

---

# Recuperación suareciana de los conceptos aristotélicos de δύναμις, ἐνέργεια γ ἐντελέχεια

*Suarez's recovery of the Aristotelian concepts of δύναμις, ἐνέργεια and ἐντελέχεια*

---

**MAURICIO LECÓN**

Universidad Panamericana  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía  
03920 Ciudad de México (México)  
mlecon@up.edu.mx

**Abstract:** The aim of this paper is to argue that Francisco Suárez doctrine of potency and act should be regarded as an Aristotelian account. I shall revise Suárez's notions of predicamental and transcendental potency and act in order to compare them to Aristotle's account of δύναμις, ἐνέργεια and ἐντελέχεια. Then, I will argue that Suárez's position should not be considered as a reductionist account in which potency is reduced to act, but rather as an attempt to spell out the meaning of Aristotle's doctrine.

**Keywords:** Act, actuality, Aristotle, Francisco Suárez, potency, potentiality.

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es defender que la doctrina de Francisco Suárez de la potencia y el acto debe considerarse como una teoría de raigambre aristotélica. Revisaré las nociones suarecianas de potencia y acto predicamental y transcendental para compararlas con las nociones aristotélicas de δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. Después, argumentaré que la posición de Suárez no ha de pensarse como una teoría reduccionista, según la cual la potencia queda reducida al acto, sino como un intento de recuperar la doctrina de Aristóteles. .

**Palabras clave:** Conocimiento intelectual, analogía del ser, metafísica, teología.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2016 / ACEPTADO: ABRIL DE 2017  
DOI: 10.15581/009.50.2.345-369

ANUARIO FILOSÓFICO 50/2 (2017) 345-369  
ISSN: 0066-5215

345

Los numerosos trabajos dedicados a estudiar la impronta de Tomás de Aquino<sup>1</sup>, Duns Escoto<sup>2</sup> o el nominalismo<sup>3</sup> —por mencionar sólo algunos— en Suárez, contrastan con la poca atención que se le ha prestado a la inspiración aristotélica del Eximio y a su labor de comentador.<sup>4</sup> El vacío en la literatura especializada es

1. Por ejemplo: F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional*, "Pensamiento" 4 (1948) 11-30; M. LUTZ-BACHMANN, *Die Normativität des Völkerrechts: Zum Begriff des ius gentium bei Francisco Suárez im Vergleich mit Thomas von Aquin*, en A. FIDORA et al (eds.), *Lex und Ius: Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2010) 465-486; L. PRIETO LÓPEZ, *Francisco Suárez e Tommaso d'Aquino*, en J. VILLAGRASA (ed.), *Neotomismo & Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro* (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2006) 91-136; A. THOMPSON, *Francisco Suarez's Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, "Angelicum" 72 (1995) 353-362; entre otros.
2. Ver R. CROSS, *Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity*, en W. J. HANKEY, D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth* (Aldershot, Ashgate, 2005) 65-80; R. FASTIGGI, *Suárez in Relation to Anselm, Aquinas and Scotus on Proving God's Existence*, en L. NOVÁK (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (De Gruyter, Berlin, 2014) 117-134; C. GONZÁLEZ-AYESTA, *La influencia de Escoto sobre la concepción de la libertad expuesta por Suárez en la disputación 19*, en D. GONZÁLEZ GINOCCHIO (ed.), *Metafísica y libertad. Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria, Pamplona, 2009) 243-258; A. TROPPIA, *Scotus and Suárez on Sympathy: The Necessity of the "connexio potentiatarum in the Present State*, en L. NOVÁK (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (De Gruyter, Berlin, 2014) 275-292; entre otros.
3. J. M. ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, "Miscellanea Comillas" 9 (1948) 211-47; S. MENN, *Suárez, Nominalism and Modes*, en K. White (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery* (The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1997) 226-256; J. ROIG GIRONELLA, *Para la historia del nominalismo y de la reacción antinomialista de Suárez*, "Pensamiento" 17 (1961) 279-310; J. SECADA, *Suárez's Nominalist Master Argument: Metaphysical Disputations 5, 1*, en L. NOVÁK (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context* (De Gruyter, Berlin, 2014) 211-236; entre otros.
4. Algunos trabajos que han explorado esta veta son: S. CASTELLOTE CUBELLS, *La recepción suareciana del concepto aristotélico de "separabilidad" del alma humana*, en *Verdad, Percepción, Inmortalidad-Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit* (Facultad de Teología, Valencia, 1995) 137-149; W. CRAIG, *The problems of divine foreknowledge and future contingents. From Aristotle to Suárez* (Brill, Leiden, 1988); R. DARGE, *Die Transformation der aristotelischen Analogielehre bei Cajetan und Suárez*, en R. DARGE et al (eds.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit* (Kohlhammer, Stuttgart, 2010) 57-82; J. L. FINK (ed.), *Suárez on Aristotelian Causality* (Brill, Leiden, 2015); J. GRACIA, *The Language of Categories: From Aristotle to Ryle, via Suárez and Kant*, en *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age* (Brepols, Turnhout, 2000) 337-55.

aún más acuciante si se toma en cuenta que: (a) durante su estancia en Segovia, Suárez comentó, prácticamente, todo el *corpus* aristotélico (*De anima*, *Peri Hermeneias*, *Libri Posteriorum*, *Libri Physicorum*, *Libri Praedicamentorum*, *De Caelo* y *De generatione et corruptione*)<sup>5</sup>; (b) que conoció a detalle los ‘tratados morales’ del Estagirita y (c) que su obra más importante, las *Disputaciones metafísicas*, sigue líneas claramente aristotélicas —como revela el *Index locupletissimus* a la *Metafísica* y el hecho de que Aristóteles sea la autoridad más referida en el texto—. Lo anterior confirma a Aristóteles como una importante clave hermenéutica del pensamiento de Francisco Suárez que quizá no ha sido suficientemente empleada. En sede práctica, por ejemplo, la referencia a Aristóteles ayuda a reconstruir la interacción entre voluntad y entendimiento en la explicación suareciana de la producción de la acción humana desestimando así las interpretaciones voluntaristas que se han hecho al respecto<sup>6</sup>. Este mismo ejercicio puede iluminar otras instancias del pensamiento suareciano, como su doctrina de la potencia y el acto; la cual, ha sido interpretada por los estudiosos como una propuesta innovadora y con tintes reduccionistas.

Jesús García López sostiene que la concepción suareciana de la potencia es “esencialmente distinta a la de Aristóteles y Tomás de Aquino”<sup>7</sup>, ya que el Doctor Eximio elimina la potencia o, en el mejor de los casos, la reduce al acto. De acuerdo con García López, la noción de “ente” en Suárez queda reducida a la inteligibilidad, pues lo inteligible es aquello que carece de contradicción y, puesto que sólo la determinación es inteligible y no la potencia, entonces, lo que llamamos potencia o es pura nada (no-ente) o es acto (determinación)<sup>8</sup>. “Para Suárez, si se trata de la potencia objetiva

5. Sólo se conserva el comentario al *De anima*. Cf. S. CASTELLOTE, “Introducción” a F. SUÁREZ, *De Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote, Tomo 1 (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978).

6. Cf. A. VIGO, *Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez*, en J. CRUZ CRUZ (ed.), *Razón práctica y derecho* (Eunsa, Pamplona, 2011), 11-30; *Intellekt, Wunsch und Handlung: Handlungsproduktion und Handlungsrechtfertigung bei Francisco Suárez*, en K. BUNGE et al (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the ‘School of Salamanca’* (Brill, Leiden, 2016) 227-148.

7. J. GARCÍA LÓPEZ, *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, “Anuario Filosófico” 2/1 (1969) 155.

8. *Ibidem*.

[ie. trascendental] hay que decir que es la nada, y si se trata de la potencia real, subjetiva [ie. predicamental], hay que decir que es un acto. No hay término medio: o la nada o el ser en acto”<sup>9</sup>.

En esta misma línea, Alejandro Llano denuncia el rechazo suareciano del “carácter estrictamente potencial de la potencia”<sup>10</sup> —i.e. su condición de estado intermedio entre el ser en acto y la nada— y su consiguiente disolución en el acto. Según Llano, esto supone la pérdida del concepto de potencia real en favor de la noción de posibilidad objetiva; lo cual es un movimiento que arroja “una versión conceptualizada de la aristotélica *posibilidad según el enunciado*”<sup>11</sup>.

---

9. J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, 157.

10. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Eunsa, Pamplona, 2011) 264. De acuerdo con Tomás, “el ente en potencia es cuasi medio entre el puro no ente y el ente en acto. Por tanto, las cosas que naturalmente son hechas no lo son desde el no ente absoluto, sino desde el ente en potencia; y tampoco lo son desde el ente en acto”: In I Phys., lect. 9. Esta posición, empero, supone que la potencia —en cualquiera de sus sentidos: pasiva, activa, objetiva— siempre denota cierto poder de las cosas para recibir cierta perfección o completud. En el plano predicamental la potencia se identifica con un sujeto capaz de recibir una forma sustancial o accidental y, por analogía, en el plano trascendental parece referir a la esencia en tanto se opone a la existencia como la potencia al acto. Cf. STh I q. III, a. 4 in c., In I Sent d.33 q1 a1 ad1. Luego lo no-existente es un objeto en potencia de ser; es decir, que tiene en sí mismo la capacidad o aptitud para existir; de manera análoga a como un objeto móvil posee el poder de ser movido mientras está en reposo. “La esencia no es así un no-ente, una nada, que explicaría la multiplicidad y el movimiento, sino una capacidad de ser referida por tanto trascendentalmente al acto de que es capaz, a su acto de ser. (...) Su sentido y realidad está en su capacidad finita del ser, y, por tanto, en la estructura entitativa que constituyen. La esencia, que en cuanto tal es acto, acto esencial, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante”. E. FORMENT, *Estudio preliminar de El ente y la esencia de Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2002) 75. Por contra, el acto significa siempre la perfección que completa a un sujeto; incluido el ser en tanto perfección suprema y origen de las demás. Cf. CG I c68; De Pot., q. 7, a. 2, ad 9. Baste esto para comprender las líneas generales de la posición del Aquinate. No profundizaré más en la doctrina tomista de la potencia y acto, ni participaré en las discusiones relativas a ella (p. ej. *actus* significa siempre una actividad o si Tomás reduce la actualidad a la actividad), pues el objetivo de este trabajo no es valorar la doctrina de Suárez en relación a la de Tomás, sino comprender la doctrina suareciana de la potencia y el acto a la luz de Aristóteles con la intención de avanzar una interpretación alterna a las que se han hecho hasta ahora.

11. LLANO, *op. cit.*, 265. Las cursivas pertenecen al texto original.

Ambas interpretaciones hacen eco en el estudio de Víctor Sanz, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, quien insiste en que “en la metafísica suareciana falta, propiamente, la noción de potencia como medio entre el puro no ente y el ente en acto, tal como lo enunció Tomás de Aquino”<sup>12</sup>. De acuerdo con el autor, Suárez subsume la potencia predicamental en el acto y la potencia trascendental expresa un *todavía-no-existir* que se identifica con la mera posibilidad lógica. Ciertamente, Sanz advierte que la equiparación suareciana de la potencia trascendental con el no-ente no significa que ésta sea la absoluta nada, sino que es un no-ente relativo que posee una consistencia ontológica mínima por la cual cae en el ámbito de lo real. A pesar de ello, Sanz se pregunta si la potencia predicamental debe llamarse “potencia” porque “como tal, ha desaparecido, aunque sigue conservando esa ordenación a un acto más perfecto, pero siendo ya ella un acto”<sup>13</sup>; y la misma pregunta habría que hacerla acerca de la potencia trascendental, ya que ésta no se distingue realmente del acto, sino sólo de razón<sup>14</sup>.

A pesar de que no son pocos los pasajes de la obra suareciana que parecen respaldar estas interpretaciones, especialmente las líneas de DM XLIII, I, 6 y XXXI, II, 9, me parece, que las conclusiones de los autores mencionados podrían matizarse. En lo que sigue sugeriré interpretar la doctrina de Francisco Suárez acerca de la potencia y el acto desde categorías aristotélicas; es decir, no como una doctrina revolucionaria o novedosa, sino como el esfuerzo por rehabilitar las estructuras que subyacen a las nociones de δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. Me parece que esta aproximación es de interés, pues permite enmarcar la doctrina de Suárez en el seno de la tradición de comentaristas de Aristóteles y matizar algunas de las lecturas que se han avanzado en la materia. Para esto, haré cuatro cosas: primero, reconstruiré las definiciones suarecianas de los conceptos “potencia” y “acto” a partir de los pasajes claves del *Índice a la Metafísica* de Aristóteles y de las disputaciones metafí-

12. V. SANZ, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez* (Eunsa, Pamplona, 1989) 56.

13. V. SANZ, *op. cit.*, 46.

14. Cf. V. SANZ, *op. cit.*, 48.

sicas 31 y 43, fundamentalmente. En segundo lugar, delinearé el aparato conceptual y técnico de la teoría del acto y la potencia de Aristóteles; en tercer lugar, compararé la teoría suareciana de la potencia y el acto con la doctrina aristotélica subrayando el esfuerzo del Eximio por respetar la terminología aristotélica y por distinguir las estructuras detrás de los términos; finalmente, argumentaré que es impreciso denunciar una reducción de la potencia al acto en Francisco Suárez.

## I

El “principio generador” —como algunos autores lo han denominado— del sistema metafísico de Francisco Suárez es su particular concepción del ente<sup>15</sup> o, mejor dicho, su peculiar concepto objetivo de ente<sup>16</sup>. Para determinar la razón formal del nombre “ente”, Suárez se vale de la distinción tradicional entre “ente como nombre” y “ente como participio”<sup>17</sup>.

el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero

---

15. Cf. J. ROIG GIRONELLA, *La síntesis metafísica de Suárez*, “Pensamiento” 4/no. extraordinario (1948) 155ss; J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, 21; V. SANZ, *op. cit.*, 15.

16. No me extendiendo en la distinción entre concepto formal y objetivo. Basta con apuntar que el concepto formal del ente es el acto mismo del entendimiento mediante el cual lo concibe; mientras que el concepto objetivo es el ente tal como propia e inmediatamente es representado por el concepto formal. Para abundar en este tema, véase: DM II, I; J. P. DOYLE, *Suárez On the Analogy of Being*, en V. M. SALAS (ed.), *Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548-1617)*, (Leuven University Press, Leuven, 2010) 46-49; J. SOUTH, *Suárez and the Problem of External Sensation*, “Medieval Philosophy and Theology” 10/2 (2001) 217-240.

17. Cf. J. A. AERSTEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, (Brill, Leiden, 2012) 600 ss.

como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales<sup>18</sup>.

Ambos sentidos de “ente” pertenecen al ente real. Esto implica que en Suárez el dominio de lo real comprende tanto lo que actualmente existe como lo que tiene aptitud para existir; con lo cual, queda fuera de este horizonte sólo lo que es una ficción mental o una quimera. Así, el ente como nombre es el sentido comunísimo de ente —el cual, constituye el objeto propio de la Metafísica<sup>19</sup>—; el ente como participio, en cambio, “significa el ente real de modo más contraído”<sup>20</sup>. Ambos sentidos de ente se comparan entre sí en función de su extensión y uno está contenido en el otro —de manera semejante a como la especie está incluida en el género—; por ende, es imposible postular un concepto ulterior de ente que sea común a ambos<sup>21</sup>.

La división tradicional del ente en potencia y ente en acto refiere al sentido nominal de ente, pues éste constituye la matriz del sistema suareciano. Esta división, al igual que el concepto de ente, tiene dos sentidos diferentes; a saber, el trascendental y el predicamental. Por trascendental ha de entenderse el sentido de esta división que es pertinente para comprender la naturaleza del ser o de la realidad. Por predicamental, en cambio, ha de entenderse el sentido

18. DM II, IV, 3.

19. “In the Aristotelian tradition, to which Suarez belongs, metaphysics is a science, and scientific knowledge is characterized by universality and necessity. Through an objective concept, metaphysics, or any other science, can gain a universal viewpoint on the things with which it deals. And through the objective concept of being as a noun, metaphysics gains its most universal viewpoint, one which embraces all things from mere possibles to God Himself. But more than this, it is through the objective concept of being as a noun that metaphysics gains the necessity which science requires in its object, and becomes in an important way similar to other sciences. For all (human) science abstracts from existence as it attaches in time to singular things”: J. P. DOYLE, *op. cit.*, 50-51. La pregunta acuciente, entonces es: ¿el concepto objetivo es algo mental o algo real?, pues dependiendo de la respuesta la metafísica suareciana se alinea con la tradición aristotélica-tomista o bien supone un paso hacia el mentalismo moderno. Cf. J. GRACIA, *Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in Direction of Mentalism*, “The American Catholic Philosophical Quarterly” 65/3 (1991) 287-309.

20. V. SANZ, *op. cit.*, 26.

21. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, 143 ss.

de la distinción relevante a la pregunta acerca de los tipos de entes; es decir, relativa a la división del ser en sus tipos más elevados. Respecto del primero, el acto refiere al ente que ejerce su existencia fuera de sus causas; esto es, el ente verdaderamente existente —de ahí que el conjunto de los entes en acto trascendental sea el mismo que el conjunto de los entes en su sentido participial—. De acuerdo con Suárez, el acto trascendental se compara inmediata y formalmente con la potencia trascendental como el ente y el no-ente en sentido absoluto<sup>22</sup>. De esta manera, el nombre “potencia” significa la carencia de existencia actual; con lo cual, se opone privativa o negativamente al nombre “acto”<sup>23</sup>.

Se concluye, pues, que el ente en potencia en cuanto tal no expresa un estado o modo positivo del ente, sino que más bien, si se prescinde de la denominación tomada de la potencia del agente, implica negación, concretamente la de no haber brotado todavía de dicha potencia; pues precisamente se dice que está en potencia, porque todavía no ha pasado al acto y, por eso mismo también, cuando se crea una cosa, deja de estar en potencia, no porque deje de estar sujeta a la potencia divina y de estar contenida en ella, sino porque ya no está en ella únicamente, sino que también ha salido de ella y está en sí misma<sup>24</sup>.

En el ámbito predicamental, el “ente que es acto” (*ens quod est actu*) y el “ente que es potencia” (*ens quod est potentia*) se comparan entre sí como dos actos trascendentales distintos. Esto significa que, en este plano, el acto y la potencia dividen al “ente como participio” consti-

---

22. Cf. DM XXXI, III, 1.

23. José Pereira añade que el sentido nominal de “ente” refiere a la consideración aptitudinal o precisiva del ser; esto es, al sentido meramente formal de “ente” con indiferencia de su existencia o inexistencia actual. Por lo cual, el nombre “ente” sólo significa inmediatamente lo que existe en acto (i.e. ente participial) y lo que tiene aptitud para existir (i.e. ente nominal), no el ente en potencia, pues el concepto del ente potencial es un compuesto entre la noción de existencia y la negación de la existencia actual. Cf. J. PEREIRA, *Original Features of Suárez's Thought*, en V. SALAS, R. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, (Brill, Leiden, 2014) 304.

24. DM XXXI, III, 4.

tuyendo dos tipos diversos de entes que existen en acto y pertenecen a diversos predicamentos. Por un lado, el “ente que es acto” —ie. el acto predicamental— es uno de dos accidentes: acción o pasión. Por otro lado, el “ente que es potencia” —ie. la potencia predicamental— también es un ente real y positivo; en concreto, es una cualidad que sirve como principio próximo de acción o pasión para el sujeto en el que inhiere<sup>25</sup>. Dice Suárez: “la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; por consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva”<sup>26</sup>. Esto significa que cada uno es perfecto y completo en su propio orden. El acto predicamental no es una perfección de la cualidad que es la potencia, sino que la acción que constituye el acto predicamental es, más bien, el despliegue de las perfecciones o estados virtualmente contenidos en las potencias activa y pasiva.

La potencia predicamental activa es aquella cualidad que inmediatamente produce una acción o acto. Algunos ejemplos que da Suárez acerca de este tipo de potencia son: el intelecto agente, la potencia motriz de los vivientes, la fuerza de atracción de un imán o la fuerza con que algo es expulsado<sup>27</sup>. Por otra parte, la potencia predicamental pasiva es, *prima facie*, un principio de transmutación a partir de otra cosa o en cuanto es otra cosa. Sin embargo, Suárez considera que no existe en la realidad una potencia tal que sea una cualidad esencialmente creada para recibir la acción de otra cualidad. Existen algunos entes reales puramente pasivos, como la materia y la cantidad; pero ninguno de ellos es una potencia porque pertenecen a un predicamento distinto de la cualidad. Es innecesaria la idea de una potencia enteramente pasiva, ya que la aptitud de la sustancias para recibir formas accidentales —ie. facultades o potencias materiales— puede ser explicada por la cantidad o la receptividad de la materia<sup>28</sup>. Por consiguiente, el nombre de “potencia

25. Cf. DM XLII, III, 10.

26. DM XLIII, I, 6.

27. Cf. DM XLIII, II, 3.

28. Cf. DM XLIII, II, 8.

pasiva” no posee un referente real, sino que sólo se distingue por abstracción precisiva del nombre “potencia activa”. Toda potencia predicamental real es una potencia activa o, bien, mixta. Esto es, un tipo de cualidad en el que las razones de “activa” y “pasiva” están entremezcladas porque es una potencia que está simultáneamente ordenada a producir y a recibir una acción determinada, por ejemplo, las potencias vitales; las cuales, son cualidades activas que en virtud de su inmanencia requieren de una capacidad receptiva proporcional. Por lo cual, “hablando en un sentido más físico y real”, afirma Suárez, “hay que decir que esos dos miembros son distintos en la realidad, de tal manera, sin embargo, que a la potencia que se llama pasiva no se la prive de toda actividad (*activitas*) en la realidad misma”<sup>29</sup>.

## II

Existen diferentes estructuras a las cuales pueden aplicárseles los términos “potencia” y “acto”. Por ello es importante advertir que la distinción entre potencialidad y actualidad es diferente a la que existe entre la materia y la forma —las cuales, son meras instancias de aquélla—, así como a la relación de contrariedad que media entre un poder (o su posesión) y el ejercicio de dicho poder —la cual, aunque suele significarse por las mismas voces que aquélla, pertenece a un orden distinto—<sup>30</sup>. Sin duda alguna, Platón vislumbró esta

29. DM XLIII, II, 18.

30. Tomo por correcta la reconstrucción de Stephen Menn acerca de los significados y génesis de los términos δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια en Aristóteles. En lo siguiente, basaré mi exposición en su trabajo: S. MENN, *The Origins of Aristotle's Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and Δύναμις*, “Ancient Philosophy” 14/1 (1994) 73-114. No paso por alto el hecho de que existen otras reconstrucciones que divergen, en mayor o menor grado, de la que hace Menn. Por ejemplo, Ricardo Yepes propone una distinción de tres sentidos distintos de acto en Aristóteles: como *kinesis*, como forma o *telos* y como *praxis*. La cual es acompañada por una doble distinción de los sentidos de *dynamis*, según la cual una es como poder o principio de movimiento y, otra, como potencialidad que se identifica con el concepto de materia. Aunque, me parece, que el trazado semántico de Yepes coincide en diversos lugares con el de Menn, creo que la identificación parcial de los sentidos de actualidad y potencialidad con los conceptos de forma y materia es un importante punto de divergencia, entre otros menores (por ejemplo, Yepes descarta la idea

última distinción; es decir, entre tener una capacidad para actuar o padecer (δύναμις εἶτ εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ εἰς τὸ πασθεῖν)<sup>31</sup> y usar (χρῆσις) dicha capacidad. Sin embargo, la distinción platónica entre δύναμις y χρῆσις,<sup>32</sup> no trasciende al plano de lo óptico, sino que permanece anclada al ámbito de lo físico o psicológico, por llamarle de algún modo. Aristóteles es el primero en introducir la distinción de potencia (δύναμις) y acto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) como modos de ser, tematizando así la distinción entre el ser que es en potencia (ie. la potencialidad) y el ser que es en acto (ie. la actualidad)<sup>33</sup>. Para ello, Aristóteles se vale de la estructura fundamental de la oposición entre ‘poder o capacidad’ y ‘actividad o ejercicio’; la cual, eventualmente, reformula en términos de δύναμις y ἐνέργεια. En sus escritos más tempranos (i.e. *Protrepticus*, *Tópicos*, *Magna Moralia* y *Ética Eudemia*), Aristóteles emplea el término δύναμις en el mismo sentido en que Platón; a saber, como un poder o la posesión de un poder (ἔξις). La novedad aristotélica, sin embargo, está en la introducción de la voz ἐνέργεια como el término técnico para designar el uso de dicho poder; el cual, hasta entonces, había sido designado con la voz χρῆσις incluso por el propio Aristóteles. En cualquier caso, el modelo de “potencia” que Aristóteles tiene en mente es el de la ἐπιστήμη<sup>34</sup>; la cual, es una potencia que un sujeto posee, incluso cuando duerme, en contraste con la ἐνέργεια o actividad contemplativa que supone su ejercicio. En el *Protréptico*, por ejemplo, Aristóteles escribe que *saber*, al igual que *vivir*, se dice de dos maneras: una, según la potencia o

---

de una evolución o desarrollo en la doctrina aristotélica. Cf. R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles* (Eunsa, Pamplona, 1993). Otra lectura divergente es la Aryeuh Kosman quien defiende una lectura unitaria —como algunos la han llamado— de la *Metafísica*, según la cual lo propio de la sustancia es ser actividad. Con todo, encuentro más satisfactoria la interpretación de Stephen Menn porque considero que logra dar cuenta, de mejor manera, de los diversos sentidos de los términos y ejemplos introducidos por Aristóteles. Asimismo, creo que el hecho de que Kosmann no se haga cargo de la interpretación de Stephen Menn impide tenerla como una lectura más satisfactoria. Cf. A. KOSMANN, *The activity of being: An essay on Aristotle's ontology* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013).

31. Cf. *Sofista* 247e3-4.

32. Menn apunta una distinción platónica entre dos sentidos de εἶχειν o ἔξις.

33. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 73 ss.

34. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 90.

la posesión de la capacidad de la ciencia; otra, según el acto o uso de dicha facultad<sup>35</sup>. La oposición entre poder y uso, aparece también en la *Ética eudemia* cuando Aristóteles distingue que algunos contenidos del alma pueden ser posesiones (ἔξεις) o facultades (δυνάμεις) y, otros, actividades (ἐνέργειαι) o movimientos (κινήσεις)<sup>36</sup>.

Sin embargo, con ocasión de los diversos sentidos en que se dice la “sustancia” (οὐσία), Aristóteles afirma en *De anima* ii 1 que la materia es potencia (δύναμις) y la forma entelequia (ἐντελέχεια)<sup>37</sup>. La introducción del término ἐντελέχεια para denominar la condición contraria que el alma tiene respecto del cuerpo, cuya condición es δύναμις<sup>38</sup>, es un indicio de que Aristóteles avanza un nuevo sentido de “potencia” y “acto” mediante el cual se hace cargo de una estructura distinta a la de poder/actividad; a saber, de la distinción entre “potencialidad” y “actualidad”. De esta manera, en Aristóteles pueden distinguirse dos sentidos de “potencia” o δύναμις: uno con respecto al movimiento y otro respecto de la sustancia<sup>39</sup>; los cuales, *prima facie*, se oponen respectivamente a los términos ἐνέργεια y ἐντελέχεια. “La distinción de ἐνέργεια-δύναμις es una distinción entre, por un lado, hacer o sufrir algo y, por el otro, sólo ser o tener algo; [sin embargo] estos términos no pueden usarse para distinguir dos modos de ser o dos modos de tener un predicado que no involucra una actividad”<sup>40</sup>. En cambio, la distinción ἐντελέχεια-δύναμις

35. *Protréptico* B79: φαίνεται διττῶς λέγεσθαι τὸ ζῆν, τὸ μὲν κατὰ δύναμιν τὸ δὲ κατ’ ἐνέργειαν.

36. *EE* 1218b36-37.

37. Cf. *De anima* 412a9-10. Esto mismo reitera inmediatamente después en 412a23-27.

38. Este esquema presenta una dificultad adicional, pues aunque ἐντελέχεια siempre significa actualidad y nunca actividad, existen pasajes en los que Aristóteles utiliza ἐνέργεια en un sentido más lato para referirse a lo que es acto. Lo cual, plantea un problema semántico entre ambas voces; el cual, no es fácil de dirimir debido a la falta de una definición —en el sentido estricto— de estas palabras, al uso presuntamente indiferenciado que Aristóteles hace de ellas y a los ejemplos poco definitorios que el Estagirita ofrece cuando intenta ilustrarla. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 92.

39. Cf. *Met.* IX 6, 1048a25-30.

40. “the ἐνέργεια-δύναμις distinction is a distinction between doing or suffering something on the one hand, and merely being or having something on the other: the terms cannot be used to distinguish between two ways of being, or two ways of having a predicate not involving activity”: S. MENN, *op. cit.*, 96.

es la distinción entre lo que existe actualmente o aquello que es en acto y lo que existe potencialmente o aquello que es en potencia.

Ambas distinciones son diferentes e irreducibles entre sí. No obstante, esta segunda distinción aristotélica es el resultado de una generalización de la distinción δύναμις-ἐνέργεια o, mejor dicho, de su aplicación al ámbito de la sustancia<sup>41</sup>. Lo que es potencialmente (δύναμει) o la potencialidad sólo se concibe a la luz de la estructura δύναμις/ἐνέργεια. Pues “existir al modo de potencia” (κατὰ δύναμιν) es poseer un ser disminuido —en comparación con lo que existe actualmente o es entelequia— en virtud de las δυνάμεις de otros objetos: de la potencia de algún Y para producir X y de algún Z para padecer la acción de Y en la producción de X<sup>42</sup>. La potencialidad es la posibilidad de un objeto para llegar a ser por la ἐνέργεια de los poderes (para producir o padecer) que poseen otros objetos existentes en acto (i.e. otras entelequias). Luego la potencialidad no es una nota de aquello que aún no existe en acto, sino el modo de ser que éste goza en función de potencias actualmente existentes en otras sustancias que existen en acto<sup>43</sup>. La actualidad o ἐντελέχεια, en cambio, refiere al producto de una acción que ha alcanzado su fin. Esto es, a aquello que es término de un proceso de producción y, por ende, existe por sí y con independencia de aquél. Lo que es ἐντελέχεια se opone, entonces, a las potencias del principio activo y pasivo que lo produjeron, no a una δύναμις de ella misma<sup>44</sup>. Luego cuando Aristóteles afirma que el alma es la entelequia de un cuerpo con vida en potencia, lo que esto significa es que el estado de poseer alma es el estado de haber sido generado por las potencias activas y pasivas apropiadas. Y al añadir que el alma puede entenderse como la ciencia (τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη) o como la actividad de teorizar (τὸ δὲ ὡς

41. En efecto, el tránsito de la estructura actividad-capacidad a la de actualidad-potencialidad es mucho menos prístino debido a que (i) algunas ἐνέργεια son actividades perfectas (y no movimientos vectoriales o acciones transitivas) y, además, (ii) porque considera que el nombre de ἐνέργεια puede aplicarse a la existencia actual; lo cual, implica un traslape semántico en las voces ἐνέργεια y ἐντελέχεια.

42. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 97 ss.

43. *Ibidem*.

44. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 101.

τὸ θεωρεῖν)<sup>45</sup>, Aristóteles parece declarar que cualquier ἐντελέχεια puede predicarse de dos maneras: una, como la posesión o presencia de algo y, otra, como la actividad o ejercicio. De suerte que, a pesar de que el alma *qua* entelequia del cuerpo puede entenderse de dos maneras, lo propio es concebirla a la manera en que la ciencia está en un sujeto dormido, pero que ya ha adquirido el saber<sup>46</sup>.

### III

Los traductores latinos de Aristóteles emplearon el término *actus* para aprehender el contenido de las voces ἐνέργεια y ἐντελέχεια y el término *potentia* para verter los posibles significados de la voz griega δύναμις. Con lo cual, las teorías latinas del acto y la potencia tienen una complejidad añadida, pues acusan una doble homofonía. Francisco Suárez reconoce esta dificultad y advierte que para comprender adecuadamente la división aristotélica de potencia y acto debe tenerse en cuenta que

una cosa es dividir el ente en ser en potencia (*ens in potentia*) o en acto (*ens in actu*) y otra distinta dividir el ente en ser que es potencia (*ens quod est potentia*) o que es acto (*ens quod est actus*), pues en la primera no se trata de una división en entes esencialmente distintos, sino en diversos estados del mismo ser en razón de su existencia, [...] la segunda división se hace en función de los diversos conceptos esenciales de los entes, bien existan en acto, bien sólo en potencia, pues ambos estados se dan en ambos miembros, y en tal sentido [...] la división tiene aplicación principalmente en la sustancia y en la cualidad<sup>47</sup>.

Así, Suárez despeja la ambigüedad terminológica de las voces latinas *potentia* y *actus* distinguiendo —como lo hizo Aristóteles— cada una de las estructuras a las cuales pueden referir. Por un lado,

45. Cf. *De anima* 412a9-10.

46. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 105.

47. *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, IX, proemium.

“potencia” y “acto” pueden designar el estado de ser potencial o el estado de ser actual. Para explicitar dicho sentido, Suárez emplea las predicaciones preposicionales *ens in potentia* y *ens in actu* en un esfuerzo por capturar el significado de las voces δύναμις y ἐντελέχεια<sup>48</sup>, en tanto τὸ ὄν δυνάμει y τὸ ὄν ἐντελεχείᾳ. Por otra parte, “potencia” y “acto” pueden significar, respectivamente, un principio de acción y/o pasión y su correspondiente actividad o uso. En ese caso, Suárez sugiere comprender los predicados como oraciones adjetivas que describen el tipo de ente —no el modo de ser— de aquello que se predicán. Así, la expresión *ens quod est potentia* intenta recoger el significado original de δύναμις y *ens quod est actus* equivaler al sentido aristotélico de ἐνέργεια; con la salvedad de que en Suárez hay una clara ontologización —por llamarle de algún modo— de estos principios, es decir, una consideración de éstos desde los predicamentos del ser. En cualquier caso, se puede acordar que Suárez efectivamente repara en la doble estructura que está detrás de las voces *potentia* y *actus* y, en consonancia, introduce las inflexiones latinas necesarias para respetar el lenguaje técnico con que Aristóteles se refiere a las mismas<sup>49</sup>.

48. O en su defecto, con el uso adverbial de ἐνεργείᾳ.

49. Tal como advierte Stephen Menn, diversos comentaristas de Aristóteles han articulado estas dos estructuras en una sola que opera en dos niveles distintos: el de la sustancia y el del movimiento. Por un lado se suele distinguir lo que es potencia primera (i.e. lo que aún no existe en acto) de lo que llegar a ser acto primero; el cual, se identifica con lo que es potencia segunda, pero bajo una consideración diferente, y puede eventualmente llegar a ser acto segundo (i. e. operación). Así, esta interpretación “integrates the power-activity distinction and the potential-existence-actual-existence distinction by interpreting the former as separating second potentiality from second actuality, the latter as separating first potentiality from first actuality; by identifying second potentiality with first actuality it fits the two distinctions together into a hierarchical structure, and by drawing an analogy between the two levels of the structure it interprets the two distinctions as applications of a distinction between δύναμις-in-general and ἐνέργεια-in-general”: S. MENN, *op. cit.*, 88. Esta terminología no es ajena a Francisco Suárez. Alfred Fredoso explica que: “the ‘first act’ of a given entity involves its existing and having its characteristic causal power, whereas its ‘second act’ consists in the exercise of that causal power”: F. SUÁREZ, *On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, trad. Alfred Fredoso (Yale University Press, New Haven, 1994) 93 n. 4. Esta descripción de Fredoso se confirma en DM XXXI, XI, 22, donde Suárez afirma que la existencia de la criatura es su acto primero, “pues, todo ser que se compara con la operación o con la propiedad que de él dimana tiene razón de acto

De acuerdo con Suárez, cuando los conceptos de “potencia” y “acto” significan “lo que es en potencia” y “lo que es en acto”, respectivamente, dichos términos son tomados en su sentido trascendental. Es decir, en tanto se predicán de la razón comunísima de “ente” que está implicada en la noción de cualquier ente por considerarlo más allá de toda determinación<sup>50</sup>. En cambio, cuando “potencia” significa la tercera especie de cualidad (ie. un principio de pasión/acción en las cosas) y “acto” significa la actividad de producir o padecer de un principio, entonces, los términos son tomados predicamentalmente. Lo cual, significa que *potentia* y *actus*, en sentido predicamental, dicen algo acerca de la naturaleza de algunos entes según son ordenados por los géneros supremos<sup>51</sup>. Al margen de los nombres con los que Suárez denomina los diversos horizontes semánticos de *potentia* y *actus*, es fácil advertir que el sentido predicamental y el sentido trascendental de esta distinción equivalen, respectivamente, al significado aristotélico de potencia y acto que está relacionado con el movimiento (i.e. δύναμις y ἐνέργεια) y aquel otro

---

primero”. Sin embargo, las expresiones “acto primero” y “acto segundo” no son utilizadas por Suárez para la presentación de su teoría del acto, quizá porque en Aristóteles ese tipo de expresiones no forman parte del lenguaje técnico desarrollado (la expresión πρώτη ἐντελέχεια sólo aparece un par de veces en *De anima*, por ejemplo). Luego parece que si se quisiera adaptar esta nomenclatura a la doctrina suareciana habría que establecer, primero, que no existe algo así como una doctrina general de la potencia y el acto que se aplica a dos ámbitos distintos, sino más bien la advertencia de dos estructuras relacionadas entre sí, pero distintas e independientes. De esta manera, habría que decir que la distinción entre potencia primera-acto primero y potencia segunda-acto segundo denotan, respectivamente, las distinciones entre ser-en-potencia y ser-en-acto y entre poder y actividad. Con la peculiaridad, de que no existen dos tipos de actualidades y potencialidades, sino que solamente la distinción entre potencia primera y acto primero refiere a una estructura modal del ser.

50. Lo “trascendental” en Suárez ha de entenderse como lo que está incluido en la razón de cualquier ente o lo que no se circunscribe a ningún predicamento o grupo de predicamentos, sino que se extiende a lo largo de cada uno. Cf. J. GRACIA, D. NOVOTNÝ, *Fundamentals in Suárez's metaphysics: transcendentals and categories*, en D. SCHWARTZ (ed.), *Interpreting Suárez* (Cambridge University Press, Cambridge, 2011) 17-38; J. P. COUJOU, *Le vocabulaire de Suárez* (Ellipses, París, 2001) 55-56.
51. Para profundizar en la concepción suareciana de la *categoricidad*, ver: GRACIA, NOVOTNÝ, *op. cit.*

que va más allá del movimiento (i.e. δύναμις y ἐντελέχεια/ἐνέργεια-como-ἐντελέχεια)<sup>52</sup>.

La correspondencia entre el ámbito predicamental en Suárez con el dominio de la κίνησις en Aristóteles es evidente a la luz de un par de consideraciones. Por un lado, la equivalencia es completamente natural si se toma en cuenta que Aristóteles suele incluir el movimiento en la lista de categorías<sup>53</sup>; como cuando afirma que entre los compuestos de sustancia y accidente se cuenta el de un sujeto para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo, para el dónde y *para el movimiento*<sup>54</sup>. Aristóteles desarma esta “categoría del movimiento” en las de ποιεῖν y πάσχειν cuando afirma que “la expresión “ser” significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover”<sup>55</sup>. Suárez atiende al problema de si el movimiento (*motu*) es un predicamento propio y, aunque desestima esta idea, concede que el movimiento (en su sentido más general) es lo mismo que la pasión<sup>56</sup>. De suerte que, de una manera más o menos explícita, tanto Aristóteles como Suárez conceden que el movimiento se resuelve en algún (o algunos) tipo de predicamento. Para Aristóteles toda κίνησις se constituye por la acción de un motor y la pasión de algo que es movido. Es decir, por el uso o ἐνέργεια de los principios para la producción y para la recepción de la acción, respecto de los cuales el movimiento se compara como acto. Luego la κίνησις, en tanto el tipo de realidad mayormente conocida como ἐνέργεια<sup>57</sup>, se

52. Cf. *Met.* 1045b3-1046a4.

53. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 106 ss.

54. Cf. *Met.* 1029b22-25.

55. *EE* 1217b26-33.

56. Cf. DM XXXIX, II, 38.

57. Cf. *Met.* 1047a32-b1. Ciertamente, contra esta idea parecería que están las líneas de 1048b25-30, en las que Aristóteles afirma que de entre las acciones de las que ha hablado, algunas deben llamarse κινήσεις (i.e. aquellas en las que no se da el fin) y otras ἐνέργεια (i.e. acciones perfectas). Sin embargo, como sugiere Menn, estos pasajes no deben entenderse como si unas acciones fueran movimientos (o procesos) pero no ἐνέργεια γ, otras, fueran ἐνέργεια sin ser movimientos. Antes bien, Aristóteles concibe a los κινήσεις como una subclase de las ἐνέργεια. Con lo cual, habría que entender estas líneas como una precisión mediante la cual Aristóteles matiza que entre las cosas, que hasta ese punto, han sido denominadas

opone a la δύναμις entendida como capacidad. Esto mismo sucede en Suárez, para quien las potencias que constituyen los principios de acción y pasión son los entes responsables de la producción del movimiento; el cual, en sentido estricto, es idéntico en la realidad al acto predicamental de la potencia predicamental pasiva (i.e. a la actividad de padecer). Luego es evidente que el sentido predicamental de *potentia* y *actus* en Suárez es el mismo que el de δύναμις y ἐνέργεια κατὰ κίνησιν<sup>58</sup>.

Por su parte, la distinción que hace Suárez en potencia y acto trascendentales es una distinción, claramente, inspirada en la potencia y acto relativos a la οὐσία según Aristóteles, pues ambas apuntan a una estructura fundamental que implica dos modos o estados de ser. Tanto la ἐντελέχεια aristotélica como el acto tomado trascendentalmente refieren a lo que es de manera completa y perfecta tras haber sido producido; esto es, a la existencia de algo por sí mismo y al margen de su proceso de producción. Lo propio, entonces, de este tipo de acto es su condición de ‘acabamiento’; es decir, de ser el término exitoso de una causalidad eficiente o material<sup>59</sup>. Naturalmente, esta condición no implica ningún compromiso con algún tipo de ser, ya

---

κινήσεις, algunas propiamente lo son, pero a otras conviene llamarlas ἐνέργεια. Cf. S. MENN, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, promanuscrito.

58. En toda la obra de Francisco Suárez no existe una sola ocurrencia del término griego ἐνέργεια o de alguna versión latinizada del mismo. En su lugar, en ocasiones Suárez emplea el término *actualitas*. A pesar de que Suárez pocas veces apela a voces griegas; esto llama la atención porque, entre los especialistas, existe un consenso en que Suárez conoció versiones griegas de los textos aristotélicos. Cf. J. P. DOYLE, *Francisco Suárez on the Interpretation of Laws*, en V. SALAS (ed.), *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)* (Leuven University Press, Leuven, 2010) 371 ss; J. KRONEN, *Suárez Influence on Protestant Scholasticism. The Cases of Hollaz and Turretin*, en V. SALAS, R. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (Brill, Leiden, 2014) 224 n. 11.

59. Sobre esta semejanza estructural, Suárez monta divisiones ulteriores del acto; por ejemplo: en absoluto y relativo, físico y metafísico. Cf. DM XIII, V, 8. Conviene apuntar que el término ἐντελέχεια o alguna versión latinizada de éste sólo aparece —hasta dónde conozco— en dos lugares de la obra suareciana. En DA I, I, 11 aparece la voz *entelecheia* en el contexto de la denominación aristotélica del alma bajo ese nombre. En DM XV, I, 5, Suárez recoge este mismo sentido de ἐντελέχεια, pero admite que su significado es más general y que comprende otras cosas además de las formas sustanciales; las cuales, son las instancias paradigmáticas porque cada una es el acto principal y perfección máxima de un ente sustancial.

que el ente que es ἐντελέχεια o acto trascendental (i.e. existe fuera de sus causas) puede ser un poder o una actividad (i.e. una δύναμις o una ἐνέργεια)<sup>60</sup>. En contraposición, la potencia trascendental es un reflejo de la potencia relativa a la sustancia en la medida en que ambas potencias mientan el estado aún no existente de una cosa. Pero más importante aún es el hecho de que para Suárez, al igual que para Aristóteles, dicha condición de potencial de un ente se resuelve en la posesión de una entidad mínima que radica en la habilidad de otras potencias para producirlo —no en una nota o propiedad suya—. De esta manera, no importa cómo se le denomine, la distinción entre potencia y acto en tanto propiedad disyuntiva del ser es la distinción entre un sentido disminuido y un sentido completo de ser<sup>61</sup>.

Adicionalmente, Suárez ordena de manera similar a como lo hace Aristóteles las diferentes estructuras de la distinción de potencia y acto. Esto significa que también para Suárez la distinción entre lo-que-es-en-potencia y lo-que-es-en-acto es subsidiaria de la distinción en potencia y acto predicamentales, pues el sentido de aquella sólo puede concebirse a la luz de una capacidad productora, una capacidad receptora y la respectiva actividad de cada una de ellas. Esto no significa que el sentido trascendental de la distinción debe entenderse como si lo que existe en potencia se opusiera a lo que existe en acto del mismo modo en que lo haría algo que tiene una capacidad para existir respecto de lo que ejercita su existencia. Antes bien, la condición parasitaria de los sentidos trascendentales de potencia y acto implica que la estructura consignada por dicho sentido —a pesar de ser, aparentemente, más fundamental— depende de la estructura predicamental poder/actividad para su existencia. Por un lado, el acto trascendental es aquello que existe fuera de sus causas gracias al ejercicio de las potencias pasivas y activas pertinentes para conferirle el ser. Por el otro, la potencia trascendental es la denominación extrínseca que recibe una cosa en virtud de los poderes pasivos y activos de los cuales puede seguirse su existencia<sup>62</sup>.

60. Cf. S. MENN, *op. cit.*, 101.

61. Cf. DM XLIII, proemium.

62. “esse in potentia per non repugnantiam, vel per denominationem a potentia agente vel recipiente”: DM XLIII, V, 11. “In scholastic terms, this means that the

|               |   |   |  |  |   |
|---------------|---|---|--|--|---|
|               |   | <b>Ente real</b><br>(lo que no es la absoluta nada; aquello que en virtud de su razón formal puede constituir una entidad propia) |  | <b>Ente no real</b><br>(quimeras y ficciones mentales)                   |   |
|               |   | <b>Ente como nombre</b><br>(la esencia de lo que tiene o puede tener existencia)  |  | Ente como participio <sup>63</sup><br>(el acto de existir como ejercido) |   |
|               |   | "Acto"  |  | "Potencia"   |   |
| Trascendental | <i>ens in actu</i><br>[ἐντελέχεια; ἐνέργεια-como-ἐντελέχεια]<br>(lo que existe fuera de sus causas) |   | <i>ens in potentia</i><br>[δύναμις]<br>(lo que existe en sus causas)                 |  |   |
|               | Predicamental <sup>64</sup>   |   | <i>ens quod est actu</i><br>(lo que existe fuera de sus causas como acción o pasión) |  | <i>ens quod est potentia</i><br>(lo que existe fuera de sus causas como una cualidad) |
|               | <b>Acción</b><br>[ἐνέργεια]<br><br>(causación eficiente)  | <b>Pasión</b><br>[ἐνέργεια]<br><br>(recepción de cualquier forma)   | <b>Activa</b><br>[δύναμις]<br><br>(principio de la acción)                           | <b>Pasiva</b> <sup>65</sup><br>[δύναμις]<br><br>(principio de la pasión) |   |

objective *potentia* of a possible being is an 'extrinsic denomination' from the real active or passive *potentiae* of its causes, and is not itself a real thing really existing in the possible object: the sentence 'my first-born child is capable of existing' should be paraphrased as 'I am capable of producing a first-born child' to make the structure of the sentence reflect the structure of the reality, since the grammar of the second sentence ascribes a *potentia* to me rather than to my child, and there is a real *potentia* really existing in me, whereas there is not a real *potentia* really existing in my non-existent child": S. MENN, *op. cit.*, 98-99 n. 36.

63. *Ente como participio* y *ente en acto* son denominaciones coextensivas: el número de objetos a los que se aplica el nombre ente como participio es exactamente el mismo respecto de los que se afirma que son en acto trascendental.

## IV

A la luz de la raigambre aristotélica de la teoría de Francisco Suárez de la potencia y el acto, la idea de que en Suárez desaparece el concepto de “potencia” se ve debilitada; entre otras cosas, porque el alcance de la tesis ahora también comprendería a Aristóteles. Al margen de esta razón de autoridad, creo que existen suficientes razones textuales y sistemáticas para defender a Suárez de dicha objeción.

En ningún lugar de su obra Suárez niega decididamente la existencia de la potencia en alguno de sus sentidos. El alegato de algunos especialistas en contra de Suárez es que: (i) reduce la potencia predicamental al acto trascendental y/o (ii) elimina la potencia trascendental al equipararla con el no-ser. Además de considerar que estas objeciones son falsas o que no representan una dificultad sistemática, conviene advertir que en todos los casos se concede que la potencia predicamental existe y es algo distinto al acto predicamental y, también, que la potencia trascendental es irreductible al acto trascendental. En primer lugar, en el plano predicamental es evidente la existencia de algo que es potencia, que ese algo es distinto a todo lo que es acto y, por ende, uno es irreductible a lo otro. De otra manera, se afirmaría que la cualidad se reduce a la acción o a la pasión, pues de acuerdo con Suárez, la potencia y acto predicamentales pertenecen cada uno a un género último distinto. Lo cual, puede verificarse fácilmente al advertir que la capacidad para algo es distinta al ejercicio o uso de dicha capacidad. Ahora bien, igual de improcedente es afirmar que la potencia predicamental desaparece en Suárez por el hecho de que todo lo que es potencia es un acto trascendental, ya que esto equivaldría a afirmar que un tipo de accidente se identifica con todo lo que existe fuera de sus causas. O, lo

- 
64. Todo lo que es acto y potencia predicamental es un ente actualmente existente, pues todo lo que pertenece a un predicamento existe fuera de sus causas. Lo que es acto predicamental lo hace a la manera de una de dos categorías distintas (acción o pasión), lo que es potencia lo hace a modo de una sola categoría (cualidad).
65. Dado que no existe en la realidad un ente que sea, exclusivamente, un principio de transmutación en otro; las potencias pasivas deben entenderse como activo-pasivas; es decir, potencias mixtas. Cf. J. HELLÍN, *Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez*, “Razón y fe” 138 (1948) 353-407.

que es lo mismo, que alguna especie de cualidad no existe porque los entes de dicha especie existen en acto. Además, a esta idea se opone el hecho de que alguna potencia predicamental puede existir en potencia trascendental; esto es, no haber sido producida aún, pero ser posible y/o poseer la aptitud para ser producida. Por consiguiente, la reclamación de que la potencia predicamental en Suárez desaparece o queda subsumida en el acto trascendental es insostenible o, en su defecto, irrelevante.

En segundo lugar, tampoco es el caso que la potencia trascendental sea eliminada en la doctrina suareciana. Algunas líneas DM XXXI, III, 1 son lo más cercano a una negación de la potencia. Sin embargo, Suárez afirma que la potencia trascendental se compara con el acto trascendental como el no-ente *simpliciter*, esto no significa que lo-que-es-en-potencia sea la nada. El árbol que es en potencia se compara con el árbol que es en acto como un no-ser *simpliciter* en la medida en que aún no es un árbol *simpliciter*. No obstante, el árbol que es en potencia cae en el ser en tanto posee un modo de ser disminuido (i.e. *secundum quid*) porque aún no está por sí mismo en el ser. Mas el árbol en potencia se opone, a su vez, a un árbol azul puesto que este último carece en absoluto de cualquier tipo de consistencia ontológica, pues lo imposible ni siquiera posee un ser disminuido. El árbol en potencia es algo real porque existe en acto alguna potencia predicamental pasiva y alguna potencia predicamental activa que lo pueden producir; en cambio, no existe en acto ninguna potencia predicamental que pueda producir un árbol azul.

La realidad básica de una cosa meramente posible es su no imposibilidad o el hecho de que no encierra en sí misma una contradicción. Al tener esta mínima densidad intrínseca y ‘cuasi negativa’, [el ente posible o potencial] cae bajo el concepto común de ente como nombre<sup>66</sup>.

Ahora bien, lo “no-ente” puede significar una de dos cosas, debido a los dos sentidos originales del término “ser”. Por un lado, lo “no-

---

66. J. P. DOYLE, *op. cit.*, 33.

ente” puede significar la nada absoluta en tanto se opone al ser real. Con lo cual, lo no-ente refiere a aquello que no tiene aptitud para existir ya porque encierra una contradicción en sí mismo (ie. no es posible), ya porque es un mero producto del entendimiento. Por otro lado, la expresión “no-ente” puede designar aquello que no es en sentido participial; es decir, aquello que no posee una existencia actual. La analogía suareciana de potencia/acto —en sentido trascendental— y no-ente/ente debe entenderse en este segundo sentido. La potencia trascendental añade a la razón de ente la privación de la existencia; sin embargo, el ente en potencia es un ente real (y se distingue del ente de razón) porque es verdaderamente posible y posee una aptitud para existir. El ente en potencia pertenece al ente real, ya que se relaciona como el objeto de alguna causalidad o acción de algún principio; al menos, de Dios.

La descripción de la potencia trascendental como un no-ente absoluto no implica su irrealidad, más bien “podría decirse que absolutamente no es un ente, sino sólo en sentido relativo”<sup>67</sup>. Luego la división del *ens nominaliter* en acto y potencia no refiere a dos realidades distintas, sino a un solo ente concebido de manera diversa: en un caso como existente, en el otro como apto para existir.

Aún menos probable es la idea de que la potencia trascendental se elimina por reducirse al acto trascendental, ya que esto sería identificar una negación con el ser. En el peor de los casos, podría alegarse que la potencia trascendental depende de la potencia predicamental en la medida en que lo que es en potencia posee su ser en virtud de la colección de potencias pasivas y activas que intervienen en su producción. Sobre lo cual podría insistirse en que dado que toda potencia predicamental es un acto trascendental, por tanto, la potencia trascendental depende en última instancia de actos trascendentales. Sin embargo, esto no es un problema, sino la ratificación de que lo posible y lo potencial dependen de potencias o poderes actualmente existentes que lo traigan al ser. De otra manera parece necesario comprometerse con la idea de que lo potencial es una esencia eterna o separada a la espera de ser actualizada por un acto

---

67. V. SANZ, *op. cit.*, 54.

de ser; como si el árbol en potencia existiera en alguna parte presto a ser completado.

### CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo he defendido que la doctrina suareciana de la potencia y el acto guarda importantes semejanzas estructurales con el modo en el que Aristóteles concibió la δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια. Con ello, he intentado comprender la posición de Francisco Suárez como un esfuerzo por trasladar al latín el sentido del lenguaje técnico que Aristóteles desarrolló para la materia. Por supuesto, estoy al tanto de las considerables diferencias que existen entre las posiciones de Aristóteles y Francisco Suárez en el tema, así como de las innumerables mediaciones que existieron entre el Estagirita y la recepción de sus obras en el siglo XVI. Con todo, me parece que esto no impide considerar a Aristóteles como una herramienta válida para la exégesis de la filosofía de Francisco Suárez; lo cual, parece justificarse por las propias palabras y obras del autor, así como por su situación histórica. Me parece que esta aproximación al pensamiento suareciano, en general, y a la doctrina de la potencia y el acto, en particular, tiene dos ventajas inmediatas. Primero, permite moderar algunas opiniones que se tienen acerca de diversas tesis del Eximio —de entrada, atempera las lecturas que atribuyen una excesiva modernidad a Suárez—, pues lo sitúan en un horizonte de comprensión más amplio (o que remonta mucho más atrás en el tiempo) desde el cual es posible advertir otras motivaciones. Segundo, permite discutir a Suárez desde su labor de comentador de Aristóteles e insertarlo en una tradición de notables intérpretes que llega hasta nuestros días. En el tema en cuestión, por ejemplo, el modo en que Suárez incorpora la distinción aristotélica entre ser y hacer, que subyace detrás de los sentidos de ἐνέργεια, a través de la división en acto trascendental y predicamental, parece colocarlo en compañía de otros intérpretes (Fernando Cubells, Giovanni Reale, Enrico Berti o José Lorite Mena) quienes distinguieron dos sentidos del término. No obstante, creo que si se atiende a algunos pasajes del comentario al *De anima* de Suárez, pueden encontrarse razones

para argumentar que también concibió la praxis como un tipo de ἐνέργεια, de modo parecido a como lo hicieron Juan Bautista Monllor, Lee Trepanier, Hermann Bonitz y el propio Ricardo Yepes<sup>68</sup>. Y lo mismo parece ser el caso para la concepción suareciana de la potencia como principio de acción (o movimiento) en el ámbito predicamental y como mera posibilidad en el plano trascendental; la cual, presenta notas similares a la lectura del propio Monllor<sup>69</sup> y Reale. De esta manera, puede advertirse que una aproximación aristotélica al pensamiento de Suárez no sólo es atingente para su mejor comprensión, sino que contribuye a hacer vigente su obra.

---

68. Según lo reporta Ricardo Yepes en su repaso a la literatura especializada acerca de la teoría aristotélica del acto. Cf. R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles* (Pamplona, Eunsa, 1993). Podría parecer que en Suárez no está presente el tercer sentido de ἐνέργεια que identifica Yepes, a saber, el de *energeia* como praxis. Sin embargo, creo que puede construirse caso para defender lo contrario, a partir de algunos pasajes de su comentario al *De anima*.

69. Francisco Suárez estaba familiarizado con los trabajos de Monllor. En DM V, II, 2 y VI, II, 4, con ocasión del problema del principio de individuación y sobre la existencia los universales, Suárez refiere a él en dos ocasiones; probablemente, a la obras *De universis copiosa disputatio, in qua praecipue docetur, universa in rebus constare sive mentis opera*.

