

# BASES POTENCIALES DE LA CONDUCTA HUMANA INTELIGENTE

## INTRODUCCIÓN

En este estudio pretendemos comparar las dos versiones que Suárez realizó de su tratado *De Anima*, una la que se encuentra en los Manuscrito de Salamanca y de Pavía –cuya edición<sup>1</sup> ya hemos realizado– en lo concerniente a la teoría epistemológica, que es una de las más características de Suárez. Para mayor información sobre estas dos versiones, puede verse la introducción de mi edición crítica.<sup>2</sup>

En este trabajo nos vamos a referir, de forma especial, a la *disputatio* 6 del Manuscrito de Salamanca, que corresponde con el tema del conocimiento, tratando su estructura e interpretando sus contenidos, al tiempo que destacamos las diferencias con el libro correspondiente de la edición del editor de la obra póstuma de Suárez, P. Alvares.

### 1. HACIA UNA TEORÍA DEL HOMBRE COMO SER RACIONAL

En la cuestión 4 se propone Suárez demostrar que el principio intelectual del hombre es verdadera forma. Las dificultades inherentes a esta afirmación son múltiples. Suárez enumera doce de ellas.<sup>3</sup> Se podrían resumir diciendo que ser subsistente y ser informante son razones contrarias, y que el espíritu y la materia son aspectos tan diversos y dispares que es casi imposible pensar en una verdadera unión sustancial entre ellos.

La primera conclusión de esta cuestión intenta probar esta afirmación apoyada en dos principios fundamentales: 1. Sentido de la in-

---

<sup>1</sup> *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. (Ed. crítica por Salvador Castellote, Prefacio por X. Zubiri), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Zubiri, Ediciones críticas de obras filosóficas, vol. I, Editorial Labor, Madrid, 3 vol.: 1: 1978; 2: Madrid 1981; 3: Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991.

<sup>2</sup> SUÁREZ, FRANCISCUS, *Commentaria una cum quaestionibus De Anima*, (edición crítica por Salvador Castellote), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, vol. 1, XXXVI-LXXIII. Cuando se escribió este artículo aún no había editado la Edición Crítica del tratado *De an.* de Suárez. Por este motivo, cito los folios del Ms. de Salamanca y no las páginas de la Edición Crítica. El lector sabrá perdonar este inconveniente a la hora de buscar las citas. Pero en la Edición Crítica constan los folios correspondientes del Ms.

<sup>3</sup> Ms. 43,23-44,15. En adelante citaremos el manuscrito con la sigla Ms., seguida de los folios (en caso de folio verso, se indicará con v.) y de las líneas.

formación de la materia por parte de la forma. 2. Sentido de los signos (a posteriori) de los que se puede deducir si hay verdadera información. Se dice que algo informa la materia cuando llena el vacío de su potencialidad, formando un compuesto sustancial. Los signos son las propiedades que le convienen intrínsecamente por razón de su propia naturaleza. Según el axioma “operari sequitur esse” podemos deducir la esencia del principio de donde dimanen estas propiedades. La argumentación está dividida en seis razones, refiriéndose las tres primeras al sentido de la información, aplicado al caso del alma humana. Las dos siguientes, a las operaciones del entendimiento y de la voluntad respectivamente, y la última, al orden universal, que exige la existencia de formas intermedias.<sup>4</sup>

Sigue una digresión sobre el modo de comprender el principio intelectual, ya que Cayetano y F. S. de Ferrara afirmaban, según Suárez, que este principio intelectual como tal (“reduplicative”) no puede ser forma del cuerpo. Suárez afirma que esto es posible. Y para demostrarlo propone la siguiente división: Lo intelectual puede considerarse: a) como potencia, b) como principio esencial constituyente. Como potencia ciertamente no es forma. Así quiere Suárez interpretar a Cayetano. Pero como principio esencial constituyente puede subdividirse: a) en abstracto y “secundum se”. Y en este sentido tampoco puede considerarse como forma, como lo demuestra el caso de los ángeles, que siendo intelectivos, no son forma de ningún cuerpo; y el del principio sensitivo, que puede ser forma del cuerpo de los animales. Así se podría interpretar la afirmación del Ferrariense. b) en abstracto o por atracción del principio intelectual al principio humano. En este sentido sí que se puede admitir que es verdadera forma.<sup>5</sup>

La segunda conclusión es un análisis de la opinión de Aristóteles sobre este punto. Primero demuestra Suárez que Aristóteles defiende la existencia de un alma. Segundo, que esta alma es la racional. En efecto, todo lo que es alma debe ser forma por definición. Ahora bien, Aristóteles enumera siempre entre las partes del alma el pensar junto con el vivir y el sentir, dando precisamente la definición del alma por estas operaciones primordiales. No hay, pues, por qué dejar de atribuir al principio del pensar las mismas funciones informativas que se atribuyen a los princi-

---

<sup>4</sup> Ms. 44v,9-46,28.

<sup>5</sup> Ms. 44v7-46v,30.

pios vegetativo y sensitivo, pues los términos han de tener la misma extensión en las premisas que en la conclusión.<sup>6</sup>

En un inciso que sigue, se refiere Suárez a la interpretación averroísta del principio intelectual, que este autor entiende como potencia cogitativa (es decir, sensitiva en sentido estricto), apoyado en la significación griega de “*intellectivum*”, que parece referirse más bien a “*cogitari*”, pero, sobre todo, en la distinción aristotélica entre facultad especulativa y el poder de razonar, deduciendo de esto Aristóteles sólo la separabilidad del *vous*, según la interpretación de Averroes. La mente, como tal, sigue diciendo Averroes, no es potencia del alma. Por tanto, tampoco la forma racional es potencia del alma, ni verdadera forma. Suárez admite con Temistio, Simplicio, Filopón y Sto. Tomás, que siempre que Aristóteles habla de entender, discurrir, etc., se refiere al principio espiritual en cuanto está unido a la imaginación, mientras que cuando Aristóteles habla del entendimiento especulativo, como objeto de otro estudio (*De an.* 415 a 11), hay que entenderlo en su contexto.

A Suárez no le convence la interpretación tomista sobre este texto aristotélico. Dice Sto. Tomás que, aunque haya animales que carezcan de imaginación y de entendimiento, la razón o el estudio que este hecho exige debe ser diverso según se refiera a la carencia de imaginación o de entendimiento. Por ello, propone Suárez otra alternativa.

A pesar de que muchos animales poseen la imaginación, no por eso pueden llegar a la posesión del entendimiento, por lo que se hace necesario otro estudio (“*alia est ratio*”) sobre este fenómeno, ya que el entendimiento es de naturaleza superior a la imaginación sensitiva. Sigue con esto una insinuación de Egidio. No obstante, consciente Suárez de la ambigüedad de Aristóteles en este punto, deja entender que quizás se refiera aquí el Estagirita a las inteligencias separadas (entendimiento angélico y divino), no teniendo en este caso una función informativa. Sigue en esto la interpretación de Alejandro de Halés y de Filopón. Pero prefiera la dicha en primer lugar.<sup>7</sup>

Aristóteles, en este pasaje discutido por Suárez, afirma claramente que el estudio del alma (*lógos perì psychés*) debe considerarse en particular sobre cada una de las facultades del alma. Por consiguiente, el *héteros lógos* (“*alia est ratio*”) se refiere a que el estudio sobre el alma no

---

<sup>6</sup> Ms. 47,17-47v,6.

<sup>7</sup> Ms. 47v,7-48,19.

debe ser considerado en general, de la misma manera que la definición del alma no debe ser común.<sup>8</sup>

La tercera conclusión analiza la doctrina católica sobre esta tesis. Aduce pruebas bíblicas, de los Santos Padres, de algunos teólogos (Nicolás de Lyra, por ejemplo) y de los Concilios.<sup>9</sup>

Enumera a continuación una serie de conclusiones a manera de resumen (el alma no es el hombre, sino una parte; el principio intelectual no puede ser el mismo para todos los hombres).<sup>10</sup>

A continuación rebate los argumentos propuestos al principio de esta cuestión.<sup>11</sup>

Por su especial importancia quisiéramos resaltar la solución suarcziana a los argumentos noveno y décimo, que se refieren respectivamente al estado de violencia del alma separada del cuerpo y al origen del alma.

En realidad, el estado de separación requeriría una cuestión especial, que Suárez sitúa al final de esta disputa. De momento insinúa algunos aspectos primordiales. En realidad, el alma separada no quedaría frustrada totalmente en su fin, pues, además de informar, tiene por fin entender, como subsistente que es. Sin embargo, esta frustración se realiza en parte por carecer de su fin primordial que es la información. Y en este sentido se podría hablar de violencia en estado de separación. Existe una máxima filosófica, según la cual nada violento permanece perpetuamente. ¿Cómo admitir entonces la eternidad del alma en estado de separación violenta? Cayetano interpreta esta máxima diciendo que sólo se cumple cuando existe en la naturaleza un medio adecuado para evitar este estado de violencia, es decir, cuando pudiendo naturalmente estar en equilibrio no lo está. A Suárez esta solución le parece una petición de principio, pues es esto precisamente lo que hay que demostrar: que exista este medio. Por ello propone, como de costumbre, una división de la violencia:

1. Por contrariedad (posición de algo contra la naturaleza de la cosa).

---

<sup>8</sup> Cfr. *De an.* 414b26.

<sup>9</sup> Ms. 48,24-49,8.

<sup>10</sup> Ms. 49,9-49,23.

<sup>11</sup> Ms. 49v,24-58,9.

2. Por privación (exclusión de algo debido por naturaleza).

3. Por ambas razones a la vez.

Esto supuesto, el estado de violencia no puede ser perpetuo si se trata de una violencia de contrariedad, Pero si se da el caso de una violencia de pura privación, bien puede ser perpetuo. Un hombre ciego (violencia de privación). podría permanecer en este estado perpetuamente.<sup>12</sup>

El décimo argumento se refiere al origen del alma. Aduce la opinión de Pitágoras y de los platónicos acerca de la trasmigración de las almas y de su existencia previa a los cuerpos, tomando las citas de Eusebio, S. Jerónimo, S. Gregorio Niseno, S. Agustín, etc. También el averroísmo exige la previa existencia del *intellectus separatus*. Contra estas opiniones se enfrenta la fe católica. Pero también la razón filosófica puede demostrar su incongruencia. Supuesta el alma como forma, se debe empezar con el compuesto, pues la causa formal no debe preceder en el tiempo a su efecto formal, aunque sí preceda como causa eficiente. Un hecho de experiencia nos lleva también a esta conclusión: Si el alma existiera, como quiere Platón, antes del cuerpo, tendríamos conciencia de la ciencia adquirida en este estado. Y realmente carecemos de estos datos experimentales. De esto se deduce la imposibilidad de la trasmigración, pues es imposible que individuos distintos estén sucesivamente constituidos por la misma forma. Ésta es una verdad definida por varios concilios.

Sobre este mismo tema surge ahora el problema del modo cómo se originan las almas. Rechaza Suárez las teorías emanacionistas de los maniqueos y de los priscilianistas, las materialistas mitigadas, y, sobre todo el traducianismo de S. Agustín, aunque no cree que S. Agustín lo defendiera, pues sólo habla de ello dentro de una discusión.

Después de dar varias citas bíblicas y de los Santos Padres en favor de la doctrina creacionista, pasa a la demostración filosófica, aduciendo en primer lugar varios textos de filósofos antiguos (Pitágoras, Platón, Cicerón, Aristóteles. A. Nifo, Escoto, etc.). A modo de excursus se refiere a dos pasajes de Aristóteles que parecen demostrar lo contrario (“omne quod fit de novo, desinit esse”; “Si primum movens de novo inciperet movere, mutaretur”).<sup>13</sup> Suárez admite con Sto. Tomás que Aristóteles en el primer pasaje se refiere sólo a las cosas que empiezan por

<sup>12</sup> Ms. 53,3-11.

<sup>13</sup> 1 *De Caelo*, c. 12; *Phys.* VIII, c. 5.

generación. Con respecto al segundo, Suárez afirma categóricamente que Aristóteles se equivocó al sacar esta consecuencia.<sup>14</sup>

## 2. LA POSICIÓN DEL HOMBRE EN EL COSMOS

Bajo este título hemos querido resumir la cuestión quinta y sexta. En ellas se trata de establecer un proceso comparativo entre los tres tipos de alma. Son interesantes las advertencias previas que Suárez expone para una mejor intelección del tema.

Se refiere la primera a la unidad cósmica, manifestada por el orden de las formas, capaz de admitir una comparación, semejante a la existente entre lo imperfecto y lo perfecto, y entre lo genérico y lo específico. Esto hace posible que se puedan encontrar todas estas formas en un mismo sujeto, aunque se puedan dar también separadas entre sí, como lo vegetativo sin lo sensitivo, y esto sin lo racional. Pero lo racional exige la presencia fundamental de las otras dos. La segunda advertencia determina el lugar en el que se sitúa la discusión. No se trata de comparar las almas entre los diversos individuos existentes, sino de compararlas en un mismo supuesto individual, pues es evidente que en el primer caso se distinguen las almas como los individuos.

Como de costumbre, expone Suárez las posibles objeciones, que en este caso se refieren a que si admitimos tres tipos de alma, o éstos son distintos realmente, o no sirve para nada esta distinción. Si sólo se admite un alma, ésta será vegetativa, sensitiva o racional exclusivamente. Y entonces el compuesto será planta, animal o inteligente puro.

Sigue la exposición de diversas sentencias sobre el tema de la distinción real de las almas (Janduno, Ockham, Pablo de Venecia, Filopón, Maniqueísmo). A continuación ofrece la conclusión: Una misma alma es a la vez el principio de entender, de sentir y de vivir. Negar esta afirmación sería temerario y muy peligroso (desde el punto de vista de la fe) sobre todo por razones cristológicas. Numerosas citas de concilios y de los Santos Padres confirman esta posición. También los teólogos se adhieren a ella.

Los argumentos a favor se subdividen en comunes y propios. El primero establece un principio general: Supongamos que el hombre tiene un alma sensitiva, distinta realmente de la racional. De esto se siguen dos absurdos: 1. El hombre es un bruto animal. 2. El alma racional informa

---

<sup>14</sup> Ms. 53v,1-55v,17.

un supuesto ya constituido, por lo que sería una forma asistencial. El segundo argumento es de experiencia, y está basado en la consonancia (simpatía natural) de las diversas operaciones. Esta consonancia sólo se puede explicar suficientemente admitiendo la existencia de un principio común principal. Pero no sólo la consonancia, sino también el impedimento que la operación de una potencia ofrece o puede ofrecer a otra es signo de que hay una radicación en una misma alma. El tercer argumento es a priori, aunque en realidad está basado en la constatación de la unidad del ser humano. Dice así: Cuando dos grados de formas están tan íntimamente subordinados que uno venga a ser como el acto del otro, la forma que da el último grado puede dar también los otros. Recoge de nuevo la advertencia, citada al principio de esta cuestión acerca de la relación entre los grados del alma como género y especie. Este argumento suareciano ha sido expuesto modernamente por varios autores.<sup>15</sup> La supradeterminación se refiere, expresado en lenguaje suareciano, al servicio que las formas inferiores ofrecen a la racional, pero sobre todo al orden de finalidad existente en la configuración del ser vivo.

De esta cuestión 5 surge una nueva dificultad, ya apuntada al principio de la misma: si cada alma realiza su función correspondiente actuando como principio, y hemos demostrado que sólo hay un alma, ¿para qué entonces establecer esta distinción de tres miembros? ¿No bastaría con admitir un alma que contenga las otras? Se impone, pues, una aclaración sobre el sentido de esta “continentia”. Comúnmente se suele admitir que el alma inferior contiene *eminente* y no *formalmente* la superior. La continencia no formal puede manifestarse mediante varias pruebas (nuestro entendimiento concibe una precisión de estas almas, estableciendo una diferencia formal entre ellas). La parte afirmativa (“continentia eminente”) es demostrada por exclusión: si no es formal, será eminente. Junto a esta opinión aduce Suárez otra muy parecida, según la cual la no distinción formal de las tres almas sólo se puede afirmar por el hecho de que todas ellas están comprendidas bajo una razón formal única y superior, de la misma manera que la justicia y la sabiduría de Dios, aunque formalmente distintas, no se distinguen en este sentido por cuanto se encuentran unidas en Dios como bajo una cierta razón formal superior.

---

<sup>15</sup> Teoría de la “Supradeterminación” de Karl Friederichs, *Die Selbstgestaltung des Lebendigen*. München-Basel 1955, 65-77) en oposición a las teorías de la “infradeterminación” de N. Hartmann y de A. Gehlen, entre otros.

Ninguna de estas dos opiniones convence a Suárez, primero porque no ve cómo se puede negar la distinción formal de las tres almas, ya que sus efectos formales son específicos. La “continentia” eminente de una forma en otra no es suficiente para que una produzca el efecto formal de la otra. Si se alega que la “continentia” eminente se refiere a la causa formal y no sólo a la eficiente, esto supone una petición de principio, pues es lo mismo decir que el alma racional contiene formalmente la sensitiva que decir que el alma racional es sensitiva. Y esto supone una “*implicatio in adiecto*”. Además, continúa diciendo Suárez, esta división de la “continentia unius in alio” en “*eminenter et formaliter*” no tiene razón de ser, porque “*continere*” no dice referencia a la causa, sino a la forma, y esta división tiene por objeto el “*continere*” como “continentia” virtual o causal, pues el que la forma sea causa proviene de que contiene su efecto. Esto supuesto, el objetivo de toda la demostración es establecer qué modo de “continentia” se puede admitir.

Pero antes enumera una serie de opiniones, referentes a la demostración de que el alma racional es también formalmente sensitiva.<sup>16</sup> Esta afirmación, así expresada, no tiene sentido. Por ello se impone una explicación previa acerca del sentido que se da a los adjetivos racional y sensitivo. Se pueden entender en dos sentidos:

1. Según sus razones formales íntegras, y
2. Según lo constitutivo propio de cada uno.

En el primer caso, lo sensitivo está incluido en lo racional como lo inferior en lo superior, mientras que en el segundo tiene un sentido formal distinto, como se puede apreciar en los seres vivos individualmente considerados (el *vivens sive vegetativum* se constituye por el alma vegetativa; el animal, por la sensitiva; el hombre, por la racional), aunque lo que constituye el grado vegetativo no es la planta, sino el ser viviente, como distinto de los seres inanimados, siendo lo vegetativo un concepto común a las plantas, a los animales y al hombre.

Más interés tiene el primer caso (según las razones formales íntegras), pues es aquí donde se cifra la dificultad de una comparación en un mismo supuesto. Suárez parte de un supuesto fundamental, a saber que un ser vivo se constituye formal y físicamente por una forma única, debiendo tener ésta aquellas características que correspondan al ser concreto que anima. Y, en el caso del hombre, como éste es esencialmente

---

<sup>16</sup> Ms. 58,10-59v,27.



vivo, sentiente y hombre, su alma debe incluir necesariamente lo constitutivo de estos predicados.

Pasa a continuación a explicar cómo se realiza esta “continentia”.

Un género se puede contraer de dos modos:

- a) por contracción específica, y
- b) por contracción gradual.

El género supremo especificable a que Suárez hace referencia es “lo vivo”. Este género se especifica (contracción específica) en las plantas, permaneciendo dentro de lo vegetativo, y constituyendo tal planta individua. Pero se puede contraer (contracción gradual) también por medio de una diferencia que lo eleva a un grado superior de alma sensitiva. Por ello, el alma sensitiva, considerada desde su razón formal íntegra, no sólo incluye el principio del sentir, sino también el principio vegetativo. Insiste Suárez en que esta consideración del alma sensitiva ha de ser desde su concepto formal íntegro, pues si la consideramos desde su última diferencia, el alma sensitiva sólo es principio del sentir, y nada más. Y lo mismo se podría decir del alma racional con respecto a la sensitiva y a la vegetativa.

La razón de los equívocos en esta materia proviene de que se considera el alma vegetativa como un alma especificada en su última diferencia. Y así es evidente que sólo las plantas son vegetativas, y no los animales ni el hombre, pues, como ya se ha dicho, estas dos últimas almas no constituyen ni formal ni eminentemente lo vegetativo, porque no tienen la virtud vegetativa como tal. Pero esto es una consideración vulgar, que atribuye equivocadamente a las plantas sólo el grado vegetativo, el sensitivo sólo a los animales, y el racional sólo a los hombres, concediendo a la especie inferior (planta o animal) el nombre del género (vegetativo o sensitivo respectivamente). Pero el filósofo no puede aceptar esta versión vulgar y debe investigar lo que es propio y común de cada una. El resultado de esta inquisición filosófica nos lleva a establecer la siguiente división del alma:

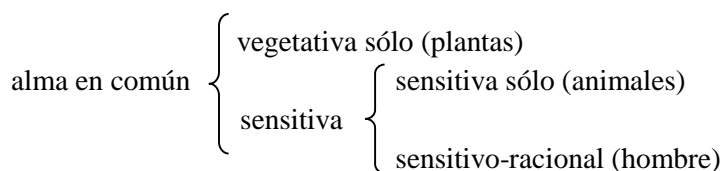
Las razones formales del alma vegetativa y sensitiva son genéricas, pudiéndose diversificar según los dos tipos de contracción aludidos antes. Según esto, se puede comprender el modo de la “continentia” del principio vegetativo en el sensitivo, y del sensitivo en el racional. Si digo: El hombre, en cuanto hombre, siente, este “en cuanto hombre” (*re-duplicative*) no ha de entenderse “como racional”, es decir, según su úl-

tima diferencia constitutiva, sino “como hombre esencial”, pues el hombre es capaz de sentir por razón de su naturaleza humana.

De todo esto deduce Suárez la razón de la división aristotélica entre almas: Nuestro entendimiento abstrae de la operación nutritiva el concepto de alma vegetativa en general, especificable en alma de la planta y en alma del animal, Igualmente, de la sensación abstrae nuestro entendimiento el concepto común de alma sensitiva, que se subdistingue en alma del animal y alma racional intelectual. La expresión de Aristóteles: “Éste es el principio [el vegetativo] por el que todas las cosas vivas tienen vida”.<sup>17</sup> Esto lo interpreta Suárez en el sentido de que el alma vegetativa constituye un concepto común para todos los seres vivos.

Según esto, la división debe proceder de la siguiente manera: Los predicados anímicos se coordinan en el predicamento de sustancia de tal manera que el alma vegetativa, como parte de la división del alma, se entiende como el alma de la planta, poseedora de esta sola alma, sin distinguirse, por otra parte, del alma en común como forma del ser vivo. El otro miembro de la división del alma es el alma sensitiva solamente, que, a su vez, se subdistingue en solo sensitiva y en racional.

En esquema:



Ésta cree Suárez que es la mente de Aristóteles, aunque comúnmente se exponga de otra manera.<sup>18</sup>

Hasta ahora el proceso explicativo ha sido bastante apriorístico. Suárez intenta, por otra parte, fundamentar este mismo resultado apoyándose en la operación vital, es decir, mediante un proceso a posteriori. La nutrición, la sensación y la intelección tienen un orden a la operación que les es común, es decir, son acciones vitales, procedentes de un principio intrínseco. De esta noción común se deduce el concepto genérico de alma, como principio general de toda operación vital. Después, este concepto común puede especificarse en alma vegetativa –como principio

<sup>17</sup> *De an.* 414 a 13.

<sup>18</sup> Ms. 59v,28-61,23.

“commensurado” a la pura operación vital nutritiva— en alma sensitiva —  
 ”commensurada” a la pura operación del sentido—, y, finalmente, en alma  
 racional —”commensurada” a la operación vital racional—. Pero no es éste  
 el problema fundamental; se trata más bien de establecer la “continentia”  
 del alma vegetativa, en cuanto común a todos los seres vivos. Por esto  
 también aquí la división deberá ser ésta:

- a) Vegetativa en común
- b) Sensitiva en común, y
- c) Racional.

Estas formas no se distinguen en cuanto distintas formas íntegras, sino sólo en cuanto conceptos precisos. Aparece, por último, una dificultad derivada de la enumeración cuatripartita de Aristóteles (vegetativa, sensitiva, locomotiva, racional). Se puede afirmar que la facultad locomotiva no constituye un nuevo tipo de alma, ya que lo locomotivo y lo sensitivo se pueden comprender bajo el mismo grado esencial de alma, por lo que constituye una división formal dentro del mismo grado, según la perfección mayor o menor que exista.<sup>19</sup>

[El comentario que antecede corresponde al texto inédito de Suárez (redacción 1), del que la edición de Alvares del Tratado *De Anima* ofrece otra versión realizada por el mismo Suárez en los últimos años de su vida (redacción B) (Cfr. Suárez, *De an.*, Opera omnia, t. III, París 1856, 463-562)].

A continuación, sigue el comentario al texto tal y como se encuentra en el Manuscrito transcrito por nosotros, que manifiesta notables diferencias con respecto al texto editado por el P. Alvares (redacción L<sub>2</sub>).

### 3. EL CONTINUISMO PSICOLÓGICO

El origen de este problema hay que buscarlo en Platón, para quien el alma está sometida a una división tricotómica<sup>20</sup> a pesar de que en *Phaidos* 78 c. se la califique como simple. Este problema lo recoge Aristóteles en varias ocasiones,<sup>21</sup> aunque desde un punto de vista distinto al platónico, ya que Aristóteles rechaza la división (*diáresis*) como

<sup>19</sup> Ms. 61,24-62v,29.

<sup>20</sup> *Rep.* 439 d ss; *Phaidos* 246 a; 253 d ss.; *Tim.* 69 ss.

<sup>21</sup> *De an.* 402 b 1; 411 b 5; 413a 5; 432 a 22 ss.

medio de definición.<sup>22</sup> Aristóteles concede una importancia secundaria a la divisibilidad, es decir, primero importa la determinación del género al que pertenece el alma (a qué categoría: sustancia, cualidad, cantidad...),<sup>23</sup> estableciendo después su posible divisibilidad. Junto a este enfoque va unido el de la posible igualdad específica de todas las almas, que presenta el problema de la definición común del alma.<sup>24</sup> De esta manera, refiere Aristóteles el problema de la divisibilidad o indivisibilidad a todas las almas.

Ahora bien, esta problemática de las “partes del alma” y del “principio unificador”,<sup>25</sup> que ya aparece en Sexto Empírico,<sup>26</sup> está referido en Aristóteles de manera directa a las “potencias” del alma (“algunos dicen que el alma tiene partes y que piensa con una de ellas y desea con otra”),<sup>27</sup> sólo indirectamente alude al problema de la separabilidad material o numérica,<sup>28</sup> como en el caso de las plantas y de algunos insectos. Es decir, el problema inicial de las posibles partes del alma sigue ahora por dos vertientes distintas: la de la unicidad de forma o totalidad específica, y la de la unicidad o totalidad numérico-material. Aristóteles toma una posición clara ante este doble aspecto, diciendo que la identidad anímica es específica y no numérica.<sup>29</sup> La divisibilidad numérica la trata Aristóteles en varios pasajes de su obra: *Met.* VII 1040 b 13; *De longaev.* 467 a 18; *De iuv.* 468, a 30; 479 a 3; *De hist. an.* 532 a 2; *De inc. anim.* 707 a 23; *De part. an.* III 673 a 30.

La Escolástica separa generalmente estas dos vertientes, tratando sobre la segunda en la cuestión “Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis”,<sup>30</sup> título de clara procedencia plotiniana.<sup>31</sup> La Primera cuestión, por su parte, es objeto de la discusión sobre la unidad de forma, o como

<sup>22</sup> *Anal. pr.* I, 46 a 31 ss; *De Part. an.* 1642 b 5 ss.

<sup>23</sup> *De an.* 402 a 21 ss.

<sup>24</sup> *De an.* 402 b 2 ss.

<sup>25</sup> *synéjei* 411 b 6; 410 b 12.

<sup>26</sup> *Adv. math.* II, 72.

<sup>27</sup> *De an.* 411 b 6 ss.

<sup>28</sup> *De an.* 411 b 19 ss.

<sup>29</sup> *De an.* 411 b 20 ss.

<sup>30</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I p., q. 76, a. 8.

<sup>31</sup> Cfr. Plotino 4 *Enn.* III 1.

Suárez nos dice, sobre la “continentia”.<sup>32</sup> Esto nos obliga a relacionar este problema de la divisibilidad numérico-material con la postura plotiniana, con objeto de percatarnos más acerca de su sentido. Para Plotino el alma deja de ser una forma en sentido aristotélico para convertirse en una fuerza dinámica, como la luz que ilumina el cuerpo.<sup>33</sup> La filosofía cristiana postaristotélica considera esta famosa frase de Plotino como axioma de la espiritualidad del alma, en contra de toda argumentación materialista de la misma, pero manteniéndose aún dentro del contexto aristotélico del alma como forma óptica, sustancial, inmaterial, y no siempre como fuerza. Por ello, el problema de la divisibilidad numérica del alma fluctúa en la filosofía cristiana entre la información espacial (y la consiguiente división espacial) y la información específica o esencial. Sto. Tomás distingue aún clara y magistralmente tres tipos de totalidad anímica, correspondientes a los tres tipos de divisibilidad: cuantitativa, esencial y virtual,<sup>34</sup> concediéndole al alma la totalidad esencial y cuantitativa. Niega, por tanto, la divisibilidad cuantitativa de cualquier alma (incluso la de los animales: “praecipue animalium perfectorum”,<sup>35</sup> por la sencilla razón de que estas formas [las almas] requieren una diversidad en las partes informadas, teniendo con respecto a ellas una “habitud” distinta. No es, pues, indiferente a la división cuantitativa como lo es, por ejemplo, la blancura, que tiene la misma “habitud” al todo que a las partes, pudiendo predicarse de ella por lo menos accidentalmente que es divisible en partes cuantas. Sto. Tomás se inclina, pues, por una totalidad esencial o específica del alma de tipo aristotélico, y por una totalidad cuanta, concediendo una indivisibilidad o totalidad potencial por ser el alma principio de la operación, pero termina diciendo que esta totalidad virtual no es atribuible al alma, pues no está en cualquier parte con cualquier potencia. La totalidad virtual del alma desaparece, por tanto, debido a la real distinción entre la esencia del alma y sus potencias.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Ms. 58,9 ss.

<sup>33</sup> Cfr. PLOTINO, *Enn*, 4, passim.

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *STh*. 1 p., q.76, a 8.

<sup>35</sup> Ib.

<sup>36</sup> Ib. q. 77, a. 1.

Para Plotino la divisibilidad virtual del alma es sólo relativa, sin que por ello pierda su unidad dinámica,<sup>37</sup> por razón de su referencia al cuerpo.

En resumen; podemos, pues, decir:

Identidad específico-esencial (Aristóteles y Sto. Tomás)

Divisibilidad potencial (el alma, como un todo, es divisible: Aristóteles).

Identidad dinámica (Plotino)

Identidad numérica, por lo menos para los animales superiores y el hombre (Sto. Tomás).

¿Qué postura toma Suárez ante este problema? En primer lugar estudia el alma humana atribuyéndole la indivisibilidad por razón de su espiritualidad.<sup>38</sup> Se sitúa, pues, en la vertiente de la información espacial-numérica, ya que la identidad específico-esencial fue tratada en la cuestión anterior. Su posición se aprecia claramente al decir que la división y la extensión [esta última queda suprimida en la edición de Alvares] provienen de la cantidad. [La edición dice “ab aliqua materialitate”]. Lo que le preocupa es, por tanto, la indivisibilidad cuantitativa, no la diferenciación de las diversas potencias. La espiritualidad del alma se concibe como la no cuantificación y la no extensión.

Hasta aquí el problema no tiene demasiada complicación; ésta empieza desde el momento en que se inicia la cuestión de las almas vegetales y animales. Su identidad específica es también evidente, pero ¿ocurre lo mismo con su ser cuanto? Ya hemos visto que para Sto. Tomás “forma, quae requirit diversitatem in partibus (y las almas vegetales la requieren) ...non dividitur... per divisionem quantitatis”.<sup>39</sup> Para Suárez las almas de las plantas son divisibles y extensas.<sup>40</sup> ¿Niega, por tanto, Suárez la identidad dinámica en las plantas? ¿Se inclina por la divisibilidad cuantitativa-potencial? No lo creo sin más, aunque así lo diga textualmente. En primer lugar, admite que puede haber un fundamento en favor de la indivisibilidad de las plantas: el crecimiento proporcionado y limitado hasta un cierto término. Este argumento lo refuta en dos obras cuyas inéditas hasta ahora, si exceptuamos el Ms. de Pavía

---

<sup>37</sup> PLOTINO, *Em.* II, 1.

<sup>38</sup> Ms. 63, 10.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I p., q. 76, a. 8.

<sup>40</sup> Ms. 63, 16 ss.

sobre el *De gen. et corr.*<sup>41</sup> (*De generatione, Libri Physicorum*). Por lo que conocemos de su doctrina, apoya Suárez la fuerza de su argumentación en un hecho de experiencia de raíz aristotélica: los trasplantes positivos en las plantas. Otro argumento, [que la edición de Alvares omite], es una mera apreciación sin valer (un árbol grande debe tener un alma más grande que una plantita).<sup>42</sup> Un tercer argumento está referido a la exigencia que hay entre materialidad y divisibilidad, entre inmaterialidad e indivisibilidad. Pero, ¿existe de veras para Suárez una incompatibilidad entre materialidad e indivisibilidad? ¿No hay posibilidad de relacionar la identidad-dinámica con la materialidad de estas almas? Dejemos por ahora pendientes estas preguntas, pues las trataremos enseguida al hablar de las almas sensitivas.

Suárez cree que todo el problema se reduce, por tanto, a la divisibilidad de las almas sensitivas. Aquí distingue entre las almas de los animales imperfectos y las de los perfectos, pronunciándose por la divisibilidad y extensión de las primeras (“*quae anulosa dicuntur*”).<sup>43</sup> Pero de nuevo nos encontramos aquí con una mera prueba positivo-experimental sin interpretación teórica alguna. Es verdad que Suárez no admite las interpretaciones teóricas de quienes quieren hacer compatible este hecho experimental con la unidad del alma sensitiva; y con razón, pues no tienen ningún fundamento (nueva introducción de sendas almas; “*actio in distans*” de una misma alma en cada una de las partes separadas). Pero esta argumentación negativa no aduce ninguna interpretación positiva de tal hecho. La deducción de que de tal experiencia se sigue la certeza física de la divisibilidad creo que es algo precipitada,<sup>44</sup> pues se opone a otros principios que Suárez admitirá más tarde al tratar de los animales perfectos.

Intentemos resumir la postura de Suárez sobre este tema en el caso de los animales superiores:

1. Animales superiores = “*integritas omnium sensuum*” [La edición de Alvares dice: “*perfecta organisatio*”], junto con la “*distinctio membrorum principalium (cor, hepar)*”. [La edición añade: “*cerebrum*”].

---

<sup>41</sup> Este tratado lo he editado como apéndice en mi libro homenaje: *Francisco Suárez. Der ist der Mann. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*. Facultad de Teología, Valencia 2004, pp. 435-682.

<sup>42</sup> Ms. 63v, 1 s.

<sup>43</sup> Ms. 63v, 10 (“*quae anulosa dicuntur*”).

<sup>44</sup> “*Et ideo illa [experientia] sola facit conclusionem ceram in Physica*”, Ms. 64v, 12 s.

2. Afirman la divisibilidad de estas almas: Escoto, Durando, Capréolo, Marsilius Ficinus, Egidio, Pomponazzi, Pedro de Mantua, Janduno, Apolinar y Alberto de Sajonia.

3. Estos autores prueban su afirmación basándose en la identidad: “*dependentia a materia secundum esse = coextensa materiae*”. La dependencia de la materia se evidencia según ellos, porque estas formas son educidas de la materia (“*pars a parte*”), y porque hay una “*additio*” o aumento material que requiere una nueva forma. Pero, sobre todo, por la experiencia de que “*separata vivunt*”.

4. Niegan la divisibilidad: Sto. Tomás, Cayetano, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Astudillo, Javellus y Aristóteles.

5. Sus pruebas se cifran: a) en la experiencia. Si se separa una parte, ésta muere. Esta experiencia la interpreta Cayetano en el sentido de que el aumento no es “*per additionem formae*”, pues un crecimiento desmesurado lleva consigo la debilitación operativa de la forma, lo que arguye su indivisibilidad. Suárez no admite esta argumentación, pues para él la debilitación operativa proviene de una hipertrofia orgánica y de una deficiencia nutritiva, y no de la debilitación formal.

Sto. Tomás, por su parte, interpreta también este hecho de experiencia afirmando que, de no ser indivisibles estas formas, no sería necesario que muriesen una vez separadas las partes. Tampoco admite Suárez este argumento tomista, pues la muerte podría muy bien sobrevenir por una falta de integración somático-nerviosa (“*pendet ex unione et influxu aliarum partium*”; “*Deficit organisatio (accidentalis) requisita*”). Por ello, dice Suárez, que muchos de sus discípulos se apartan de su opinión, unos “*in re*” sólo, otros “*in re et in verbis*”. En realidad, Sto. Tomás habla de la indivisibilidad física (= específica), no de la cuantitativa. Por ello no hay por qué abandonar la opinión de Sto. Tomás [La edición de Alvares añade: “*etsi pars altera satis probabiliter defendi valeat*”. Lo que pone de manifiesto el interés del P. Alvares por hacer de Suárez un defensor de la divisibilidad de estas almas].

6. Suárez, por su parte, da esta interpretación: Aduce, en primer lugar, la autoridad de S. Agustín,<sup>45</sup> para seguir a continuación con las pruebas propias: a) No hay implicación (= contradicción) entre indivisibilidad y dependencia material (argumento negativo), pues nadie la puede aducir ni es evidente; además, no hay una conexión necesaria en-

---

<sup>45</sup> *De Trin.* VI, 6,



tre indivisibilidad e independencia material (argumento positivo). Entre inmaterial e indivisible no hay reversibilidad. La inmaterialidad tiene un “plus” cualitativo sobre la indivisibilidad (los accidentes espirituales, por ejemplo, son indivisibles y dependientes a la vez). Ante la objeción de que esta dependencia se refiera al sujeto espiritual y no a la materia, dice que de la misma manera como la forma espiritual indivisible puede informar la materia extensa, quedando indivisible, así también el accidente espiritual puede depender de un sujeto espiritual, que en realidad es un compuesto de materia y forma espiritual. La relación lógica (= secundum se) entre estos dos predicados: indivisibilidad y dependencia no incluye, pues, ninguna repugnancia; luego es posible su coexistencia. De la no repugnancia se pasa a la posibilidad, y de la posibilidad a la realidad. Pero este último paso hay que fundamentarlo (aquí vemos cómo en Suárez no es lo mismo ser posible que ser actual; su concepción de ente = “id quod habet essentiam realem”,<sup>46</sup> discurre por varios caminos: uno negativo, la no contradicción de los términos;<sup>47</sup> otro positivo, que el ente pueda ser producido y constituido “in esse entis actualis”.<sup>48</sup>

Pues bien, esta fundamentación viene dada: a) Por la conveniencia: Es bueno que haya en el universo varios modos de formas posibles. Y una de ellas bien puede ser el alma indivisible y dependiente de la materia. Así parece exigirlo el continuismo cósmico (“non fit transitus ab extremo ad extremum nisi per medium”).<sup>49</sup> b) Por razones físico-experimentales, que pueden ser de varios tipos: aa) Integración armónica de los diversos órganos (aspecto positivo). La razón de esta integración hay que buscarla en la identidad anímica. Ahora bien, no hay identidad sin indivisibilidad (= totalidad específica y operativo-dinámica de Plotino).

---

<sup>46</sup> DM. 2,4,5.

<sup>47</sup> DM 2,4,7.

<sup>48</sup> Ib. Es ésta una cuestión debatida. Para nosotros, como para otros suaristas, no es suficiente para el “ens possibile” la no contradicción, como si se tratara de un “ente disparatado” o “ens rationis”, con la diferencia de que éste necesita de una especie, aquél, sin embargo, no, sino que, además, hace falta que se trate de un ser realmente posible y no ciertamente con la posibilidad de un “ens rationis”; hace falta que esta posibilidad no sea meramente un *fabricatum mentis*. Esta mera posibilidad pensada es denominada por Suárez como “*potentia lógica* (DM 2,4,5-7; 42,3,9). Por eso dice Suárez textualmente que “decimos *esencia real* aquella que en sí no envuelve ninguna repugnancia, ni es meramente fabricada por el entendimiento. El objeto, por tanto, de la Metafísica es el “ens reale” en cuanto tiene una “esencia real”, que no es ni “ens rationis”, ni mucho menos una “quimera”, que ni siquiera tiene, como el “ens rationis” una *species*, desde la que construye su imaginación el “ens rationis”.

<sup>49</sup> Ms. 65v,19s.

bb) Interacción de los órganos (= impedimento mutuo, aspecto negativo). La identidad (y la consiguiente indivisibilidad) se infiere claramente de esta integración.

Al llegar a este punto Suárez hace una variación sobre el tema. Esta integración de tipo experimental-positivo no se encuentra ni en las plantas, ni en los animales inferiores (“sectibilia”), aunque concede algunos hechos de experiencia que pueden inducir a lo contrario (toda la planta depende íntegramente del alimento; los animales inferiores reaccionan como totalidad y no parcialmente (clara alusión al principio de “todo-o-nada”). Pero –¿desgraciadamente?– interpreta Suárez estos hechos atribuyéndolos, en el caso de las plantas, a un mero “per accidens”, y en el de los animales a un incipiente mecanicismo biológico (“ex continuate partium cum quadam diffusionem spirituum vitalium quae causant motum”,<sup>50</sup> o bien a un mecanicismo psicológico (“quia habent perfectam [la edición de Alvares dice “imperfectam”] quamdam phantasiam diffusam per totum corpus, et species sensibiles deferentur ad illas partes, quae moventur”).<sup>51</sup> cc) La capacidad estimativa (= principio de importancia” –”*Bedeutungslehre*” de Uexküll–: biológico-integral como explicación de la conducta). Para la captación de la “importancia” hace falta un principio formalizador que destaque del mundo circundante las “figuras” del perimundo específico para el ser vivo en cuestión (“ad discernendum necesse est, ut id quod discernit cognoscat utramque partem quam discernit”).<sup>52</sup> Ahora bien, este principio formalizador debe ser el mismo (= identidad = indivisibilidad). También debe ser integrador de la unidad de la conducta (= principium principale), aunque, si nos referimos al principio próximo de la conducta (= estímulo-reacción), éste puede ser diverso sin relación directa inmediata con la unidad integral del ser vivo (“principium proximum, nempe tactus, potest non esse idem, ut si manu dextra tangat aquam calidam, sinistra vero frigidam”).<sup>53</sup> Este principio integrador y formalizador de la conducta (= principium principale) puede situarse en el sentido común o en la imaginación (para

---

<sup>50</sup> Ms. 66,14 s.

<sup>51</sup> Ms. 66,15 s.

<sup>52</sup> Ms. 66,24 ss.

<sup>53</sup> Ms. 66,22 ss.

Suárez, como veremos, no hay distinción real entre los sentidos interiores),<sup>54</sup> en lo referente a la función estimativa.

El resultado, pues, es positivo, tanto en lo referente a la opinión general de Sto. Tomás (no a su interpretación del hecho experimental), como a la experiencia aducida.

A continuación, reincide Suárez sobre el mismo tema [mientras que la edición silencia este “excursus”]. Anteriormente, había dicho Suárez que ciertos hechos de experiencia constatados en las plantas y en ciertos animales (inferiores), tales como la nutrición y la reacción total del ser vivo, podían atribuirse a un cierto mecanicismo biológico o psicológico y no a la indivisibilidad del alma correspondiente. Ahora vuelve sobre el mismo tema, limitando esta vez la fuerza demostrativa de este mecanicismo. Hay, ciertamente, mecanicismo (“licet dicatur quod est necessaria continuatio cum aliis partibus...”),<sup>55</sup> pero no se puede establecer, dice, la razón de este mecanicismo (“tamen ratio huius necessitatis non potest assignari”),<sup>56</sup> por lo menos durante un tiempo considerable. El mecanicismo tiene, pues, validez, a) si el tiempo del mismo es breve, b) si la parte separada es pequeña. En caso contrario no es admisible este tipo de mecanicismo, por la sencilla razón de que su existencia depende de la identidad integral, por lo que sólo constituye un caso excepcional de independización.

El problema, ciertamente, se agudiza si se tiene además en cuenta que las plantas pueden ser trasplantadas. Una nueva información no parece posible,<sup>57</sup> pues las nuevas plantas tienen la misma organización que las otras. Son, pues, específicamente iguales. Pero si son de la misma especie, se sigue que de la corrupción de una sigue la generación de otra. Acaso se pudiera decir que ambas partes viven por medio de la misma alma. Pero Suárez tampoco concede esta posibilidad, a pesar de que el argumento aludido no sea del todo irrelevante [La edición lo omite]. Dice así: Se supone que en estas plantas y en estos animales el alma es indivisible (“tota in toto, et tota in qualibet parte”),<sup>58</sup> sirviendo de fundamento de un cierto mecanicismo o “continuatio partium” Cuando

---

<sup>54</sup> A 3,30,11 = Ms. 198v,6 ss.

<sup>55</sup> “licet dicatur quod est necessaria continuatio cum aliis partibus...”. Ms. 66v,4 s.

<sup>56</sup> “tamen ratio huius necessitatis non potest assignari”. Ms 66v,5 s.

<sup>57</sup> Ms. 63v,25 s.

<sup>58</sup> “tota in toto et tota in qualibet parte”. Ms. 64,6 s.

esta “continuatio” se rompe por división, lo que se descompone es el mecanicismo, pero no su fundamento. Luego ha de seguir presente este fundamento en cada una de las partes divididas, dando lugar a un nuevo ser, con tal de que las partes tengan la suficiente organización.

Permítaseme aludir en este lugar a las teorías clásicas genéticas, que pueden darnos luz sobre este punto de la discusión. Son éstas la *epigénesis* (modernamente representada por Driesch y Spaemann) y el *preformacionismo* (o actualmente los “Determinanten” de A. Weismann, 1892). La segunda descuida el hecho de que en cierto momento de la evolución ontogenética el germen goza de equipotencialidad (de cada parte puede surgir el todo orgánico). Éste es el caso del trasplante de una parte de la planta con suficiente organización parcial. El problema consiste en saber cuándo existe esta suficiente organización parcial, o en términos modernos, cómo se establece el momento en el que la equipotencialidad desaparece. Driesch afirma que la capacidad de una célula en el proceso genético depende de su posición en el conjunto del sistema genético (media célula del germen del erizo de mar puede producir, según su posición, o un erizo completo (equipotencialidad), o medio erizo). Una más exacta determinación de este momento crucial genético nos lo da el principio de Spemann: “La determinación de las partes germinales en su momento genético es progresiva y ascendente”. En un principio es equipotencial, después no. Es decir, el proceso genético tiene al comienzo de la evolución ontogenética rasgos epigenéticos o equipotenciales, adquiriendo en su ascenso rasgos preformacionistas. La rapidez en el paso de unos rasgos a otros es diferente según las diversas clases de gérmenes (más rápida en los gérmenes de los moluscos, ascidias; más lenta en los de los erizos de mar, tritones y mamíferos). Consecuentemente, el proceso germinativo está determinado por el todo, y no por determinantes independientes. Otro problema sería decidir si ese todo hay que considerarlo al estilo vitalista, o según un modelo científico estricto, o bien si son compatibles estas dos hipótesis, que hoy enfrentan a científicos y vitalistas.

Comparemos ahora estas teorías con la últimamente citada por Suárez y que éste rechaza. Ambas coinciden en considerar el principio genético como un todo. Cuando se separa una parte del lugar “natural” y se trasplanta a otro, podrán suceder tres cosas: o que se forme un organismo completo, o que no se forme, o que se forme defectuosamente. Condición de ello es la suficiente organización de estas partes en una teoría, y el estadio evolutivo, en la otra, en la moderna. En el fondo,

pues, hay en ellas una tendencia epigenética primordial, lo que supone la indivisibilidad del alma.

¿Qué podemos deducir de todo esto para el estudio de la opinión suareciana? En primer lugar tiene una importancia capital que nuestro autor no estime repugnantes entre sí la indivisibilidad y la dependencia material. Este, creo, es el fundamental principio interpretativo para la comprensión racional y científica de los hechos de experiencia. Además, hemos visto que el mecanicismo, al que alude varias veces Suárez, sólo es admitido hasta cierto punto, ya que no se puede asignar la razón de su necesidad. Seguidamente, los argumentos con los que combate la teoría últimamente citada por él están fundados no en este principio interpretativo, sino en razonamientos puramente accidentales al problema, apoyados en una comprensión del principio vital muy preformacionista.

En consecuencia, creo que Suárez se inclina más por una indivisibilidad de todas las almas, aunque expresamente diga que solo admite la de los animales superiores, llegando incluso a negarla en las *Disputationes Metafísicas*.<sup>59</sup> En la solución de los argumentos contrarios a su tesis declara Suárez con gran énfasis su defensa de la indivisibilidad, por el hecho de que la razón de forma material no consiste en la extensión, sino en la dependencia de parte de la materia. Es lógico, pues, que nos preguntemos ahora en qué consiste esta dependencia material compatible con la indivisibilidad. Sobre este punto responde Suárez en la solución al segundo argumento.<sup>60</sup> Se refiere éste a que la educción de la forma desde la materia supone la coextensión de aquélla, y consiguientemente su divisibilidad. Como bien se puede apreciar, esta concepción de un principio formal coextenso con la materia supone una visión continuista de ésta, y una comunicación con la forma. Para Suárez este enfoque del problema no es válido. Veamos las diversas maneras de concebir la educción de la forma desde la materia:

1. “Tota forma educitur de tota materia, et pars de parte”.<sup>61</sup> Llamando N a “tota materia” y a-b-c sus partes, y F a “tota forma” y x-y-z sus partes, podríamos escribir esta fórmula:

$$N = a-b-c$$

$$F = x-y-z$$

---

<sup>59</sup> DM 15,10,32. Cfr. 1,2,19.

<sup>60</sup> Ms. 66v,13 s.

<sup>61</sup> Ms. 64,29v.

Donde F viene de N, x de a, y de b, y z de c.

2. “Tota forma educitur a tota materia absolute et adaequate”.<sup>62</sup>

Lo que escrito en forma algebraica daría:

F viene de N, y F' de N', y así sucesivamente.

3. “Tota [forma] educitur de tota et tota de qualibet parte, quam in instanti generationis informat.”<sup>63</sup>

Esta es la opinión de Suárez, que podemos también escribir así:

$N = a-b-c$

F viene de N, pero también de a, de b, y de c.

Suárez se apercibe de la dificultad que entraña el hecho de que una misma cosa (= res) esté toda en el todo, y toda en cualquier parte. Pero esta misma dificultad existe en el alma humana, que está toda en todo y en cada una de las partes de la materia. Si admitiésemos, pues, la frase de Plotino, difícil de comprender desde una posición óptico-sustancialista, pero más comprensible desde un dinamismo vital para el alma racional humana, no hay ningún inconveniente en admitirla también para las otras almas, con la única diferencia de que la humana no está sustentada por la materia, y las otras sí. Ahora bien, la sustentación o no sustentación por parte de la materia, no implica nada en el modo de educación, que puede tener su paralelismo en el modo de “estar” el alma racional en el cuerpo.

En todo esto, hay un rasgo parecido a la doble actitud postulada por W. Dilthey: *Verstehen* (comprender) y *Erklären* (explicar). Dilthey propugna que las conexiones significativas (“Sinnzusammenhänge”) se pueden comprender, pero no explicar, pues estas conexiones dicen algo más que las meras configuraciones espaciales, típicas de la psicología de la forma. En Dilthey las conexiones significativas suponen un *dinamismo*, del que carecen las configuraciones espaciales. En el esquema referido anteriormente, y que hemos atribuido a Suárez, nos llama la atención el hecho de que el todo esté representado en cada una de las partes, lo que podríamos significar con esta igualdad:  $F = a = b = c$ . De este resultado se da cuenta Suárez cuando dice que la proposición “idem est simul in duabus partibus”<sup>64</sup> parece implicar contradicción en sus

---

<sup>62</sup> Ms. 66v,13 s.

<sup>63</sup> Ms. 66v,15 s.

<sup>64</sup> Ms. 66v,27 s.

términos. Sobre esto se limita a decir que no existe tal implicación (“*quae tamen implicatio non est*”).<sup>65</sup>

[Nótese que la edición de Alvares desfigura la fuerza expresiva suareciana, diciendo solo “*sed ostendit tantum, quod idem sit in duabus partibus simul.*”]<sup>66</sup> Pero sigamos preguntándonos: ¿Por qué no hay “*implicatio*”? ¿Porque no se trata de una igualdad matemática, ni lógica, ni sustancial, sino de una conexión dinámica?. Fijémonos en lo que dice Suárez al relacionar esto con la solución a la segunda impugnación. Existe realmente una “*actio totalis*”<sup>67</sup> por la cual el alma está en todas las partes. El alma está referida a la “*actio*” y no a la “*substantia*”. Y más adelante dice que existen formas medias que no están “*affixae*” en partes de la materia, sin que pueden pasar de una a otra “*virtute sua*”.<sup>68</sup> Nos encontramos de nuevo aquí con expresiones dinámicas.

Quedan por dilucidar algunas expresiones aducidas por Aristóteles, Avicena, Averroes y Tertuliano. Para ello, recurre Suárez al *mecanicismo* antes aludido, admitiendo la teoría del “*ímpetu nervioso*” señalada por S. Alberto, siempre que las partes separadas sean pequeñas. De hecho estos mismos fenómenos se presentan en los organismos humanos que poseen almas indivisibles. Es decir, hay que admitir un cierto mecanicismo con independencia relativa de su fundamento anímico de tipo entelequial. Éstas son sus palabras: “*neque ita pendeat vita ab alia parte abscissa, ut statim in primo instanti moriatur*”.<sup>69</sup> La estructura entelequial permitiría, por tanto, ciertos mecanicismos, tales como el ímpetu nervioso, los espíritus vitales, capaces de conservar la “*virtus motiva*”.<sup>70</sup> Es absurdo, pues, admitir con Pomponazzi que todas las almas, incluso la humana, son divisibles.

#### 4. LA UNIDAD SICOLÓGICA

Hasta ahora la dificultad que impedía admitir la totalidad indivisible del alma era el hecho de experiencia (la divisibilidad con resultados positivos de algunos seres vivos), y las diversas potencias anímicas.

---

<sup>65</sup> Ms. 66v, 28.

<sup>66</sup> A 1,14,13.

<sup>67</sup> Ms. 66v,28 s.

<sup>68</sup> Ms. 67,1 ss.

<sup>69</sup> Ms. 67,17.

<sup>70</sup> Ms. 67,10.

Ambas razones tenían su origen en Aristóteles, aunque las coordenadas en que era estudiado el problema tenían raíces plotinianas: la espiritualidad del alma racional, y el mayor o menor alejamiento de la materia de las otras almas, así como en el tema de la analogía de atribución intrínseca del ser y en la total dependencia de lo creado con respecto al Creador.<sup>71</sup>

En esta “quaestio” 8 el problema continúa. Esta vez relacionado con el cuerpo, es decir, con el problema de la información de las diversas almas. Una vez dilucidado qué almas son divisibles, resta determinar el modo de información de las mismas. Es ahora cuando se plantea expresamente Suárez el problema de la unicidad del alma, sea o no divisible. La problemática de esta cuestión está dentro de la relación (mejor “habitud”) entre el alma y el cuerpo, es decir dentro de la preponderancia que se atribuya a una o a otro. Para Sto. Tomás, esta “habitud” va del cuerpo al alma (“Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae non autem ex parte corporis nisi secundum habitudinem quam habet ad animam”).<sup>72</sup> De aquí se deduce que la estructura corporal esté determinada por su razón cualitativa por el alma (“ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e contrario”).<sup>73</sup> De donde parece resultar que el cuerpo no tiene en sí ningún misterio, y si lo tiene, es fácilmente solucionable desde el alma. El alma intelectual participa, en el orden de la naturaleza, del grado ínfimo de las sustancias intelectuales, porque necesita recibir la “notitiam veritatis” por la vía del sentido. Ahora bien, el sentido exige un instrumento corpóreo apto. Este instrumento corpóreo apto, fundado sobre el sentido del tacto, requiere una “aequalitas complexionis” dentro de su heterogeneidad. Por tanto, no parece ser el alma (= forma) por el cuerpo (= materia), sino al contrario.<sup>74</sup> Pero podríamos preguntarnos, ¿por qué participa el alma del grado ínfimo de las sustancias intelectuales? El mismo Sto. Tomás nos dice que este tipo de sustancias participa de este grado porque tienen un “esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae”.<sup>75</sup> ¿Hay aquí una “petitio

---

<sup>71</sup> Suárez conocía la obra de Plotino en su traducción latina de Marsilio Ficino. Cfr. José Manuel de La Mora, *Francisco Suárez: Interpretaciones y crítica*. Conferencia habida en la Societat Catalana de Filosofia (12 de junio de 1996): En: *Convivium*, 2ª Serie, nº 9.

<sup>72</sup> *STh.* 1 p., q. 75, intr.

<sup>73</sup> *Ib.* q. 76, a. 3.

<sup>74</sup> *Ib.* a. 5.

<sup>75</sup> *Ib.* q. 55, a. 2.



principii”? Por una parte, tiene un cuerpo apto porque es inferior, y es inferior, porque tiene cuerpo.

Para Suárez, la problemática ha variado. La “habitud” no es del cuerpo al *alma* (“Utrum anima dicat essentialem ordinem ad corpus organicum”, según enuncia d. 1, q. 3). Es consciente Suárez de que Sto. Tomás entiende aquí “corpus organicum” como compuesto organizado con organización sustancial,<sup>76</sup> o como el mismo Sto. Tomás dice: “Unde etiam anima includitur”.<sup>77</sup> No quiero decir que Suárez no admita esta postura, pero insiste en que hay también una organización accidental, en la que no es fácil entender cómo la materia pueda estar dispuesta si no incluye intrínsecamente ciertas disposiciones. Por ello, la razón más profunda de esta nueva problemática es que si los miembros son heterogéneos, el alma no los puede informar a todos, siendo como es indivisible y una.<sup>78</sup> El problema disminuye ciertamente si las almas son divisibles y extensas, según la relación “tota in toto, pars in parte”, es decir por “unidad compuesta”, basada en la “continuatio partium” (= mecanicismo). Hay indicios de que Suárez se inclina también por un cierto automatismo, por lo menos en las plantas y en los animales inferiores, si admitimos que continuismo equivale a un cierto mecanicismo automático, como hemos visto antes. Lo único que se exige para esta “unidad compuesta” es que la entidad informadora de las diversas partes sea una “ex compositione et unione multarum partium”.<sup>79</sup> Este mecanicismo continuísta sólo exige, pues, una unidad de sistema, es decir, no se da entre partes de diversos sistemas específicos, sino sólo entre aquellas que “están ordenadas a la integridad del mismo supuesto”.<sup>80</sup> [La edición de Alvares sustituye “eiusdem suppositi” por “totius suppositi”, debilitando así el sentido referencial de un sistema a otro].

Supuesto, pues, este cierto mecanicismo, aunque nos quedamos con la duda de si hay que considerarlo también aquí estructurado dentro de su fundamento entelequial o independientemente de él, el problema no tiene tanta dificultad, que se concentra más bien en los seres vivos con alma indivisible.

---

<sup>76</sup> d. 1, q. 3. Ms. 15v-21v.

<sup>77</sup> *STh.* 1 p., q.76, a. 4, ad 4.

<sup>78</sup> Ms. 67,25 ss.

<sup>79</sup> Ms. 67v,15 s.

<sup>80</sup> Ms. 67v,27 s.

Da a continuación Suárez un resumen histórico, citando a muchos autores (Platón, Pitágoras, S. Alberto, Filopón, Cicerón, Tertuliano, Filón, Simón Porta). Con respecto a la interpretación que éste último da de Aristóteles sobre si el alma tiene su sede en el corazón como sede principal, dice Suárez que hay que entenderlo en el sentido de que la sede del alma está en el corazón sólo como “vis motiva”, y no en el de que no resida también en otras partes. La segunda opinión que refiere Suárez es propiamente la contraria a sí tesis: Existen formas parciales o pluralidad de formas, además de la información total por parte de una sola alma. Incluye dentro de esta opinión a muchos médicos, pero también a Nifo, Averroes, Antonio Andrés, Pablo Véneto. Algunos de ellos sólo admiten que estas almas parciales únicamente dan un “esse parziale”, y no un “esse existentiae”; otros, por su parte, dicen que no pueden subsistir sin la total.

Suárez se declara partidario de la unicidad de forma en estas almas indivisibles, considerando esta tesis común a los teólogos —en especial Sto. Tomás y a muchos médicos. Francisco de Valles, entre ellos—. Prescindimos ahora de los argumentos a favor de la unicidad de forma sustancial por ser ya bien conocidos, pero nos detendremos especialmente en la solución de los argumentos contrarios, porque nos revelarán la postura específica de Suárez en esta materia. Los dos primeros (disposiciones contrarias en los diversos miembros y la pervivencia de las partes separadas) han quedado solucionados en la cuestión anterior. Interesa, sin embargo, resaltar sobre este último argumento que, si bien :Suárez admite que no hay una nueva información de las partes totalmente separadas, atribuyendo las supuestas operaciones vitales a un cierto mecanicismo, admite con todo como probable, de acuerdo con la experiencia [la edición de Alvares suprime sin razón alguna la expresión “et experientiae consonum”],<sup>81</sup> que las partes totalmente separadas puedan volver a reunirse y a ser informadas por la misma alma. Recordemos que antes, al hablar de las plantas,<sup>82</sup> afirmando que en ellas no había una consonancia entre sus partes tal como la que se daba en los animales perfectos, dejaba el fenómeno de la nutrición como única excepción, aunque dándole un sentido meramente accidental. Pues bien, ahora insiste sobre este mismo fenómeno experimental, atribuyéndolo incluso a los animales su perfores, y haciéndolo responsable de la posible reinformación o tras-

---

<sup>81</sup> Ms. 69v,7 s.

<sup>82</sup> Ms. 64,9 ss.

plante de las partes separadas. Por poco que reflexionemos veremos que Suárez está hablando aquí de los trasplantes e injertos de órganos separados con resultados positivos. La razón de este resultado positivo es la nutrición.<sup>83</sup> Suárez realiza una variación metodológica, pasando de una interpretación metafísica a una físico-experimental con el objeto de solucionar un fenómeno admitido por todos. Incluso aduce las condiciones necesarias para un trasplante: que se una antes de que pierda las disposiciones propias.<sup>84</sup>

El tercer argumento presenta una mayor dificultad. Se trata de explicar el modo y la razón de la heterogeneidad de las partes, a pesar de la indivisibilidad del alma. [Inexplicablemente el P. Alvares suprime aquí desde f. 69v, 16 hasta 71r, 8]. Por ello la explicación que da aquí Suárez es totalmente inédita [La edición la omite remitiendo al lib. I cap. II n° 29 (creo que más bien se refiere a los números 24-33, donde Suárez habla de la vida esencial)]. Comienza Suárez exponiendo una serie de argumentos que establecen el hecho incontrovertible de la heterogeneidad orgánica, poniéndolo en contraste con la simplicidad anímica. Por este motivo, son muchos los que se ven forzados a admitir que la razón primera de la heterogeneidad no es el alma, sino las disposiciones accidentales. Esta razón la califica Suárez de difícil, porque se sitúa en la actitud clásica de ver el cuerpo en función del alma (“dispositiones ad formam sunt iuxta exigentiam formae”).<sup>85</sup> Pero entonces es necesario admitir en la misma forma, o en el modo de su información, alguna diversidad. No obstante, quiere ver Suárez en la heterogeneidad orgánica no un mero accidente, sino algo sustancial. Es decir, la realidad corporal alcanza la categoría de un verdadero “interlocutor”. Si la heterogeneidad material era antes debida a la forma, es ahora la formada que debe ser de alguna manera heterogénea (que no quiere decir, ni mucho menos, divisible). “Nam sicut corpus viventis non est simile ita forma illius; licet in sua entitate videatur simplex, in illa amplectitur vires dissimilares quasi quoddam principium...”<sup>86</sup> La materia adquiere de pronto una capacidad determinante: “... et illum effectum facit [anima indivisibilis] cuius mate-

---

<sup>83</sup> “per modum nutritionis”. Ms. 69v,9.

<sup>84</sup> “si illi coniungatur statim antequam amittat dispositiones proprias”. Ms. 69v,12.

<sup>85</sup> “dispositiones ad formam sunt iuxta exigentiam formae”. Ms. 70,12 ss.

<sup>86</sup> Ms. 70v,6 ss.

ria sic disposita est capax”.<sup>87</sup> A continuación sigue la tesis principal: Sólo el alma indivisible, y ninguna otra, está toda en todo y toda, en cada una de las partes. Cita el famoso artículo 8 de Sto. Tomás (1 p., q. 76), que ya antes hemos comentado.

[Sólo quisiera hacer notar al lector la supresión por parte del P. Alvares de las siguientes frases de Suárez: “... non habet totalitatem quantitativam, quia non sunt extensae nec per se nec per accidens”, “... quia cum non habeant partes non possunt esse secundum unam partem in quadam parte corporis, et secundum aliam in alia”,<sup>88</sup> lo que indica su prevención ante la opinión de Suárez, a pesar de seguir éste a Sto. Tomás].

La razón primordial de este modo de estar el alma en el cuerpo es que el alma supera el género de la cantidad (“non enim est indivisibilis ut punctum..., nam punctum ad genus quantitatis pertinet”).<sup>89</sup> Sólo una visión dinámica de la forma puede hacerle justicia, cualquiera que sea su concepción como esencia estática. Esta visión dinámica no tiene por qué disolverse en un agregado multitudinario de elementos discontinuos. Que el alma sea como un “principium aequivocum”<sup>90</sup> no quiere decir que no tenga un efecto formal íntegro y adecuado, que consiste en la constitución de un ser vivo íntegro. Si se admite que una misma alma tiene diversos efectos formales, esto solo es verdad si se añade el calificativo de “parciales”. Estos distintos efectos parciales tienen entre sí una conjunción tal que se puede decir que el alma, en cuanto sensitiva, informa también las partes vegetativas, porque las perfecciona en su mismo ser vegetativo. Es decir que la biología del animal es distinta de la de la planta, y, de manera análoga, la biología del hombre es distinta de la del animal (“Gradus enim perfectus specificans et elevans inferiorem, non tantum specificat elevando ad operationes superiores, sed etiam perficiendo in propriis operationibus”).<sup>91</sup>

Recordemos en este punto la afirmación suareciana hecha en d. 2, q. 6,<sup>92</sup> según la cual la división de las almas en sentido estricto y formal no sería inconveniente para el establecimiento de una ciencia bioló-

<sup>87</sup> Ms. 70v,19 s.

<sup>88</sup> Ms. 71,18 s; 21 s.

<sup>89</sup> Ms. 71,5 ss.

<sup>90</sup> Ms. 70v,6 ss.

<sup>91</sup> Ms. 71,5 ss.

<sup>92</sup> Ms. 61v,7-16.

gica coman a las plantas, a los animales y al hombre. No hay contradicción con lo dicho antes, supuesta la división metodológica suareciana que distingue las almas según sus “razones formales íntegras” y según “lo constitutivo propio de cada ser vivo”. Hay una biología común, pero sólo analógica. Lo biológico animal queda perfeccionado en la constitución propia. Y lo mismo en el caso del hombre.

## 5. BASES POTENCIALES DE LA CONDUCTA HUMANA

Después de haber investigado Suárez la sustancia del alma, estudia a continuación, siguiendo a Sto. Tomás (1 p., q. 75, intr.) sus potencias, como base de la conducta del hombre.

La expresión “potentia” es la traducción latina de la voz griega *dýnamis*, que Aristóteles usa en su tratado *De Anima*.<sup>93</sup> Esta expresión aristotélica surge de su concepción del alma como principio de operación.<sup>94</sup> Se trata, pues, de una definición tomada de la experiencia, pues el proceso mediante el que se alcanza va desde lo “más vago”, pero “más evidente” a lo “más definido y más inteligible lógicamente hablando”.<sup>95</sup> La vida, por tanto, en uno de sus “múltiples” sentidos, la discernimos de lo no vivo por la presencia de las “potencias” de las cuales es el alma el principio o “arjé”.<sup>96</sup>

Inmediatamente después de haber hecho Aristóteles estas afirmaciones, se pregunta si se trata realmente de un alma o de partes del alma;<sup>97</sup> y si es una parte, si es separable mental o también espacialmente. Expone a continuación las experiencias tomadas de las plantas y de los insectos, cuyas partes separadas pueden seguir viviendo. Preocupa, pues, a Aristóteles el problema de la continuidad psicológica, de la unidad operativa, como bien se revela en la frase “¿Quién mantiene unida el alma si consta de partes?”<sup>98</sup>

Ya hemos visto que la Escolástica separa el problema de la divisibilidad espacial (plantas, animales inferiores y superiores; estos últimos

---

<sup>93</sup> 413 a 27, etc..

<sup>94</sup> *De an.* 413 b 12-14.

<sup>95</sup> *De an.* 413 a 11-13.

<sup>96</sup> *De an.* 413 a 13.

<sup>97</sup> *De an.* 413 b 14.

<sup>98</sup> *De an.* 411 b 7.

sólo en algunos autores) del de la pluralidad de formas (o unicidad respectivamente), surgiendo el último de la concepción aristotélica de las potencias, mientras que el de la divisibilidad viene motivado por la frase ya aducida de Plotino, “tota in toto, et tota in qualibet parte”, que S. Agustín recogerá después de buen grado en el tratado *De Inm. an.* 16, 25, llegando al convencimiento de un dinamismo casi antisustancialista.<sup>99</sup> en el que el alma es la misma vida del cuerpo. Pero esta misma concepción dinámica le evita enfrentarse directamente con el problema aristotélico de la pluralidad de potencias, de las “partes” del alma (“Quocirca tria haec [memoria, intelligentia, voluntas] eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia... eo vero tria, quo ad se invicem referentur.”<sup>100</sup>

El problema de la potencialidad anímica originado en Aristóteles presenta para S. Agustín serias dificultades (“videat qui potest”),<sup>101</sup> viéndose obligado a inventar otra concepción de potencialidad anímica, fundado en la materia metasicológica, capaz de salvaguardar la unidad originaria de la vida que es el alma, que es la autoconciencia. Pero esto nos llevaría demasiado lejos.

La concepción suareciana sobre la potencialidad anímica cae dentro de lo aristotélico-tomista, por lo menos en la estructuración formal de su investigación, pues en realidad presenta rasgos agustinianos, como iremos viendo en el curso de este trabajo.

Con sentido aristotélico deduce Suárez la necesidad de las potencias del concepto de alma, como “principium operandi”, aunque genéticamente se llegue a éste a través de aquéllas. Al relacionar esta visión dinámica del alma con la actual, surge el problema de si las potencias se distinguen o no de la esencia del alma. Esto no ocurre en S. Agustín (“et haec tria unum, atque una substantia”).<sup>102</sup> Suárez expone en los argumentos primeros la posible identificación de las potencias con el alma, fundándose en la innecesaria multiplicación de los entes. Sigue la enumeración de las distintas opiniones: 1ª. No se distinguen. 2ª. Se distinguen formalmente sólo. 3ª. Únicamente se distinguen las potencias sensitivas e intelectivas, pero no las vegetativas. 4ª. Se distinguen todas realmente.

---

<sup>99</sup> Cfr. *De spiritu et anima*, 32, 69.

<sup>100</sup> *De Trin.* X, 11, 18; Cfr. *Conf.* 13, 11.

<sup>101</sup> *Conf.* 13, 11.

<sup>102</sup> *De Trin.* II, 12, 18.

[La edición de Alvares suprime en este contexto la significativa frase “de quibus (potentiis) nihil certi habetur”].<sup>103</sup>

Me interesa hacer notar dentro de este punto doxográfico que la cita que Suárez hace de S. Agustín,<sup>104</sup> en favor de la distinción real de las potencias, habría que estudiarla dentro de todo el contexto de la obra agustiniana, para que tuviese validez demostrativa, ya que S. Agustín se mueve más bien en un terreno “vitalista”, y siempre que habla con conceptos de reminiscencia aristotélica (“substantia”, por ejemplo),<sup>105</sup> hay que entenderlos correctamente.<sup>106</sup>

Puesta ya en marcha la serie de pruebas en favor de la probable distinción real, fundadas, sobre todo, en la variedad fenoménica de las operaciones vitales, se detiene Suárez especialmente en la prueba tomista sobre este tema. [que el P. Alvares suprime totalmente, haciendo sólo una breve referencia al *De Anima*, 2,1,5, e interpretando más a Sto. Tomás, quien en 1 p., q. 77, a. 2, deduce del hecho de la finitud del *alma* precisamente que necesita de más potencias operativas. La edición de Alvares concluye de la limitación del *alma* el que no pueda ser principio de muchas acciones. El texto que suprime la edición se extiende desde f. 73v, 13 hasta 75v, 3].

El Manuscrito empieza la argumentación aludiendo a la dificultad que presentan las razones tomistas [frase que suprime también la edición de Alvares]. En efecto, los argumentos tomistas (1 p., q. 77, a. 1) tienen un carácter metafísico, basado en la teoría de la potencia y el acto, que como principios del ser finito se encuentran en el mismo género. Si el acto no es sustancia, tampoco lo será la potencia. Pero, como el alma es acto sustancial, deberá distinguirse realmente de su potencia que no lo es. Esta afirmación de que acto y potencia están en el mismo género la somete Suárez a una crítica rigurosa, [que la edición silencia, como ya dijimos anteriormente].

Pero antes de analizar la postura suareciana, con viene precisar el sentido que en él puede tener la palabra “potencia”, pues, como es sa-

<sup>103</sup> Ms. 72,14 s.

<sup>104</sup> *De Trin.* VI, 6; XV, 7.

<sup>105</sup> *De Trin.* X, 7,10; 15; 1,1; 2,8; 12,1; 6,6; *De quant. an.* XIII, 22, *De spir. et an.* I.

<sup>106</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, STh. 1 p., q. 77, a. 1, ad. 1, en que intenta explicar la frase agustiniana: “Una vita, una mens, una essentia”.

bido, tanto la potencia como el acto han sido objeto, desde de Aristóteles, de diversas interpretaciones.

En este contexto dice nuestro autor que potencia se puede aplicar a “cualquier aptitud o capacidad de las cosas”.<sup>107</sup> Estas aptitudes las califica de “*mere passivae*”.<sup>108</sup> Generalmente en la Escolástica se las denomina “potencias reales subjetivas”,<sup>109</sup> para distinguirlas de las potencias objetivas, que tienen más bien un significado lógico, de no repugnancia, de mera posibilidad. Este tipo de potencias reales subjetivas siguen la condición del sujeto que las posee sin distinguirse realmente de él.<sup>110</sup> Ahora bien, las potencias reales subjetivas experimentan, a su vez, una segunda división en potencias activas y pasivas, según el criterio aristotélico de distinguir una potencia “como principio del cambio, situado en otro ser, o en el mismo, pero en cuanto otro”.<sup>111</sup> de otra, pasiva ésta, como “el principio de un cambio experimentado por la acción de otro ser, o bien de sí mismo en cuanto otro”.<sup>112</sup> Cuando se habla, pues, de potencias anímicas, se refieren los autores generalmente a la potencia real subjetiva, o como diría Aristóteles, a la potencia que “se da en el agente”.<sup>113</sup>

Inevitablemente –como ya dijimos al hablar del alma como acto– la investigación filosófica sobre las potencias posterior a Aristóteles fluctuó entre una comprensión *estática* de la potencia, identificándola con la materia, y del acto, que es la forma, y otra *dinámica* o energética, en la que la potencia ya no *es* la imperfección, sino la realización de la plenitud del ser. Entre una y otra concepción permanece también la mera potencia objetiva o simple posibilidad lógica.

La Escolástica, y con ella Suárez, al hacer más hincapié en la consideración estática de la potencia y del acto, se encuentra con que la realización del ser estático así formado hilemórficamente exige un elemento realmente distinto, al que compete la actividad y al que llama po-

---

<sup>107</sup> Ms. 72v,6 s.

<sup>108</sup> Ms. 72v,12 s.

<sup>109</sup> Subjetivo, en sentido escolástico, no kantiano. Lo subjetivo para la Escolástica es la posibilidad real, no la lógica.

<sup>110</sup> Ms. 72v,13 s.

<sup>111</sup> *Metaph.* IX, 1.

<sup>112</sup> *Ib.*

<sup>113</sup> *Ib.*



tencias del alma. Al neoplatonismo, por el contrario, al resaltar más el momento dinámico, le resulta más fácil *bajar* al ser desde la operación, que es su misma manifestación.

Volvamos ahora a la crítica que Suárez hace a Sto. Tomás. En primer lugar, culpa al Aquinate de demasiada metafísico, queriendo llegar a conclusiones psicológicas partiendo de conceptos metafísicos, como la potencia y el acto. Es decir, que el concepto potencia tiene muchas acepciones, por lo que conviene precisarlo antes de sacar conclusiones psicológicas. Suárez cree, pues, que Sto. Tomás toma esta afirmación suya de que potencia y acto están en el mismo género, de la Metafísica de Aristóteles (XII,5; II,1), y que la interpreta equivocadamente como potencia operativa, siendo así que en estos pasajes aristotélicos no se debe entender como tal potencia operativa, aunque tampoco, según opinión de Escoto,<sup>114</sup> como potencia objetiva, sino como potencia receptiva.<sup>115</sup> En este sentido, sí que sería admisible la “identidad” genérica de potencia y acto. Pero ¿en qué sentido lo puede ser la potencia operativo-activa y su acto? La Escolástica resalta el acto estático (la forma con respecto a la materia), por lo que se ve impotente de apreciar la especie de acto que puede corresponder a la potencia operativa, es decir, si el movimiento vital puede ser un acto especial con respecto a la potencia “*quatenus in potentia*”.<sup>116</sup> La solución podría ser admitir en Aristóteles un “acto energético” o realización vital, distinto del estático (= forma) y del entelequial o perfecto (= término del movimiento, ejercicio).<sup>117</sup> Pero esto no lo tiene explícito la Escolástica. Suárez, por su parte, se esfuerza por manifestar qué acto corresponde a la potencia operativa. Es cierto que a toda potencia operativa corresponde un acto perfecto (= realización, operación, ejercicio, entelequia). En este sentido potencia operativa y acto están en el mismo género. Pero la potencia operativa no se ordena sólo al acto perfecto, sino que secundariamente se ordena también a otras cosas: “*Potentia (activa) per se primo ordinata ad actum est in eodem genere cum illo, non tamen ea quae quasi a secundario ordinatur*”.<sup>118</sup> E inmediatamente antes dice: “*Potentia activa est in eodem genere cum suo*

---

<sup>114</sup> II, d. 16, q. 1.

<sup>115</sup> Ms. 73v,20 ss. Cfr. DM 14,2,12-17.

<sup>116</sup> *Met.* 1066 a 4.

<sup>117</sup> Cfr. *Phys.* 201 b 24 s. *Met.* 1066 a 13 ss.

<sup>118</sup> Ms. 74,3 s.

actu, vel in altiori.”<sup>119</sup> O lo que viene a ser lo mismo: A toda potencia activa le corresponden dos actos, el genéricamente igual (acto perfecto) y el genéricamente inferior (= “¿motus vitalis?”). Según esto, se podría decir, aplicándolo al hombre, que la sustancia o el alma (= ¿potencias activas?) se ordenan a la información de manera inmediata, siendo su acto la información formal o la perfección sustancial, acto que queda constituido, por tanto, en el mismo género que aquélla. Pero secundariamente, tiene también otro acto, que es la operación, con el que ya no se encuentra en el mismo género, pero sin que esto impida que el alma sea “quodammodo factiva”,<sup>120</sup> ya que el acto perfecto (= perfección sustancial) exige de suyo la operación. El ejemplo del agua, cuya forma tiene “virtutem rationis activae”<sup>121</sup> de manera que la potencia y la forma no se distinguen, nos obliga a pensar en el concepto de “potencia objetiva” de Escoto, que ya no significaría la mera posibilidad lógica, según la acepción común de esta expresión, sino la *potencia de la forma*, a diferencia de la *potencia subjectiva*, o potencia de la materia. Si la potencia de la forma en los seres inanimados no se distingue realmente de sus potencias activas, ¿por qué se han de distinguir en el ser vivo, en general, y en el hombre, en especial?.

Sobre la forma cómo interpreta Suárez el *acto energético* de Aristóteles véase, sobre todo, la *Disputatio Met.* 14,2,15. Creo que su interpretación del movimiento en Aristóteles se sale de lo corriente en su época, y constituye un buen ejemplo de su objetividad investigadora. Veamos, a modo de ejemplo, esta frase bien significativa: “quando autem potentia comparatur ad actum et ad idem genus pertinere dicitur, non est comparanda ad actum in fieri, sed ad actum perfectum et consummatum”. Está claramente corroborado aquí lo que el joven Suárez dijo en el Manuscrito que comentamos.

La segunda premisa del argumento tomista dice que la operación de estas potencias es accidente (exactamente “non est in genere substantiae”).<sup>122</sup> Según Suárez esta proposición no es universalmente válida, pues no parece haber dificultad alguna en que Dios crease seres o sustan-

---

<sup>119</sup> Ms. 74,2.

<sup>120</sup> Ms. 74,10.

<sup>121</sup> Ms. 74,13.

<sup>122</sup> *STh.* 1 p., q. 77, a. 1.

cias espirituales (como los ángeles) que pudiesen realizar sin añadidura de ningún accidente sus propias operaciones vitales.<sup>123</sup>

Expone Sto. Tomás un segundo argumento, según el cual el alma es acto entitativo, no siendo posible que sea a la vez el principio inmediato de la operación, pues siempre estaría actuando. Lo único que se podría deducir de aquí es que el alma no es potencia activa por lo mismo que es alma. Luego, a lo más, se podría decir que se distinguen formalmente. Cayetano refuerza el argumento añadiendo que la razón formal de alma como acto entitativo y de potencia no es sólo distinta, sino opuesta. Y las razones formales opuestas exigen la distinción real. Este paso de la gestación entre razones focales a una distinción real no le parece lógico a Suárez. Y se comprende esta divergencia de opiniones, supuestos los distintos sistemas gnoseológicos en sendos pensadores: Cayetano tiene una teoría pasivita, a manera de trasvase de formas de la realidad al pensamiento, mientras que Suárez se apoya en la función *activista* de la operación mental.<sup>124</sup>

Un tercer argumento tomista se refiere a la distinción de las potencias por los actos (*STh.* 1 p., q. 54, a. 3). Propiamente trata Sto. Tomás sobre las potencias angélicas, pero extiende la conclusión a todas las criaturas. En resumen, dice lo siguiente: La esencia de la criatura es a su “esse” lo que la potencia es al acto. Expresado en forma gráfica:

$$\frac{\textit{essentia}}{\textit{esse}} = \frac{P}{A}$$

Ahora bien, el acto de la potencia intelectual es el “operari”. Luego podremos igualmente escribir:

$$\frac{\textit{potentia intellectiva}}{\textit{operari}} = \frac{P}{A}$$

Pero si en las criaturas el “esse” no es el “operari”, tampoco la potencia intelectual será la esencia del alma, porque permaneciendo igual

---

<sup>123</sup> Ms. 73v,29 ss.

<sup>124</sup> Cfr. E. ELORDUY, “El concepto objetivo en Suárez”, en: *Pensamiento* 4 (1948) 390. 405 y en otros lugares.

el segundo miembro de la igualdad  $\frac{P}{A}$  si variamos uno de los términos del primer miembro tendrá que variar el otro.

Suárez, siguiendo a Escoto, aduce como contraargumento que la diversidad en dos términos (el “esse” y el “operari”) sólo arguye una diversidad formal en las potencias. Es decir, lo que pone en duda es la relación  $\frac{P}{A}$ , a la que ya hemos aludido antes. Escoto dice que esta proposición sólo se ha de entender de una distinción específica y no real. Más aún, cuando los actos están subordinados entre sí, la relación P/A no es válida, pues una misma potencia puede tener dos actos subordinados.

Todos estos argumentos de tipo escotista gozan en Suárez de cierta probabilidad, fundada, como parece vislumbrarse, en la inconveniencia de aplicar principios metafísicos a realidades psicológicas.

Por su parte, intenta Suárez fundamentar la probabilidad de la distinción real, dando la eficacia de que parecen estar faltas las razones tomistas. Para ello, parte de lo que él cree ser la diferencia entre Dios y las criaturas. Ésta viene determinada, más que por principios metafísicos, por la observación y la experiencia, por lo menos en este contexto, suponiendo, claro está, que el mínimo de distinción entre el ser infinito y el finito se funda en que Dios tiene todas las perfecciones unificadas en una esencia simplicísima. La observación de los seres más perfectos nos lleva al siguiente resultado:

Hay cosas que realizan cierta clase de operaciones (el fuego caliente, los graves caen). Este hecho de experiencia se determina racionalmente suponiendo que hay una sustancia que tiene ciertas virtudes. (Nótese que la “gravitas”<sup>125</sup> es una “virtus accidentalis” de los graves, y no una “fuerza”). Es cierto que estas “virtudes” emergen de las formas sustanciales, pero éstas, por su imperfección, sólo pueden realizar un efecto formal, que es la información. Las “operationes” las consideramos, pues como ejercicio de las “virtudes” que le son “dadas” a estas formas. Ascendiendo por la escala, de los seres, llegamos a resultados semejantes.

Hay aún otra manera de observación consistente en la determinación de la pluralidad de diversos órganos en los seres vivos, y de la consiguiente pluralidad de operaciones. Si éstas son realmente distintas, también lo serán con respecto a su principio remoto, el alma, pues parece

---

<sup>125</sup> Ms. 75,10.

imposible que un solo principio pueda realizar operaciones opuestas. Con esta afirmación parece quitarle fuerza al argumento de Escoto antes aducido por el mismo Suárez. Por ello termina concluyendo que las razones tomistas prueban *probablemente* la distinción real de las potencias. La observación inductiva mencionada por Suárez hay que tenerla en cuenta para fundamentar su postura, en la que se aprecia una tendencia a resolver los problemas antropológicos por medio de la experiencia, aunque sin desligarla de una interpretación filosófica (“Et huic opinioni [D. Thomae] maxime favet inductio facta”).<sup>126</sup>

[El P. Alvares ha suprimido toda la argumentación suareciana contra las pruebas tomistas, y también los argumentos de Escoto en contra de la distinción real. En este punto reanuda el editor el texto interrumpido, ofreciendo la refutación que hace Suárez a Escoto. Se puede apreciar fácilmente el interés del P. Alvares por eliminar toda sospecha sobre una posible no distinción real entre las potencias y la esencia del alma en Suárez].

Es importante señalar la forma cómo concluye Suárez esta investigación. Si bien, dice, la necesidad nos urge a admitir una distinción, sin embargo, no hay qué demostrarla matemáticamente. El alma no es un punto geométrico.

[A partir del f. 75<sup>v</sup>, 24 hasta el 76<sup>v</sup>, 4, queda suprimida en la edición una serie de cuestiones que, como ya podemos suponer, podrían resultar sospechosas para la preconcebida postura de Suárez].

El comienzo de estas cuestiones no puede ser más agresivo: “Argumenta vero facta contra rationes, D. Thomae concludunt illam non eses demonstrationem.”<sup>127</sup> Por este motivo probablemente prescinde simplemente de ellas (“Non oportet ad singula respondere.”<sup>128</sup> Esto ya sería bastante motivo para su supresión. Pero todavía hay más. Suárez vuelve de nuevo sobre los argumentos de Escoto, aduciendo razones a su favor: Si el alma es el principio inmediato de las potencias, como quiere Escoto, ¿no sería mejor quitar las potencias, en vez de admitir una distinción modal? “Ergo melius esset ponere illam animam immediatum principium operationum, et illas potentias tollere.”<sup>129</sup> La consecuencia a que

---

<sup>126</sup> Ms. 65v,2 s.

<sup>127</sup> Ms. 75v,24.

<sup>128</sup> Ms. 75v,26.

<sup>129</sup> Ms. 75v,27 s.

llega aquí Suárez nos demuestra, aunque sólo hable de una posibilidad lógica, que en cierta manera está ya preludiando el curso que seguirá después la sicología en este problema. Creo que habría que llegar hasta Locke y Spinoza (Spinoza niega la sustancialidad del alma y con ello el problema de la relación entre ésta y las facultades) para poder afirmar esta frase profética de Suárez “*potentias tollere*”, ya que estos autores niegan la distinción entre potencias o facultades anímicas y alma.

Desde entonces va adquiriendo más y más importancia hasta que a partir del s. XII alcanza el rango de una “verdad científica” la negación de las potencias o facultades del alma. Por ejemplo, en el estructuralismo, en el behaviorismo, así como en la teoría de Brentano.

Suárez, es cierto, rechaza esta conclusión, incluso admitida la verdad del antecedente, afirmado por Escoto de que el alma sea el principio inmediato de la operación. Pero ante la insistencia escotista de que mejor es la forma sustancial principio inmediato de la operación que el accidente, concede Suárez que cuando la operación se refiere a la “*participatio sui similis*”, entonces el principio inmediato puede ser la forma, pues hay una proporción genética: el calor produce calor, y el fuego la forma del fuego. Pero no todas las formas sustanciales, ni todos los accidentes, tienen siempre esta capacidad genética. Ahora bien, tratándose de “*opera vitae*”,<sup>130</sup> hay que admitir que el alma no puede ser el principio inmediato, pues esto superaría su grado de perfección. Se ha de contentar con ser el “*principium principale*”,<sup>131</sup>

Siguen unas dudas, [la primera de las cuales ha sido omitida en la edición, referente a la posibilidad absoluta por parte de Dios de crear un ser en el que la esencia no se distinguiese de su potencia]. En principio no ve Suárez implicación lógica alguna en ello [Es lógico que la suprimiese el P. Alvares]. Claramente se observa aquí en Suárez una tendencia escotista a fundamentar la distinción entre Dios y las criaturas en una diferencia meramente formal entre las potencias y el alma. Ahora bien, esta posible criatura, tan bien dotada, tendría que ser perfectísima, y por ello este problema no afecta en nada al hombre tal y como lo conocemos vitalmente.

La segunda duda [que ya recoge la edición de Alvares] se refiere a la posible separación de las potencias del alma. Es necesario que surja

---

<sup>130</sup> Ms. 76,11.

<sup>131</sup> Ms. 76,12.

este problema, supuesta la distinción real entre ellas y el alma. Pero también es necesario advertir que cuando los filósofos escolásticos hablan de distinción entre las potencias y el alma, se refieren a la esencia del alma y a la esencia de las potencias y no a las potencias como fenómenos experimentables, como muy bien advierte Ferrater Mora.<sup>132</sup> Por este motivo, y como hace notar Suárez, de la distinción real no se puede deducir la separabilidad real.<sup>133</sup> Habría primero que demostrar la posibilidad real de su existencia, lo cual es imposible debido a la “summa unio” que las mantiene relacionadas, y probar que no hay “dependencia esencial” entre ellas.<sup>134</sup>

A primera vista, parece ridículo hablar de alma sensitiva sin sentidos, de razón intelectual sin intelecto, de alma sin potencias, pero en el fondo de esta cuestión hay una problemática que, bien entendida, pueda ser fructífera. El mismo Sto. Tomás en *STh.* 1.2, q. 110, a. 4, ad 4, habla de que, supuesto que se diere esta separación entre el alma y el intelecto, aquélla podría seguir llamándose intelectual, si no en acto, sí, por lo menos, en cuanto perteneciente a una especie de tal esencia, de la que “efluyan” tales potencias. Es decir, hay una problemática de genética, y no de una separación espacial de elementos ya constituidos. Es quizás la forma de expresión “sustancialista” la que provoca la impresión de problemas sin sentido y ridículos, como ya hemos insinuado al hablar de la divisibilidad del alma.

Lo que intenta también Suárez en esta cuestión es un problema genético. En el alma está la raíz del entendimiento.<sup>135</sup> Seguidamente se hace cuestión de un tema típicamente aristotélico: Si el entendimiento separado puede entender. Esto nos remite el cap. 5 del lib. 3 del *De Anima* de Aristóteles,<sup>136</sup> en el que habla el Estagirita de la incapacidad de recuerdo del entendimiento activo separado, como espíritu superior inmortal y eterno. Su respuesta (como ya hemos visto antes) no es que no recuerda porque es impasible, opinión que aduce Sto. Tomás,<sup>137</sup> sino por la contingencia del entendimiento pasivo o espíritu contingente, del

---

<sup>132</sup> *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires-Barcelona 1965<sup>2</sup>, t. 1, p. 632 (Art. “Facultad”).

<sup>133</sup> Ms. 76v,8 ss.

<sup>134</sup> Ms. 76v,27 s.

<sup>135</sup> Ms. 76v,30.

<sup>136</sup> *De an.*, 130 a 23 ss.

<sup>137</sup> *De an.*, lect. 10, n. 732.

que habla Aristóteles en casi todo el cap. 4 del mismo libro, sin el cual nada piensa. Condición del recuerdo es, pues, la inclusión en el tiempo y en la materia.<sup>138</sup> Suárez sigue fielmente esta interpretación aristotélica. La intelección es una acción vital del principio de la vida.

## 6. LA “SITUACIÓN” COMO CENTRO DE LA CONDUCTA HUMANA

Lo primero que hay que determinar en la conducta humana es la dimensión adecuada en la que se realiza. Esta dimensión es la idea integral del hombre, pero dentro de ella hay que considerar la “situación”,<sup>139</sup> pues toda conducta supone necesariamente una relación con algo, y a esta relación con el mundo exterior la llamamos “situación”. La terminología suareciana, típicamente escolástica, enfoca este problema dentro de la cuestión si las potencias se especifican por los actos y los objetos.

Siguiendo su método, enumera primeramente Suárez los argumentos que abogan por la no distinción de las potencias según los actos y los objetos. Expone ocho argumentos que resumidos dicen: 1. Los actos y los objetos son posteriores a las potencias. 2. Lo distintivo debe ser algo cierto e indivisible. 3. Lo especificativo debe ser único. No pueden ser los actos y los objetos a la vez. 4. Debería haber la misma distinción en los objetos y en las potencias. Pero hay varios objetos para una misma potencia, y varias potencias para un mismo objeto, distinto sólo racionalmente. 5. Las potencias que tuvieran un mismo objeto serían de la misma especie: la vista en el animal y en el hombre. El entendimiento del ángel y del hombre. 6. Si las potencias se especifican por los objetos, también –y por la misma razón– lo harán los actos. Pero entonces se sigue que la potencia y el acto referidos a un mismo objeto, serían de la misma especie. 7. Dos potencias distintas se pueden orientar a un mismo objeto. Luego serán iguales. 8. El hábito se distingue específicamente de la potencia. Pero el hábito se especifica por los actos y los objetos. Luego no la potencia, que es distinta.

---

<sup>138</sup> Cfr. *De an.* 430 a 24.

<sup>139</sup> Sobre el tema de la “situación” en la obra de Aristóteles, puede consultarse el artículo de A. Edel, “A Study of thr Philosophy determinate I. Situation”, en: *Journal of Phylosophy* (1932) 29-41; 57-69, en el que defiende, de forma muy personal, que la interpretación de la Filosofía de la Naturaleza de Aristóteles no es “finalista”, sino “determinista”, ya que en el punto central de esta pensamiento aristotélico no está la “sustancia”, sino la “situación”.



Con el objeto de centrar el problema es preciso hacer algunas explicaciones introductorias. No se trata, ciertamente, de la especificación numérica, pues ésta surge de cada objeto individual: Esta potencia en relación con este objeto. Más bien se trata de la especificación formal. Una potencia está destinada a una función general, no a esto o a aquello en particular. Esto queda también patente en los actos por ser efectos formales de las potencias, por lo que de la diversidad formal de un acto se sigue a posteriori la diversidad formal de la potencia, que es su causa. Los instrumentos artísticos, por ejemplo, se distinguen también por sus diversas maneras de actuar en manos del artista.

A nadie se le puede ocurrir negar el hecho de la especificación y variedad de actos, potencias y objetos. Pero el análisis filosófico exige la investigación del modo de esta especificación. Y es aquí donde surgen diversas teorías: 1. Las potencias se especifican por los actos a posteriori (“quoad nos”). 2. Por los actos a priori, pero por causas extrínsecas (Herveo). 3. Por los actos y los objetos intrínseca y esencialmente, pero no como constitutivos de las potencias, sino por coaptación. Esta última, atribuida por Suárez a Sto. Tomás, Alejandro de Afrodisia, Cayetano y Nifo, es la que él acepta.

Una segunda explicación introductoria se refiere al análisis de la potencia, siguiendo el método trazado antes por Suárez al hablar de las potencias en la cuestión anterior. La potencia puede ser: activa (“ad agendum”) y pasiva (“potest aliquid recipere”). Por su parte, la potencia activa puede actuar:

- (1) por acción transeúnte (el calor, por ejemplo).
  - (2) por acción inmanente (el entendimiento) y la potencia pasiva puede recibir algo.
  - (3) físicamente.
  - (4) Perfectivamente.<sup>140</sup>
- (1) y (2) convienen en que obran “circa aliud”, y difieren:
- (1) Obra “circa aliud”, como sujeto, produciendo otra forma semejante (el calor calienta otras cosas).
  - (2) No produce nada. Si obra “circa aliud” este “aliud” es como objeto. Es decir, convienen en que “operantur circa suum obiectum”; di-

---

<sup>140</sup> Sobre la “potentia resistendi” Cfr. Suárez, DM 43,1,7-15.

fieren en el modo de actuar: (1) es “operativa sui obiecti”. (2) no es “operativa sui obiecti, sed operatur circa suum obiectum.”

Ejemplos: (1) Ciencia práctica (“operatur suum obiectum”)

(2) Ciencia especulativa (“illud contemplatur”).

Con respecto a (4) hay que decir que tiene mezcla de potencia activa y pasiva, pues recibe el objeto y perfecciona el sujeto, ejerciendo el acto que después recibe. Ejemplo de (4) el tacto que siente el calor y lo “conoce”.

Con respecto a (3) valga el ejemplo del calor que caliente y es recibido por una potencia pasiva físicamente hablando,

Así pues, (3) y (4) convienen en que no obran, sino que reciben “aliquid” et “ab aliquo”. Lo que reciben es propiamente el “obiectum” y a él se ordenan. Aquello “a quo” lo reciben se llama a veces también “obiectum”, como en las potencias cognoscitivas se llama “obiectum” aquello que las inmuta.

Toda potencia es una “entitas naturalis”, por lo tanto, las potencias ocupan un género intermedio entre lo totalmente absoluto y lo “simpliciter” respectivo, pues están destinadas “ad agendum” o “ad recipiendum”. Consiguientemente, toda potencia tiene una “aptitud esencial” al objeto y a la operación, pero de forma diversa: al “obiectum”, como fin extrínseco, a la “operatio”, como fin intrínseco, aunque estos dos fines integran uno solo.

Una vez hechas estas aplicaciones, la conclusión de Suárez reza así: La especificación de las potencias proviene de una “coaptación intrínseca”. De esta manera, se especifica el alma por el cuerpo al que se “coapta”, y los movimientos, por el término. De la misma manera, los instrumentos artísticos se construyen teniendo en cuenta la diversidad del material y la función a que están destinados.

Suárez insiste aún más sobre este mismo tema reforzando su afirmación de que las potencias son algo absoluto, como la pluma en sí misma, pero haciendo notar que todo lo que tienen de absoluto lo tienen en cuanto se “coaptan” a la operación y al material.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Cfr. DM 48,1,15-20, referido a las acciones.

A modo de “excursus” cita Suárez la *Metafísica* de Aristóteles,<sup>142</sup> según el cual las potencias se definen por los actos. Y en este sentido, es verdad que “actus et potentiae sunt in eodem genere”.

Siguen las dificultades acerca de la unidad que debe tener el objeto para que pueda especificar las potencias.<sup>143</sup> Dos actos específicamente diferentes (la ciencia y la opinión) pueden especificar una sola potencia. Pero también dos actos específicamente diferentes pueden especificar cada uno una potencia distinta. De la misma manera, pero a la inversa, un objeto puede estar referido a dos potencias distintas. Y dos objetos diferentes pueden decir relación a una sola potencia. Igualmente un mismo género de cosas diferentes (sabores y olores) tienen una misma potencia (sensitiva), y dos géneros de cosas (sustancia y cantidad) pueden referirse a una sola potencia.

Todo esto presenta serias dificultades en orden al establecimiento de la unidad buscada. Pero gracias a estas dificultades podemos explicarla mejor. En principio, podemos decir que no basta cualquier diversidad en los objetos para la especificación de las potencias. La conveniencia específica o genérica no es suficiente. Pero tampoco lo es la diferencia “in esse reali” (conveniencia). Hay, pues, que buscar alguna conveniencia real, que fundamente la unidad, y una cierta diversidad “ex natura rei”, que determine la diversidad. Esto quiere decir que hay que buscar “rationes reales” Por tanto, además de la conveniencia o diferencia “in esse rerum”, debe haber otras “in esse obiectorum”. Aunque éstas se basan en aquéllas.

La segunda conclusión dice que la unidad o la diversidad de las potencias hay que buscarla en la unidad o diversidad de los objetos formales, ut sic. ¿Qué son estas razones formales y cuáles son suficientes? Para determinarlas es preciso hacer primero una diferenciación entre las potencias. Éstas pueden ser universales o particulares, por razón de su extensión. [La edición suprime la prueba inductiva que establece esta distinción]. La razón de esta diversificación se encuentra en su grado de perfección. La potencia pasiva física (3), por su parte, sigue esta proporción: a mayor imperfección mayor extensión, mientras que la potencia pasiva perfecta (4) se rige por ésta otra: a mayor perfección mayor extensión.

---

<sup>142</sup> *Met.* IX, cap. 3,

<sup>143</sup> Cfr. DM 48,3,7-9.

La unidad o diversidad de los objetos formales no se puede aplicar en la misma proporción a todas las potencias, pues hay potencias universalísimas “in suo genere”, como las potencias cognoscitivas, otras medias, como los sentidos internos, y, finalmente, otras “nimis limitatae”, como los sentidos externos. La proporción hay que buscarla en la ley general: la formalidad de los objetos reside en el modo cómo la potencia “atingit obiectum”, y en el modo cómo el objeto “inmutat potentiam”. Ahora bien, en las potencias particulares este modo debe ser particular y específico, mientras que en las universales debe ser proporcional.<sup>144</sup> Por ejemplo, Dios, potencia universalísima, tiene por objeto todo ser posible (*omne possibile*). El sol, potencia media entre Dios y el fuego (como potencia particular) obtiene una capacidad también media, mayor que la del fuego, pero menor que la de Dios. Como ejemplo de potencia pasiva, se puede aducir la potencia espiritual (entendimiento y voluntad) universalísima que tiene por objeto las razones universales: “tractio”, modo del conocimiento; “latio”, modo de la voluntad. A ésta siguen los sentidos internos (potencia media) y los externos (potencia particular).

Esta ley general se concreta en otra particular: El objeto formal de una potencia particular se transforma en objeto material de la superior. Así, el apetito sensitivo tiene como objetos formales el bien arduo y el bien concupiscible, los cuales, referidos a la voluntad, son el objeto material de la misma, cuyo objeto formal es la “ratio boni”. De manera parecida, un artista universal y perfecto sólo utilizaría un instrumento, mientras que otro imperfecto tendría necesidad de muchos instrumentos.

La tercera conclusión se refiere al modo de la especificación de los actos [La edición de Alvares la suprime toda, refiriendo en el margen a la DM. 48, sect. 2-3]. Todo acto puede considerarse como *actio* o como *passio*. Como acción, se especifica por su principio activo; como pasión, por su término. Según esta doctrina, se deduciría que el acto (como acción) se especificaría por la potencia (como principio activo).<sup>145</sup> Conviene pues, explicar con más detenimiento qué es el acto como acción. Ya sabemos que la acción puede ser inmanente y transeúnte. Por una parte, convienen entre sí en que ambas tienen un término: la inmanente, por ejemplo, la visión, tiene una visión activa, una recepción, y, por úl-

---

<sup>144</sup> Tomás de Aquino, *STh.* 1 p., q. 77, a. 3, ad 4.

<sup>145</sup> Parece contradecirse con 1 p., q. 77, a. 3.

timo, la visión vital como término. La transeúnte, por su parte, tiene una acción, una pasión recibida en otro, y, por último, el término. Pero difieren en que la inmanente tiene un término, que en el caso del conocimiento es *id quod cognoscitur*, pero se ordena a un objeto del conocimiento, mientras que la transeúnte se detiene en su término, es decir “non habet ordinem ad aliud obiectum”. Se hace necesario, por tanto, especificar qué es la acción, qué la pasión, y qué el actus = qualitas. La acción se especifica por el principio agente, pero sin olvidar el término (“procedit ab agente, comunicando aliquid alteri”). La pasión se especifica por el término principalmente, pero sin olvidar el paciente. [Hasta aquí el texto suprimido por Alvares. Ahora reanuda de nuevo la versión la especificación de los actos como cualidades].

El actus = qualitas se especifica por el objeto, por el cual es terminado. La vida moral es buena prueba de esta especificación.

[La conclusión parcial subsiguiente es también omitida por Alvares].

Suárez establece una ley general; La acción inmanente se especifica, como acción y como acto, por el objeto, pero según diversas razones. Porque el objeto puede considerarse como principio agente, inmutativo de la potencia, y, como tal, especifica la acción; y como terminante del acto inmanente, y, como tal, especifica el acto = cualidad. Ante la objeción presentada: el objeto no puede especificar el acto=cualidad inmanente, porque ser término de este acto no significa que lo especifique, responde Suárez diciendo que ser término no significa nada, pero ser terminativo supone algo.

Las soluciones a los argumentos de Sto. Tomás, tomados de 1 p., q. 77, a. 3: –que los actos humanos, en cuanto acciones, se especifiquen por el principio agente, y, en cuanto pasiones, por el acto, que es término del movimiento agente– son objeto de crítica por parte de Suárez [que, por cierto, omite el P. Alvares].

La potencia se especifica, ciertamente, por los actos, pero no principalmente, sino en cuanto son “via ad terminum”. Por otra parte, la potencia con actos inmanentes se especifica por los objetos propiamente, y, consecuentemente, por los actos. Esto es así porque en esta clase de actos, además de un término, hay un objeto. En las potencias con actos transeúntes, la especificación por los objetos es impropia, porque en estos actos no se puede hablar propiamente de objeto, sino de término de producción. Con respecto a la otra solución tomista, y fijándose sobre

todo en el ejemplo de la “calefactio” activa y pasiva, cree Suárez que el calor puede tener dos principios activos diferentes: el sol y la luz, que, aunque convengan en el término, difieren en la acción; o bien convienen en la acción (tienen la misma “virtus calefactiva”), pero constituyen dos principios materiales distintos; o bien el calor proviene de un mismo principio connatural que tiene diferentes términos, iluminación y calefacción. Según esto, la acción se especifica por el agente, pero sin olvidar el término.

Siguen las soluciones a los argumentos propuestos al principio de la cuestión [Alvares reanuda ahora el texto].

1. Los actos son anteriores a las potencias “ratione finis”. Pero son posteriores “ratione executionis”. En esto sigue Suárez a Sto. Tomás. Pero también de esta solución se desprenden sus dificultades. Parece mejor que los objetos sean por las potencias, y no al contrario, según se podría deducir de esta solución. ¿No son la luz y los colores “propter visum”? [Alvares omite esta frase]. También parece imposible que los actos especifiquen, si no existen aún. Acerca de la primera dificultad, admite Suárez que si la potencia es por los objetos, sólo porque de esta manera se perfecciona ella misma. Es decir, no lo hace “propter bonum ipsius obiecti”. La existencia de los actos puede ser doble: a) “in essentia”. En este sentido, son anteriores a la potencia. b) “in existencia”, y así son posteriores a la potencia. La causa final no requiere la existencia para actuar. Luego tampoco el acto requiere la existencia para especificar. Sólo especifica como “ordo”, no como “intrinsic forma”.

2. El objeto formal de las potencias es algo cierto y determinado. Pero ¿puede una misma potencia tener actos distintos en especie? En cuanto proceden de una misma potencia son iguales, porque están “intra latitudinem obiecti formalis”. Sin embargo, el amor y el odio, por ejemplo, son distintos, y, no obstante, ambos proceden de la voluntad. Y lo mismo se podría decir de la virtud y del vicio, de la ciencia y de la opinión (con respecto al entendimiento), del calor y del frío (con respecto a las potencias físicas).

3. Para resolver este problema, es preciso recurrir al hecho de que la potencia no actúa sola, sino informada por una especie. Por tanto, según la especie, así también los actos. O bien, según Sto. Tomás [observación que Alvares omite], los actos de la voluntad se especifican por el fin (= principium essendi in voluntate). También se podría decir que la potencia no se especifica por los actos concretos, sino “ex

latitudine actuum” con el mismo objeto formal. La potencia es más universal que los actos y los hábitos, y en esta mayor universalidad se pueden dar muchas razones particulares especificantes.

3. El objeto formal es uno, porque acto y objeto integran un solo fin de la potencia.

4. En lo referente al *ad 3* (1.2, q. 1, a. 3 de Sto. Tomás) alega Suárez que no hace falta la distinción real de los objetos, basta la distinción de razón. Sto. Tomás dice: a) Se puede ordenar un mismo acto a un fin próximo que lo especifique, pero puede también ordenarse a varios fines remotos subordinados entre sí. b) La distinción entre “ordo naturae” y “ordo moris” (primera y segunda naturaleza) pueden establecer la solución: Los fines del orden moral son accidentales al natural y viceversa. Por tanto, un fin de orden natural (“occidere hominem”) puede tener fines morales distintos (justicia o venganza).

La distinción de razón, por su parte, parece que anule la distinción real. Por tanto, si el objeto es el mismo, también lo será la diversidad virtual; y ésta bastaría para especificar. Esta solución, propiciada por Cayetano, la encuentra Suárez, como muchas otras del Cardenal, oscura: 1 Porque no explica la distinción virtual. 2. Porque implica una petición de principio, ya que se supone que la unidad excluye la diversidad virtual. Para Suárez bastaría la distinción formal de los objetos, a la que Sto. Tomás llama de razón. La diversidad o identidad de los objetos es impertinente al caso. Ahora bien, esto sólo postula una distinción formal de las mismas potencias. ¿De dónde, pues, le viene a las potencias la distinción real? La frase de Suárez no tiene desperdicio: “ex diversitate magna in modo operandi et attingendi objectum, addita limitatione ex imperfectione essentiae creatae.” Un criterio muy existencial, como puede apreciarse, después de haber realizado las más intrincadas elucubraciones por terrenos de la esencia.

5. En general, pues, se puede decir que potencias con un mismo objeto formal son de la misma especie. En particular, no considera Suárez conveniente tratarlo aquí: “non est huius loci”. Hubiera sido muy interesante saber su pensamiento sobre este tema, ya que dice relación con la unidad y la diversidad de la ciencia biológica, cuestión, que estudia Suárez en el f. 61<sup>v</sup> del Manuscrito.

6. Es cierto que algunos admiten que el acto y la potencia son de la misma especie; lo mismo que el acto y el hábito, por lo menos según su ordenación a los objetos. Pero no es así. La conveniencia con los ob-

jetos es puramente material. La razón formal de la potencia es más universal que la de los actos, y el modo “*atingendi obiectum*” es diversísimo. Las potencias “trabajan” por medio del acto; éste, inmediatamente.

Los otros argumentos no necesitan de mayor explicación.

## 7. HERMENÉUTICA ARISTOTÉLICA SOBRE LA DIVISIÓN DE LAS POTENCIAS

Esta división no se nos ofrece en sus especies inmediatas ni últimas. Aristóteles presenta varias divisiones psicológicas:

a) Tripartita: El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos.<sup>146</sup>

b) Cuatripartita: Lo nutritivo (las plantas), lo sensitivo inmóvil, lo sensitivo móvil, la capacidad de pensar y entender.<sup>147</sup>

c) Pentapartita: Nutrición, apetito, sensación, movimiento en el espacio y pensamiento.<sup>148</sup> (Lo apetitivo lo considera como género, sin especificarlo en sensitivo y racional.<sup>149</sup>

Sto. Tomás lo explica esto en 1 p, q. 77, aa. 2 y 4; q. 78, a. 1. Según él, hay cinco géneros de potencias, tres almas y cuatro “*modus vivendi*”. Advierte también que el apetito no es un “*modus vivendi*”, según Aristóteles,<sup>150</sup> porque los seres que tienen percepción, tienen también apetito.

Para Suárez no se trata, como ya queda dicho, de especies últimas o inmediatas. Procede a dar la razón de la división tripartita de Aristóteles: El género cognoscitivo se especifica expresamente en sensitivo y racional, con el objeto de demostrar su postura sobre el alma racional, como un nuevo grado y una verdadera forma del ser vivo. Podría haberlo dejado en su denominación genérica de cognoscitivo, como hace con el apetito, pero le movía la necesidad de presentar el principio racional. La razón de la división cuatripartita es la enumeración de las especies últimas o “*gradus viventium*”. Y, por último, la razón de la pentapartita es la enumeración de los cinco géneros de potencias.

---

<sup>146</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 414 a 13 ss.

<sup>147</sup> *Ib.* 414 a 34-414 b 19.

<sup>148</sup> *Ib.* 414 a 31 ss.

<sup>149</sup> Cfr. *De an.* 414 b 1 s; 433 a 21s.; b 10 ss.

<sup>150</sup> *De an.* 414 b 1.



¿Por qué no especifica Aristóteles el apetito en sensitivo y racional? Seguramente porque ya había explicado antes la raíz de esta distinción al separar los dos modos de conocimiento. Sin embargo, existe en Aristóteles<sup>151</sup> una especie de especificación del apetito: “El apetito consiste en el deseo (*epizymía*), la inclinación (*thymós*) y la concupiscencia (*boulesís*). Suárez traduce “*epythymía*” por “cupiditas”, “*thymós*” por “ira”. ¿Y “*boulesís*”? Algunos –dice– lo traducen por “voluntas”, pero advierte que el texto griego habla de “voluptas”, que no se distingue de “cupiditas”, concluyendo que sería mejor leer “voluntas”, en vez de “voluptas”, apoyándose en la traducción de “*boulesís*” por “voluntas”. Según esto, hay en Aristóteles una diferenciación del apetito en concupiscible (“*epithymía*” = “cupiditas”), irascible (*thymós* = ira) y racional (“*boulesís*” = voluntas). Naturalmente se trata del apetito ilícito y no del natural, que no es propiamente apetito.

Puede interpretarse también de otro modo la razón de la división tripartita de Aristóteles, en cuanto se corresponde con los tres géneros de almas. O bien dividiendo las potencias del alma en vegetativas y sensitivo-rationales subdividiéndose éstas últimas en sólo sensitivas (con sensación y apetito; y éste a su vez en apetito sólo, y en apetito y locomoción), y también racionales.

## 8. CRÍTICA DE LAS POTENCIAS. ¿EXISTE UNA TEORÍA FUNDAMENTADA DE LAS POTENCIAS?

Acerca de la no distinción de las potencias del alma con respecto a ésta, hace Suárez una importante digresión sobre Gregorio de Rímini, que creo conveniente analizar por la importancia del tema en nuestros días. Al hablar sobre las potencias en la q. 1, de esta disputatio, vimos que entre potencias y esencia del alma había una especie de dialéctica entre la visión dinámica y la actual. Pues bien, esta dialéctica aparece de nuevo en esta cuestión, cuyo origen hay que buscarlo en el mismo Aristóteles en sus dos ya conocidas definiciones del alma. Fue, sobre todo, el término “*aísthesis*” (= *sensatio*) el que más influyó en el problema. ¿Qué se entiende por sensación?<sup>152</sup> Es evidente que la solución que se dé al problema de las potencias determinará en algún sentido el de la depen-

<sup>151</sup> *De an.* 414 b 3.

<sup>152</sup> Sobre este tema, cfr. P. SALZI, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platon et Aristote*, 1934.

dencia de éstas con respecto al alma. En general, podríamos decir que los que niegan la existencia de las potencias como realidades, se inclinan a considerar las potencias como modos del alma en la actuación humana integral. Las potencias son anímicas en sentido total, es decir, según la terminología escolástica, no están en el alma “sicut in subiecto”, sino que son modificaciones de la atención del alma. Habría una atención sensible y otra intelectual. Apreciamos enseguida que las dos tendencias que aparecen en este campo: la plotiniano-agustiniana y la aristotélico-tomista, difieren sustancialmente. En la primera, surgen nuevos conceptos que intentan comprender más que explicar ese deslumbrante espectáculo de la vida interior del hombre. Plotino descubre la simpatía universal (“sympathés de pan”), que, aplicada al hombre, quiere comprender la unidad sin dispersión, a pesar de la pluralidad. Es como una cara que se mira en muchos espejos.<sup>153</sup> San Agustín destaca otro elemento antropológico: la atención: “animi intentio”.<sup>154</sup> La frase agustiniana del *De qualitate animae*, 23, es muy expresiva en este sentido: “Sensum puto esse, non latere animae quod patitur corpus.” “Sentire non est corporis, sed animae per corpus”.<sup>155</sup> Aquí el problema de la inherencia de las potencias no tiene una preferencia fundamental. El *alma* está activamente atenta a la recepción fisiológica o inconsciente de las cosas externas.

En la segunda tendencia, una vez diferenciadas las potencias como realidades más o menos autosuficientes, urge determinar el sujeto de las mismas. (Sto. Tomás se esfuerza lo suyo en 1 p., q. 77, a. 5, ad. 3, por quitar importancia a las frases agustinianas.). Ahora bien, aquellos pensadores que se encuentran en la tragedia de los “filósofos fragmentarios”, según expresión de Dilthey, cuya obra padece bajo el “estigma de un espíritu en lucha”<sup>156</sup> y que no pueden prescindir de una tradición filosófica, no tienen más remedio que buscar soluciones que al profano le pueden parecer eclécticas, pero que en el fondo son la expresión más auténtica de su sinceridad histórica e investigadora. Éste puede ser el caso de Gregorio de Rimini, a quien los autores no llegan a clasificar en una determinada escuela (¿ocamista-nominalista? ¿antipelagiano? ¿pre-

---

<sup>153</sup> *I Enn.* I, 8.

<sup>154</sup> *De Trinitate* XI,2,2.

<sup>155</sup> *De gen. ad litt.* III, 7; XII, 50..

<sup>156</sup> Cfr. E. SEIFERT, *Psychologie, Metaphysik der Seele*, Münche-Berlin 1928, p. 32.

cursor de Lutero?). La solución que apunta en esta cita de Suárez es que era más bien un agustiniano, por lo menos en este sentido. Se enfrenta, pero al mismo tiempo tiene que tomar actitud ante el problema de la inherencia de las potencias, que en S. Agustín no existía primordialmente; y, de este modo, la única solución que cabe es aceptar que todas las potencias, incluso las sensitivas, inhiere en el alma, donde se realiza la sensación y la intelección. La crítica a que somete Suárez esta interpretación está basada en su postura ante la urgencia de una inherencia de las potencias en un sujeto. ¿Pero existía para Gregorio de Rímimi este problema de potencias realmente distintas del alma? De cualquier forma, la solución de Gregorio ofrece a los que admiten potencias distintas del alma un serio problema. Por esto dice Suárez con lógica que de aquí se seguiría que la sensación es una acción espiritual y el sentido una potencia espiritual, y que los animales no sienten, ya que no tienen alma espiritual. Según esta opinión, se identificaría con la sensación; o, todavía peor, que las almas de los animales serían espirituales. A estas conclusiones llegaría después Gómez Pereira (1500-1558?), en su obra *Antoniana Margarita* (Medina (1554)). Es curioso hacer notar que esta opinión de G. Pereira recoge expresiones agustinianas (“Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis... quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem; non enim est aliud videre rem, quam vertere intuitum animam in illa affectionem”).<sup>157</sup> Apoyado en esta teoría, llega a postular el automatismo de los animales antes que Descartes. Las operaciones de los animales hay que compararlas al hierro atraído por la fuerza magnética. De las dos alternativas: animales insensibles (autómatas) o espirituales, Pereira se decide por la primera.

Gregorio insiste sobre su opinión afirmando que de no ser así, el alma separada quedaría sin sensación, y que Dios podría mantener los sentidos en un cuerpo muerto. Esta conclusión escapa del marco de sus premisas antropológicas, por lo que Suárez la excluye, afirmando sin más que se está hablando de “operaciones vitales”. Es el hombre en su realidad vital lo que hay que explicar. El problema de la falta de reminiscencia del alma separada está fundado, como sabemos, en que la misma intelección es un acto vital imposible sin su relación con el cuerpo.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> SAN AGUSTÍN, o. c. 27.

<sup>158</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De an.* 430 a 24.

Ante el problema, pues, de asignar un sujeto a las potencias, Sto. Tomás<sup>159</sup> dice que este sujeto, con respecto a las operaciones del alma, que se ejercen mediante órganos corporales, es el conjunto, y no el alma sola, sujeto de las operaciones sin órgano corporal. Esta solución tomista es lógica, supuesta su actitud ante la separación entre potencias y esencia del alma, y su afirmación de que no existen disposiciones accidentales preexistentes en la materia antes de la entrada de la forma sustancial.<sup>160</sup> Esta última afirmación es, como podemos suponer, la razón que consecuentemente hace admitir a Sto. Tomás este tipo de inherencia en el sujeto compuesto, como bien dice Suárez.<sup>161</sup> Es imposible que la materia sea cuanta o cálida antes que en acto. Para Suárez se dan estos accidentes y, por tanto, la inherencia en el compuesto sólo hay que admitirla en el sentido de que lo suponen ya constituido, pues no se dan potencias sin hombre, pero no en el de que inhieran en el compuesto, pues estrictamente hablando inhieren en la cantidad, y, por tanto, en su sujeto que es la materia.<sup>162</sup>

Sto. Tomás desarrolla un pensamiento formalista, y por ello, afirma que las potencias son del compuesto, que tiene su “esse” prestado de la forma.<sup>163</sup>

Para mí Suárez es un “filósofo fragmentario”, y no un “pensador clásico”, pero no por eso ecléctico. Su posición ante la distinción de las potencias ya hemos visto que estaba determinada por una cierta inclinación a la desrealización de las potencias (nótese que sólo hablo de cierta inclinación). Pero urgido ahora a tomar postura racional ante el problema de la inherencia de estos “accidentia corporalia”, como llama él a las potencias sensitivas,<sup>164</sup> prefiere considerarlas en su aspecto científico, y no tanto en su dimensión metafísica. Consecuentemente ese “coniunctum” –sujeto de este tipo de potencia para Sto. Tomás– hay que considerarlo específicamente como un elemento material-científico, y, por ende, biológico, con lo que abre camino a una orientación plotiniano-agusti-

---

<sup>159</sup> *STh*, 1 p., q. 75, a. 6; q. 76, a. 1, ad 5.

<sup>160</sup> *Ib.* q. 76, a. 6.

<sup>161</sup> Ms. 84,10.

<sup>162</sup> Ms. 84,14 s.

<sup>163</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh*. 1 p., q. 75, a. 6; q. 76, a. 1, ad 5.

<sup>164</sup> Ms. 84,13 s.

niana acerca de la simpatía y atención del alma,<sup>165</sup> aunque con notables diferencias con respecto a S. Agustín.

La causalidad efectiva presenta también sus problemas. Una vez iniciado el proceso, hay que reconocer todas las causas, aunque presente dificultades. Éstas son para Suárez lógicas y fundamentales. ¿Hay tal eficiencia? Y si la hay, ¿cuál es?

La estructura dialéctica de la Escolástica le exige presentar las opiniones contrarias a la tesis. Por lo común el “corpus” de las tesis escolásticas casi nunca se pone en el nivel conceptual del argumento contrario. Yo creo que en Suárez no ocurre esto. La clase de argumentos elegidos y las respuestas a los mismos no son irrelevantes para la estructura de su tesis, en primer lugar porque procura situarse en el nivel conceptual de éstos, y en segundo, porque su solución perfila con más claridad su misma postura. Esto es lo que hace de Suárez un “pensador torturado” por su esfuerzo en ser fiel a un bagaje histórico y a una nueva exigencia de la “via inventionis” y de la experiencia.<sup>166</sup>

Esto aparece en la presente cuestión, sobre todo en lo concerniente a la causalidad eficiente entre el alma y sus potencias. Sto. Tomás<sup>167</sup> parece mantenerse en un terreno netamente metafísico, en el que todo el problema se reduce a la primacía de la forma, como origen de toda actualidad: la del compuesto inmediatamente; la de la forma accidental (= potencia) a través de aquél, que fundamentalmente tiene actualidad de la forma sustancial (= alma). Textualmente dice: “Materia est propter formam substantialem”.<sup>168</sup> Sólo habla de una afluencia o causación sin distinguir más. Solo en el *ad 3* habla de “resultatio”. Estos principios le parecen a Suárez demasiado metafísicos, viéndose precisado a “bajar” a la realidad concreta y a determinar qué tipo de causalidad es la que hay que admitir. Los argumentos que aduce para probar la no necesidad de esta eficiencia son muy significativos: 1. Parece excesivo admitir dos eficiencias: la del generante (Dios en la creación), que produce el ser vivo, y la del alma, que produce las potencias. ¿No sería una imperfección que se produjera el ser vivo sin sus potencias? ¿Cómo

---

<sup>165</sup> Cfr. S. CASTELLOTE, “La posición de Suárez en la historia”, en: *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia* 3 (1962) 43-55.

<sup>166</sup> Cfr. A 1,9,29.

<sup>167</sup> *STh.* 1 p., q. 77, a. 6.

<sup>168</sup> *Ib.*

puede el alma producir sus potencias, si, como dice Sto. Tomás,<sup>169</sup> ésta no puede ser principio inmediato de una operación accidental? Y las potencias son accidentes. 2. Si el alma tiene poder para producir sus potencias, podría recuperarlas, una vez desaparecidas. (Retengamos estos argumentos para después). 3. Los otros dos argumentos restantes (3 y 4) se refieren a la comparación con las propiedades de las cosas inorgánicas (la cantidad y el calor), que no son efectos de la sustancia (la materia y el fuego, respectivamente). Aduce la opinión de Sto. Tomás<sup>170</sup> con sus pruebas. Añade a éstas una advertencia de importancia: “Necessaria connexio inter duo non potest esse sine aliqua causalitate inducente illam connexionem.”<sup>171</sup>

## 9. EL ALMA COMO PRINCIPIO ESTRUCTURANTE

El problema de la causalidad eficiente del alma respecto de sus potencias, plantea la cuestión del tipo de esta causalidad eficiente, y, en consecuencia, la de la capacidad estructurante del alma. ¿Es necesaria una nueva producción por parte de una acción del alma distinta de aquella por la que ésta ha sido creada? En general, los tomistas niegan este tipo de causalidad productiva eficiente, pues se opone a dos principios netamente tomistas: a) la sustancia creada no puede ser principio inmediato de ninguna acción, sobre todo si es accidental.<sup>172</sup> b) Nada puede obrar sobre sí mismo. Cayetano, siguiendo a Sto. Tomás,<sup>173</sup> niega este tipo de producción por parte del alma. Solo habría una “resultantia”.

Para explicar esta eficiencia, si la hubiere, vuelve Suárez a tratar un tema que antes ya había investigado: Las propiedades accidentales dispositivas de la materia para la recepción de la forma. Suárez procede ahora de manera que el concepto “propiedad” se considera genérico para las potencias vitales y para las disposiciones materiales. La primera cualidad de la propiedad es una cierta inseparabilidad con respecto a la esencia de la cosa estrictamente considerada.<sup>174</sup> Una separabilidad extrínseca

---

<sup>169</sup> Ib. a. 1.

<sup>170</sup> Ib. a. 6.

<sup>171</sup> Ms. 84v,13 ss.

<sup>172</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 77, a. 1.

<sup>173</sup> Ib. a. 6, ad 2 et 3.

<sup>174</sup> Ms. 84,30-85v,4.

y violenta (“*praeter naturam subiecti*”)<sup>175</sup> no quita la razón esencial de la inseparabilidad. La segunda cualidad es su ordenación a la forma: “*Convenit rei ratione formae*”,<sup>176</sup> como dice Sto. Tomás,<sup>177</sup> aunque exceptuando la propiedad de la cantidad que le conviene por razón de la materia. Limitándose, pues, a las propiedades formales, establece la distinción, antes indicada, entre propiedades previas y subsiguientes a la forma. Las primeras son las disposiciones materiales; las segundas las potencias vitales. Con respecto a las disposiciones no cabe esperar ningún tipo de eficiencia formal, pues son anteriores a la forma; su realidad proviene del agente que dispone esta materia. (Para Sto. Tomás esta anterioridad de las disposiciones materiales hay que considerarla a nivel de los géneros y de las especies: “*Et sic praetelliguntur dispositiones in materia ante forman, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem*”.<sup>178</sup> Es decir, hay que considerarlas con anterioridad lógica: “*tamen secundum considerationem rationis differt (scilicet, forma a diversis perfectionis gradibus materiae)*”.<sup>179</sup>

Para Suárez, estas disposiciones materiales dejan de ser realidades “lógicas”, para convertirse en realidades “científicas”, con lo que el “*gradus corporis*” alcanza ese nivel de misterio impenetrable, al no tener absoluta subordinación a la forma que lo explica todo. Aquí se produce una “división de espíritus”. Por una parte, hay una materia formalizada, ciertamente, pero en la que la forma no es ya capaz de explicar todo el ingente contenido de un “soma”, que poco a poco va atrayendo la atención de los investigadores hasta culminar en una forma materializada. Suárez se encuentra todavía en la cúspide desde donde proceden estas dos vertientes, que podríamos llamar la filosófico-metafísica y la filosófico-científica. No hay duda de que para él estas disposiciones materiales, si bien tienen su origen en el agente y se dan con una anterioridad entitativa previa a la forma (no hay materia prima), sin embargo, no pierden su relación con la forma. Hay, por lo que parece, un cambio de actitud. En vez de preguntarse Suárez por la relación que la materia tiene con la forma, o el cuerpo con el alma, se pregunta por la que la forma

---

<sup>175</sup> Ms. 85v,1-4.

<sup>176</sup> Ms. 85v,5 s.

<sup>177</sup> *STh.* 1 p., q. 77, a. 6.

<sup>178</sup> *Ib.* ad 1.

<sup>179</sup> *Ib.* ad 2.

tiene con la materia, o el alma con el cuerpo. Al gozar la materia de una entidad propia, se convierte en “interlocutor”. Digo, pues, que estas disposiciones materiales, a pesar de su relativa independización con respecto de la forma, siguen estando inmersas virtualmente en la misma forma, lo que demuestra que las dos vertientes siguen aún unidas. Suárez afirma que el mantenimiento de estas disposiciones se debe a la forma. Pero no solo es eso; ésta sería capaz de “recuperarlas” haciéndolas de nuevo: “Verum est tamen quod formae, quantum est de se, non deficeret virtus ad efficiendam illam dispositionem, ut patet, quia si auferatur recuperabit illam, tamen in primo instanti illam non efficit, quia illam iam factam invenit, unde tantum conservat illam, et efficeret si auferatur”.<sup>180</sup> [Alvares omite esta última frase]. Como podemos apreciar esta ordenación formal se encuentra más en un terreno científico que metafísico. Nada menos que en el terreno de la ciencia genética, de la recuperación morfológico-biológica y de los trasplantes.

Con respecto a las propiedades subsiguientes a la información, le parece, en general, a Suárez probable la opinión de Sto. Tomás. Se opone, sin embargo, a Cayetano, afirmando que la acción por la que el alma produce las potencias es distinta de aquélla por la que fue producida el alma por el principio agente. Es decir, que esta “resultantia” de tipo tomista hay que entenderla mediante una acción nueva y distinta de la primera producción de la sustancia. Al intentar probar esta afirmación aduce Suárez un argumento que nos ha hecho pensar hasta qué punto admite Suárez una unidad operativa en el hombre. Dice así: “Una acción ‘per se una’ debe tener un término ‘unum per se’”. Ahora bien, el alma con sus operaciones es “unum per aggregationem, non per se”.<sup>181</sup> [Alvares omite esta frase]. Por tanto, la acción será doble: una para el alma; otra para las potencias. Conste que hablamos no de unidad sustancial, sino de unidad operativa. La importancia de este argumento es relativa sólo, y depende del que sigue, según el cual sería mejor considerar una única acción primera, radicalmente coproductora de las potencias.<sup>182</sup> Parece, pues, coincidir, en el fondo, con Cayetano, Naturalmente, surge de inmediato el problema del desorden genético. Si hay un orden entelequial que “prevé” la “resultantia”, ¿cómo es posible admitir una frustra-

---

<sup>180</sup> Ms. 85v,16-19.

<sup>181</sup> Ms. 86,15 ss.

<sup>182</sup> Ms. 86,28-86v,12.



ción de este orden dinámico-entelequial?<sup>183</sup> Sto. Tomás<sup>184</sup> se preocupa también de este problema, resolviéndolo a cargo de la materia: “Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae”. ¿Pero es justo ponerle a cuenta de la materia, que es “propter formam”, todos los defectos y fracasos del compuesto? A. Wenzl, en el artículo citado en la nota 142, se hace también esta pregunta, hablando sobre la muerte y otros defectos (enfermedades, deformaciones): “¿Es por 'culpa' de la entelequia su fracaso?”<sup>185</sup>

Detengámonos un poco en un estudio comparativo entre Suárez y la moderna metafísica de la biología.<sup>186</sup>

Veamos, en primer lugar, la postura de Suárez sobre el tema. Ha llegado en su proceso discursivo a afirmar que basta una sola acción productiva “in instanti creationis”, que es a la vez coproductiva de las propiedades (= potencias). Pasa a continuación a dar una respuesta a varios argumentos citados al principio de la cuestión.<sup>187</sup> Y en lo referente a la segunda confirmación —cómo explicar que las potencias del alma no “fluyan” de nuevo, una vez separadas, es decir, cómo se explica que la forma no tenga capacidad suficiente para una regeneración o rectificación de las posibles disteleologías— responde que, propiamente hablando, no es contraria a la tesis expuesta. Pero a pesar de ello, nos pone ante una nueva dificultad. Esta es de carácter científico y no metafísico. Ahora bien, para solucionarla no hay más remedio que recurrir a la filosofía de la naturaleza en su sentido más noble. He aquí sus palabras: “Cur scilicet potentiae animae semel separatae non iterum fluant, sicut videmus fieri

<sup>183</sup> Cfr. A. WENZL, *Driesch Neuvitalismus und der philosophischer Stand des Lebensproblems heute*, en: *H. Driesch Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*, München-Basel 1951, pp. 65-179. En especial, el capítulo “Das Versagen der Entelechie”, pp. 167-161.

<sup>184</sup> *STh.* 1 p., q. 91, a. 3.

<sup>185</sup> A. WENZL, o. c., p. 157.

<sup>186</sup> Sobre este tema pueden verse: Th. BALLAUF, *Das Problem des Lebendigen*, Bonn 1949. B. BAVINK, *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Bedeutung zu Philosophie und Religion*, Iseelohn 1947. L. v. BERTALANFY, *Das biologische Weltbild*, Bern 1944. F. DESAUER, *Atomphysik, Biologie und Religion*, Stuttgart 1947. P. JORDAN, *Die Physik und das Geheimnis des Lebens*, Braunschweig 1947. E. SCHRÖDINGER, *Was ist das Leben?*, Bern 1946. J. v. ÜXKÜLL, *Der Sinn des Lebens*, Godesberg 1947. R. WOLTERECK, *Philosophie der lebendigen Wirklichkeit*, Stuttgart 1940, 2 vol. A. WENZL, *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie*, Stuttgart 1949.

<sup>187</sup> Ms. 84,16-32.

in aqua”.<sup>188</sup> No se puede más “culpar” a la materia sola de esta defeción teleológica (que en realidad se puede extender incluso al problema de la muerte, de la enfermedad, de las deformaciones, etc.), porque “qui intendit finem debet intendere omnia requisita ad finem”.<sup>189</sup> Y el fin es algo propio de la forma “sic igitur tam in constitutione et formatione harum rerum [naturalium], quam in earum actione, reperitur finalis causa.”<sup>190</sup> ¿A quién hay, pues, que “culpar”? La naturaleza tiene en cuenta las exigencias fundamentales (“quod per se est in rebus”) de las cosas, no las accidentales (“non quod per accidens”), porque la intención del autor de la naturaleza no es siempre ni absoluta ni eficaz.<sup>191</sup> Ahora bien, entre las exigencias “per se” se encuentra el que toda propiedad tenga su contrario, por lo que puede dar por atún tiempo disminuida en su virtualidad. Por esta razón, la naturaleza dota a los seres naturales de capacidades restauradoras. Esto tiene valor ciertamente en el mundo físico y biológico. Las potencias en realidad no parecen tener ningún contrario, y por ello la naturaleza no las dotó de fuerzas restauradoras como a los demás seres naturales. Si se debilitan, es sólo accidentalmente, y ante lo accidental la naturaleza no tiene “providentia”. No le parece, sin embargo, satisfactoria esta solución a Suárez, pues la “virtus activa non diminuit agendo”.<sup>192</sup> [Alvares omite esta frase] ¿Por qué no se “regenera” un entendimiento, si la fuerza anímica que lo ha producido sigue íntegra? La solución, pues, habrá que buscarla en la inherencia de las potencias en los órganos biológicos, que son sujetos adecuados (no el compuesto sin más). La regeneración o no regeneración de una potencia depende de la posibilidad de regeneración de los órganos. ¿Puede regenerarse el cerebro? ¿Sí? Entonces puede recuperarse el entendimiento. ¿Puede regenerarse la mano amputada? ¿Sí? Luego puede recuperarse el movimiento.

Comparemos ahora esta solución con la moderna metafísica de la biología. El estado improbable de un organismo está continuamente atacado por la ley de la entropía positiva. La improbabilidad orgánica se hace probable por la entropía negativa del organismo que actúa como un acumulador de energías. Esto respondería a las “exigencias fundamenta-

---

<sup>188</sup> Ms. 86v,14 ss.

<sup>189</sup> Ms. 86v,2 s.

<sup>190</sup> DM 23,10,7; Cfr. 23,4,3; 23,10,6.

<sup>191</sup> DM 23,10,11.

<sup>192</sup> Ms. 86v,23 s.

les” (“per se”) de Suárez. Pero la ordenación entelequial del organismo no excluye cierto mecanicismo, según el cual los órganos vitales se independizan, constituyéndose en una especie de “sistema”; es decir, se sistematizan y se mecanizan. El radio de acción de la ordenación entelequial se va limitando (recordemos el fenómeno de la cesación de la equipotencialidad en los trasplantes de Spaemann, cuando el desarrollo ontogénico es avanzado). La intencionalidad, diría Suárez, no es siempre absoluta ni eficaz, pues no prevé lo accidental. (No entendamos lo accidental como lo no importante. Este es quizás un defecto que convendría corregir en la interpretación de la Escolástica). En los seres inorgánicos domina la ley de la entropía. La recuperación de sus propiedades se debe exclusivamente al segundo principio de la termodinámica. Ahora bien, las propiedades de los seres vivos poseen una entropía negativa, que los hace probables. En este sentido dice Suárez que las potencias no tienen contrario. Es el predominio de lo entelequial sobre lo accidental. Pero también es verdad que accidentalmente se debilitan. ¿Qué quiere decir aquí este “accidentalmente”? Que todas las potencias son orgánicas (por lo menos con una dependencia ministerial). Y los órganos están sometidos a la termodinámica. Es el predominio del sustrato. ¿No se puede dar un “complementarismo” entre estos dos predominios en el sentido de aquel principio de Siemens: El poder entelequial disminuye en la medida en que la autonomía de la materia, la independencia de sus formaciones aumenta con el tiempo y por razón del desarrollo; disminuyendo ésta en la medida en que se retrae el influjo entelequial.<sup>193</sup> El orden entelequial debe construir un organismo que no es una unidad, sino una totalidad. La unidad solo sería posible des de una materia continua y homogénea. La totalidad es un equilibrio inestable. En este sentido habla Suárez de la heterogeneidad y de que el alma con sus potencias no forma un “unum per se”, sino “per aggregationem”. No creo que ni la agregación ni el “unum per se” haya que entenderlos en un sentido “sustancialista”, sino más bien científico. Hay una unidad, pero una unidad de totalidad, no una unidad continuada y homogénea. Por esto mismo llega a decir Suárez que el alma podría considerarse como un “principium aequivo-cum”.<sup>194</sup> Aquí habría que colocar también el problema de la indivisibilidad del alma y de sus “mecanicismos”.

---

<sup>193</sup> Cfr. A. WENZL, o. c., pp. 159 ss.

<sup>194</sup> Ms. 70v,6 ss.

## 10. LA UNIDAD OPERATIVA DEL HOMBRE.

La segunda parte de esta cuestión se refiere al orden de las potencias entre sí y respecto de un tercero: los objetos. Esto responde a la triple división de la dependencia en Sto. Tomás: dos clases según la relación mutua; una según el orden de los objetos.<sup>195</sup> La relación mutua la subdivide Suárez en dos órdenes: dignidad y generación, siguiendo a Sto. Tomás.<sup>196</sup> Suárez especifica el orden de la dignidad en un nuevo “ordo finis” (implícito en Sto. Tomás). Añade, además, el “ordo emanationis effectivae”, que Sto. Tomás trata en el a. 7 (1 p., q. 77), y en el que habla expresa mente del “ordo finis” (“per modum finis”). Últimamente habla Suárez de un “ordo durationis” que califica de inexistente.

Toda esta parte tiene una finalidad clara: Esclarecer el mundo íntimo de la conciencia psicológica, dándole una continuidad vital que la libere de la atomización que la diversificación de las potencias podía sugerirnos. Este principio de la continuidad o de la unidad operativa aparece con toda su fuerza en S. Agustín, y era requerido por la falta del concepto de personalidad en la psicología aristotélica. Se trata de responder a aquella pregunta que Aristóteles hace a Platón: “¿Qué mantiene unida al alma si consta de partes?”<sup>197</sup> En S. Agustín cobra este principio toda su magistral expresión en aquella magnífica “Trinidad metafísica”: Unitas-species-ordo.<sup>198</sup> La unidad responde a la “causa qua sit” (el ser); la especie a la “causa qua hoc est”; el orden a la “causa que sibi amica est”.<sup>199</sup> Es necesario, pues, establecer la congruencia, la comunicación, la amistad entre las potencias entre sí y con el alma.

Empecemos por el orden temporal (= problema genético) del que no trata Sto. Tomás en esta q. 77 (1 p.). Para Suárez hay una equipotencialidad porque todas las potencias empiezan “in eodem instanti”.<sup>200</sup> Lógicamente se trata de una equipotencialidad en el sentido de una epigénesis. En el orden de la perfección genética, lo imperfecto es anterior a

---

<sup>195</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 77, a. 4.

<sup>196</sup> Ib.

<sup>197</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 411 b 7.

<sup>198</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI 10,12; XI 11,18; *De vera religione*, VII 13. Cfr. *De mor. eccl. cath.* II 6,8; *Quaest.* 83, 18.

<sup>199</sup> O con otras expresiones: “Quae constat [unitas]; “quo discernitur [species]; “quo congruit” [ordo]; o bien: “mensura, numerus, pondus”: *De Trinitate* XI 11,8.

<sup>200</sup> Ms. 87v,7.

lo perfecto (principio de la biología actual y de la genética). La moderna teoría de los estratos (N. Hartmann, M. Scheler) también lo Postula, pero identifica la anterioridad genética con la fuerza, de manera que los estratos inferiores son más fuertes que los superiores.<sup>201</sup> Esto ha llevado a contraponer el espíritu y el alma como principios opuestos. Así L. Klages para quien “Seele” und “Geist” son “Widersacher”.<sup>202</sup> Para evitar esta identificación recurre Suárez a la distinción entre causa material y formal. La primacía se refiere sólo a la causa material, como dice Sto. Tomás: “secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia [= subiectum et materialia] respectu aliarum”.<sup>203</sup> En todos los demás órdenes rige el principio de la finalidad y de la radicación en la misma alma (“omnes istae potentiae profluunt ab eodem principio, et ordinantur ad perfectum illius statum”).<sup>204</sup>

Conviene prestar atención a una dificultad que Suárez aprecia en la opinión de Sto. Tomás acerca de la “dimanación” de las potencias más perfectas a partir de las más imperfectas (“sicut imperfectum a perfecto”).<sup>205</sup> [Hay una expresión en el Manuscrito que Alvares omite seguramente por su dureza con Sto. Tomás: “Hoc enim inintelligibile est et non est necesse, et ideo...”].<sup>206</sup> Lo que parece desagradar a Suárez no es que esta “resultantia” de las potencias imperfectas respecto de las perfectas esté fundada en la “ratio finis”, sino que lo esté en la “ratio activi principii”. En efecto, Sto. Tomás así lo afirma: “... quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et natura, sint principia aliarum per modum finis et activi principii”.<sup>207</sup> Para Suárez la “ordinatio” de las potencias inferiores a las superiores es evidente sólo por razón del servicio que les prestan, lo que, a su vez, exige que las mismas potencias inferiores ejerzan sus propias acciones de un modo

---

<sup>201</sup> Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1949, pp. 71-92. N. HARTMANN, “Die Anfänge des Schichtengedankes in der alten Philosophie”, en: *Abh. der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 3 (1943) 1-31.

<sup>202</sup> Cfr. L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, München-Bonn 1960, pp. 803-923.

<sup>203</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 77, a. 7.

<sup>204</sup> Ms. 88,14s.

<sup>205</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 77, a. 7.

<sup>206</sup> Ms. 88,20 s.

<sup>207</sup> Ib.

más perfecto,<sup>208</sup> y, en último término por razón del fin.<sup>209</sup> Lo que expresamente rechaza Suárez en es te tipo de relación interpotencial es una causalidad estricta de tipo físico: “Una potentia animae non oritur active ab alia”.<sup>210</sup> Como prueba de esta teoría, aunque solamente referida a los sentidos externos comparados entre sí, recuerda Suárez que Sto. Tomás sólo les asigna una ordenación “ex parte obiectorum”.<sup>211</sup> Por lo menos en este tipo de potencias (del mismo grado) no hay causalidad efectiva. Pero tampoco la hay entre las potencias de diversos grados, entre otras cosas porque no hay necesidad de una eficiencia tal; basta que radiquen en la misma alma,<sup>212</sup> que así concebida bien podría ser el principio inmediato de las mismas. (Esto no lo dice Suárez afirmando, sino en sentido potencial.<sup>213</sup> Es cierto que entre potencias de distinto grado, como el sentido y el entendimiento, parece haber una mayor subordinación que entre el entendimiento y las potencias vegetativas, por ejemplo. Quizás movido por esta mayor subordinación llega a decir Sto. Tomás que el sentido es “quaedam deficiens participatio intellectus”.<sup>214</sup> Pero tampoco aquí hay que admitir una eficiencia propiamente dicha. Basta una causalidad ejemplar.<sup>215</sup> Pero esta ejemplaridad se puede encontrar también entre el entendimiento y lo vegetativo, en el sentido de que en la operación vegetativa puede intervenir el arte. Es decir, en el sentido de que la biología exige la intervención intelectual para poder desarrollar mejor su especial carácter de biología humana.<sup>216</sup>

Acerca del sentido que tiene para Suárez la causalidad ejemplar, que a veces llama también *metaphysica*,<sup>217</sup> volveremos más tarde.

---

<sup>208</sup> Recuérdese lo dicho sobre una biología específicamente humana, en contra de la concepción del hombre como “ser defectuoso” (Mängelwesen: L. KLAGES, o. c., pp. 9-21 y passim.

<sup>209</sup> Ms. 80v,24 ss.

<sup>210</sup> Ms. 88v,3.

<sup>211</sup> Ms. 88,11. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: “Secundum autem ordinem tertium [secundum ordinem obiectorum] ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus” *STh.* 1 p., q. 77, a. 4.

<sup>212</sup> Ms. 88,30-88v,2.

<sup>213</sup> Ms. 88v,6 s.

<sup>214</sup> *STh.* 1 p., q. 77, a. 7.

<sup>215</sup> Ms. 89,5.

<sup>216</sup> Ms. 89,6 ss.

<sup>217</sup> Ms. 89,13. [Alvares interpreta este pasaje en sentido inclusivo].

La otra conexión especial es la clásica entre el apetito y el conocimiento sensible e intelectual, según el axioma: “Nihil volitum, quin praecognitum”. Suárez insiste en que esta conexión, por grande que sea, no se debe interpretar como eficiencia, sino como “causalitas metaphysica”.<sup>218</sup> [La edición, como puede verse,<sup>219</sup> excluye toda eficiencia causal, sea física o metafísica: “Neque inter potentiam cognoscitivam et appetitivam intercedere proprie causalitatem effectivam physicam seu metaphysicam”. El Manuscrito, por el contrario, dice textualmente: “Sed dicendum quod neque inter potentias cognoscitivas et appetitivas est propria causalitas effectiva, sed est quaedam causalitas metaphysica”].<sup>220</sup>

Este tipo de causalidad metafísica lo explica Suárez con breves, pero precisas palabras: “Uno posito, sequitur aliud, quia est necesse ad positionem [no “dispositionem illius” como dice Alvares]”.<sup>221</sup> Esta explicación se puede ilustrar con un ejemplo: “Ex rationalitate sequitur admiratio, et ex admiratione risus..., quia actus unius deservit aliquo modo ad actum alterius”.<sup>222</sup> ¿Qué quiere decir Suárez con expresiones tales como “est necesse ad positionem”; “deservit aliquo modo”? En este aspecto de la relación entre el conocer y el apetecer, se busca de alguna manera trascender el ámbito de una causalidad tomada de la realidad extrahumana, en la que priva la causalidad de choque, la eficiencia. Suárez intenta comprender más bien que explicar —“verstehen” y no “erklären” (Dilthey)— la conexión de las manifestaciones vitales del hombre. Va en busca de esa “causa, qua sibi amica est”, por la que se pueda salvar la continuidad psicológica. Pero esta continuidad psicológica es imposible de terminarla si no se hacen estas dos cosas en sentido disyuntivo: a) O bien se da la primacía a una potencia (intelectualismo-voluntarismo), lo que viene exigido por una concepción exageradamente lógica y “sustancializante” de los fenómenos anímicos (= potentiae), en la que, para que haya unidad, ha de haber un principio rector que hay necesariamente que otorgarlo a una o a otra potencia. b) O bien se parte de una unidad anímica, en el sentido de totalidad, existencialmente dada, en la que los diferentes momentos anímicos, gozando de igual valor y perfección, sólo pueden

---

<sup>218</sup> Así, por lo menos, interpreto yo la abreviatura del Ms: *meth*<sup>a</sup>.

<sup>219</sup> A 2,3,20.

<sup>220</sup> Ms. 89,13.

<sup>221</sup> Ms. 89,14.

<sup>222</sup> Ms. 89,15 ss.

ser considerados como aspectos de una misma vida. No hace falta pensar mucho para descubrir en esta última posición el pensamiento agustiniano para quien el “amor” es como una vida copulativa de los distintos momentos anímicos: “Haec autem duo gignens et genitum dilectione tertia copulantur”.<sup>223</sup> “Quid ergo est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans... amantem scilicet, et quod amatur?”<sup>224</sup> Este amor y esta dilección no son el amor-pasión, sino la misma alma “quae sibi amabilis est ante quam se amet”. El amor “tenet et amplectitur”.<sup>225</sup>

Cabe una tercera posición consistente en establecer como fundamento anímico una atomización fenoménica en la que la dispersión psicológica priva, ya que no hay ni “sujetos” (= potencias), ni “persona”, en sentido metafísico.

Para mí, Suárez se inclina más por la segunda posición, “La razón de la continuidad psicológica la ve en la radicación de las potencias en una misma alma. De ella parte el principio unitivo.

## 11. DESARROLLO ONTOGENÉTICO

La cuestión 5 de esta “disputatio” por su interés ontogénico convendría tratarla aparte en este capítulo. El título dice así: “Quomodo et ordine perficiatur generatio”.<sup>226</sup> El planteamiento de la cuestión ya es de por sí importante, pues la “introductio animae” (= ontogénesis) puede considerarse en su aspecto simultáneo o sucesivo (“simul”, “successive”). No es lícito, sin embargo, pensar que esta sucesión ontogénica sea como una especie de evolucionismo en sentido moderno. En principio, toda la Escolástica habla de sucesión en la ontogénesis. Sto. Tomás habla con términos muy explícitos sobre esto<sup>227</sup> al presentar las diversas opiniones:

a) “Supervenit alia anima”. Esto implicaría pluralidad de formas.

b) “Anima, quae primo fuit vegetativa tantum..., perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva”. Expresión clara de evolucionismo que rechaza explícitamente, acogándose: a) a la estabilidad específica: “Nulla

---

<sup>223</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV 6,8.

<sup>224</sup> Ib. VIII 10,14.

<sup>225</sup> Ib. IX 12,18.

<sup>226</sup> Ms. 97,11.

<sup>227</sup> *STh.* 1 p., q. 118, a. 2, ad 2.



forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem.” b') a la imposibilidad de un “motus continuus” o alteración específica. c') a la definición de generación, pues habría generación de una forma sin corrupción de la anterior. d') a la subsistencia del alma racional, que aun excluyendo toda evolución, implicaría una pluralidad de formas (como en el caso que presenta en a') de que el *vous* viene de fuera)<sup>228</sup> y de no ser subsistente sería corruptible con el cuerpo.

c) “Quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris... et sic pervenitur ad ultimam formam substantialem”. Incluso en esta opinión, que hace suya Suárez, aparecen expresiones de sucesión tales como “advenit”, “pervenitur”.

A este tipo de sucesión genética se le ha dado el nombre de continuismo (Ernst v. Baer, y su ley biogenética, entre otros).<sup>229</sup> Todo tipo de evolucionismo queda excluido. Se trata de formas que se suceden y no de sucesión de formas, como claramente explica Sto. Tomás en la segunda opinión.

Suárez se decide por este continuismo, alegando el modo cómo procede siempre la naturaleza: de lo imperfecto a lo perfecto.<sup>230</sup> (Una especie de ortogénesis teleológica en el sentido de W. Haacke (1893), G. H. Th. Eimer, etc.).

Prescindamos ahora del problema que seguidamente plantea Suárez sobre el orden de este continuismo (cor, cerebrum, hepar). Pero hace notar que una cosa es hablar del orden somático-genético, y otra del orden en la información del alma sobre un cuerpo ya formado.<sup>231</sup> [Esta última expresión la suprime la edición de Alvares, seguramente por creerla excesiva, ya que parece postular un cuerpo sin ninguna clase de alma]. Lo cierto es que Suárez separa aquí dos aspectos genéticos: uno típicamente científico, en el que solo aduce opiniones de “científicos” (Hipócrates) y argumentos experimentales. Y otro más filosófico, sobre la información instantánea y sucesiva. En éste presenta opiniones de filósofos, como Sto. Tomás, S. Alberto Magno y Aristóteles. De las cuatro

---

<sup>228</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 736 b 2.

<sup>229</sup> Cfr. G. Blandino, *Problemas y teorías sobre la naturaleza de la vida*, Madrid, 1964, p. 39)

<sup>230</sup> Ms. 97v, 26 s.

<sup>231</sup> Ms. 97v, 14 s.

opiniones que cita Sto. Tomás y a las que hemos aludido antes, sólo se fija Suárez en la segunda, que refleja una incoación de la teoría evolucionista, presentando la impugnación tomista con gran claridad: “Quia forma non potest transire de una specie in aliam”.<sup>232</sup> Pero se aprecia en Suárez una cierta inclinación a favor de esta opinión rechazada por Sto. Tomás. Se la puede calificar de probable con tal de que se entienda, no como evolución de una forma en otra, sino como un fenómeno experimentable, según el cual primero hay operaciones vegetativas, luego sensitivas, y, por último, racionales. Un intento de explicación podría ser que la única alma que se introduce sea la racional, supuesta una mínima organización somática, pero sin que ejerza todas sus operaciones al mismo tiempo. Aduce a favor de esta explicación a S. Alberto y a Marsilio Ficino. Este primer intento de explicación del fenómeno evolucionista lo considera Suárez solo probable. Más probable es, sin embargo, el que explica en la quinta conclusión.

Pero antes de entrar en el estudio de esta conclusión, conviene advertir sobre una pequeña discrepancia que he podido observar en Suárez. Al explicar el fenómeno biológico sin alma, a base de fuerzas, distingue tres clases: la natural o nutritiva, la vital y la sensitiva. La primera está localizada en el hígado; la segunda en el corazón; y la tercera en el cerebro.<sup>233</sup> Como se puede ver, la fuerza sensitiva tiene su base en el cerebro.<sup>234</sup> Pues bien, más adelante, en la cuarta conclusión,<sup>235</sup> afirma que el corazón está informado por el alma sensitiva. ¿Es el corazón o el cerebro la base de la fuerza (o del alma) sensitiva? En d. 6, q. 6<sup>236</sup> dice claramente que “principium et radix sentiendi est in cerebro.”<sup>237</sup>

Volvamos ahora al tema anterior. Parece que el alma (o la fuerza natural) que informa el hígado es una especie de alma vegetativa imperfecta. Igualmente, la que informa el corazón es sensitiva imperfecta. (Al-

---

<sup>232</sup> Ms. 98,18 s. Además de esta opinión, aducida por santo Tomás, presenta Suárez otra. Antes de la introducción de la última forma, no hay más que pura biología sin alma. Los movimientos embrionales se deben a meras causalidades de choque biológico por parte de la madre o de la “vis formativa” seminal. Ms. 98,11-15.

<sup>233</sup> Ms. 97v,21-24.

<sup>234</sup> Más tarde le da también mucha importancia al cerebro: “[animae sensitivae] indigent perfecta organisatione, quae non est sine cerebro”. Ms. 99,9 s.

<sup>235</sup> Ms. 98v,3 s. Cfr. Ms. 98v,7.

<sup>236</sup> Ms. 151-153v.

<sup>237</sup> Ms. 152,4.

vares omite la palabra “sensitiva”). Ante el peligro de un evolucionismo a ultranza, parece inclinarse Suárez por una cierta pluralidad de formas. Es consciente del peligro que esto entrara, como se aprecia en el Sed contra. ¿Hay, por tanto, una recapitulación ontogenética de la filogénesis? (“Ergo in generatione hominis ex illius semine prius generatur planta, aut brutum”).<sup>238</sup>

Posteriormente se llegará a identificar la semejanza onto- y filogenética. El hombre es un pez, un animal y, finalmente, un hombre. La ley biogenética de Lamarck o la teoría darwinista se ven claramente aquí reflejadas.

Es curiosa la respuesta de Suárez ante esta objeción, que después será importantísima para la teoría evolucionista. Afirma Suárez claramente que lo primero que se engendra es un viviente con alma vegetativa; después otro con un alma sensitiva. Estos vivientes hay que considerarlos, no obstante, como vivientes parciales e imperfectos: “Quasi viventia partialia et imperfecta, et quasi viae ad alterius introductionem”.<sup>239</sup> Acerca de la difícil cuestión de si aquello parcial que se engendra es una planta o un animal, dice, sin darle importancia al asunto, que es sólo una cuestión nominal: “quaestio est de nomine”.<sup>240</sup> [La edición de Alvares equivocadamente dice: “quaestio de homine (i)”].

Toda esta cuestión no se puede separar del contenido de conceptual tratado en la cuestión 5 de la d. 2. Sobre la “continentia”, donde claramente se pronuncia por la unidad de forma substancial, con tal. que se considere en un “concepto íntegro” y no según “razones formales”.

Pasamos por alto las qq. 6-9, para detenernos especialmente en la d. 5; “De potentiis cognoscitivis in communi”.<sup>241</sup>

## 12. TEORÍA EPISTEMOLÓGICA

El primer problema que el conocimiento plantea es el epistemológico. ¿Cómo se conoce? Que conocemos es un hecho evidente, pero

---

<sup>238</sup> “Ergo in generatione hominis ex illius semine prius generatur planta aut brutum” Ms. 98v,16s.

<sup>239</sup> “...quasi viventia partialia et imperfecta et quasi viae ad alterius introductionem”. Ms. 98,19 s.

<sup>240</sup> Ms. 98v,21.

<sup>241</sup> Ms. 110v,25.

¿cómo? Sin embargo, este hecho evidente del conocer está fundado en un hipótesis según la cual, hay un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible. Digo hipótesis, porque esta distinción entre sujeto y objeto es sólo una interpretación del problema. Pero una vez admitida, hay que ser consecuente. Por ello el primer problema que se le presenta a Suárez es el de la “*coniunctio*” de estos dos elementos al que responde la cuestión primera de la disputación.

Suárez plantea en los argumentos en contra de su tesis las posibilidades que hacen necesaria esta “*coniunctio*”, que creo conveniente analizar, pues nos dan a conocer el alcance de esta problemática. Se refiere el primero de ellos a que la “*coniunctio*” sólo puede darse según el ser real, o según alguna semejanza. La primera suposición es absurda y la segunda innecesaria. Lo absurdo de esta “*coniunctio realis*” nos pone, sin embargo, sobre un aspecto importante del tema: que no se trata aquí ni de objetos ni de sujetos reales o físicos, sino de elementos intencionales o gnoseológicos. Por su parte, la no necesidad de la “*coniunctio*” se funda, en el caso particular de este argumento, en la negación de las especies intencionales (o bien en la inatingencia de las mismas al problema del conocimiento, en el caso de Durando).

Podemos, pues, ahora precisar el alcance de la “*coniunctio*”. Se trata de una “*coniunctio intentionalis*”, que exige especies intencionales. Esta exigencia la tratará Suárez en la siguiente cuestión. Ahora bien, como el conocimiento tiene un aspecto sensible y otro espiritual, esta “*coniunctio*” tendrá también dos maneras de realizarse. Sin embargo, esta distinción no es admitida por todos; por consiguiente, negada la “*coniunctio*” para el sentido, se niega también para el entendimiento y viceversa (Ockham, Durando). Para quienes, sin embargo, existe esta distinción entre sensible y espiritual, la “*coniunctio*” puede ser necesaria para el sentido, más no para el entendimiento, ya que éste no puede ser “excitado” por ninguna clase de “*coniunctio*” de tipo material, que es la única que nos proporciona los objetos. Éste es el caso de Durando, de Juan Baconthorp (Bachonus) y Enrique de Gante, cada uno según su propia teoría.

Todo el problema, pues, de la “*coniunctio*” se reduce al de las especies intencionales, si se exceptúa el caso de los sentidos exteriores inferiores –el gusto y el tacto– que parecen no necesitar de “especies”, bastándoles una “*coniunctio*” material y física. El ejemplo de la visión,

sin embargo, es el que parece exigir este tipo de especies intencionales, por razón de su aparente “espiritualidad”.

Santo Tomás llega incluso a decir que en la vista se da una “*immutatio spiritualis tantum*”. Y que carece de “inmutación natural, tanto del órgano como del objeto”.<sup>242</sup> Suárez se extiende en este caso, razonando, a su manera, los fenómenos ópticos del espejo, a través de lentes especiales de acercamiento y de la reflexión o refracción de la luz.

También el fenómeno de la memoria (sensible e intelectual) parece obligarnos a admitir ciertas “especies” (hoy diríamos “engramas”), por las que podemos representarnos las “cosas” en ausencia de los objetos.

Puede quizás darse una razón *a priori* de la necesidad de las especies, suponiendo que todo conocimiento es una “*assimilatio*”. Ésta exige una unión entre objeto y sujeto, que no puede darse sin especies, pues siendo el conocimiento algo indiferente necesita ser determinado por los objetos gnoseológicos (= intencionales). Esto supone la negación de todo innatismo y de toda iluminación intelectual de carácter neoplatónico. Por ello habrá que admitir que las especies intencionales se deben dar en el sujeto.

Posiblemente esto sería aceptado en un análisis fenomenológico del conocimiento, con tal de que no se le exigiera más explicación acerca del último sentido de esta proposición. Si se trata, pues, de especies inteligibles, el problema se agudiza, ya que hay quien dice que bastan las imágenes sensibles (= “phantasmata”) para reproducirlas, deduciendo de esto que las especies inteligibles no están en el conocimiento. Si, por el contrario, se habla de especies sensibles, Simplicio y Filopón afirman que éstas no están en la “*potentia sensitiva*”, sino en el órgano.

Contra ambas teorías afirma Suárez que el entendimiento no está determinado por los “phantasmata”, ni como “forma inherente”, ni como “objeto”, pues lo primero significaría materializar el entendimiento, y lo segundo exigiría que el conocimiento se diera “*in phantasmate*”.<sup>243</sup> Insistimos en esta expresión por lo que dice en la *disputatio* 7 de este manuscrito acerca del conocimiento formal y objetivo.

En la cuestión 2 trata expresamente sobre las especies intencionales. Afirma su realidad accidental. Se hace eco de la opinión fisiolo-

---

<sup>242</sup> *STh*, 1 p., q. 78, a. 3.

<sup>243</sup> Manuscrito 112v, 18s.

gista que identifica las especies del sentido interior con corpúsculos o “espíritus animales” residentes en el cerebro. Suárez se opone a esta opinión, pero del estudio detenido que de ella hace<sup>244</sup> inferimos la importancia que le concede, entre otras cosas –creemos– por su carácter científico, al que Suárez se muestra siempre predispuesto. Es indudable que de esta teoría corpuscular se derivaría la moderna fisiología de los órganos sensoriales, que, si bien no ha abandonado la interpretación psicológica de los sentidos, ha puesto mayor interés en la aclaración de los fenómenos fisiológicos, tales como estructura, condiciones reactivas de los receptores, transformación de los impulsos en excitaciones, integración de las excitaciones, energías específicas de los sentidos, estímulos adecuados, etc., etc.

La crítica que de esta opinión hace Suárez responde a lo burdo de su expresión por parte de sus defensores. Uno de sus fundamentos es que de haber especies en el sentido interno, siempre estaríamos conociendo, lo que se evita poniendo estos corpúsculos. El otro es de tipo experimental. Una lesión cerebral produce inhabilitación sensorial. Con respecto el primero responde Suárez que la interrupción de la sensación interna se debe a la carencia de atención (“*potentia non attendit repraesentationi*”),<sup>245</sup> donde aparece el concepto de atención tan importante en la teoría agustiniana del conocimiento. Con respecto al segundo –y aquí se aprecia el interés científico de Suárez– dice que la “*virtus cerebri*” se hace incapaz para usar de las imágenes (= “*phantasmata*”). Fijémonos que Suárez no habla de corpúsculos, sino de “*virtus cerebri*”, término mucho más amplio que el de corpúsculos. Las especies son necesarias –dice–, pero sin olvidar la “*recta dispositio cerebri*”<sup>246</sup> que hasta tal punto es necesaria que sin ella hasta las mismas especies desaparecerían. Igualmente, cuando antes hablaba de si las especies se reciben en la potencia o en el órgano, decía que en la potencia, pero sin olvidar el órgano. Éste sirve de medio para la conservación de las especies y a ello se ordena.<sup>247</sup> Esta cooperación del órgano, y la importancia del cerebro en la sensación interna o externa contrasta con la fácil solución de Santo Tomás, para quien el órgano –como ocurría antes con el cuerpo en su relación con el

---

<sup>244</sup> Ms. 113, 21-113v, 18.

<sup>245</sup> Ms. 113v, 9.

<sup>246</sup> Ms. 113v, 15.

<sup>247</sup> Ms. 112v, 7-10.

alma— es por la potencia (“organa propter potentias”),<sup>248</sup> con lo que todo el ingente material fisiológico queda supeditado a una mera relación final de índole quasi metafísica.

Una cuestión importante surge en su discusión con Cayetano sobre la doble consideración de la especie como imagen y como cualidad, y sobre la función de la especie en la potencia, que para Cayetano, es como la “forma ad esse”, de manera que su ser es el conocer. [Sólo quisiera destacar la expresión que como crítica de Cayetano hace el manuscrito y que omite la versión editada de Alvares: “Nam licet verbis dicatur, non concipiuntur mente”].<sup>249</sup> En toda esta crítica hay una concepción gnoseológica distinta de la de Cayetano. Por eso, el último argumento que esgrime Suárez contra esta opinión de Cayetano es que la especie no informa al entendimiento, sino que sólo concurre “effective”<sup>250</sup> al acto, por lo que no puede ser “causa formal”. Este formalismo confiere a la gnoseología cayetanista un carácter pasivo, basado en la expresión aristotélica “la mente es potencialmente idéntica a los objetos del pensamiento, mientras que actualmente no es nada de esto, hasta que piensa... lo que piensa y lo que es pensado es lo mismo, porque el conocimiento especulativo es lo mismo que su objeto”.<sup>251</sup> Esta última frase es una variación —aplicada al conocer y a su objeto— de la parmenidiana sobre el ser y el pensamiento.<sup>252</sup> Para Cayetano esta identidad, si bien no es “realiter”, sí lo es “intelligibiliter”. Para Suárez la “unio” entre potencia y especie no es del estilo de la unión entre materia y forma, ni mucho menos más profunda que ésta —como dice Cayetano comentando a Averroes—. La “unio” es accidental-efectiva, no formal,<sup>253</sup> pero está dotada de una fuerza que la potencia transforma.

Un problema interesante sobre este mismo tema es tratado por Suárez en la segunda conclusión:<sup>254</sup> la no igualdad específica entre especies y objeto. La urgencia de este problema nace de la necesidad de un conocimiento cierto, que podría ponerse en duda, dada la razón de “si-

---

<sup>248</sup> *STh.* 1 p., q. 78, a. 3.

<sup>249</sup> Ms. 114, 26.

<sup>250</sup> Ms. 114v, 4.

<sup>251</sup> *De an.* 429 b 31; 430 a 3.

<sup>252</sup> DIELS-KRANZ 28 B 3.

<sup>253</sup> Ms. 113v, 26-30.

<sup>254</sup> Ms. 114v, 16-116, 10.

militudo” de la especie con respecto a los objetos. Esta diferencia específica entre objetos y especie tiene su origen en Aristóteles,<sup>255</sup> quien afirma que el sentido recibe la forma de los objetos sin recibir la materia. La forma es interpretada después en el sentido de “species repraesentans”. Durando se opondrá a este elemento intermediario, afirmando que basta la presencia directa del objeto.<sup>256</sup>

Una importante distinción sobre este mismo tema es sugerida por un argumento aducido en favor de la identidad específica entre especies y objeto, fundado en el carácter cualitativo de “*similitudo*” que parece convenir a las especies. Esta “*similitudo*” –dice Suárez– no es “in essendo”, sino “repraesentativa”.<sup>257</sup> Sobre el modo de esta “similitudo repraesentativa” trata Suárez en la distinción 7 de este tratado. Bástenos notar aquí con Suárez que la solución, según la cual las especies, en cuanto a su entidad, son incognoscibles, más no así en su carácter representativo,<sup>258</sup> no es aceptable. La especie es una entidad *por la cual* se conocen las cosas (“per eas videtur res immediate”).<sup>259</sup>

Continuando este tema sobre las especies intencionales, establece Suárez una cuarta conclusión, [que por diferenciarse sustancialmente del texto editado de Alvares, estimo importante concretar con más pormenor. Se trata de la teoría de las especies como “similitudines formales obiectorum”. Esta conclusión abarca desde el f. 116v, 31 hasta el 117v, 1, mientras que en la edición de Alvares ocupa desde 3, 2, 20 hasta 3, 2, 26].

El manuscrito inicia la conclusión proponiendo como hipótesis que las especies intencionales son semejanzas de los objetos, citando a los defensores de esta teoría (casi todos los teólogos y santo Tomás). A continuación propone sus propios argumentos (la especie tiene la “*missión*” de suplir al objeto; pero esta suplencia es de tipo representativo). Especifican algunos autores (Dionisio, san Agustín, entre otros) que esta representación tiene el carácter de razón “seminal” del mismo objeto. También la misma experiencia del espejo y de la imaginación es aducida en favor de que las especies son “similitudines”. Por otra parte, no están

---

<sup>255</sup> *De an.* 424 a 17 ss.

<sup>256</sup> II, *Sent.* 3, 2.

<sup>257</sup> Ms. 115v, 1-4.

<sup>258</sup> Ms. 115v, 14-17.

<sup>259</sup> Ms. 116, 4. Cfr. Ib. 9ss.



equivocados los que admiten esta semejanza formal, sobre todo en lo que respecta a la especie espiritual de una cosa material. También hay razones “científicas” y experimentales que parecen oponerse a la posibilidad de que un sonido, por ejemplo, tenga en la especie su representación. Estas dificultades no urgen mucho para Suárez, pero son graves (“quamvis res ipsa sit difficilis intellectu”),<sup>260</sup> si se considera la semejanza de forma inmaterial y no material o “per compositionem linearum”.<sup>261</sup> La semejanza intencional tiene su fundamento intrínseco y natural en la cosa, que la diferencia de la artificial (“similitudo artificiosa imaginis”). No es, por tanto, una figura material (no pertenece a la cuarta especie de cualidad).

Según podemos apreciar, en esta exposición no hay ninguna afirmación categórica de que esta semejanza sea sólo efectiva y no formal. [La edición de Alvares, por su parte, inicia esta conclusión afirmando que las especies no son representaciones formales, sino sólo efectivas. Pero su postura es moderada (“probabilior apparet”).<sup>262</sup> Siguen los argumentos a favor de esta sentencia más probable, en los que se introducen elementos agustinianos<sup>263</sup> comparando la especie con la “vis effective formativa organorum in fetu”, y esgrimiendo conceptos suarecianos como la no necesidad de la especie en la visión beatífica, establecida por Suárez en su tratado *De Deo*,<sup>264</sup> y en el *De anima*,<sup>265</sup> aunque sólo como probabilidad. Como argumento a priori emplea la noción de semejanza (= unidad, identidad) real, distinguiendo una unidad numérica (semejanza trinitaria), otra específica (entre individuos de la misma especie), otra accidental (semejanza en la calidad de cantidad). Además de la semejanza real, que nada tiene que ver con la mente, hay otra intencional, a la que califica la edición de Alvares de “multum deficiens”, analógica (“per quemdam solummodo analogiam attributionis”).<sup>266</sup> Su carácter positivo queda expresado con estas palabras: “Solum

---

<sup>260</sup> Ms. 117, 17.

<sup>261</sup> Ms. 117, 19.

<sup>262</sup> A 3,2,4. En adelante citaremos la edición del tratado *De anima* suareciano, editado por Alvares en Lugduni y París, con la sigla A.

<sup>263</sup> A 3, 2, 22.

<sup>264</sup> *De Deo* II, 12, 5; 1, 87.

<sup>265</sup> Ms. 114 v, 11-15.

<sup>266</sup> A 3, 2, 25.

instrumentum quoddam ad ipsam actualem expressamque similitudinem formandam”.<sup>267</sup>

[El texto del manuscrito es, pues, en este punto más breve y menos aseverativo que el de la edición de Alvares. Esto se aprecia, sobre todo, en el resumen que sobre el tema hace hacia el final del n.º 26,<sup>268</sup> quitando fuerza a las expresiones filosóficas y patrísticas sobre las “similitudines formales”. El interés del manuscrito no va, pues, dirigido a negar expresamente esta semejanza formal, sino más bien a afirmar que la especie está en calidad de representante y que su razón específica es su mismo ser representativo, en contra de la opinión de Cayetano que distingue en la especie el “esse qualitatis” (“genus entium”) y el “esse representativum” (“genus cognoscibilium”),<sup>269</sup> como antes lo había hecho contra su afirmación de que el objeto formal de la especie es el entender, constituyendo a la potencia en acto primero y no en acto segundo].<sup>270</sup>

Prescindimos aquí de la cuestión acerca de varias dudas que se presentan: conocimiento de las cosas inexistentes; de los entes de razón; explicación de la máxima aristotélica: “Intus existens prohibet extraneum”;<sup>271</sup> corrupción de la potencia por la intensidad de las especies.<sup>272</sup>

### 13. DINAMISMO GNOSEOLÓGICO

El problema que se plantea en esta cuestión y en las dos siguientes (4.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup>) es muy importante para la gnoseología y para la interpretación de Aristóteles.

Para la primera, porque en él radica el fundamento de la actividad del conocimiento. Para la interpretación de Aristóteles, porque es éste un punto muy discutido en este tema. Una vez en posesión de los elementos “estáticos” del conocer: la “potentia”, la “coniunctio”, la “assimilatio”, las “species intencionales”, hay que determinar el funcio-

---

<sup>267</sup> A 3, 2, 26. Sobre la “similitudo” en Suárez, cfr. *De Deo* II 13, 1.

<sup>268</sup> A 3, 2, 26.

<sup>269</sup> CAYETANO, *De Anima* II, cap. 5, n.º 180, Ed. Coquelle, 61.

<sup>270</sup> Ms. 114, 20-25.

<sup>271</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 429 a 15 ss.

<sup>272</sup> Ms. 117v, 19-119v, 21.

namiento, la “fisiología” del conocimiento sensible y espiritual. Con ello se podrían establecer en la teoría gnoseológica suareciana tres aspectos: 1) *La perceptividad* humana, 2) *La reflexividad* del pensar y 3) *La espontaneidad* gnoseológica. En este artículo nos limitaremos al estudio de los dos primeros, dejando el tercero para otra ocasión en la que trataremos el tema.<sup>273</sup>

El primer aspecto que se nos presenta es el de la distinción entre potencia y acto. Para comprender mejor este problema, hay que tener en cuenta lo dicho antes acerca de la función *efectiva*, y no *formal* de la especie, en contra de la postura formalista del cardenal Cayetano. La especie para Suárez es un instrumento (“id quo”). ¿Qué decir ahora sobre la relación entre la potencia y el acto cognoscitivo? En primer lugar, hay una recepción de la especie en la potencia, que se puede calificar como “muerta”<sup>274</sup> debido a la falta de atención de la potencia (podríamos llamarla “recepción subconsciente”). En esto todos coinciden: en que hay distinción entre el acto de conocer (= subconsciente) y recepción de la especie. Pero el problema surge desde el momento que la “subconsciencia” se transforma en “conciencia”, pues entonces el “alma” atiende y la recepción es “vital”. Hay una especie expresa. En este caso, ¿se puede seguir distinguiendo entre potencia atenta y recepción vital (= acto)? Muchos lo niegan (Pablo de Venecia, Agustín Nifo, Juan de Janduno, Cayetano de Thiens, Gabriel Biel y muchos nominalistas), apoyados quizás en las frases aristotélicas del tratado *De Anima*.<sup>275</sup> También santo Tomás dice que “sensus affici est ipsum eius sentire”.<sup>276</sup> También san Agustín parece favorecer esta postura: “Et haec tria unum atque una substantia”.<sup>277</sup> “Ipsa visio –sigue diciendo el santo de Hipona– quid aliud quam sensus ex ea re, quae sentitur informatus, apparet?”<sup>278</sup> Pero en san Agustín hay también otras expresiones que parecen abogar en favor de la

<sup>273</sup> Este tema lo estudia Suárez en la distinción 10 del manuscrito.

<sup>274</sup> Ms. 119v, 27.

<sup>275</sup> Ὁ ἀϋτὴν ἀκόεϋϊάόεάε δϋό+άέί όέ dóóéí αόόά δῖ δῖεϋῖ ἰ ἰϋῖ áσδῖ δῖάῖάáϋσῖ δῖεῖῖ δῖῖ δέáσῖ δῖεάá  
 äóíϋῖáé –í. *De an.* 424 a ss; cfr. *Ib.*, 424 b 15 ss; 425 b 18 ss.

<sup>276</sup> *STh.* 1 p., q. 17, a. 2, ad 1.

<sup>277</sup> *De Trinitate*, IX 12, 18.

<sup>278</sup> *Ib.*, IX 12, 18.

distinción: “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor, cum se amat, ita quaedam duo, mens et notitia eius, cum se novit”.<sup>279</sup>

Desde luego hay que tener en cuenta que no es posible aducir textos de autores fuera de su contexto en favor de una determinada tesis, pues pueden estar integrados dentro de una metodología distinta por lo que quedarían desenfocados. Pero lo que Suárez pretende aquí es potenciar el aspecto activo del conocimiento, para lo cual es necesario separar el acto del conocimiento de toda consideración pasivista, que resultaría de identificarlo formalmente o con la potencia o con la especie. Además de la recepción debe haber una “producción”. Y ésta está exigida por la condición de “acto vital” propia de todo conocimiento, que sigue a la exigencia de ser producido por un principio activo intrínseco. Esta actividad propia de todo conocimiento humano se pone de manifiesto, sobre todo, en el fenómeno psicológico de la atención, que es considerado aquí como un elemento de la potencia anímica, o del alma (en el caso de que no se admitan las potencias). En este último caso, la atención (= conciencia) será una operación propia del alma y no del compuesto, y no se podría considerar como conciencia pura (como una especie de “Gewissen überhaupt” de raíz kantiana). El acto de conocer requiere “effective”<sup>280</sup> la atención, pero no se identifica con ella formalmente. Pero, sobre todo, se demuestra en el conocimiento intelectual, cuyas operaciones impiden identificarlo con la especie o con el entendimiento como potencia.<sup>281</sup> Los actos de fe y de amor sobrenaturales exigen una diferencia en las potencias humanas, incapaces de realizarlos “suis viribus”, por mucho que se les proponga el “objeto” sobrenatural.

El acto de conocer es, pues, una “qualitas” distinta de la especie y de la potencia.

Una vez delimitado el acto de conocimiento, surge el problema de su causa eficiente (“a quo fit”).<sup>282</sup>

Permítasenos advertir que en todas estas cuestiones sobre las potencias cognoscitivas hay en Suárez un interés más psicológico que metafísico. A nuestro autor le preocupa –según creo– delimitar la génesis psicológica del conocimiento, lo cual indefectiblemente le lleva a una

---

<sup>279</sup> Ib., IX 4, 4.

<sup>280</sup> Ms. 120v, 4-19.

<sup>281</sup> Ms. 121, 7-10.

<sup>282</sup> Ms. 121v, 24.

valoración más consciente del principio intrínseco. El mismo hecho de inducir de la cuestión anterior la atención –no en su aspecto metafísico, sino psicológico– nos confirma esta postura.

En esta cuestión insiste Suárez en que el principio intrínseco del conocimiento no puede ser una potencia puramente pasiva, pues esto se opone a la razón de principio vital.<sup>283</sup> [Esta frase –suprimida por la edición de Alvares– no deja lugar a dudas: “Ergo impossibile est quod potentia, quae non agit, cognoscat”].<sup>284</sup> Esta actitud nos recuerda el “intellectus archetypus”, y nos llevaría fácilmente a una teoría de la iluminación o a un idealismo, en el que cabría aquella pregunta de Mateo de Aquasparta: “¿Seguiría habiendo verdad, si no hubiera cosas?”. Pero el problema de Suárez no es tanto saber si las cosas o las ideas son la causa necesaria y suficiente del conocer humano, cuanto determinar si el conocimiento es o no una acción vital. Ante la posibilidad de un cierto iluminismo por parte de Dios, afirma Suárez que ni siquiera en este supuesto habría conocimiento (= acto vital), puesto que el conocimiento no actuaría vitalmente. El vivir se atribuye a las cosas que tienen principio de acción (“vivere dicitur res quae habet principium actionis”).<sup>285</sup> Sin embargo, el conocer no es un puro hacer, siendo imposible que una potencia puramente operativa sea la causa necesaria y suficiente del conocimiento. ¿Por qué? Porque el conocimiento es también una “forma intrínseca”<sup>286</sup> de la potencia. [La edición de Alvares dice: “intrinsicus actus”], y esta información es una “recepción”: “Non informabitur autem, nisi illum [actum] recipiat”.<sup>287</sup> La misma potencia es la que a la vez hace y recibe.<sup>288</sup>

Suárez vuelve a insistir en que el conocimiento no recibe su acto del objeto (ni de los sentidos, según opinión de Godofredo de Fontaines). La opinión de Escoto de que el entendimiento agente ilustra el fantasma, no es admitida tampoco por Suárez. Con respecto a la especie impresa se niega que informe de tal manera a la potencia que anule toda actividad

---

<sup>283</sup> Ms. 121v, 1 ss.

<sup>284</sup> Ib.

<sup>285</sup> Ms. 121v, 6.

<sup>286</sup> Ms. 121v, 7.

<sup>287</sup> Ms. 121v, 8s.

<sup>288</sup> Ms. 121v, 9s.

de la misma, como parece insinuar santo Tomás.<sup>289</sup> Y en lo que a Cayetano se refiere, sigue Suárez combatiendo su opinión de que la potencia, por medio de la especie, se hace el mismo cognoscible y, como tal, hace su acto.

Los argumentos suarecianos tienen su fundamento principal en la psicología del conocimiento, según la cual la atención es determinante del acto vital del conocer, sin que sea, por otra parte, suficiente la especie. Esta misma atención es la causa de que, supuestas las mismas especies, un sujeto determinado e histórico conozca mejor que otro, por causa de una mayor atención.<sup>290</sup> Esta actividad de la potencia cognoscitiva se manifiesta claramente en la facultad cuasi creadora de la imaginación, capaz de utilizar o de apoyar una u otra imagen. Y lo mismo se podría decir de la variadísima actividad intelectual de composición, discurso y reflexión, que aseguran una función vital del acto intelectual distinta de la especie y de la mera potencia pasivamente considerada.<sup>291</sup> La postura de Cayetano de que la “*potentia fit ipsum cognoscibile*” habría que interpretarla diciendo que esto ocurre por medio del conocimiento, siendo, por tanto, imposible que el principio activo del conocer sea la “*potentia, ut facta ipsum cognoscibile*”.<sup>292</sup>

Ante la opinión de Escoto, para quien tiene importancia la tendencia agustiniana de desconfianza ante lo sensible, que viene a ser una especie de “*occasio*” para el conocer intelectual, aunque garantizada por la “*natura*” real de las cosas, habría que decir que este autor pone dos concausas parciales y efectivas: la especie y la potencia. Otros, como Enrique de Gante, sólo atribuyen actividad a la potencia, negándose a la especie, apoyados en la mayor perfección del conocimiento con respecto a la especie. Hay, últimamente, una nueva posición que, distinguiendo la aprehensión del juicio, afirma que aquélla se hace por la sola especie, y éste por la sola potencia. Así, por ejemplo, Egidio Romano.

Modernamente, ha sido puesta también de relieve esta diferencia entre juicio y aprehensión, que ha originado una división entre diversas teorías del conocimiento: la fenomenología y con ella, sobre todo, E. Husserl, N. Hartmann y M. Heidegger, han dado gran importancia a la

---

<sup>289</sup> “...species rei visae est principium formale visionis in oculo”, *STh.* 1 p., q. 56, a. 1.

<sup>290</sup> Ms. 122, 8-13.

<sup>291</sup> Ms. 121, 13-17.

<sup>292</sup> Ms. 122, 23ss.

función pasiva del conocer.<sup>293</sup> El ejemplo de la visión, como analogía del pensar, es bien claro. El uso de expresiones tales como “hinsehen, hinblicken, anvisieren, sehen lassen, zum sich zeigen bringen”, tan propias de Heidegger en *Sein und Zeit*,<sup>294</sup> y la expresión de N. Hartmann: “El conocer es ‘pricipiell rezeptiv’”,<sup>295</sup> nos ponen bien patente esta posición fenomenológica. Evidentemente el juicio, como máximo exponente de la actividad del pensar, pierde ante estas teorías su categoría filosófica, transformándose en un “abkünftiger Modus”,<sup>296</sup> en una especie de “Abart von Verstehen”.<sup>297</sup> Estas teorías responden a la que señala Suárez, según la cual la única actividad vendría de la especie en la intuición intelectual de la aprehensión, siendo el juicio un producto de la acción efectiva de la potencia. En contra de estas teorías “pasivistas” se han levantado quienes ven en el juicio no una “degeneración” del pensar, precisamente por su función constructiva, sino una potenciación del mismo. Así, por ejemplo, Theodor Litt.<sup>298</sup>

Suárez ve en la aprehensión o bien un conocimiento, o una recepción pasiva. Esto último es imposible; luego la aprehensión debe ser conocimiento, y, como tal, actividad vital. Por otra parte, no siempre se puede distinguir este tipo de aprehensión del juicio propiamente dicho.<sup>299</sup>

La conclusión definitiva sobre este problema es, pues, que la potencia cognoscitiva tiene una capacidad propia e inmediata sobre su acto.

Los argumentos de Aristóteles: La mente no puede tener ninguna característica fuera de su capacidad de recibir,<sup>300</sup> y los de santo Tomás,<sup>301</sup>

---

<sup>293</sup> Cfr. el documentado estudio sobre la historia de “psicologismo”, con especial atención a la obra de Santalla, Suárez y Vázquez: Sven K. Knebel, *Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624-1705)*. Abhandlungen und Edition, B. R. Grüner, Amstedam/Philadelphia 2011.

<sup>294</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, Halle 1935<sup>4</sup>, 147.

<sup>295</sup> N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig 1926, 33.

<sup>296</sup> *Ib.*, 34.

<sup>297</sup> *Ib.*, 153.

<sup>298</sup> Th. LITT, *Mensch und Welt*, München 1948, 328-336. En este sentido, cabe citar la opinión del neotomismo, según la cual, el concepto capta la esencia y el juicio la existencia. Sin embargo, el neotomismo trascendental (Maréchal, Lotz, Rahner, Lonergan, etc.) no es de esta opinión, algo simplista. Cfr. L. DEWART, *Die Grundlagen des Glaubens*, Zürich 1971, t. I, 172ss.

<sup>299</sup> Ms. 122v, 19-24.

<sup>300</sup> ἀόρα ἰαὶ Ὀασοῖτῃ ἀγιάε ὀγούεῖ ἰαῖαῖβαί Ὑεε Ὀ} ὀάγῶεῖ • ὀε ἀοῖαδού. *De an.* 429 a 21s.

parecen contrarios a esta conclusión, por lo que Suárez se esfuerza en estudiarlos. Con respecto a Aristóteles, dice —después de aducir textos de diversas traducciones, con el objeto de fijar en lo posible el texto griego (Filopón, Perionius, Argyropoulos)— que *ἄγιάδοι* hay que entenderlo sólo “in genere intelligibilium”, es decir, en cuanto carece de cualquier especie, y no “simpliciter”, de manera que niegue toda actividad del sujeto pensante. En este sentido, interpreta Suárez a santo Tomás.<sup>302</sup>

Se extiende luego Suárez sobre consideraciones teológicas sobre la actividad de la potencia y de la especie en la visión de Dios. Aquí la actividad potencial es instrumental, es decir, está en manos de Dios. Por ello, todos los teólogos —excepto Cayetano— afirman que una mayor perfección natural del entendimiento no conduce a un mejor conocimiento beatífico y sobrenatural de Dios.<sup>303</sup>

La segunda conclusión atribuye a la especie cierta actividad sobre el acto del conocimiento, basándose en la definición del conocimiento como “assimilatio”, para lo cual es preciso que la potencia tenga una forma, que no es más que la especie. Notemos, sin embargo, que Suárez sólo habla de una “actualis cognitio” y de una “actualis quaedam assimilatio”. Hay que distinguir, pues, entre conocimiento directo y habitual.<sup>304</sup>

Analiza después Suárez un texto de Aristóteles que parece estar en contradicción con esta cierta actividad de la especie. Se refiere al ya famoso texto del capítulo 5 del libro 2 *De Anima*,<sup>305</sup> en el que el Estagirita distingue tres clases de actividad (dinámica, energética e entelequial). Cualquier sujeto, dice Aristóteles, en el momento de nacer tiene sensación, en el sentido de una mera posesión de conocimiento (o actualidad energética), correspondiendo a la sensación actual (o entelequial) el ejercicio del mismo conocimiento. Para los escolásticos, en general, la actualidad energética es el “actus primus” y la entelequial el “actus secundus”. Pero ¿cómo puede estar el sentido en acto primero? Esto supondría la inutilidad de los estímulos externos. Suárez interpreta a Aristóteles diciendo que la comparación que hace allí entre las distintas ac-

<sup>301</sup> *STh* 1 p., q. 87, a. 1.

<sup>302</sup> Ms. 123, 5-15.

<sup>303</sup> Ms. 123, 18-24.

<sup>304</sup> Cfr. ELORDUY, E., “El concepto objetivo en Suárez”, en *Pensamiento* 4 (1948) passim.

<sup>305</sup> *De an.* 417, a 10-17.



tualidades del pensamiento y del sentido las refiere, la energética a la acción habitual (entendiendo hábito en sentido estricto), y, como el sentido no necesita de hábitos, por eso dice que está ya en acto primero. O quizá mejor, que la comparación se hace entre el sentido ya informado por la especie sensible y el entendimiento determinado por su hábito.<sup>306</sup>

Podríamos añadir ahora cómo dos autores tan dispares como el cardenal Cayetano y Ortega y Gasset hacen interpretaciones diversas sobre este mismo problema.<sup>307</sup> Cayetano, basado en su interpretación del alma como “actus separabilis”, insiste ahora diciendo que el sentido está en potencia accidental, es decir, en potencia sólo respecto del acto segundo. De esta manera, el sentido está en acto “ut vigilia”, no “ut somnus”, pues, según Cayetano, el acto primero y el segundo no se convierten con forma y operación, sino con forma “per modum somni et vigilia”. Ortega, por su parte, quiere ver en este pasaje un argumento por el que Aristóteles “trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento ‘sensu stricto’, sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento “sui generis”.<sup>308</sup>

La tercera conclusión establece el principio general: “Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie”.<sup>309</sup> Este principio íntegro es el que produce inmediatamente el acto del conocer, en el que hay que distinguir una “substantia” y su carácter de “similitudo”, que constituye la potencia en acto segundo. Esta distinción viene exigida por la postura de Enrique de Gante, que sólo atribuye actividad al acto de conocer, más perfecto que la especie. Suárez va por la línea del acto vital (sustancia del acto), pero sin olvidar la especie que es la que le da su carácter representativo.

Dentro de este dinamismo del conocimiento, tiene importancia que Suárez trata en la q. 5. Se trata de establecer la noción y el alcance del concepto, del “verbum” (“idolum”, en los sentidos). En principio, parece que no debe haber término alguno en el conocer, pues se trata de una acto inmanente y no transeúnte; y ningún acto inmanente es “pro-

---

<sup>306</sup> Ms. 123v, 6-13.

<sup>307</sup> CAYETANO, *De Anima*, II, cap. 5, n.º 166-180, Ed. P.I. Coquelle, 152-161. ORTEGA Y GASSET, J., *Dos prólogos*, 1944, 193-203.

<sup>308</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *o. c.*, 198s.

<sup>309</sup> Ms. 123v, 14.

ductivo”. Suárez se está claramente refiriendo a la distinción aristotélica entre “práxis” que son movimiento (ἐβίαιός) y “práxis” que son díñāáéá, o fin de sí mismas, es decir perfectas; entre “práxis” con término (δῆνάδ), que no son fin (δῆεῖδ) y “práxis” que tienen el fin en sí mismas o que son fin.<sup>310</sup> Por otra parte la tradición filosófica cristiana asigna al conocimiento la producción del “verbum mentis”. Esta producción, para algunos tomistas es postulada por el conocimiento abstractivo, no por el intuitivo, pues en el primer caso el término (verbo o ídolo), al no estar presente el objeto realmente, necesita de algo que lo represente, haciendo sus veces. En el intuitivo y en los sentidos, por el contrario, no hay tal necesidad, como parece obvio por las mismas razones. De donde se deduce la distinción entre término y acto del conocer.<sup>311</sup> Escoto, por su parte, afirma que la acción cognoscitiva no produce ningún término distinto de ella misma, de manera que este verbo no es “id in quo tamquam in speculo obiectum cognoscitur, sed est ipse actus quo cognoscitur obiectum”.<sup>312</sup> En general, se puede admitir que la producción de un término intrínseco es posible. Así lo cree Suárez. Pero advierte que en las acciones inmanentes, como es el conocer, hay que distinguir entre la razón de la producción y la razón de la cualidad producida, que es el término de la acción.<sup>313</sup>

Suárez no admite más término que el descrito anteriormente, ni siquiera en el conocimiento abstractivo. La única razón de poner un término distinto del acto del conocimiento sería para que ocupara el lu-

---

<sup>310</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 1047 a 32; 1048 b 29; *EN* 1173 a 29 ss.; *Reth.* 1412 a 9; *Phys.* 201 a 10; 201 b 23.

<sup>311</sup> Ms. 124, 29-124v, 22.

<sup>312</sup> Ms. 124v, 26 ss.

<sup>313</sup> Ms. 126, 3-19. [Aquí aduce Suárez varios textos de Aristóteles que la edición de Alvares omite]. Se pueden reducir éstos a la opinión que Aristóteles expresa en el libro 5 de la *Física*, cap. 2, en que reduce la idea de movimiento a tres categorías: cualidad, cantidad y lugar, basado en la incongruencia que se derivaría de llamar movimiento a las otras categorías (sustancia, relación, acción y pasión). *Phys.* 226 a 26ss. Si fuera así habría movimiento del movimiento, considerando el movimiento como movimiento de algo y no en sí mismo –que es la acepción que Aristóteles da en *Phys.* III–. Suárez traduce así: “Quod actionis non est actio” (Ms. 125, 7). Ahora bien, este término sólo se distingue formalmente de la acción. ¿Por qué? Porque el conocimiento es considerado como una especie de movimiento vital en el que el “fieri” y el “in facto esse” no se distinguen realmente. (Ms. 125, 18s.). Es decir, viene a ser una especie de “práxis” que tiene el fin en sí misma y que puede expresarse en presente y en perfecto, según el análisis aristotélico en *Met.* 1048 b 18-35.

gar del objeto ausente.<sup>314</sup> Pero esto no es posible, pues este término sería a la vez antes y después del acto: antes, porque suple al objeto; después, porque es el término del conocimiento. El conocimiento, como acto vital, forma en sí mismo la cosa que conoce; luego, esta acción, por la que se dice que se produce el verbo, es el mismo conocimiento; luego está de sobra cualquier producción. Si admitimos que este verbo producido sirve a la potencia “per modum obiecti”, conoceríamos las cosas en el verbo. Pero es imposible que conozcamos algo sin conocer aquello en que se conoce. Y el conocimiento no conoce tal cualidad o verbo.<sup>315</sup>

El verbo, en todo caso, se distinguiría formalmente del acto en cuanto producción, pero no en cuanto cualidad. Como cualidad no se distingue ni formal ni realmente. Por todo ello no hay razón alguna que exige el verbo como “suplente” del objeto.<sup>316</sup> La única razón para admitirlo –pero sólo como formalmente distinto– es “ex vi et natura cognitionis”.<sup>317</sup> Excluida, pues, la producción del verbo –que también se prueba por el hecho de que los mismos ángeles, que sólo tienen conocimiento intuitivo no tienen verbo; y tampoco el mismo Dios– sólo quedaría la necesidad de tal producción, no “ex indigentia obiecti”, sino para que hubiese en el entendimiento alguna semejanza de la cosa entendida, en la que éste se conociese como en imagen. Pero tampoco es esto necesario, pues para ello es suficiente la especie impresa, que es “naturalis similitudo rei”.<sup>318</sup> Esta especie impresa es, sin embargo, para algunos, demasiado imperfecta, siendo necesaria otra especie expresa o “verbum mentis”. Para Suárez la especie impresa es una “perfecta similitudo”.

[Notemos que esta frase –que la edición de Alvares, naturalmente, omite– parece estar en contradicción con lo que el P. Alvares, el editor de las obras póstuma de Suárez, entre las que se encuentra este tratado *De Anima*, dice sobre las especies intencionales: “Multum deficiens est talis conformitas..., unde per quamdam solummodo analogiam attributionis cognitio unitatem, seu identitatem, ac proinde similitudinem cum obiecto habet”. “Neque hanc similitudinem defectuosam et analogam, oportere inveniri in specie

---

<sup>314</sup> Ms. 125v, 3s.

<sup>315</sup> Ms. 124, 19-126, 3.

<sup>316</sup> Ms. 126, 7.

<sup>317</sup> Ms. 126, 7; cfr. Ms. 126v, 7s.

<sup>318</sup> Ms. 126v, 23. [La edición de Alvares omite desde 126v, 22 hasta 127, 2 del Ms.].

impresa...”.<sup>319</sup> Es lógico que ahora omita esta afirmación, al cambiar totalmente el texto del manuscrito].

Para otros es necesario admitir, además de la especie, como “*principium agendi*”, otra cualidad o especie expresa, que sirva de término. Pero esto tampoco lo admite Suárez, porque en el modo de representar no se distinguen. (También la edición de Alvares omite esta expresión, insistiendo en que la especie es un signo instrumental). Y otra razón que le impide admitir esta última tesis es porque no hay repugnancia alguna entre la razón de principio y de término objetivo. En efecto, en la visión beatífica, la esencia divina es principio y objeto a la vez.<sup>320</sup> Por esta razón hay quienes atribuyen a la especie misma la cualidad del verbo, en cuanto es término en el que se conoce la cosa. Contra esta opinión se pronuncia Suárez afirmando de nuevo que la especie impresa no es aquello “*in quo fit cognitio*”,<sup>321</sup> porque la especie no se conoce.

Pasa después Suárez a aplicar la doctrina del verbo a otras potencias, para lo cual distingue varios términos: “*verbum*”, “*dicere*”, “*loqui*”, “*intelligere*”. En realidad, los tres primeros se atribuyen a las voces físicas, trasladándose después este significado al conocimiento espiritual, pero con tal de que se aprecie la analogía de este sentido traslaticio. El analogado principal está en la locución espiritual, ya que de ella dimana la voz exterior. En los sentidos externos e internos se puede hablar de manera proporcional de cierta producción semejante a la del verbo mental.<sup>322</sup>

#### 14. CONCEPTO OBJETIVO Y CONCEPTO FORMAL

Suárez identifica el “*verbum mentis*” con el concepto formal: “*Verbum non est id in quo fit cognitio, neque supplet vicem obiecti, sed est quo ipsum obiectum cognoscitur tamquam conceptum rei cognitae*”.<sup>323</sup> El concepto formal o verbo no es más que la formación de la

---

<sup>319</sup> A. 3,2,25-26.

<sup>320</sup> Ms. 127, 2-8.

<sup>321</sup> Ms. 127, 14.

<sup>322</sup> Ms. 127, 18-127v, 3.

<sup>323</sup> Ms. 127v, 6ss.

“cosa” en el entendimiento. Suárez contradistingue a continuación el concepto formal del objetivo: “Unde verbum non est conceptus obiectivus, sed formalis”.<sup>324</sup> ¿Qué es, pues, el concepto objetivo? Suárez nos dice textualmente: “...obiectivus [conceptus] vero est res cognita”.<sup>325</sup>

Estas expresiones “conceptus formalis”, “conceptus obiectivus” han sido estudiadas exhaustivamente por el P. Elorduy a través de toda la obra suareciana,<sup>326</sup> aduciendo también varios textos fundamentales de este manuscrito. Según el P. Elorduy la noción de “conceptus obiectivus” supone una innovación de Suárez, no tanto en el nombre –aunque también aquí se aprecia el hecho de que Suárez evita tal palabra, limitándose a decir sólo: “prima intentio obiectiva”,<sup>327</sup> [mientras que el P. Alvarés, editor, como ya sabemos, de la obra póstuma suareciana, añade “sive obiectivus conceptus”]– sino, sobre todo, en su contenido conceptual. Como hemos podido ver en los párrafos anteriores, Suárez no admite un término del conocimiento, como algo distinto del mismo; término al que comúnmente se consideraba como concepto objetivo, o término de la intelección, la cual sería el concepto formal. Por ello, el contenido de “conceptus obiectivus” en Suárez no se puede identificar, en cuanto terminación del concepto formal, ni con el objeto formal ni con el mismo concepto formal.<sup>328</sup> Parece ser, pues que el concepto objetivo no es la misma cosa externa, sino el “objeto, presente intencionalmente y conocido o conocible reflejamente”.<sup>329</sup>

Suárez enumera a continuación una serie de dificultades que, por su importancia, conviene analizar:

a) ¿Cómo termina el verbo el conocimiento? Parece que el verbo es aquello *in quo* se conocen las cosas. Un ejemplo de esta afirmación puede ser el modo de trabajar de los artistas, quienes se forman una imagen (*idolum*) en el que contemplan la cosa. [La edición de Alvarés añade, por su cuenta, “et ex quo rei fabricandae modum contemplatur”.] Según esto, la imagen, que hace las veces del verbo en la sensación, no es el acto mismo de conocer, sino más bien algo formado por él. El

---

<sup>324</sup> Ms. 127v, 10 s.

<sup>325</sup> Ms. 127v, 11.

<sup>326</sup> Cfr. *Pensamiento* 4 (1948) 335-423.

<sup>327</sup> Ms. 219v, 16s.

<sup>328</sup> Cfr. ELORDUY, E., a.c., 345-348.

<sup>329</sup> *Ibidem*, 423.

proceso del conocimiento y su término no hay que entenderlo matemáticamente, como “terminatio lineae ad punctum”,<sup>330</sup> sino intencionalmente. Que el conocimiento termine “ad rem” sólo quiere decir que se conoce esta cosa, por lo cual no es necesario que exista presencialmente, pues también se conoce en ausencia de la misma. La ciencia botánica (“scientia rosae” –en expresión de Suárez–) se da, aunque no exista ninguna rosa presencialmente. Es decir, el acto del conocer, como cualidad, no se especifica por el objeto exterior, ni por su imagen mental (“neque est necesse quod in imagine obiective repraesentetur”).<sup>331</sup> De la misma manera que el amor termina en la cosa amada, aunque no exista actualmente.<sup>332</sup> Esto no quiere decir que el objeto externo no tenga importancia. Lo que hay que tener en cuenta es que el objeto tiene una doble función con respecto a la potencia: como principio inmutativo y determinante del acto (acto como “actio”); y como principio determinativo del acto inmanente (acto como “qualitas”).<sup>333</sup> Sobre este tema vuelve Suárez en la q. 5 de esta misma disputación, al hablar sobre la posibilidad del conocimiento sensitivo en ausencia del objeto externo. Insiste aquí otra vez en la doble razón que tiene este objeto: motivo y término. El objeto mueve por la especie, por lo que es necesaria su presencia externa, pero con tal de que se afirme también que esta especie queda grabada en la memoria. La presencia externa del objeto tampoco se requiere en su función de término, ya que esta “terminatio” es sólo de tipo intencional. Esto no quiere decir –repetimos– que el objeto, objeto de conocimiento o de amor, no tenga importancia. Lo único que establece Suárez es que la cosa externa, en su modo físico de actuar, no basta; le hace falta, además, la denominación “como conocida”. Este tipo de denominación no es calificado por Suárez como ente de razón, sino como forma real.<sup>334</sup> De hecho aboga Suárez por la presencia intencional de la cosa amada.<sup>335</sup> Con respecto al ejemplo del artista, nos ofrece Suárez en el manuscrito la misma solución que des-

---

<sup>330</sup> Ms. 128v, 4.

<sup>331</sup> Ms. 128v, 6. [La edición de Alvares omite esta expresión]. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX 2, 14; Ms. 80v, 23-28.

<sup>332</sup> Sobre este tema. cfr. ELORDUY, a. c., en *Pensamiento* 4 (1948) 392-400.

<sup>333</sup> Ms. 81, 5ss; 149, 26-149v, 1.

<sup>334</sup> Cfr. *Disputationes Metaphysicae*, 54,2,11. En adelante citaremos las *Disputationes Metaphysicae* con la sigla DM.

<sup>335</sup> Cfr. *De oratione*, II,13,11.

pués dará en las *Disputationes Metaphysicae*,<sup>336</sup> a saber que el “*idolum*” es el mismo acto por el que el artista obra “*per proprium conceptum*”. Y este concepto no es otro que el concepto formal: “*signum ergo est illud [idolum] existere in formali conceptione*”.<sup>337</sup> El “*idolum*” no es nunca “*obiectum cognitum*” –como quiere Cayetano–, sino que es conocido “*per modum tendentiae ad obiectum*”.<sup>338</sup>

b) Para que el acto de entender y el verbo se distingan realmente, se recurre a argumentos teológicos. El Verbo eterno sería la misma intelección del Padre. En este punto hace gala Suárez de una metodología estrictamente filosófica. En principio, no se puede afirmar, ni negar tampoco, nada en teología –sobre todo en lo referente a los misterios de la fe– con argumentos filosóficos. Pero tampoco a la inversa: “*in hac materia argumenta a divinis ad humana, vel contra, non valent*”.<sup>339</sup>

c) “*Dicere et intelligere*” no parecen ser lo mismo, sobre todo si se tiene en cuenta cierta opinión de Escoto, para quien “*dicere*” es, naturalmente, antes que “*intelligere*”. Para los tomistas, al contrario, antes de que se pueda decir algo hay que entenderlo. Por eso el verbo es algo distinto, como término. Suárez admite la opinión de Escoto, sólo en sentido intencional, no vocal. “*Dicere*”, vocalmente, supone el “*intelligere*”. Pero “*mentaliter*” primero hay que producir la intelección y después conocer. Y producir la intelección es producir el verbo, esto es el “*dicere*”, por lo cual conocemos formalmente, o mejor aún, el entendimiento entendiéndolo.<sup>340</sup>

d) Si el verbo es el mismo acto de la intelección, y el verbo es “*similitudo*”, también el acto será “*similitudo*”. Capréolo<sup>341</sup> niega que el acto de conocer sea “*similitudo rei cognitae*”. Y lo mismo hacen los tomistas. Soto,<sup>342</sup> por el contrario, admite que el acto de entender, es “*similitudo*”. Suárez, con buen criterio, estima que el acto de conocer es un proceso en el cual se puede distinguir formalmente la producción y el resultado (“*in facto esse*”), pero, en realidad, es sólo un proceso (“*in*

---

<sup>336</sup> DM 25, 1, 3-39.

<sup>337</sup> Ms. 128v, 15.

<sup>338</sup> DM 25, 1, 39.

<sup>339</sup> Ms. 129, 11s. La edición de Alvares suaviza esta expresión diciendo: “*parum valere*”.

<sup>340</sup> Ms. 129v, 5.

<sup>341</sup> *Sent.* IV, d. 44, q. 5, ad 1.

<sup>342</sup> *Sent.* IV, d. 44, q. 2, ad 2.

fieri”), por lo que se puede admitir que el acto del conocimiento sea una “similitudo in fieri”, siendo claramente “similitudo in facto esse”.<sup>343</sup>

[Los argumentos de razón son omitidos por la edición de Alvares, seguramente porque en el Manuscrito aparece cierta frase que no se acomodaba al criterio del P. Alvares.] Dice Suárez en el Manuscrito que si el conocimiento se hace por asimilación, es preciso que la potencia “informetur specie et similitudine obiecti”.<sup>344</sup> Esto se opone en cierto sentido a la opinión del editor Alvares de que la especie no informa la potencia, sino que es un instrumento, germen fecundante.<sup>345</sup> Yo me limito a dejar constancia de este problema, que convendría estudiar detenidamente con el objeto de precisar la evolución del pensamiento suareciano en este sentido.

e) No parece que el verbo se dé en todo ser inteligente, pues de ser así en la visión beatífica se daría también el verbo. Pero parece que es imposible una “similitudo creata Dei”, y, por tanto, el verbo o especie expresa. En el sentido externo parece evidente que no se da una forma sensible de la cosa, sino que basta la inmutación exterior. [Con respecto al primer punto –teológico– la versión de Alvares da un breve resumen, omitiendo desde f. 129, 27 hasta 130, 4]. Suárez, en contra de F. S. de Ferrara y de Soto, afirma que puede darse una cualidad creada, que bien podría llamarse especie impresa, que representase a Dios claramente. Existiría, sin embargo, el peligro de que esta cualidad, como toda especie impresa, debería ser producida “naturaliter” y no “voluntarie” por Dios. Y en tal caso, una especie creada podría representar a Dios “totaliter et adaequate” como las otras especies lo hacen con sus respectivos objetos, porque no habría nada que la pudiese limitar. Para Suárez la producción natural de la especie no está exigida por la naturaleza misma de la especie, sino por la imperfección de objetos materiales. Por ello podría Dios producir “voluntarie” una especie tal que lo representase, aunque de forma inadecuada, según la razón de su voluntad y de la capacidad del sujeto receptor. Por otra parte, la limitación de la especie puede establecerse por parte del sujeto receptor. Todo esto sin perjuicio de que tam-

---

<sup>343</sup> Ms. 129v, 10-19.

<sup>344</sup> Ms. 129v, 21s.

<sup>345</sup> Cfr. E. ELORDUY, “El concepto objetivo en Suárez”, en *Pensamiento* 4 (1948) 338.



bién es posible, incluso más probable, que no se dé tal especie en la visión beatífica.<sup>346</sup>

## 15. DINAMISMO GNOSEOLÓGICO EN SUS RELACIONES CON EL INSTINTO Y EL SENTIDO INTERNO

Es común entre los escolásticos hablar de la potencia “cogitativa” y de la “aestimativa”, como sentidos internos en el hombre y en el animal respectivamente, por los que se aperciben de las razones “insensatas” de conveniencia o inconveniencia. Parece que esta facultad incluya una especie de juicio, ya que la mera aprehensión sensible de un objeto no puede mover el apetito, a menos que haya un “juicio” por el que nos demos cuenta de que eso que percibimos es así: conveniente o inconveniente. La solución más común es atribuir este tipo de conducta al instinto natural. Pero ¿qué es el instinto animal? —se pregunta Suárez con una duda de la que la moderna investigación aún no ha salido, prefiriendo hablar de cualquier otra cosa menos de instinto, que es una expresión muy ambigua y plurivalente—. Para Suárez el problema del instinto se cifra en si se realiza “cum cogitatione vel sine illa”.<sup>347</sup> Si hay instinto sin conocimiento, los animales no tendrían inteligencia, pero sí instinto. Pero si el instinto es inseparable del conocimiento inteligente, éste será suficiente para mover el apetito. [La edición de Alvares omite desde f. 133, 18 hasta 133, 24]. Por su parte, los animales se comportan como si tuviesen cierto tipo de inteligencia. Suárez habla de “astutiae... et solertiae mirabiles”.<sup>348</sup> Si este tipo de comportamiento experimentable en sí mismo es innegable, habrá que atribuir cierto tipo de conducta inteligente a los animales. Suárez, ante las opiniones extremas (negación de todo tipo de inteligencia o afirmación de la inteligencia espiritual en los animales), se inclina por un tipo de inteligencia en el instinto, que no tiene nada que ver con la inteligencia humana espiritual y su consiguiente libertad. Es una inteligencia “in actu exercitu”, es decir en la misma apercepción va implícita la división y el discernimiento entre lo nocivo y lo conveniente. Esta frase, [que la edición de Alvares omite], es significativa: “...naturalis instinctus non excludit cognitionem, tamem

---

<sup>346</sup> Cfr. *De Deo* II, 12, 5; Ms. 129v, 27-130v, 4.

<sup>347</sup> Ms. 133v, 22.

<sup>348</sup> Ms. 133v, 24s.

excludit cognitionem claram”.<sup>349</sup> Esta “claridad” del conocimiento inteligente la especifica más diciendo que los animales no inquieren ni la razón ni la causa de sus actos. Por ello, resulta que “bruta neque omnino feruntur sine cognitione, nec vero ratione ducuntur”.<sup>350</sup> [La edición de Alvares omite f. 134, 4-11; 17-22].

El instinto como forma de conducta específicamente estable lo conoce también Suárez, cuando lo utiliza como argumento para negar su racionalidad.<sup>351</sup> No existe, por tanto, aún la división moderna entre los tres tipos de conducta: instintiva, asociativa e inteligente. Sobre este tema del instinto vuelve a tratar Suárez en d. 2, q. 6, cuando habla del sentido agente. Se presenta aquí el problema de cómo se producen las especies “insensatas” en el sentido interno. En contra de la opinión de que este tipo de especie es distinto de la “sensata”, dice Suárez que no hay necesidad alguna de distinguirlas objetivamente, bastando una distinción subjetiva, que tiene su raíz en el instinto. La oveja, al ver el lobo, huye. Esta huída –como conducta instintiva– está determinada por la visión del lobo (especie “sensata”) y por el instinto. Por tanto, una misma especie produce conductas distintas, según la diversidad del instinto, que será el responsable de que se “destaque” en una misma especie distintos modos o importancias vitales. Por eso dice Suárez que es imposible que esta importancia esté representada en abstracto en la especie sensible “sensata”. La importancia vital no es representable imaginativamente, sino que es un modo vital (“modus quidam”).<sup>352</sup> Y si se puede decir que la imaginación interviene no será la imaginación que actúa con imágenes representadas, sino una imaginación primaria o subconsciente.<sup>353</sup>

El otro aspecto a que nos referimos es el de la “cogitativa”. Sto. Tomás<sup>354</sup> parece concederle cierta composición o división: “...per collationem quamdam”; “...unde dicitur ratio particularis”; “...collativa intentionum individualium”. Suárez, apoyándose en Aristóteles, niega a esta potencia toda clase de composición. Por el hecho de que se dé unida a la

<sup>349</sup> Ms. 134, 17s.

<sup>350</sup> Ms. 134, 20s. [La edición de Alvares omite del Ms. 134, 4-11; 17-22].

<sup>351</sup> Ms. 134, 1s.

<sup>352</sup> “modus quidam”, Ms. 145, 22.

<sup>353</sup> Cfr. S. CASTELLOTE, *La antropología de Suárez*, Valencia 1963, 266s. Separata de *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia* 6 (1963) 266s.

<sup>354</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, lect. 13; *STh.*, 1 p., q. 78, a. 4.

potencia espiritual no cree que le pueda atribuir ningún tipo de “collatio”. Toda esta problemática nos sugiere la cuestión ya tratada de la relación entre las tres almas (“continentia secundum rationes formales integras”-“continentia secundum constitutum proprium uniuscuiusque”).<sup>355</sup> Cuando ahora dice Suárez que esta “coniunctio” entre la potencia espiritual y la sensible no explica nada, pues “una potencia no puede realizar su acto vital por su conjunción con otra”, parece que se está refiriendo a una sicología animal “secundum constitutum proprium” y no “secundum rationes formales integras”, pues en este caso la “continentia” física y metafísica de las almas vegetativa y sensitiva en la racional lleva consigo la elevación de aquéllas a un grado superior, hasta el punto de que es preciso hablar de una biología y psicología especiales para el hombre, a pesar de las analogías con las de los animales. Por esto, el sentido que da aquí Suárez al problema planteado por santo Tomás, Cayetano, Soto, Nifo, Antonio Andrés, Javelo, es que el sentido interno del hombre es en sí mismo más perfecto que el de los animales por surgir del alma sensitiva unida al grado racional. No obstante, no llega a satisfacerle esta solución, que sólo la califica de probable, asegurando que, a pesar de toda conjunción y perfección, el sentido no puede nunca ser elevado a un acto que requiere una potencia espiritual. [En la edición de Alvares falta la línea: “potentiae... requirit”, pues el texto resulta incomprendible. Dice así: “...quia illa potentia quantumvis perfecta manet intra latitudinem [...] potentiam spiritualem”).<sup>356</sup> El texto del Manuscrito, dice así: “...quam illa potentia quantumvis perfecta semper manet intra latitudinem potentiae materialis; ergo non potest elevari ad actum qui requirit potentiam spiritualem”.<sup>357</sup>

En este mismo sentido creo que sigue hablando Suárez cuando se refiere a que si se concediese a la “cogitativa” este tipo de conducta discursiva y por composición y división, habría que concedérsela también a los animales, pues “ex parte materialitatis non repugnat”.<sup>358</sup> En este punto hay una observación del Manuscrito que la edición de Alvares simplifica mucho. Dice el Manuscrito que la perfección del sentido interno, concedida por los demás, debido a la unión que tiene con la del

---

<sup>355</sup> Cfr. 187-195.

<sup>356</sup> *De anima*, Edición de Alvares, 3, 6, 9.

<sup>357</sup> Ms. 134v, 14s.

<sup>358</sup> Ms. 134v, 18.

alma racional, llevaría consigo que los animales careciesen de un sentido interno perfecto, al carecer de esta alma. Y la experiencia demuestra todo lo contrario: que hay signos mayores de tal perfección sensitiva en los animales que en el hombre, pues en éstos se la puede atribuir al alma racional, mientras que en aquéllos no. Esta problemática ha sido moderadamente expuesta por varios autores, en relación con el animal y el hombre. Gehlen califica al hombre como un “Mängelwesen” (“animal defectuoso”<sup>359</sup>) si se le compara con el animal más especializado en su comportamiento instintivo. El hombre desarrollaría su inteligencia especial como compensación. A Suárez le interesa sólo destacar que esta mayor especialización instintiva de los animales no trasciende el grado meramente sensitivo-material, pues de lo contrario habría que concederles cierta libertad y separabilidad. Cayetano llega incluso a afirmar que en el apetito sensitivo se puede dar al pecado venial. Por todo ello, dice Suárez que, aun concediendo que los sentidos del hombre sean más perfectos que los de los animales, sin embargo es la perfección no les viene de su capacidad compositiva y divisiva (= discursiva), sino de otra cosa, que bien podría ser su íntima conjunción con la potencia espiritual.<sup>360</sup>

En sentido parecido a éste vuelve Suárez a tratar el problema en d. 9, q. 1, al hablar sobre el objeto del conocimiento. Al intentar establecer la diferencia entre el entendimiento angélico y el humano, aduce la opinión de S. Alberto,<sup>361</sup> a quien siguen Cayetano, F.S. Ferrara, el Thienense, según la cual la potencia angélica y la humana –y lo mismo cabría decir de los sentidos de los animales y de los hombres– difieren específicamente, no en cuanto son potencias, sino sólo en cuanto son propiedades que dimanen de esencias distintas. A Suárez no le convence, sin embargo, esta opinión, pues concibe las potencias, no como propiedades de una esencia, sino como entidades (“secundum entitates suas”).<sup>362</sup> Es decir, considera las potencias “secundum constitutum proprium” y no “secundum rationes formales integras”. Más adelante vuelve a insistir sobre los antes aludidos sentidos de los animales en comparación con los de los hombres y se reafirma en lo dicho anteriormente al tratar del sentido interno, es decir, que hay diferencia específica. Pero tratándose de

---

<sup>359</sup> A. GEHLEN, *Der Mensch*, Bonn 1958.

<sup>360</sup> Ms. 135, 16-19.

<sup>361</sup> *De Anima*, I, cap. penúltimo.

<sup>362</sup> Ms. 206v, 28.

los sentidos externos no parece que haya tal diferencia. Y así lo afirman Cayetano y Apolinar. Esta solución le parece sólo probable a Suárez. Pero también lo es la que afirma la diferencia específica. Esta última afirmación tiene su razón de ser en la investigación de la conducta del hombre (“quia habet altiorem modum cognoscendi”).<sup>363</sup> Pero lo cierto es que este tipo de conducta se basa precisamente en la unión que tiene el sentido con el alma racional (“propter coniunctionem ad animam rationalem”).<sup>364</sup> Para tratar de explicar esta especie de contradicción hay que tener en cuenta la dialéctica existente entre las dos concepciones o métodos explicativos de la realidad compleja de la conducta operativa del hombre y sus fundamentos psicológico-metafísicos (“secundum rationes formales” - “secundum proprium constitutivum”). Esta dialéctica creo que podría servir de base para la comprensión de la metodología suareciana, que practica, por una parte, la especificación niveladora, capaz de reducir a un común denominador ciertos fenómenos análogos de características biológicas, psicológicas o, en general, de carácter científico, basada en la concepción que Suárez hubiese denominado “secundum proprium constitutivum uniuscuiusque”, con lo que se consigue desintegrar de su conjunto un aspecto determinado, analizándolo especialmente de modo abstractivo. Pero, por otra parte, esta especificación niveladora tiene la ventaja de la concentración de determinados fenómenos en una visión unificada. Pero esta metodología corre, a la vez, el riesgo inherente a toda desintegración, por lo que se impone cada vez más la consideración holística o “reintegradora”, partiendo de una concepción que considera el todo, no como una suma de las partes, sino como una unidad total integrada e integrante. A esta metodología la hubiese llamado Suárez “secundum integras rationes formales”, clarificando así el sentido de la “continentia” de unas partes en otras. Por eso nos dice Suárez que muchas veces ocurre –probablemente– que cosas específicamente diferentes tienen propiedades específicamente iguales y comunes.<sup>365</sup> Piénsese en la importancia de esta afirmación para el establecimiento de una ciencia biológica apta para el animal y el hombre. Sin embargo, la integración de estas propiedades en el todo no le pasa desapercibida.

---

<sup>363</sup> Ms. 207, 24s.

<sup>364</sup> Ms. 207, 25s.

<sup>365</sup> Ms. 207, 20ss.

## 16. DINAMISMO SENSORIAL

(Pasamos por alto la q. 7 de esta d. 5, “Utrum eadem potentia possit simul plures actus elicere”, y la d. 6, q. 1: “De sensibus in comuni”, ya que no nos parecen necesitar de una explicación especial).

El problema del sentido agente se plantea por razón de las especies que parecen tener cierta inmaterialidad, según advierte Averroes,<sup>366</sup> decidiéndose el Commentator a admitir un sentido agente: La sensación o proviene de la disposición del sujeto o de otro agente. El sujeto no la produce; el objeto externo tampoco, porque es material. Ha de provenir pues, de un agente (= “sensus agens”). Suárez determina más el problema distinguiendo en el sentido dos aspectos: la especie y el acto, en contra de Cayetano, para quien la especie se puede considerar en dos géneros: el del ser y el de lo cosa cognoscible, negando, por tanto, distinción entre el “sentire” y la “species sensibilis”.<sup>367</sup> En ambos aspectos, dice Suárez, debe haber un principio acta y otro pasivo. Niega, pues, que en cuanto al acto del sentir, haya un sentido agente.<sup>368</sup>

Para Cayetano tampoco hay un sentido agente, apoyado en la interpretación de Aristóteles, según la cual el sentido está en potencia “sicut sciens”, y no “sicut intellectus nudus”.<sup>369</sup> El sentido, por tanto, para Cayetano, goza de cierta actividad (= acto energético o potencia media).

El problema propiamente dicho lo ve Suárez en el aspecto de la especie, ya que, según esto, lo mismo sería a la vez activo y pasivo (“species in ipso sensu recipiuntur a quo fiant”).<sup>370</sup> De las varias opiniones que Suárez rechaza, todas ellas motivadas, como bien advierte Cayetano,<sup>371</sup> por la duda expuesta por Averroes en el Comm. 60 *De Anima* –producción de las especies por el cielo en virtud de la inteligencia por el objeto, pero mediante una virtud celeste–, destaca nuestro autor la que expone Cayetano,<sup>372</sup> apoyado en Sto. Tomás,<sup>373</sup> según la cual los cuerpos

<sup>366</sup> *De an., com.* 60.

<sup>367</sup> CAYETANO, *De an.* II, c. 5, n. 180. (Ed. P. I. Coquelle, 253s.).

<sup>368</sup> Remite a d. 5, q. 4: Ms. 122.

<sup>369</sup> CAYETANO, *De an.* II, c. 5, n. 178. (Ed. P. I. Coquelle, 160s.).

<sup>370</sup> Ms. 141v, 1s.

<sup>371</sup> CAYETANO, *De an.* II, c. 5, n. 264. (Ed. P. I. Coquelle, 251s.).

<sup>372</sup> *Ib.*, n.267. (Ed. P. I. Coquelle, 253s.).

<sup>373</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 5, a. 8.

y las otras naturalezas tienen una doble condición: propia y por participación. El objeto externo produciría las especies en cuanto partícipe de las sustancias separadas (“sine motu”); es decir, un cuerpo calorífico, por ejemplo, produciría no el calor “in esse naturali” sino la “intención del calor en el medio y en el sentido”.<sup>374</sup> Esta solución está llena de dificultades, pues en primer lugar no se entiende bien por qué el cuerpo participa de las sustancias inmatriciales o separadas.<sup>375</sup> [Alvares. omite f. 142<sup>r</sup>, 7-10]. En primer lugar, no hay inconveniente alguno en admitir que los objetos materiales produzcan las especies, sin necesidad de ningún sentido agente. En esto sigue Suárez a Aristóteles,<sup>376</sup> para quien el sentido recibe la forma de los objetos sensibles sin recibir la materia. (Suárez se limita a decir: “Sensus patitur a sensibili”).<sup>377</sup> Pero una vez admitido esto, hace falta explicar cómo un objeto material puede producir una especie “quasi immaterialis” y tan sutil. Suárez como ya hemos visto antes, no estima necesaria una diferenciación entre el objeto como productor del “ens naturale” y como origen del “ens intentionale”, pues en realidad, tanto en un caso como en otro, solo se trata de cualidades materiales.<sup>378</sup> El ser intencional no es más que un “vestigium” representativo del objeto. Para fundamentar esto recurre Suárez a una reflexión muy profunda de carácter metafísico, a la que ya hemos aludido antes al hablar de las potencias. Nos referimos a los tres principios de la metafísica, tal y como han sido expuestos por Zubiri: intimidad, originación y comunicación. Pues bien, Suárez intenta explicar la producción de las especies intencionales basándose en estos principios. Dice textualmente que todo agente obra o por la producción de algo semejante (=comunicación), o por la conservación de la especie (= originación), o por la perfección propia (= intimidad).<sup>379</sup> El calor, por ejemplo, en la producción de la especie no se perfecciona a sí mismo (= intimidad), ni tiende a la conservación (= originación); luego tampoco tiene por qué producirla (= comunicación). Según esta postura, que Suárez rechaza, la comunicación estaría en función de la intimidad; sería una postura “egoísta”. Lo que no reierte en mi perfección, no tengo por qué hacerlo. Suárez, por el contra-

---

<sup>374</sup> CAYETANO, *De an.* II, c. 5, n. 276. (Ed. P. I. Coquelle, 254s.).

<sup>375</sup> Ms. 141v, 24-142,16. [Alvares omite 142, 7-10].

<sup>376</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 424 a 17-25.

<sup>377</sup> “sensus patitur a sensibili”, Ms. 142, 18.

<sup>378</sup> Ms. 142, 24.

<sup>379</sup> Ms. 142, 30 - 142v, 10.

rio, señala que el proceso debe ser inverso: la intimidad está en función de la comunicación: “Multa enim agent, ut se comunicent, et alia perficiant, ut sol illuminat et illa actione nec se ipsum perficit nec conservat, sed alia perficit comunicando se”.<sup>380</sup>

Este modo de actuar es analógicamente común a todas las sustancias (corruptibles e incorruptibles), aunque el “*priman analogatum*” corresponda a las sustancias separables e incorruptibles. Pero de hecho es un elemento fundamental de toda metafísica dinámica. Con un gesto digno de encomio, interpreta en este sentido la expresión tomista (*De potentia*, q. 5, a. 48), atribuyendo exclusivamente a Cayetano la opinión de que las sustancias corruptibles participen de alguna virtud de las incorruptibles. Se trata únicamente, en el caso de Suárez, de una interpretación metafísica y dinámica, capaz de abarcar en su ámbito toda la realidad, sin necesidad de recurrir a una artificial y extrínseca comunicación de fuerzas de unas sustancias a otras, pues en realidad “todo agente obra no según la perfección de la naturaleza participada, tal y como se encuentra en la cosa de la que participa, sino tal y como está en la cosa que participa”.<sup>381</sup> De hecho, el hombre y el ángel participan de algún modo de la naturaleza divina, mas no por eso obran lo que obra la naturaleza divina, sino solo según lo que en ellos hay de participado.<sup>382</sup> [Alvares omite esta explicación y la anterior].

### *Dinamismo sensorial en el sentido interior*

Sigue a continuación el tema de la producción de las especies en el sentido interior, afirmando aquí Suárez la necesidad de un sentido agente.<sup>383</sup> Pero este sentido agente es de carácter especial, exigido por el tránsito desde el sentido exterior al interior. Este sentido agente hay que estudiarlo como la actividad propia de la imaginativa, o bien como la actividad de la misma alma por medio de la imaginación,<sup>384</sup> supuesta siempre la presencia de la “*rei sensatae*”. Sto. Tomás es algo ambiguo en este problema. Por una parte, niega la existencia de un sentido agente en la

---

<sup>380</sup> Ms. 142v, 3ss. Cfr. DM 26,19.

<sup>381</sup> Ms. 142, 7s.

<sup>382</sup> Ib. 8ss.

<sup>383</sup> Ms. 145, 24s.

<sup>384</sup> Ms. 144, 15-19.



imaginativa, al referirse a la opinión platónico-agustiniana,<sup>385</sup> según la cual la “vis imaginaria” tiene una operación propia del alma, debido, sobre todo, al axioma aristotélico: “Agens est honorabilius patiente”.<sup>386</sup> Este axioma está referido, en el caso de Aristóteles, a probar que el entendimiento agente es algo separado. En el caso de la imaginativa parece que el “agens” (= “corpus sensibile”) es menos noble que el “patiens” (= actio virtutis imaginativae). Sto. Tomás resuelve este problema atribuyendo la imaginativa al compuesto. De esta manera, no hay dificultad en admitir que el “agens” es más noble que el órgano animal, en el sentido de que están en relación de “ens in actu” - “ens in potentia”. Sin embargo, concede a la imaginativa una actividad, que no se podría entender en una concepción meramente pasivista. He aquí sus palabras: “Tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptas”.<sup>387</sup> El mismo Sto. Tomás se refiere aquí mismo (en el *Respondeo*) a que el sentido así comprendido solo necesitaría ser excitado (“excitatur”) para obrar con operación propia. A este tipo de excitación se refiere Suárez varias veces en su obra.<sup>388</sup>

(Las qq. 3, 4 y 5 de esta disputatio se refieren respectivamente a la verdad de los sentidos, al conocimiento del propio acto del sentido y al conocimiento en ausencia del objeto. Sigue a continuación la q. 6 acerca del principio y la raíz del sentido (¿corazón o cerebro?). La d. 7: *De sensibus exterioribus in particulari*, con sus 16 cuestiones, la d. 8: *De sensibus interioribus* las pasamos por alto por haberlas ya estudiado en nuestro trabajo.<sup>389</sup> Nos adentramos en la q. 9 sobre la potencia intelectual.<sup>390</sup>

## 16. OBJETO DEL ENTENDIMIENTO

Como previendo la importancia del tema para su síntesis metafísica posterior, analiza Suárez en primer lugar el objeto del conocimiento

<sup>385</sup> PLATÓN, *Teet.*, c. 29s. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, cap. 6 (ML 34, 476).

<sup>386</sup> ARISTÓTELES, *De an.*, 430 a 18.

<sup>387</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 84, a. 6, ad 2.

<sup>388</sup> A 3,9,6; 1,11,20; 4,2,12. = Ms. 211,18 [La edición de Alvares en vez de “excitatur” dice “exercitatur”. Este texto del Ms. está referido a la relación entre el apetito y el conocimiento.

<sup>389</sup> *La antropología de Suárez*, Valencia 1963 (Vgl. *Die Anthropologie des Suárez*, (Symposium 8), Alber Verlag, München 1982<sup>2</sup>)

<sup>390</sup> Ms. 25,4ss.

espiritual, pero poniendo bien claro que una cosa es hablar del objeto de la Metafísica y otra del objeto del entendimiento, como a continuación veremos.

Aquí el interés va dirigido al objeto del entendimiento, no al de la Metafísica. El objeto de esta ciencia está determinado por la razón abstractiva de toda materia, excluyendo así el “ens mobile” y las razones materiales, mientras que el objeto del entendimiento comprende todo tipo de ser.<sup>391</sup>

De aquí la determinación de esta cuestión por estas siguientes proposiciones: a) Es objeto del entendimiento “quidquid entitatem aliquam habet”.<sup>392</sup> b) “Ens ut sic”.<sup>393</sup> c) No son objeto del entendimiento los “entia rationis”.<sup>394</sup> d) El objeto proporcionado del entendimiento humano “secundum statum naturalem” es “res sensibilis seu materialis”.<sup>395</sup>

Hay, pues, una distinción entre objeto proporcionado y objeto adecuado, entre objeto de la Metafísica y objeto del entendimiento humano. ¿Es lícito, sin embargo, hablar de una contraposición entre objeto adecuado y proporcionado? Para dilucidar mejor esta cuestión, veamos lo que entiende Suárez por “obiectum proportionatum”. Se puede entender dos modos: a) Lo que se conoce por una especie propia que lo representa claramente.<sup>396</sup> b) Lo que puede ser conocido quiditativamente, al menos por sus efectos adecuados.<sup>397</sup> En el primer modo entran sólo los accidentes sensibles. En el segundo la sustancia material. Estos modos están determinados por la condición natural del entendimiento humano que exige estar en el cuerpo como forma del mismo. En este sentido hasta el mismo Escoto estaría de acuerdo en admitir que es éste el objeto proporcionado de nuestro entendimiento, como muy bien advierte Suárez,<sup>398</sup> a pesar de que al referirse al objeto adecuado diga que es el “ens in quantum verum”.<sup>399</sup> Según esto, Escoto y Suárez<sup>400</sup> están de acuerdo

---

<sup>391</sup> Ms. 207, 28s. Sobre el objeto de la metafísica, cfr. DM 1,1-2.

<sup>392</sup> Ms. 205v 19s.

<sup>393</sup> Ms. 205v, 26.

<sup>394</sup> Ms. 206, 1.

<sup>395</sup> Ms. 206, 19s.

<sup>396</sup> Ms. 206, 4s.

<sup>397</sup> Ms. 206, 6s.

<sup>398</sup> Ms. 206, 30.

<sup>399</sup> Suárez dice aquí “ens ut sic”. En DM habla de “ens in quantum ens reale” (DM 1,1,20).

con Sto. Tomás<sup>401</sup> considerando como objeto (proporcionado) del entendimiento humano la sustancia material y sensible. Pero no olvidemos que también Sto. Tomás dice: “Ens est proprium obiectum intellectus”.<sup>402</sup> Lo que ocurre es que Escoto y Suárez, además de este objeto *proporcionado* reconocen la existencia de un objeto *adecuado*. ¿Por qué? Porque consideran que el entendimiento puede prescindir, en la consideración de su objeto, del estado  *fáctico y particular* en que se encuentra o puede encontrarse (en el cuerpo o separado). Sobre este punto, en lo referente a Escoto, véase la obra de E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*.<sup>403</sup> Para Escoto ambos objetos vienen a coincidir. Con respecto a Suárez bástenos con aducir la prueba en favor de la primera conclusión de esta cuestión (“quid entitatem aliquam habet”). El alma separada conoce a Dios y a los ángeles; luego éste puede ser también su objeto. [Alvares añade: “non mutat autem intellectus naturam, et speciem suam per separationem”<sup>404</sup>]. En la introducción a este tratado había ya hecho notar Suárez que en esta obra quería tratar de ambos estados, aunque el estado de unión con el cuerpo lo refiere a la Física y el de separación a la Metafísica. Sin embargo, ya hemos visto antes que el estudio del alma y de todas sus operaciones corresponde de lleno al físico.<sup>405</sup> Aquí apreciamos de nuevo la metodología suareciana de considerar el entendimiento “secundum proprium constitutivum” (= “obiectum adaequatum”) y “secundum integras rationes formales” (= “obiectum proportionatum”). Pero también se vislumbra aquí el proceso abstractivo de los distintos autores, que les lleva a su vez a las distintas teorías sobre la analogía.

Dentro de esta problemática aparece el proceso del conocimiento llevado a cabo, según la tradición aristotélico-escolástica más generalizada, por el “entendimiento agente”. Hoy se le suele considerar como un “Deus ex machina”. Me gustaría en las siguientes reflexiones acercarme sinceramente al nudo de este problema, tratando así de esclarecer los condicionamientos histórico-críticos de esta doctrina en Suárez.

<sup>400</sup> I, 3,3,24. (Ed. Ox. García), pp. 351s, n. 391ss. IV, d. 49, q. 11. Cfr. *Quest. Quodl.* XIV, 14 ss.

<sup>401</sup> *STh.* 1 p, q. 88, a. 2s. III *CG* 42; 43s; 52; *STh.* 1 p, q. 89, a. 1.

<sup>402</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* 1 p, q. 5, a. 2.

<sup>403</sup> Sobre este punto, cfr. E. GILSON, [trad. alemana del francés] *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 282-288; 293-298.

<sup>404</sup> A 4,1,2.

<sup>405</sup> Ms. 6, 4-23.

Podemos afirmar que la expresión ya clásica: *nous poietikós* proviene de Alejandro de Afrodisia, aunque referida a Aristóteles.<sup>406</sup> Todo este problema surge de que el Estagirita, al considerar el proceso del conocimiento lo hace paralelamente al proceso de la percepción,<sup>407</sup> con lo que aparece la cuestión importante para el Estagirita de si también el entendimiento exigiría una instancia activa, como la exige la percepción (*poietikón*),<sup>408</sup> pues ambos: entendimiento y percepción son también *pásjein*,<sup>409</sup> aunque salvada siempre la diferencia entre estos dos procesos, pues el objeto de la percepción está fuera, mientras que el del entendimiento está como coincidiendo con el pensar.<sup>410</sup> Surge, pues, así, la confrontación entre el *nous pathetikós* y el *nous poietikós* (*pánta poiein*), según expresión derivada de Alejandro. Sobre este problema surgieron varias teorías, una, que podríamos llamar *inmanentista* con sus diversos matices, según los autores, y otra, que está determinada por su carácter de *trascendencia*. La primera se apoya en la expresión aristotélica *en te psyché*.<sup>411</sup> según la cual se deben encontrar en el alma estos dos espíritus: el que se hace todas las cosas, y el que las hace todas.<sup>412</sup> La segunda se basa también en Aristóteles, quien dice que sólo el entendimiento que lo hace todo es inmortal y eterno.<sup>413</sup> Para Alejandro este espíritu es el primer motor; los hombres solo poseen el pasivo y, además, un entendimiento adquirido (“intellectus adeptus”). Averroes, por su parte, no distingue entre entendimiento activo y pasivo, poniendo un solo entendimiento separado (“intellectus separatus”). Avicena, aunque admite un entendimiento activo separado, no lo hace coincidir con el pasivo, según el cual los hombres se pueden llamar inmortales.

Para Suárez la problemática del entendimiento agente está exigida por la necesidad de unir el sujeto (= potencia intelectual) con la cosa conocida.<sup>414</sup> Supuesta, pues, esta teoría de la “coniunctio”. y de la “assi-

---

<sup>406</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 429 a 10ss; 430 a 15ss.

<sup>407</sup> Ib. 429 a 13.

<sup>408</sup> Sobre esta palabra, cfr. ARISTÓTELES, *De an.* 417 a 18; b 20.

<sup>409</sup> ARISTÓTELES, Ib. 429 a14; 417 b 2s; 418 a 3; 429 b 25.

<sup>410</sup> Ib. 430 a 3.

<sup>411</sup> Ib. 430 a14.

<sup>412</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 79, a. 4. Aquí afirma que es “quid animae”.

<sup>413</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 430 a 22ss.

<sup>414</sup> d. 5, q. f. 109.

milatio”. la urgencia en admitir o no un entendimiento agente viene determinada por el modo cómo se realiza esta conjunción y asimilación. Por eso es bueno el método de Suárez que, con Sto. Tomás, empieza analizando los diversos modos de conjunción objetivo-subjetiva. El método consiste en comparar Platón con Aristóteles. Pero este método comparativo es algo distinto en ambos autores. Sto. Tomás<sup>415</sup> compara las metafísicas de Platón y Aristóteles. Platón pone las formas de las cosas naturales sin materia.<sup>416</sup> Aristóteles, al contrario, las pone existiendo en la materia.<sup>417</sup> De donde deduce que, al no ser estas formas inteligibles en acto, tienen que ser actuadas por un acto, al que denomina entendimiento agente, cuya acción consiste en la abstracción de las condiciones materiales. Suárez compara más bien las antropologías de estos dos autores. Platón tiene una teoría del conocimiento que consiste en el recuerdo, por lo que la necesaria conjunción exigida por la característica asimilativa del entendimiento se realiza “per essentiam animae”.<sup>418</sup> Aristóteles, por el contrario, concibe el entendimiento como una “tabula rasa in qua nihil est depictum”.<sup>419</sup>

Otro tipo de método comparativo que usa Suárez está fundado en las teorías de la preexistencia de las almas en Platón<sup>420</sup> y en el hilemorfismo del hombre en Aristóteles.<sup>421</sup>

Tanto para Sto. Tomás como para Suárez,<sup>422</sup> es evidente que para Platón no hay necesidad de un entendimiento agente.

Suárez, pues, busca la necesidad del entendimiento agente más en la antropología que en la metafísica. Por eso dice que lo que obligó a Aristóteles a admitir este entendimiento fue el modo de adquirir las especies.<sup>423</sup> Entiendo que este método suareciano es importante, pues la solución de este problema no lleva implícita ninguna decisión sobre el modo de abstracción, ni sobre el conocimiento de lo singular o de lo uni-

---

<sup>415</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 79, a. 3.

<sup>416</sup> PLATÓN, *Tim.* 18; *Parm.*, 6; *Phed.* 48-49.

<sup>417</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 999 a 24; b 20; 1043 b 19.

<sup>418</sup> Ms. 207v, 9.

<sup>419</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 430 b 1. Ms. 207v, 26 s.

<sup>420</sup> PLATÓN, *Menon*, c. 15 ss.

<sup>421</sup> Ms. 208, 11-20.

<sup>422</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 79, a. 3. Ms. 207v, 21 s.

<sup>423</sup> Ms. 208, 27.

versal, lo que sí ocurre en Sto. Tomás, para quien la actividad del entendimiento agente consiste en la abstracción “non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus”.<sup>424</sup> Sería absurdo, sin embargo, negar en Sto. Tomás este aspecto antropológico, según se puede ver en 1 p., q. 84, a. 3. Lo único que quiero decir es que no hace referencia expresa a él en la cuestión del entendimiento agente.

El entendimiento agente es, pues, necesario para adquirir las especies intencionales y espirituales de las que carece el entendimiento. Por eso Durando niega este entendimiento agente, porque niega la necesidad de adquirir estas especies universales.<sup>425</sup> Yo diría al contrario, que niega las especies, porque niega el entendimiento agente, que para él solo tiene la misión de universalización (“Si dicatur quod esse universale praecedi omnem intellectionem, quia... intellectus agens facit universalitatem in rebus... non valet, quia... fictitium est intellectum agentem ponere”).<sup>426</sup>

Lo que Suárez, en primer lugar, niega es el innatismo de las ideas. Ahora bien, como el entendimiento es espiritual, las especies producidas por el entendimiento agente deberán tener esta característica de espirituales. No se dice nada sobre la función universalizadora del entendimiento agente. ¿Quizás movido por la conclusión a que había llegado Durando?

Una vez admitida esta necesidad hay que determinar el modo de actuación. ¿Actúa solo o con alguna dependencia sensible? Y si con dependencia, ¿en qué consiste esta dependencia? Este tema lo trata precisamente Sto. Tomás en toda la q. 84 (1 p.), al hablar del modo cómo conoce las cosas corporales el alma en estado de unión con el cuerpo, y del modo y orden del entender, sobre todo en el a. 6: “Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus”. En realidad, tiene mucha relación con el tema del objeto del conocimiento, que hemos tratado antes. Para Suárez es evidente que lo sensible debe concurrir de algún modo en la producción de las especies. De otra manera sería inevitable el idealismo y el innatismo (“nam si illa virtus id [productionem specierum] posset sine dependentia a phantasmate, simul et a principio possit effi-

---

<sup>424</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 84, a. 2.

<sup>425</sup> Ms. 208, 21-27.

<sup>426</sup> *II Sent.* 3,7.

cere species omnium rerum”).<sup>427</sup> La experiencia (no hay pensamiento sin sentidos) demuestra que hay que contar con lo sensible. La dificultad consiste en determinar el modo de esta dependencia.

Aquí la Escolástica encuentra un tremendo valladar, debido, sobre todo, a que la experiencia y la vivencia no encuentran un punto seguro de apoyo. Hay quien, como Cayetano, determina esta dependencia por medio de la iluminación, basado en Sto. Tomás,<sup>428</sup> pero advirtiendo que este tipo de iluminación es objetivo, no formal. La iluminación formal se refiere a la inherencia de la luz en el objeto iluminado, como la luz ilumina el aire. La objetiva consiste en un .”asistencia extrínseca” por la que el entendimiento agente abstrae lo universal de lo singular, pasando después a producir la especie inteligible en el entendimiento posible. Suárez se niega rotundamente a admitir este tipo de iluminación objetiva, considerándola ininteligible. Sus argumentos están basados, sobre todo, en el principio de que lo espiritual no puede actuar sobre lo material, ni al contrario. Con el fin de comprender bien este principio conviene advertir que el problema a que se refiere es clave en la epistemología, hasta el punto de que de su solución dependen las diversas teorías gnoseológicas. Por una parte, se puede considerar la inexistencia de una diferencia entre lo espiritual (entendimiento) y lo sensible (sentidos). Según esto, el problema queda reducido a un sensualismo cognoscitivo.<sup>429</sup> Por otra, puede establecerse la diferencia, negando todo tipo de interacción efectiva entre ambos. Entonces, el conocimiento se realiza por participación directa de las formas separadas, quedando, por su parte, el sentido con una actividad propia. Ahora bien, aunque se niegue una interacción efectiva, se puede afirmar otro tipo de interacción, que Sto. Tomás califica de “excitativa”.<sup>430</sup> Pero puede darse una tercera vía que, admitiendo la distinción entre entendimiento y sentido, cree poder encontrar un sistema nuevo de interacción. Pero este sistema queda reducido al entendimiento agente, y entonces no se soluciona el problema, según Suárez, ya que la actividad de éste sigue siendo espiritual y la del

---

<sup>427</sup> Ms. 208v, 1ss.

<sup>428</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 85, a. 1, ad 4.

<sup>429</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De div.* 464 a 2.

<sup>430</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (ML 34, 475). TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 84, a. 6.

“phantasma”, material.<sup>431</sup> No es válida, por tanto, este tipo de iluminación objetiva de Cayetano.

¿Se podría concebir otro tipo de sistema referenciar Quizás se podría hablar de que el “phantasma” es una especie de instrumento en manos del agente principal (= entendimiento agente). La razón de ello es que el “phantasma” debe tener algún tipo de actividad; si no ¿para qué sirve?<sup>432</sup> Esta relación entre instrumento y agente principal se puede concebir a manera de un “contacto” más o menos iluminativo. Pero, pensándolo bien, esto tiene las mismas dificultades que la solución de Cayetano, y por las mismas razones.

¿Cuál es la aportación suareciana a este problema? Suárez distinga estas conclusiones:

a) El entendimiento agente nunca hace las especies sin ser determinado por la fantasía.<sup>433</sup>

b) Esta determinación no se realiza mediante la “eficiencia” del mismo “phantasma”, sino mediante su intervención como “materia” y a modo de “ejemplar”, fundamentada esta intervención en la “unio” que entendimiento y fantasía tienen en la misma alma.<sup>434</sup>

c) El entendimiento agente no tiene más actividad que la producción de la especie inteligible.<sup>435</sup>

Como vemos, se trata de una solución progresiva. En primer lugar, se trata de hacer justicia a la experiencia, según la cual no hay conocimiento sin alguna intervención sensible. La inteligencia es sentiente, como dice Zubiri.<sup>436</sup>

El sentido es, pues, “causa determinativa” de la inteligencia. Con esta solución se acomoda Suárez a la tradición de ver en el entendimiento una potencia pasiva.<sup>437</sup> En segundo lugar, se trata de establecer el tipo de determinación. Aquí Suárez se opone a todo tipo de eficiencia, y todas las razones aducidas en contra de un conocimiento pasivista valen

<sup>431</sup> Ms. 208v, 27-209, 27.

<sup>432</sup> Ms. 209v, 3.

<sup>433</sup> Ms. 210v, 32-211, 1.

<sup>434</sup> Ms. 211, 5ss.

<sup>435</sup> Ms. 211v, 24s.

<sup>436</sup> *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 414.

<sup>437</sup> ARISTÓTELES, *De an.* 429 b 25. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 79, a. 2 y *Comm. De anima*, lect. 10, n. 732.



para esta primera parte de la segunda conclusión. Pero esta defensa negativa requiere la determinación positiva. Ésta está basada analógicamente en la manera de actuar de los sentidos interiores, para los que Suárez admite un sentido agente, y en la relación entre apetito y conocimiento. En el caso de la inteligencia y conservando una cierta pasividad admite, no obstante, una “*virtus spiritualis*” para la producción de las especies de las mismas cosas que conoce el sentido. ¿En qué consiste esta virtud? Se trata de una especie de energía latente o potencial que sólo necesita de una excitación para transformarse en energía “cinética”. Esta excitación es de tipo material-ejemplar. Para comprenderla mejor conviene advertir lo que Suárez entiende por “ejemplar”.<sup>438</sup> Lo que nos interesa para nuestro caso es que el ejemplar en Suárez es algo que sirve para *hacer* algo y no para *imitarlo*.<sup>439</sup> Aquí vuelven a aparecer las funciones atribuidas al ejemplar: determinante, director, medida y regla, y principio.<sup>440</sup> Todas estas funciones están destinadas a la “*factio*” y no a la “*imitatio*”. La fantasía “*per modum exemplaris*” tiene también todas estas funciones, pero el resultado, a saber, la intelección, la supera, pues es una “*factio*” del entendimiento posible. Toda imitación del ejemplar (= fantasía) está condenada al “sensismo” por mucho que se la quiera “iluminar”. Naturalmente, si esta “*factio*” elimina el sensismo, corre el peligro de caer en el idealismo. Así lo comprende Suárez cuando dice: “*Nam si phantasia mullan efficientiam habet, intellectus agens posset efficere species sine phantasmate*”.<sup>441</sup> Este peligro de idealismo lo evita Suárez admitiendo un tipo de determinación por parte de la fantasía, consistente fundamentalmente en un principio antropológico: “*actus unius potentiae habet necessariam connexionem cum actione alterius*”.<sup>442</sup>

En tercer lugar, se determinan las funciones del entendimiento agente: *illuminatio phantasmatis*, (*facere res intelligibiles, abstrahere a phantasmatis, illustrare prima principia*).<sup>443</sup> Todas estas funciones son sólo diversos nombres de una única función, que es la producción de la

---

<sup>438</sup> DM 25.

<sup>439</sup> DM 25,1,28.

<sup>440</sup> Ib. ss.

<sup>441</sup> Ms. 211v, 4s.

<sup>442</sup> Ms. 211v, 22s.

<sup>443</sup> Ms. 211, 26-29

especie. Todo lo más que concede Suárez es que lo inteligible en acto mueve al entendimiento al acto segundo, pero no al primero.<sup>444</sup>

Es importante la advertencia que hace sobre la: función abstractiva. El modelo de la abstracción física supone que la cosa abstraída se encontraba contenida formalmente en su continente. Pero esto es inteligible en la abstracción intencional, pues la especie no podía estar mezclada (“inmixta”) con lo sensible. Es también inadmisibles una especie de transferencia de un lugar a otro: de lo sensible a lo espiritual (“Quomodo migraret de subiecto ad subiectum?”).<sup>445</sup> La abstracción intencional es una “factio” (“obiectum potentiae activae est id quod potest efficere”),<sup>446</sup> pero representativa de la misma naturaleza que se representa en el “phantasma”. Esta “factio” del entendimiento agente es al entendimiento posible lo que el arte a la materia.<sup>447</sup> En esta última proposición está contenida una cuestión muy importante. ¿Cómo sabemos que es la misma naturaleza?

Para solucionar este problema hemos de comprender lo que entiende Suárez por el conocimiento de lo singular, que es el tema de la q. 3, que sigue a continuación.

## 18. EL CONOCIMIENTO DE LO SINGULAR

Esa naturaleza que el entendimiento conoce es para algunos autores la misma que está en la realidad objetiva, aunque no formal, sino virtualmente. Para Cayetano, por ejemplo, esta naturaleza es la misma que se encuentra en las cosas exteriores, estando con una presencia formal en la mente, es decir sin materia. La cosa externa, pues, representada en el verbo, es para él el concepto objetivo. Por eso el proceso de abstracción es también necesariamente desindividualizante de la materia. Y por eso también la unidad de la naturaleza en la cosa y en el entendimiento está salvada. Pero ¿qué ocurre en Suárez para quien no hay tal transferencia de formas desde la cosa al entendimiento? Nos vamos a limitar en estas reflexiones sólo a uno de los problemas que plantea Suárez en esta cuestión referente a la abstracción del entendimiento, pues en ella podemos encontrar resumidos los problemas fundamentales.

---

<sup>444</sup> Ms. 212v, 27s.

<sup>445</sup> Ms. 213, 3.

<sup>446</sup> “Obiectum potentiae activae est id quod potest efficere” (Ms. 213, 19).

<sup>447</sup> Ms. 213, 13-16. Cfr. DM 16,2,8.

La abstracción se puede referir a la especie o a la naturaleza representada. Esta diferencia va dirigida fundamentalmente contra los que confunden el objeto con la especie impresa.<sup>448</sup>

En efecto, si se confunden estas dos cosas, la abstracción necesariamente estará destinada a universalizar, pues la especie impresa recibida sin materia ha de ser universal. Por eso estima Suárez que la abstracción (entitativa, como a veces la denomina) referida a la especie es obra del entendimiento agente, que tiene por misión espiritualizar el “phantasma”, más no la de universalizar, que más bien pertenece al entendimiento posible,<sup>449</sup> que con su acción considera la naturaleza universal sin sus condiciones individuantes. Evidentemente, todo esto supone que hay un conocimiento espiritual de lo singular, posteriormente universalizable por el entendimiento posible. Aquí hay una novedad en Suárez: que considera en este punto, es decir, una vez producido el concepto formal, la existencia de dos tipos de abstracción:<sup>450</sup> formal y universal. La primera es propia de la metodología científica por la que distinguimos (abstraemos) la esencia de las propiedades, el género de las diferencias. Está destinada “ad perfecte comprehendendum obiectum”.<sup>451</sup> Este tipo de abstracción formal no es ilimitada, pues supone que lo abstraído y aquello de lo que se abstrae se dan en verdad. El entendimiento solo concibe esta distinción, pero no la crea.

Por su parte, la abstracción universal consiste en determinar, dentro de una metodología científica, el objeto propio de cada ciencia. Está destinada “ad summenda obiecta scientiarum”<sup>452</sup> Es decir, la operación abstractiva del entendimiento tiene por misión: a) Determinar qué se va a tratar en cada ciencia: si la “propria ratio” o esencia del objeto, o bien sus propiedades solo. Esto es lo propio de la abstracción formal. b) Pero para ello es necesario delimitar ese mismo objeto, lo que, a su vez, se puede hacer de dos maneras distintas: a') considerando el objeto de tal manera que se excluyan sus partes inferiores. b') considerando el objeto de suerte que no se excluya formalmente lo inferior. Este segundo modo es propiamente la abstracción universal confusiva, pues “in potentia” se

---

<sup>448</sup> Cfr. *De Deo*, 2,12,6.

<sup>449</sup> Ms. 219, 5-8.

<sup>450</sup> Cfr., no obstante, TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 85, a. 3.

<sup>451</sup> Ms. 129, 26s.

<sup>452</sup> Ms. 219, 16.

incluyen en el objeto todos sus inferiores. Pongamos un ejemplo: Quiero realizar un estudio de antropología. Primero habré de dar por supuesta una teoría del conocimiento capaz de explicarme la intelección del hombre, es decir, su concepto formal. Pero una vez constituido este concepto formal, mediante la abstracción entitativa, y universalizado el objeto conocido intelectualmente en sus condiciones singulares, es preciso establecer un método de estudio de este objeto así concebido. ¿Voy a tratar sobre la esencia del hombre, sobre antropología filosófica, o sobre su fisiología, etc., es decir, sobre antropología “científica”. Esta diferenciación virtual es la que concibe la abstracción formal, sin crearla (“non proprio causat, sed illam concipit”).<sup>453</sup> Seguidamente tendrá que determinar si el objeto de la antropología lo voy a considerar de Manera que no se excluyan formal mente otros aspectos metodológicos que pueden ser dejados a parte (abstracción confusivo-universal), o si los excluyo formalmente, de manera que ni siquiera acepte su posible inferencia en el objeto establecido. Recordemos al respecto la ya conocida distinción entre “secundum proprias rationes formales” (que correspondería ahora a la abstracción formal-universal). Si el antropólogo prescinde de la integración de los elementos constitutivos del ser del hombre está procediendo con una abstracción formal-universal, es decir “praecisive”.<sup>454</sup> Si, por el contrario, tiene en cuenta esta integración, su abstracción es confusivo-universal. Conviene advertir que estas expresiones “in confuso”, “confusa”<sup>455</sup> [que Alvares omite] no tienen un sentido de oscuridad o de confusiónismo, como parecen sugerir, sino de relacionar dos o más cosas de modo que las partes se integren en un todo. Confuso equivale en Suárez a “in potentia”.<sup>456</sup>

Estas dos abstracciones no son exclusivas, sino complementarias,<sup>457</sup> con lo que solucionamos también algunas dudas surgidas al emplear Suárez uno u otra de estas dos abstracciones en su metodología antropológica.

Una vez determinados estos varios tipos de abstracción, que nos presentan a un Suárez preocupado por la metodología científica en el

---

<sup>453</sup> Ms. 219, 15.

<sup>454</sup> Ms. 219, 17.

<sup>455</sup> Ms. 219, 21-22.

<sup>456</sup> Ms. 219, 21.

<sup>457</sup> Ms. 219, 26.

sentido moderno de la palabra, motivada por su concepción, según la cual la realidad del mundo y del hombre, meta última de toda investigación auténtica, “prout a parte rei existit”,<sup>458</sup> debe ser conseguida a través de la unidad del concepto objetivo, en el que únicamente se dan estas razones abstractivas, que no pertenecen formalmente a la realidad; una vez, digo determinados estos tipos de abstracción se detiene Suárez e elabora el modo cómo se realiza la universalización. ¿Se hace por abstracción o por comparación? Aquí habla Suárez de abstracción en sentido tradicional, de abstracción como desindividualización. La primera advertencia que nos hace ya es de por sí significativa, y lo defiende contra todo ataque de nominalismo: “Est enim notandum quod natura universalis, quae ab intellectu concipitur, in rebus ipsis invenitur, et a parte rei habet universalitatem quamdam, quae consistit in unitate formali eiusdem naturae existentis in multis. Quapropter natura sub hac universalitate non fit, sed cognoscitur ab intellectu”.<sup>459</sup>

Toda la cuestión reside, pues, en determinar qué es esa “unitas formalis”, a la que alude Suárez, y que es la que establece esa “cierta universalidad”.

Vayamos por pasos:

1. Aspecto negativo. Esta cierta universalidad tiene en las cosas singulares un carácter puramente negativo: “indifferentia quaedam, seu non repugnantia”.<sup>460</sup> Actualmente “no subsiste abstraída de los individuos”.<sup>461</sup> Esta universalidad consiste según expresión del Manuscrito (“fundatur”, según *Disp. Met.* 6,4,10) en la unidad formal, pero no es una consecuencia de ella.<sup>462</sup>

2. Aspecto positivo. ¿De qué manera consiste, o se funda, la universalidad en la unidad formal? Esta pregunta se la hace el mismo Suárez en *Disp. Met.* 6,2,4. La respuesta es que admite una universalidad “in potentia”,<sup>463</sup> con tal que se entienda por tal no la actualidad universal, sino el fundamento para la abstracción. Pero ¿cuál es este fundamento? Éste es el punto neurálgico de la gnoseología suareciana. Y aquí también

---

<sup>458</sup> DM 2,2,16.

<sup>459</sup> Ms. 219, 6-9. Cfr. DM 6,7,2.

<sup>460</sup> DM 6,4,10.

<sup>461</sup> Ms. 219v, 10s.

<sup>462</sup> DM 6,4,10.

<sup>463</sup> DM 6,2,5.

se dividen los autores. El nominalismo niega todo tipo de universalidad, al negar todo fundamento de ésta en la realidad singular. Por el contrario, habría quienes admitirían una realidad universal en acto (atribuida esta sentencia a Escoto), con la variante intermedia de Fonseca, para quien lo universal no es en acto, pero, sin embargo, tampoco debe su universalidad al solo entendimiento, sino a cierta unidad natural “ante intellectum”. Por último, está la sentencia de quienes afirman que “las naturalezas se convierten en universales en acto únicamente por otra del entendimiento, antecedéndole cierto fundamento por parte de las mismas cosas”. (Aristóteles, Sto. Tomás, etc.). Suárez se adhiere a esta última, pero con reservas, relativas precisamente a su fundamento, previo a la operación del entendimiento. El único fundamento que encuentra Suárez para lo universal es la “limitación o condición” de las cosas singulares, a quienes no repugna tener semejanzas o conveniencias unívocas; esta limitación perfección, propiedad, condición, pues de todas estas formas la denomina Suárez, se encuentra en los individuos y no hay que imaginarla solo en la naturaleza coman en sí misma.<sup>464</sup> A este fundamento así determinado lo denomina Suárez “universale physicum”,<sup>465</sup> “ens reale”,<sup>466</sup> “quid reale intrinsecum rei”.<sup>467</sup> Evidentemente, esto sólo es el fundamento de lo universal. Falta aún ponerlo en acto. A esto se refiere Suárez en la q. 5 [que Alvares. califica de *Dubium I*], dentro de esta misma q. 3]. ¿Se llega al universal por abstracción o por comparación? Antes de proceder a demostrar que lo universal se realiza por comparación y no por abstracción, cree Suárez muy conveniente analizar el proceso mental por el que se efectúa la abstracción en general. El primer paso de este proceso es el conocimiento directo o “prima intentio seu conceptus formalis”, que tiene per objeto la naturaleza. así conocida o “intentio obiectiva” [Alvares añade por su cuenta: “sive obiectivus conceptus”]. El segundo paso consiste en determinar el modo cómo esta naturaleza así conocida se encuentra en el entendimiento. Este modo es la abstracción propiamente dicha, o mejor dicho, el “esse abstractum” tal como se encuentra en el entendimiento, que se funda en la “denominación extrínseca” por parte del entendimiento, de la misma manera que denominamos a una cosa como vista, por denominación por parte de la

---

<sup>464</sup> DM 6,6,12.

<sup>465</sup> Ms. 220, 12.

<sup>466</sup> Ms. 220v. 4.

<sup>467</sup> Ms. 220v, 9s.

visión. Sobre la denominación en Suárez puede verse *Disp. Met.* 25,1,31; 26,10,20; 54,2,7; 11; 12; 13 y 14, donde se advierte que la denominación por parte del acto del entendimiento no es un ente de razón,<sup>468</sup> ni una manera imposición de nombre, sino una “realis habitudo” que no es ficticia, aunque sí contradistinta del ser real y de la denominación intrínseca, pues no pone nada real en el objeto.

Sigue a continuación la reflexión sobre la “res quae cognoscitur” por conocimiento directo o denominada por parte del concepto formal. En esta reflexión se puede considerar de nuevo la naturaleza abstracta y la abstracción de la naturaleza. la naturaleza conocida como abstracta es la “secunda intentio obiectiva”. Y el modo que ella tiene en el conocimiento es la “secunda intentio formalis”, es decir, la reflexión transforma el “esse cognitum” formal en “esse cognitum” objetivo por medio de la “notitia comparativa” o “secunda intentio formalis”. Por tanto, como bien advierte el P. Elorduy,<sup>469</sup> en el conocimiento reflejo el “esse cognitum” se hace objetivo, pero sin perder lo que tenía, pues en realidad el “conceptus obiectivus”, conocido por conocimiento reflejo, tiende al objeto mismo, de la misma manera que “aquel ser amada la persona está objetivamente en el entendimiento, pero sin reducirse a eso toda la esencia del amor, que en realidad tiende a la persona.<sup>470</sup> Lo que ocurre es que cuando nuestro entendimiento descubre algún objeto denominado por algo extrínseco a él, finge la cosa denominada a manera de una forma, estableciendo en ella innumerables relaciones de razón (que no se deben confundir con los entes de razón)<sup>471</sup> o comparaciones que tienen por resultado el “concepto objetivo” propiamente dicho. Por tanto, la universalidad no se hace por abstracción, sino por comparación, en el sentido antes indicado. Esta comparación no es aún la “universalitas rationis” o entes de razón (= universale logicum), sino el “universale metaphysicum”. Por eso dice Suárez que el “universale metaphysicum” se suele llamar equivocadamente “ens rationis”, por el hecho de que “fit ab intellectu”. Pero en realidad este universal no es “relatio rationis, sed ipsa natura realis ut subsistens sub directa intentione intellectus, et est

---

<sup>468</sup> Ms. 219v, 18ss.

<sup>469</sup> E. ELORDUY, “El concepto objetivo en Suárez”, en: *Pensamiento* 4 (1948) 39ss.

<sup>470</sup> Ib. 44.

<sup>471</sup> Ms. 220, 1-5.

denominata ab illa”.<sup>472</sup> Una vez hecha esta salvedad, no le importa a Suárez decir que la universalidad, tanto la metafísica como la lógica (“illud enim de nomine est”)<sup>473</sup> [Alvares omite esta expresión] coinciden en que la naturaleza abstracta tiene un modo de universalidad que no tenía en las cosas. Pero hay una diferencia evidente: que no es lo mismo la relación real que la de razón. La primera es propia del universal metafísico; la segunda, del lógico. “Tantum est obiective in intellectu; esse autem obiective est cognosci”.<sup>474</sup>

Sigue a continuación la q. 4 acerca del orden en el conocimiento. ¿Qué se conoce antes, lo singular o lo universal?<sup>475</sup> Sobre este tema se ha discutido mucho contraponiendo la teoría tomista a la suareciana. Roig Gironella<sup>476</sup> dice con buen criterio, que ambas teorías no se pueden considerar contradictorias, sino en relación de subalternancia.: “Tenemos del individuo en cuanto individuo o no universalizado un conocimiento científico, no en cuanto científico o universalizado, sino aprehensión de que se da una realidad singular, uníversalizable”. Las conclusiones a que llega Suárez son: a) que la sustancia material no se conoce primariamente por el entendimiento, sino solo mediante un acto de reflexión y de discurso (“per modum subiectum substantis”).<sup>477</sup> b) que el entendimiento no forma un concepto propio y distinto de las cosas no sensibles (léase: “substantias materiales”). c) cuando el entendimiento llega al conocimiento de la sustancia, hace un especie que la representa. Esta última conclusión es paralela a la formación de las especies de las cosas universales que permanecen una vez realizadas, y a la de las especies imaginativas de las cosas compuestas, después de recibir las especies de las cosas simples. Sto. Tomás, por “su parte, concluye: a) que el conocimiento intelectual tiene sus comienzos en lo sensitivo; por consiguiente, el conocimiento de lo singular debe ser “quod nos” anterior al de lo universal. b) el entendimiento es un proceso, por el que pasa de la potencia al acto perfecta (=“scientia completa”) a través de un acto” incompleto

---

<sup>472</sup> Ms. 220v, 4-8.

<sup>473</sup> Ms. 221, 4.

<sup>474</sup> Ms. 221, 30s. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p, q. 85, a 2.

<sup>475</sup> Esta cuestión se refiere al a. 3 de la 1 p., q. 85, de santo TOMÁS DE AQUINO: “Utrum maghis universalis sint priora in nostra cognitione intellectuali”, aunque el Ms. sólo haga mención explícita de esta referencia al margen.

<sup>476</sup> R. GIRONELLA, SI, “La síntesis metafísica de Suárez”, en *Pensamiento* 4 (1948) 181.

<sup>477</sup> Ms. 223 5s.



(=“scientia imperfecta”), por el que se conocen las cosas “indistincte sub quadam confusione”. Esto ocurre en el mismo sentido que conoce antes el todo que las partes (una magnífica expresión de la teoría de la forma: “Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius”.<sup>478</sup> El todo es más antes que las partes, clara alusión a la moderna *Gestaltpsychologie*.

Ambos autores responden a la objeción aristotélica de que la sustancia es anterior al accidente, también en el orden del conocimiento. Suárez: “Substantia secundum se est prior cognitione, non tamen quoad nos. Vel dicetur quod distincta et quidditativa cognitione substantia est prior quam accidens,... tamen cognitione confusa et imperfecta accidens est primum quod sensibus obicitur”.<sup>479</sup> Sto. Tomás: “Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva”.<sup>480</sup>

Hay, pues, un conocimiento de lo singular todavía acientífico, confuso e indistinto, pero en potencia para llegar a lo universal, científico y distinto.

Es extraño que autores acérrimos defensores del tomismo, en este punto y en otros, como Manser,<sup>481</sup> no hagan mención de este artículo de Sto. Tomás, y solo aduzcan aquellos pasajes en donde el Aquinate defiende claramente la primacía de lo universal, pero que no hay que desligar del contexto. ¿Cómo sería posible lo universal sin un previo conocimiento, sin una inmersión intelectual (y no solo sensible) en la realidad, pues sigue siendo una gran verdad lo que dice Sto. Tomás: “Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile”.<sup>482</sup> ¿Quién ha dicho que este conocimiento de lo singular sea ya el científico? Desde luego resulta injusto después de lo dicho anteriormente sobre el fundamento real de lo universal llegar a pronunciar esta frase con tanto sabor irónico: ¿No habrá sido éste el motivo de que tanto se ensalzara el poder del espíritu humano en la realización del universal

---

<sup>478</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh*. 1 p., q. 85, a. 3, ad 3.

<sup>479</sup> Ms. 223v, 14-17.

<sup>480</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* 1 p., q. 85, a. 3, ad 3.

<sup>481</sup> G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, 285-295.

<sup>482</sup> *Quaest. disp. De an.* a. 20. Cfr. Ms. 49v, 30-50, 1.

suareciano?<sup>483</sup> Lo mismo podríamos decir ahora de ciertas tendencias tomistas (!no de Sto. Tomás!) ¿No habrá sido la despreocupación por la asimilación intelectual de lo singular el motivo de la desconsideración de algunas teorías tomistas? ¡Qué lástima que se gasten tantas energías y esfuerzos en defender posturas sin capacidad de diálogo!

Suárez nos ofrece un proceso muy humano en el que los accidentes conducen y sirven en gran manera para el cono cimiento de la esencia de las cosas de la que, a su vez, parte la razón última para el conocimiento científico de lo singular. Por ello advierte que el conocimiento de los accidentes singulares está al comienzo de todo proceso de investigación, sin que haga falta una exhaustiva penetración del conocimiento de lo esencial. He aquí sus mismas palabras: “Sed oportet advertere quod utilitas huius cognitionis [accidentium] est in principio, cum via inquisitionis proceditur, unde non requiritur integra cognitio specierum accidentium, nam haec magna ex parte pendet ex cognitione subiecti et principii a quo dimanat”.<sup>484</sup>

Entre las cosas singulares se encuentra, sin duda alguna, la realidad personal y anímica del sujeto cognoscente. ¿Es posible un conocimiento inmediato y directo del alma y de su conocimiento? Este es el tema de la q. 5. Para Sto. Tomás, como ya es sabido, lo connatural a nuestro entendimiento, “secundum statum praesentis vitae”, es lo material y sensible, y como nada se conoce que no esté en acto, el conocimiento del conocimiento se realiza al actuarse éste mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles. No obstante –y esto es una observación muy importante–, admite el Aquinate un conocimiento presencial directo y particular, en cuanto percibimos que entendemos, para lo que basta la “mentis praesentia” como principio del acto por el que la mente se conoce a sí misma. Pero el conocimiento universal requiere, además, una “subtilis inquisitio”. Suárez coincide prácticamente en todo con Sto. Tomás, diciendo que la mente no está suficientemente actuada para ser objeto directo del conocimiento, sobre todo debido a su dependencia de los sentidos del cuerpo. Para él la doctrina tomista es “satis clara”.<sup>485</sup> Esta frase le sirve para introducir una crítica de Cayetano que dice que nuestro conocimiento no es inteligible en acto, porque es pura potencia no

---

<sup>483</sup> G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, 293.

<sup>484</sup> Ms. 224, 4-7.

<sup>485</sup> Ms. 225, Cfr. Tomás de Aquino, *STh.* 1 p., q. 84, a. 7. q. 87, a. 1.3.

solo “in genere intelligibilium”, sino también “in genere intellectuum” [La edición de Alvares dice: “in genere intellectivorum”]. Según Suárez esta segunda afirmación es oscurecer y falsear el problema, pues significa negar al entendimiento su carácter de potencia intelectual con fuerza vital y activa.

Puestos a determinar la causa de esta incapacidad táctica que tiene el entendimiento de conocerse a sí mismo, estimo conveniente aducir aquí la doctrina que Suárez presenta en la última disputatio (14), sobre el conocimiento que el alma separada tiene de sí misma. Cuando Sto. Tomás explica el modo de este conocimiento en estado de separación dice: “Sed cum fuerit a corpore separata, intelligit non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelligit”.<sup>486</sup> Aunque en un principio le parece a Suárez difícil esta postura tomista de un conocimiento sin especies intermedias, sobre todo por la interpretación que de ella hace Cayetano (el alma es en potencia inteligible mientras está en el cuerpo; separada de él se hace acto inteligible por la ilustración del entendimiento agente), con todo, al final de la q. 5, (d.14), y admitiendo que este problema es oscuro y no evidente (“non potest esse evidentia”).<sup>487</sup> [Alvares omite esta frase], acepta como probable la opinión de Sto. Tomás. La falta de certeza de esta opinión tomista está determinada precisamente porque no explica suficientemente el motivo por el que el alma no se conoce directamente en estado de unión con el cuerpo, ya que como el mismo Sto. Tomás afirma la naturaleza del alma permanece la misma en ambos estados o modos de ser.<sup>488</sup> En realidad, la inteligibilidad del alma depende de su naturaleza y no de su modo de ser. Precizando más este grado de probabilidad de conocimiento sin especies, admite Suárez que el alma se conoce a sí misma en estado de separación de manera que no sea la sustancia del alma la que actúe el conocimiento como parece decir Sto. Tomás, sino el mismo entendimiento el que se actúe por sí mismo, constituido en acto primero para este conocimiento directo, siendo impedido, no obstante, su paso a acto segundo solo en su estado de unión con el cuerpo. Pero tampoco le satisface del todo esta solución porque no explica la ra-

---

<sup>486</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 89, a. 2.

<sup>487</sup> Ms. 278v, 26.

<sup>488</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 89, a. 1.

zón por la. que el alma puede ser impedida por el cuerpo.<sup>489</sup> Éste es el problema clave de la q. 9, d.14 que estudiaremos después.

## 19. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El problema del conocimiento de Dios y de las sustancias separadas es de gran importancia para la antropología suareciana y para la filosofía en general. Como este tema, tratado por Suárez en la q. 6, está muy relacionado con el estudiado en la siguiente q. 7 (d. 9), dependencia del conocimiento de la fantasía, los analizaremos bajo un mismo título ya clásico en Sto. Tomás: “Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur”.<sup>490</sup>

Con objeto de aclarar el tema general distingue Suárez dos modos de conocer: “an est”, “quid est”, existencial y esencial. Por su parte, el modo existencial puede ofrecer dos vertientes: la existencia actual y la aptitudinal, de acuerdo con su teoría de la diferencia entre el “actu esse” y el “posse esse”, fundamento de la no distinción real entre esencia y existencia en Suárez. La cosa conocida, a su vez, puede serlo o mediante un concepto adecuado y perfecto de la misma (quiddidad integral), o por medio de uno imperfecto, consistente en el conocimiento de algunos predicados quidditativos o por los efectos comunes solo. Ahora bien, el mismo conocimiento perfecto y esencial puede ser comprensivo, es decir, inmediato, distinto y total, propio de los ángeles, y mediato, es decir, por los efectos exclusivos y propios de la cosa.<sup>491</sup> Por último hay que tener en cuenta que el conocimiento de Dios está basado en otras razones que el de los ángeles y el de las sustancias separadas espirituales. Según esto podemos comprender mejor el sentido que da Suárez al conocimiento de Dios y de las sustancias separadas.

Veamos primero las razones que da Sto. Tomás para demostrar que el objeto primario, en este estado de unión con el cuerpo, es la “quidditas rei materialis”: a) Por razón de los objetos mismos. Las sustancias inmatriciales son totalmente (“omnino”) distintas de las materiales. Por tanto, la abstracción, por más que actúe, nunca llegará a algo semejante a la sustancia inmaterial.<sup>492</sup> La razón de esta diferencia es que

---

<sup>489</sup> Ms. 279, 6ss.

<sup>490</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 88, a. 3.

<sup>491</sup> Ms. 225v, 20-26, 8.

<sup>492</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh.* 1 p., q. 88, a. 2.

no hay en ellas la misma razón de potencia y materia, conveniendo sólo en el género lógico de sustancias (Dios ni siquiera en esto).<sup>493</sup> b) Por razón del mismo conocimiento. El entendimiento tiene actualmente un estado natural, según el cual nada entiende sino es “convertendo se ad phantasmata”.<sup>494</sup> Los motivos de esta incapacidad, que antes hemos explicado en su referencia al conocimiento del alma, quedan ahora más explícitos al tratar del conocimiento de Dios. En general son de dos tipos: a) experimentales, pues toda lesión orgánica lleva consigo un impedimento intelectual, y el método propio de toda investigación especulativa exige el empleo de ejemplos imaginativos.<sup>495</sup> b) teóricos, ya que toda potencia cognoscitiva debe estar proporcionada a su objeto cognoscible.<sup>496</sup> Y si la naturaleza de las cosas sensibles no subsistiese en las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría ninguna necesidad de que tuviésemos que conocer siempre “per conversionem ad phantasma”.<sup>497</sup> Y, en último lugar, porque no hay un conocimiento intelectual de lo singular: “Natura... cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem”.<sup>498</sup>

Veamos ahora cómo se expresa Suárez. En principio, como antes con respecto al conocimiento del alma por sí misma, está de acuerdo, pero con las siguientes salvedades: a) con respecto a los objetos. Dios y las sustancias separadas sólo se conocen por conocimiento imperfecto y confuso, salva siempre la esencial diferencia entre Dios y las otras sustancias espirituales. Ahora bien, Suárez hace un “excursus” sobre la existencia actual de las sustancias espirituales, concluyendo que no se puede demostrar, a no ser por cierta evidencia moral, que existan tales sustancias, ya que todos sus efectos se pueden atribuir fundamentalmente a la causa primera.<sup>499</sup> Dios, sin embargo, aunque con conocimiento imperfecto, es más cognoscible que las otras sustancias espirituales, por razón de una mayor conexión entre los efectos naturales y la causa pri-

---

<sup>493</sup> Ib. ad 4.

<sup>494</sup> *STh.* 1 p., q. 88, a. 1; q. 847, a. 7.

<sup>495</sup> Ib. q. 84, a. 7.

<sup>496</sup> Ib.

<sup>497</sup> Ib.

<sup>498</sup> Ib.

<sup>499</sup> Ms. 226v, 69-227, 3.

mera,<sup>500</sup> pues muchos de estos efectos sabemos que solo conviene a la causa primera. La razón de este tipo de conocimiento es que ninguna sustancia espiritual que de imprimir su especie en el entendimiento, ya que no es experimentable sensorialmente.<sup>501</sup> Su conocimiento es sólo en razón de dos sustancias incorpóreas, es decir, por sus predicados comunes o géneros lógicos. Hay, con todo, una excepción con respecto al alma espiritual, cuyo conocimiento, aunque mediato, es perfecto.<sup>502</sup> Con respecto al conocimiento de Dios hay que admitir que es imperfecto, por tanto no comprensivo.<sup>503</sup> b) por razón del modo de conocer. El hecho experimental de la dependencia entre entendimiento e imaginación, es, evidentemente, aceptado por Suárez, con lo que admite el fundamento experimental de este tipo de conocimiento.<sup>504</sup> Pero al tratar de dar el fundamento a priori de esta dependencia difiere de Sto. Tomás. ¿Por qué depende nuestro entendimiento de la fantasía? (Como este tema está muy relacionado con el expuesto en las qq. 6, 8 y 9 (d.14), lo trataremos conjuntamente).

Ya sabemos que Escoto niega que el objeto de nuestro entendimiento en estado de unión con el cuerpo sea la “quidditas rei materialis”. Sus razones (pena del pecado original; orden natural que estas potencias tienen entre sí) no son aceptadas por Suárez. La primera, porque esta dependencia es natural, y no hay que mezclar la teología con la filosofía (“non est philosophicum”).<sup>505</sup> La segunda, porque precisamente se trata de determinar el porqué de este orden natural de dependencia; además, de este orden todo lo más que se podría deducir es una causalidad excitativa (“quod intellectus operans excitat imaginationem”).<sup>506</sup> En realidad, Escoto da más fuerza argüitiva a la intervención voluntaria de Dios.<sup>507</sup> Pero esto no entra dentro del plan antropológico-filosófico de Suárez, que quiere mantenerse en lo filosófico, desechando todo lo que “theolo-

---

<sup>500</sup> Ms. 227, 15-19.

<sup>501</sup> Ms. 226, 10-13.

<sup>502</sup> Ms. 228v, 4-10.

<sup>503</sup> Ms. 228v, 19ss.

<sup>504</sup> Ms. 229v, 14-230, 2.

<sup>505</sup> Ms. 230, 13.

<sup>506</sup> Ms. 230, 118s.

<sup>507</sup> *Quaest. Quodl.* XIV, 14-17. Cfr. E. GILSON, o. c., 282-288.

giam sapit<sup>508</sup>. El único fundamento que admite Suárez es el de la imperfección del estado actual, que, a su vez, se funda en la radicación de ambas potencias (entendimiento y fantasía) en una misma alma. Esta radicación también la insinúa Sto. Tomás, aunque referida al entendimiento y a la voluntad en sus relaciones mutuas.<sup>509</sup> No parece, pues, desviarse mucho de la fundamentación tomista. Sin embargo, más adelante, añade Suárez que esta “concomitancia” de las potencias no es esencial.<sup>510</sup> Es decir, que en definitiva sigue la interpretación de Escoto, para quien, como bien dice E. Gilson,<sup>511</sup> el estado actual es solo un estado fáctico, no necesario, mientras que para Sto. Tomás el estado de separación nunca es natural.<sup>512</sup>

Sin embargo, conviene precisar mejor este concepto “natural”, cosa que no hace Gilson en su obra antes citada. Sto. Tomás dice claramente que el estado de separación no es natural en el sentido de que es preternatural (“praeter rationem suae naturae”).<sup>513</sup> Pero sigue siendo natural en cuanto se contradistingue de sobrenatural (“Nec tamen propter hoc [conversio ad superiora] cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis”).<sup>514</sup> Esta diferenciación la aprecia muy bien Suárez, y admite con Sto. Tomás que es natural que el alma se una al cuerpo, siendo ésta su condición natural. Ahora bien, el problema de si es o no naturalmente mejor para el alma el entender con el cuerpo (a lo que también alude Sto. Tomás) hace que ambos autores vayan por caminos diferentes. Para Sto. Tomás el hecho de que el modo de entender del alma en estado de unión con el cuerpo sea mejor para ella, se debe únicamente a que el otro le es imposible (“tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae erat imperfectior”).<sup>515</sup> Se mantiene, por tanto, en el orden de la sustancia del alma como forma del cuerpo, y, por eso, su pos tura –digámoslo así– es optimista: Es mejor para el alma estar unida al cuerpo. Sin embargo,

---

<sup>508</sup> Ms. 15, 25.

<sup>509</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* 1 p., q. 87, a. 4, ad 1.

<sup>510</sup> Ms. 230, 31.

<sup>511</sup> E. GILSON, o. c., 282.

<sup>512</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* 1 p., q. 89, a. 1.

<sup>513</sup> Ib.

<sup>514</sup> Ib. a. 3.

<sup>515</sup> Ib. a. 1.

al final de este artículo, admite que el alma puede tener también otro modo de entender.

Es precisamente esta posibilidad la que preocupa a Suárez, haciendo de su postura una postura atormentada que contrasta con el equilibrio “naturalista” de Sto. Tomás. Suárez no se mueve ahora en el terreno de la sustancia, ni en el de la extensión de las operaciones con el cuerpo, sino en el de la operación perfecta (“*quoad modum efficiendi perfectiorem operationem*”).<sup>516</sup> Y en este terreno no le parece que es favorable al alma estar unida al cuerpo. Esto constituye para Suárez una experiencial existencial, que no se aquieta ante los resultados “naturalistas” de Sto. Tomás, sino que lo arroja a una vivencia, no de violencia, sino de miseria y de imperfección inherentes a la misma naturaleza del hombre (“... *est naturalis imperfectio et miseria, non violentia*”).<sup>517</sup> Por todo ello, la condición natural del hombre parece ser la más infeliz de todas las naturales. Y, aunque niegue esta conclusión, termina diciendo que “*non erat alio modo factibilis*”.<sup>518</sup> En consecuencia, que el estado de unión con el cuerpo es natural, pero también lo es el de separación (por razón de la incorruptibilidad natural del alma y de su permanencia natural en una misma esencia en ambos estados), de tal manera que ninguno de los dos se pueda llamar “*simpliciter*” natural, ya que ambos lo son a su manera (y no solo como contrapuestos a sobrenatural), como en Sto. Tomás). El estado de unión muestra su naturalidad en el instinto de conservación (“*naturalis inclinatio hominum ad vivendum*”).<sup>519</sup> El de separación manifestaría también su naturalidad si la resurrección fuese natural (entonces aceptaría Suárez la opinión de Avicena,<sup>520</sup> para quien ambos estados serían como dos etapas propias del desarrollo vital del ser humano: niñez y madurez).<sup>521</sup> pero como la resurrección no es un hecho naturalmente demostrable, persiste el estado de angustia (“*non quiescit intellectus*”).<sup>522</sup> del hombre. Es cosa de los teólogos, dice, desarrollar más este tema desde sus propios principios. El filósofo, por su parte, solo

---

<sup>516</sup> Ms. 285v, 12.

<sup>517</sup> Ms. 285v, 23s.

<sup>518</sup> Ms. 286, 8.

<sup>519</sup> Ms. 286, 32s.

<sup>520</sup> *Met.* IX, c. 1.

<sup>521</sup> Ms. 286v, 9.

<sup>522</sup> Ms. 286v, 9.



puede conjeturar que dentro de la providencia natural de Dios existe la de reunir el alma con el cuerpo en un estado ideal de perfección completa para ambos. El único consuelo que le queda al filósofo atormentado por esta angustia es que si la condición normal del hombre es esta tensión radical de su existencia, esto se debe, por una parte, a que queremos considerar al hombre según el modelo de las otras cosas naturales que carecen naturalmente de excentricidad vital,<sup>523</sup> lo cual no es aceptable en una metodología filosófica estricta.

Según esto no es justa la crítica que hace M. Scheler en su obra,<sup>524</sup> acusando prácticamente a toda la Escolástica de fundamentar la teoría sustancialista del alma en el empleo incorrecto de las categorías hilemórficas para la relación alma-cuerpo.

Por otra parte, una vez aceptada la excepción que supone el ser del hombre en el concierto de las cosas, esta tensión radical se debe a que todos los problemas que resultan del ser del hombre tienen su origen en que el ser excepción supone no una imperfección, sino una perfección que está abierta obediencialmente a una trascendencia. Si se *niega* esta trascendencia, la excepción hombre seguiría estando “bene instituta”.<sup>525</sup> [Alvares omite esta expresión], es decir –y utilizo la expresión de K. Jaspers– dentro de su espacio vital o *Dasein*, pero sin vida (“sine vita”)<sup>526</sup> fuera de su ámbito de “existencia”, diría Jaspers, y sin su mayor perfección. (Prescindimos de las restantes cuestiones y disputationes por haberlas tratado ya en nuestro libro: *La antropología de Suárez*, Facultad de Teología, Valencia 1963.<sup>527</sup>

---

<sup>523</sup> Ms. 285, 25-29.

<sup>524</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Munich 1949, pág. 64.

<sup>525</sup> Ms. 286v, 30.

<sup>526</sup> Ms. 29.

<sup>527</sup> Cfr. mi tesis: *Die Anthropologie des Suárez* (Symposion 8), Alber Verlag, Freiburg-München 1982<sup>2</sup>).