex dictis patet. Est autem eadem potentia receptiva speciei et elicitiva et receptiva actus intelligendi, et haec potentia dicitur intellectus possibilis» (F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, d. 9, q. 8. Edición crítica de Salvador Castellote, v. 3, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991). La traducción es mía. En adelante *DA*.

26 F. Suárez, *DA*, d. 5, q. 4, n. 4 (Edición crítica de Salvador Castellote, v. 2, Editorial Labor, Madrid 1981).

27 *Ibíd.* n. 7.

A continuación propone una serie de conclusiones donde expone su propia solución a la cuestión. La más interesante es la tercera: «El principio íntegro que produce el conocimiento es la facultad informada por la especie»²⁸. Según Suárez esta es la sentencia de Aristóteles, san Agustín, Santo Tomás y Escoto. Parece que Suárez está refiriéndose, por tanto, a una doctrina común. Sin embargo, cuando se tiene en cuenta la discusión que ha precedido a esta conclusión (brevemente resumida aquí) se ve que Suárez no está exponiendo una «doctrina común». En efecto, lo único que puede encontrarse en común entre todos los autores citados es que hablan de que el entendimiento y la especie tienen algo que decir respecto del acto cognoscitivo. No puede decirse que suscriban que ambos constituyan «el principio íntegro de producción». Es más, lo curioso es que solo Escoto, citado al final y como indirectamente («a eso apunta también Escoto») suscribe la tesis formulada.

Para entender el sentido de la expresión de Suárez es clave el adjetivo empleado en las primeras palabras: «el principio *íntegro* de producción». En efecto, significa que potencia y especie, ambos juntos son el principio del acto de conocimiento (principio o potencia activa). Por ello la expresión «facultad informada por la especie» no debe entenderse en el sentido de que la potencia sea exclusivamente un principio pasivo y toda la eficiencia en la producción del acto de conocer provenga de la especie. Esta interpretación fue excluida por Suárez al discutir la primera opinión.

¿Cómo entiende el Doctor Eximio la unión entre facultad y especie en un principio íntegro? Eso se hace patente si se lee la respuesta de Suárez a los argumentos a favor de Enrique. La objeción que Enrique levantaba contra sus adversarios planteaba cómo podría la especie producir un efecto superior a ella misma. Suárez explica que la especie no opera como principio inmediato, ni como causa instrumental del entendimiento sino que la especie y la potencia conforman ambas *una* causa que produce el conocimiento y que ambos juntos (especie y potencia) conforman un instrumento íntegro del alma, que es quien realmente conoce: «*ex potentia cognoscitiva et specie resultat unum integrum instrumentum*»²⁹.

Aquí es donde la herencia escotista aparece explícitamente. De una parte Suárez acepta la opinión de Escoto: al llegar el momento de responder a sus argumentos no responde, se salta la discusión de esta opinión porque la acepta. Además, el Doctor Eximio toma la doctrina de la causalidad eficiente parcial de Escoto³⁰ y, como él, la aplica al caso del entendimiento y la especie, citándole explícitamente:

Luego si ni sólo el alma ni sólo la especie son causa total de la intelección actual –y ellas solas parecen requerirse para la intelección– se sigue que estas dos son una (única) causa íntegra de la noticia expresada³¹.

En efecto para Escoto dos causas eficientes (creadas) que concurren parcialmente en la producción de un efecto, no de modo subordinado, constituyen una unidad de orden (no una

28 «Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie» (Ibíd. n. 15). La traducción es mía.

29 Ibíd. n. 16.

30 Una explicación de esta doctrina aplicada al caso del entendimiento y el objeto, puede encontrarse en R. Efler, *o. c.*, pp. 156-159.

31 «(S)i ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis –et illa sola videtur requiri ad intellectionem– sequitur quod ista duo *sunt una causa integra* respectu notitiae genitae» (J. Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 494). El subrayado y la traducción son mías. La edición crítica de Suárez pone como cita: I, d. 3, q. 7, n. 20. El texto se corresponde con el pasaje citado de la edición Vaticana.

unidad real de especie o de número) y como tal un solo principio activo³². Esto es lo que Suárez presupone cuando emplea el adjetivo «íntegro»: la especie y la facultad conforman ambos «un principio íntegro de producción», «un solo instrumento íntegro» del alma.

3. EL ENTENDIMIENTO COMO POTENCIA ESENCIALMENTE RACIONAL Y NO LIBRE

Una vez que se ha examinado la cuestión de si el entendimiento es una potencia activa o pasiva conviene determinar qué lugar ocupa en el segundo tipo de clasificación de las potencias activas. Para ello resulta interesante acudir a la Disputación 19, que según dice el propio Suárez en su *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*, es el lugar donde afronta el tema de la indicada distinción. La Disputación 19 esta dedicada a explicar la diferencia entre causas que obran de modo necesario y libre (potencias irracionales y racionales en el texto aristotélico).

Suárez explica en la sección 1 las causas que obran de modo necesario, en la sección 2 demuestra la existencia de una causa libre, y a partir de la tercera sección comienza con la respuesta a los argumentos contra la existencia de una potencia que obre de modo libre. Algunas objeciones argumentan que siendo el entendimiento más perfecto que la voluntad no obra con libertad sino con necesidad concluyendo que tampoco la voluntad sería libre, o bien que el entendimiento determinaría a la voluntad. Suárez toma ocasión de la respuesta para aclarar cuál es la facultad que goza de libre arbitrio en su operación y de qué tipo de indiferencia goza. Allí el Doctor Eximio dice que:

(S)er potencia formalmente libre no es lo mismo que ser potencia racional, ni es algo que acompañe necesariamente a aquello sino que únicamente acompaña a la potencia apetitiva racional; por lo que hace a la potencia racional en cuanto tal solo es consecuencia de ella el ser libre formal o radicalmente. Y en ese sentido hay que entender a Aristóteles en IX de la *Metafísica* donde habla indistintamente de las potencias racionales a manera de una sola cosa, y únicamente pretende enseñar que en la parte racional que denominamos mente hay una indiferencia en el obrar; pero cómo concurra a esta indiferencia cada una de las potencias de esta parte superior, no lo trata pero lo hemos explicado nosotros³³.

El texto hace dos afirmaciones respecto del entendimiento: que es potencia racional en cuanto tal y que no es potencia formalmente libre porque ambas cosas no tienen porque ir unidas. Y para justificar esto último Suárez alude al texto aristotélico y señala que Aristóteles habla de las potencias racionales «en general». La tesis que quiero defender es que estas afirmaciones de Suárez se entienden mejor leídas sobre un trasfondo escotista. En efecto, Suárez parece sentir que tiene que justificar que libre y racional no son términos cuya extensión sea similar: la potencia esencialmente racional no es la potencia formalmente libre. Su posición se entenderá mejor si trazamos antes brevemente la de Tomás de Aquino y la de Duns Escoto en relación al texto de *Metafísica* 9.2.

32 «Causarum ergo ordinarum in quacumque una activa est potentia activa propria et ad eundem effectum, et haec partialis in suo ordine, non loquendo de Deo. Omnes illae potentiae simul sumptae, ut scilicet conexas et concurrentes ad effectum, sunt una potentia activa totalis; inquam, unitate ordinis, non realiter unitate speciei vel numero; immo semper differunt specie» (J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 11, n. 18).

33 F. Suárez, *DM* 19, 5, 23. Traducción S. Rábade, *o. c.*, v. 3, p. 385.

a) Tomas de Aquino sobre las potencias racionales e irracionales

Tomás de Aquino, tal como se dijo en la sección primera, señala que las potencias activas pueden diferenciarse en racionales e irracionales. Las primeras se disponen a lo opuesto (*se habent ad contraria*), las segundas obran siempre del mismo modo (*ad unum effectum*)³⁴. En efecto, las potencias irracionales producen las acciones de acuerdo con las formas que portan, según el principio *omne agens agit sibi simile*. Así cada potencia solo es capaz de producir un tipo de efecto. Es lo que Tomás de Aquino llama una acción natural. En cambio cuando el principio de una operación esta en la razón (potencia racional) el alma puede ser principio de efectos opuestos porque puede contener una cosa y su contraria³⁵. La razón es que el agente que obra no lo hace a través de su forma naturalmente poseída sino a través de un *logos* o *ratio* por el que abarca el conocimiento de los contrarios. Según A. Pacheco la *ratio* en la que se basa una potencia activa racional es la posibilidad que ofrece la potencia pasiva hacia dos efectos opuestos (por ejemplo un enfermo puede ser sanado o matado), siendo esta posibilidad captada como tal por el arte o potencia activa (el arte médica en el caso propuesto)³⁶. Así, mientras que las potencias irracionales obran necesariamente cuando se les aproxima un sujeto capaz de recibir su acción, las potencias racionales no. Pero, por ello, las potencias racionales, para actualizarse necesitan de la elección o *prohairesis* que pertenece a la razón. De otro modo u obrarían dos efectos simultáneamente o ninguno. De modo que, como se dijo más arriba, la potencia racional obra cuando lo desea aquello para lo que tiene potencia³⁷.

Tomás de Aquino toma como ejemplos de potencias racionales las potencias adquiridas: artes y ciencias; nunca las potencias naturales o *inditae*: la inteligencia o la voluntad³⁸. En este sentido aunque indudablemente puede decirse que para él el intelecto pertenece a las potencias racionales del alma, no lo pone como ejemplo en el contexto de la explicación de la clasificación aristotélica.

En otros lugares de su obra, por ejemplo al tratar de la elección o del imperio, Tomas de Aquino habla de la relación entre el entendimiento y la voluntad. Su posición ha sido frecuentemente simplificada³⁹. Yo no voy a analizarla en este artículo, baste decir que Suárez, en la Disputación 19, se refiere más bien a esos otros lugares⁴⁰ que al *Comentario a la Metafísica*

34 Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, IX, lectio 2.

35 «Et ideo, sicut actio naturalis procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquatur in effectu, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita *ab eodem principio*, idest a ratione quae est una duorum oppositorum, copulans ad ipsum principium utrumque motum, et ad ipsum principium utrumque terminans, in quantum similitudo illius principii in utroque oppositorum in esse productorum salvatur. Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus; quia potentia rationalis facit opposita, non autem potentia irrationalis, sed unum tantum. Et hoc ideo est, quia unum principium oppositorum continetur in ratione scienti, ut dictum est» (Ibid., n. 8).

36 Cfr. A. Pacheco, *Potencia y oposición*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 219, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010, p. 34.

37 «(C)um potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, (...) poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem est *appetitus aut prohaeresis*, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. (...). Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam» (Ibid. lectio 4, n. 6).

38 Cfr. Ibid., n. 4-5.

39 Para una explicación detallada y aqulata de las relaciones entre entendimiento y voluntad en los distintos textos de Tomás de Aquino: cfr. D. Gallagher, «Free choice and free judgment in Thomas Aquinas», *Archives für Geschichte der Philosophie* 76 (1994) 247-277.

40 Suárez cita explícitamente: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 10, a. 2; q. 13, a. 1 y 6; y q. 17 (a. 1).

y no coloca a Tomás de Aquino en ninguna de las posiciones que rechaza sino que le atribuye la posición de que la libertad estriba formalmente en la voluntad. Si bien Suárez también advierte –en el *De Anima*– que el pensamiento del Aquinate puede interpretarse como indicando que toda la libertad de la voluntad nace de la indiferencia del juicio del entendimiento, como hacen algunos de sus modernos comentadores. Suárez rechaza esa posición⁴¹. Pero lo que aquí interesa directamente es contraponer las tres posiciones en lo que se refiere a la interpretación del texto aristotélico.

b) Duns Escoto sobre la distinción entre potencias racionales e irracionales

Como se dijo, también Duns Escoto acoge la subdivisión de las potencias activas en racionales e irracionales que viene de Aristóteles, si bien en un sentido distinto del de Tomás de Aquino. Su concepción de la potencia irracional no difiere de la del Aquinate, lo que es verdaderamente distinto es cómo explica la diferencia entre potencias irracionales y racionales.

Para él, lo esencial de la contraposición no estriba en que las potencias irracionales no puedan producir efectos opuestos y los racionales sí. Escoto señala cómo una causa natural puede producir efectos opuestos⁴² (pone el ejemplo del sol que derrite el hielo pero seca el barro, y también el ejemplo del entendimiento que puede conocer distintos objetos)⁴³. Lo realmente distinto es que, mientras que la potencia racional puede superar por sí misma su indeterminación hacia los opuestos, las potencias irracionales se comportan según lo máximo de su potencia: no pueden no producir su efecto si se les aproxima un sujeto capaz de recibir su acción. Estos son dos modos opuestos de elicitar la acción y según Duns Escoto dividen las potencias activas en dos clases; voluntad y naturaleza:

Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’⁴⁴.

La potencia racional tiene una indeterminación de superabundante suficiencia que le permite obrar o no obrar desde sí misma en presencia de su objeto. Por ello la voluntad es la potencia racional capaz no sólo de efectos opuestos sino de acciones opuestas. La naturaleza, en cambio, siempre obra cuando hay un sujeto capaz de recibir su acción y ninguna otra causa lo impide. Así la contraposición aristotélica entre potencias irracionales y racionales se convierte en contraposición entre naturaleza y voluntad. Lo esencial para la diferencia es si el principio activo es capaz de autodeterminarse (es libre) o necesita ser determinado por algo externo a él.

41 Cfr F. Suárez, *DM* 19, 4, 3 (se refiere a la nueva definición de libertad creada por «algunos teólogos modernos» donde toda la esencia de la indiferencia de la voluntad radica en la indiferencia del juicio) y *DM* 19, 4, 4 (refuta esa opinión). Aunque Suárez dice que se refiere a autores que ya ha citado, no es fácil saber a qué teólogos se refiere. Acudiendo al texto de *DA*, d. 12, q. 2, n. 10, donde Suárez expone una opinión similar que atribuye a los «tomistas» puede pensarse que tiene en mente a Soncinas (*Comentario a la Metafísica* IX, q. 14) y al Ferrariense (*Comentario a Contra Gentes* III, cap. 163) pues esos son los autores que cita.

42 F. Suárez. *DM* 19, 4, 11.

43 *Ibíd.*, n. 14 y 15.

44 J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22. Traducción C. González-Ayesta, Introducción, traducción y notas a J. Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum IX, q. 15*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 199, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, p. 39.

La causa voluntaria goza de un tipo de contingencia⁴⁵ del que la causa natural no disfruta. Una potencia es *racional* cuando goza de ese tipo de contingencia que debe ser identificado con la libertad; solo la voluntad es tal tipo de potencia⁴⁶.

¿Y el entendimiento? Duns Escoto le reconoce el mismo tipo de apertura a efectos opuestos que Tomas de Aquino. También como él reconoce que necesita de la elección para determinarse a obrar. Y de ello concluye que el entendimiento *cadit sub natura*: actúa como una causa natural:

(El) intelecto y la voluntad se pueden comparar a los actos propios que ellos elicitan o a los actos de otras potencias inferiores respecto de las cuales ejercen cierta causalidad: (...). Es evidente que la primera comparación es más esencial [que la segunda]. Y así el intelecto cae bajo [el título de] 'naturaleza'. Pues de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad entender o no entender [acerca de los conceptos simples] y en relación a los compuestos, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco los tiene en su potestad para asentir y disentir. Y si alguna noticia abarca dos opuestos, como Aristóteles parece decir, ni siquiera entonces el intelecto es indeterminado respecto de aquel conocimiento sino que elicitaba aquella intelección con la misma necesidad con la que [elicitaba] aquella otra que abarca un solo conocimiento⁴⁷.

El intelecto no goza de indeterminación de superabundante suficiencia sino que cuando el objeto está presente se da la intelección: el intelecto teórico se rinde a la evidencia de los juicios o genera la intelección conjuntamente con la especie de modo natural y el intelecto práctico requiere de la elección para determinarse⁴⁸.

Cierto que Duns Escoto dice que el intelecto puede llamarse potencia racional en sentido amplio⁴⁹, pero eso significa, precisamente, que no es una potencia racional en sentido estricto. Es decir, cuando las potencias racionales (entiéndase la voluntad) se dividen contra las potencias naturales por el modo como elicitan su acto, entonces «*intellectus cadit sub natura*» el intelecto es una potencia natural, no voluntaria o libre («racional» en sentido estricto).

c) Francisco Suárez: sobre el entendimiento como potencia racional, no libre

Revisadas las posiciones de Tomás de Aquino y de Duns Escoto podemos volver al pensamiento de Suárez. Como se ha dicho él hace dos afirmaciones claves en relación al entendimiento. De una parte, señala que el entendimiento es potencia esencialmente racional mientras que la voluntad sólo lo es por participación. De otra, dice que el entendimiento no es libre. La primera afirmación debe entenderse en el contexto de la psicología tomista. La segunda en el contexto de la interpretación escotista de la división entre potencias racionales e irracionales.

45 La llamada contingencia sincrónica. Cfr. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 59 y 64.

46 Cfr. *Ibid.* n. 41. Cfr. R. Pich, «A Questao 15 do livro IX das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Scotus: Introdução, estrutura e tradução», *Veritas* 53 (2008) 125-126.

47 *Ibid.* n. 36. Traducción C. González-Ayesta, Introducción, traducción y notas a J. Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad*, p. 43.

48 Cfr. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 36-40. Cfr. R. Pich, «A Questao 15 do livro IX das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Scotus: Introdução, estrutura e tradução», pp. 128-129.

49 «Rationalis etiam, secundum Philosophum, videtur dividi in activam et factivam. Sed hoc intelligendum quod rationalis dividitur in innatam et acquisitam (...). Et innata, in rationalem per essentiam et in rationalem per participationem stricte sumptam, quae est appetitus sensitivus; et ultra, rationalis per essentiam large sumptam, in intellectum et voluntatem» (J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 11, n. 12).

En efecto, Suárez considera que el entendimiento es la facultad racional por excelencia⁵⁰. Debido a su universalidad, capacidad discursiva y de raciocinio, goza de una cierta indiferencia por relación a sus objetos. Ésta debe entenderse en el sentido de que el entendimiento es capaz de discernir cual es el grado de conveniencia de cada objeto, de descubrir su utilidad por relación al fin, de indagar diferentes medios para alcanzar un fin, o incluso de perseguir diferentes fines (salvado el fin último). Por todo ello no presenta al apetito que le sigue (el apetito racional) un único curso de acción sino diferentes objetos⁵¹. Esta indiferencia la llama Suárez indiferencia objetiva⁵². En virtud de esta excelencia en el modo de conocer, el entendimiento es raíz u origen de la libertad del apetito o voluntad. Ahora bien, Suárez precisa que esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad sea pasivamente determinada por el entendimiento a través de un juicio causativo de la volición, por así decir, sino que precisamente porque el entendimiento presenta el objeto como indiferente, la voluntad tiene el poder intrínseco de determinarse a querer el objeto o no quererlo o a querer este o aquel objeto (indiferencia de elección o libertad formal)⁵³.

Dado que el entendimiento no goza de indiferencia de elección sino que es una potencia que es determinada por su objeto (la verdad) de modo necesario⁵⁴, Suárez dice que el entendimiento no es formalmente libre⁵⁵. En el *De Anima* señala que sus actos son voluntarios en cuanto sujetos a la moción de la voluntad⁵⁶; en la Disputación 19 matiza que solo pueden considerarse voluntarios extrínsecamente en cuanto imperados: el entendimiento no puede realizar su acto propio de modo libre, sino que puede ser movido de modo libre por otra facultad, la voluntad⁵⁷.

Ahora bien, si el entendimiento no obra de modo libre, es que opera de modo necesario. Es preciso decir que me refiero a la especificación del acto no al ejercicio: en relación al ejercicio Suárez afirma explícitamente, como se ha dicho que los actos del entendimiento están sujetos al control de la voluntad y, consiguientemente, que no se realizan «por necesidad natural». Ahora bien cuando se trata de asentir a la verdad o de producir la intelección en concurso con la especie el entendimiento obra según lo último de su potencia y cumple la definición de causa natural: la «que obran de manera necesaria, si se aplican todos los requisitos que necesitan para obrar»⁵⁸. Indudablemente en el caso del entendimiento, entre esos requisitos se encuentra que cooperen la coocasion necesaria: el objeto o la especie según el caso. Esto es explícitamente contemplado por Suárez al describir los requisitos de las causas que operan de modo necesario. Efectivamente el sexto requisito reza: que si una causa eficiente necesita de

50 «Unde etiam confirmatur, nam potentia rationalis per essentiam, qualis est intellectus, perfectior est quam illa quae tantum per participationem est rationalis, ut est voluntas, quae est potentia caeca et nisi ratione ducatur, non potest operari» (F. Suárez, *DA*, d. 12, q. 3, n. 2).

51 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 2, 17 y *DA*, d. 12, q. 2, nn. 10-11.

52 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 4, 4.

53 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 5, 15 y *DA*, d. 12, q. 2, n. 9. La expresión indiferencia de elección es del *De Anima*. En las *Disputaciones* habla de *indifferentia ad utrumlibet*. En ambos casos tal indiferencia es la propia de la voluntad en la que consiste la libertad formalmente.

54 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 5, 16 y *DA*, d. 12, q. 2, n. 13.

55 «(I)psum iudicium non est liberum in se neque est proxime a potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens obiective seu ex parte obiecti» (F. Suárez, *DM*, 19, 4, 4). «Praeterea sequitur quod absolute melius; sed *intellectus non est liber*, nam semper sequitur iudicium intellectus, et debet eligere quod intellectus iudicat melius; sed *intellectus non est liber*, ergo nec voluntas» (F. Suárez, *DA*, d. 12, q. 2, n. 10).

56 «Operationes etiam intellectus sunt a voluntate imperatae, quia sunt voluntarie exercitae, ut experientia patet» (*DA*, d. 12, q. 1, n. 6).

57 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 5, 17 y 20.

58 *Ibíd.* 19, 1, 1.

otras cocausas necesarias, que estas se hallen dispuestas⁵⁹; lo cual parece aplicar al caso de la concurrencia entre la facultad y la especie en la producción de la intelección⁶⁰.

Por consiguiente la afirmación suareciana de que el entendimiento es una potencia no libre, lleva a concluir que es un principio o que opera de modo necesario. En la disputación 19 Suárez asimila los agentes que operan de modo necesario con los agentes naturales⁶¹ y los contrapone a los agentes libres⁶². Puede decirse que Suárez explica el entendimiento como una potencia natural, no en el sentido tomasiano de una potencia *inditae* (aunque también en este sentido) sino en el sentido escotista de una potencia contrapuesta a la que elicit su acto de modo libre. La disputación 19 presupone que la distinción aristotélica entre potencias irracionales y racionales es una neta distinción entre causas que operan de modo natural y causas que operan de modo libre:

Aristóteles –según veremos más adelante– establece como diferencia entre las potencias libres y naturales el hecho de que aquellas son potencias para cosas opuestas o contrarias mientras que estas no, sino únicamente para uno de los opuestos⁶³.

Como se ve en el texto Suárez sustituye lo que en el texto aristotélico es «potencia racional» por «potencias libres» y la denominación de «potencia irracionales» por «potencias naturales»: esa la interpretación escotista del texto, como se vio más arriba. Así asume la lectura escotista del texto aristotélico. Y, al hacerlo, introduce un cierto conflicto en su propia interpretación del entendimiento como potencia racional. En efecto el entendimiento es una potencia racional pero no es libre sino natural; es decir ¿irracional?

A la vista de estas conclusiones se entiende mejor por qué el texto citado al inicio de esta sección donde Suárez califica al entendimiento de facultad esencialmente racional pero no libre es más paradójico de lo que parece. Suárez está diciendo que el entendimiento es una potencia esencialmente racional pero también está diciendo que es un agente que obra de modo necesario. Lo cual es propio de los agentes naturales (potencias irracionales según la denominación aristotélica).

Si se mira según la lectura escotista eso sería contradictorio. Por ello para Escoto la potencia esencialmente racional, es la voluntad que obra de modo libre. Escoto excluye al entendimiento de la categoría de potencia «racional» en sentido estricto, como se explicó más arriba. Suárez no sigue a Escoto en este punto. Aquí, pienso, aparece la herencia tomista. Para el Doctor Eximio, el entendimiento es superior a la voluntad y es la potencia esencialmente racional hasta el punto de que es más lo que la voluntad toma del entendimiento que viceversa⁶⁴, si bien, la libertad sólo reside en el entendimiento «radicalmente»; es decir, como origen de la libertad de la voluntad pero no «formalmente»; es decir, no es una potencia libre⁶⁵.

Quizá porque Escoto había identificado la potencia racional con la voluntad y excluido al entendimiento de la consideración de potencia racional en sentido estricto, y Suárez sigue la lectura escotista del texto aristotélico, se ve obligado a explicar su propia posición. En efecto, dice que «racional» tiene para Aristóteles un sentido general y que abarca dos modos distintos

59 Cfr. *Ibíd.* 19, 1, 3.

60 Cfr. *supra* sección 2.

61 Cfr. F. Suárez, *DM* 19, 1, 6 y 11.

62 Cfr. *Ibíd.* 19, 1, 4 y 5. Suárez contrapone indistintamente causas o agentes necesarios y libres o naturales y libres.

63 *Ibíd.* 19, 1, 10. Traducción S. Rábade, *o. c.*, v. 3, p. 321.

64 Cfr. F. Suárez, *DA*, d. 12, q. 3, n. 7.

65 Cfr. F. Suárez, *DM*, d. 19, 5, 23; *DA*, d. 12, q. 2, n. 9.

de indiferencia: la indiferencia de elección o *ad utrumlibet* de la potencia (lo que Escoto llama la indeterminación de superabundante suficiencia) y la indiferencia objetiva (que Escoto considera una mera condición previa al acto de la voluntad y Tomás de Aquino pone en la raíz de la elección libre). La indiferencia de elección concierne a la voluntad y es de raíz escotista. La indiferencia objetiva concierne al entendimiento y procede más bien de la teoría de la acción tomista.

Suárez admite ambas como formas de ser «*ad opposita*» y, por tanto, de cumplir el requisito aristotélico para ser potencia racional. Al aceptar ambas muestra que su pensamiento no es ni una reedición de Escoto ni una repetición de Aquino sino una nueva síntesis que lleva su marca propia. Como he tratado de mostrar, en este caso, esa «marca» tiene una fuerte herencia escotista bajo una aparente terminología de cuño tomista⁶⁶.

Cruz González-Ayesta
cgayesta@unav.es

Recibido: 1 septiembre 2011
Aprobado: 15 septiembre 2011

66 Realicé una primera aproximación a este tema en el trabajo que expuse en las VIII Jornadas de Diálogo Filosófico: La filosofía Primera (Salamanca 2011): «Rastros escotistas en la concepción suareciana del intelecto como potencia».