

ÁNGEL PACHECO JIMÉNEZ

# POTENCIA Y OPOSICIÓN

UN ACERCAMIENTO A LAS NOCIONES DE POTENCIA RACIONAL,  
POTENCIA DE LA CONTRADICCIÓN Y POTENCIA DE LA  
CONTRARIEDAD SEGÚN LOS COMENTARIOS DE SANTO TOMÁS A  
LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 182/2010  
Pamplona

Nº 219: Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la 'Metafísica' de Aristóteles*

© 2010. Ángel Pacheco Jiménez

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

*ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra*

## ÍNDICE

Introducción .....	5
1. División de las potencias por el sujeto que las posee .....	7
2. Potencias racionales.....	11
3. Las potencias ‘cum ratione (logou), omnes contrariorum (ènantíon) sunt eadem’ .....	13
a) Quia ratio ( <i>logos</i> ) est scientia ( <i>epistéme</i> ).....	14
b) Ratio ( <i>logos</i> ) eadem ostendit rem et privationem.....	15
c) Eadem scientia se habet ad contraria .....	19
d) Ratio ( <i>logos</i> ) eadem ostendit rem et privationem, non tamen similiter .....	21
e) La <i>ratio</i> ( <i>logos</i> ) muestra los opuestos porque es la posesión gnoseológica, no física, de una forma.....	23
4. Poder mover y poder no-mover .....	30
5. ¿La distinción entre potencias racionales e irracionales sólo se da entre potencias activas? .....	34
a) Non omne possibile [...] etiam opposita potest.....	36
b) ¿Por qué mover más bien que no-mover? .....	40
c) La <i>necesidad</i> de la naturaleza como negación del poder no mover.....	41
6. Potencia de la contradicción y de la contrariedad.....	42
a) Quaecumque enim secundum posse dicuntur, idem est potens contraria .....	42
b) Potentia modo communi: subiectum contrariorum accidentium quia omnium contrariorum idem est subiectum .....	44
c) Omnis potentia simul contradictionis est.....	49
d) ¿Toda potencia es de la contradicción? .....	50
e) Dicit autem hoc non de potentia activa.....	51
f) Loquitur hic de potentia pasiva .....	52
g) Potentia simul contradictionis est, quia idem est in potentia ad esse et non esse .....	57

7. Definición de lo <i>dunatón</i> -en potencia (lo posible) según IX, 3.....	62
a) <i>Dunatón</i> -possible: si existerit actus, nihil erit impossibile .....	62
b) Quien afirma: ‘...tal cosa es posible pero no sucederá’ está diciendo algo contradictorio .....	69
c) ¿Lo en potencia será en acto en algún tiempo futuro?.....	76
8. De lo <i>dunatòn</i> -potente al acto posible .....	78

## INTRODUCCIÓN

Conviene tratar de la potencia y el acto porque *ente* se dice de muchos modos y uno de ellos es según la potencia y el acto. Con esta somera explicación nos introduce Aristóteles, en el libro IX de su *Metafísica*, en toda una interesante y, en cierto modo, inagotable exposición de lo que entiende por potencia y acto. A partir del capítulo III El análisis se centra en la *potencia* y el *poder*. Potencia y poder se dicen según potencia (modo analógico) y no según potencia (modo equívoco). Estos dos grandes apartados se corresponden con la potencia y el poder tal como se dicen en el ámbito de ente según las categorías y en el ámbito del ente que se dice según lo verdadero y lo falso.

La palabra griega ‘*dúnamis*’ puede significar, en castellano, tanto ‘potencia’ como ‘posibilidad’ y su opuesta, ‘*adúnamis*’, unas veces se puede traducir por ‘impotencia’ y otras por ‘imposibilidad’. ‘*Dúnamis*’, en el texto latino de Aristóteles, unas veces se traduce por ‘*potentia*’ (*fuerza, poder*) y otras, por ‘*potestas*’ (*poder o potestad*). La palabra griega ‘*dúnaton*’, puede traducirse en castellano con las palabras ‘potente’ y ‘posible’; y su opuesta, ‘*adúnaton*’, puede significar tanto “impotente” como ‘imposible’. Según Aristóteles, ‘potencia’ y ‘poder’ se dice según potencia y no según potencia. Potencia, según potencia se dice en el ámbito de las categorías, y potencia no según potencia en el ámbito del ente según lo verdadero y lo falso.

La potencia que se dice, según potencia es la potencia que se dice con respecto al movimiento. A estas potencias Aristóteles las llama analógicas porque hay un sentido principal de potencia y otros derivados. El movimiento es el acto más evidente para nosotros, es lo que con mayor claridad percibimos como acto, pero no es lo que es más acto. Sin embargo el movimiento es rico en contenido. Para descifrarlo Aristóteles nos conduce a sus principios. El sentido principal que nos ofrece de esos principios es la potencia de hacer (que aquí caracterizaremos como potencia activa, salvo que se indique lo contrario). Esa potencia la define Aristóteles como *principio de movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto*

*otro*<sup>1</sup>. Correlativa con ella está la potencia pasiva: *principio de movimiento por otro, o por sí mismo, en tanto que otro*<sup>2</sup>. Y, junto a estas dos potencias correlativas, nos ofrece además una tercera potencia que manifiesta algunas peculiaridades, me refiero a aquellos principios que Aristóteles describe como *hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor*<sup>3</sup>. Para simplificar, a veces hemos descrito estos principios como *poder mover, poder ser movido y poder no ser movido*. Por la potencia llegamos al potente, al que posee ese principio. Así el motor es potente porque tiene la potencia para mover, el móvil es potente porque tiene la potencia para ser movido y el resistente es potente porque tiene la potencia para no ser movido. Impotente es el que carece de estos principios.

Potencia se dice también respecto del acto que es sin movimiento. Pues no sólo se llama acto al movimiento. Son las potencias que se dicen respecto de las operaciones que son *absque motu* existentes. Y se llaman operaciones actos tales como *ver, sentir, entender y querer*. Para caracterizar con precisión estas potencias habría que exponer la distinción que hace Aristóteles entre *kinesis* y *praxis*, pero no es el objetivo de este estudio.

Otro sentido de potencia que resalta Aristóteles es el de naturaleza. La naturaleza –según afirma– *está en el mismo género que la potencia* porque tanto los anteriores principios (potencia activa, pasiva y de resistencia) como la naturaleza son principios de movimiento. La naturaleza como potencia *hay que entenderla no sólo principio de movimiento, sino también principio de inmovilidad*. La naturaleza como potencia, se describe, como *principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el*

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 12, 1019a 15. Los libros de las obras de Aristóteles se citan según la numeración latina. Otras obras de Aristóteles se citarán como sigue: *De caelo*, *Analytica Priora*, *Ethica Eudemia*, *Ethica Nicomachea*, *Physica*, *De anima*, *De interpretatione*.

<sup>2</sup> “Hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro (decimos, en efecto, que el paciente puede ser afectado por aquella potencia de la cual recibe alguna afección, unas veces si recibe una afección cualquiera, pero otras no según cualquiera afección, sino si la afección es para algo mejor)”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 12, 1019a 18-24.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 12, 1019a 27.

*mismo*<sup>4</sup>. Si los otros principios que se dicen potencia con respecto al movimiento estaban caracterizados por la alteridad éste lo está por la mismidad.

Todo lo dicho nos permite entrar ya en el objetivo de nuestro estudio: caracterizar lo que en los Comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles se llaman potencias racionales y, a partir de ahí poner de relieve algunas afirmaciones de estos autores sobre la relación que tiene la noción de potencia con los opuestos (contradictorios, privativos, contrarios, y relativos).

En primer lugar nos centraremos en la noción de potencia racional. Según Tomás de Aquino, después de haber expuesto someramente lo que entiende por potencia e impotencia en sentido analógico (es decir, las que se describen con respecto al movimiento), y de haber especificado las potencias por sus actos (y por la calidad de sus actos), Aristóteles especifica las potencias<sup>5</sup> atendiendo al sujeto en el que inhiere: “Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro”<sup>6</sup>.

## 1. DIVISIÓN DE LAS POTENCIAS POR EL SUJETO QUE LAS POSEE

1786.- Primo ostendit differentias potentiarum secundum ea in quibus sunt [746]; dicens quod

746.- Quoniam autem haec quidem in inanimatis insunt principia talia, alia vero in animatis et in anima; cum potentiae sint principia quaedam agendi et patiendi, horum principiorum quaedam sunt in inanimatis, et quaedam in animatis.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 8, 1049b 9-11: “La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo; pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo”.

<sup>5</sup> Ver al respecto: GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza, una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, pp. 164 ss. ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 173 ss.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1046a 35- 1046b 2.

Et, quia animata componuntur ex corpore et anima, principia autem agendi et patiendi, quae sunt in corpore animatorum, non differunt ab his quae sunt in inanimatis, ideo addit, “et in anima”. Quia videlicet principia agendi quae sunt in anima, manifeste differunt ab his quae sunt in rebus inanimatis.

1787.- Et iterum animae plures sunt: quarum multae non multum differunt in agendo et patiendo a rebus inanimatis, quae instinctu naturae operantur. Nam partes animae nutritivae et sensitivae, impulsu naturae operantur.

Sola autem pars animae rationalis est domina sui actus: in quo differt a rebus inanimatis.

et in anima rationem habente<sup>7</sup>:

Et ideo postquam dixit differentiam in anima, addit, “et in anima rationem habente”.

Quia scilicet illa principia animatorum a principiis inanimatorum specialiter differuntur, quae sunt in parte animae rationalis<sup>8</sup>.

*Principia talia*<sup>9</sup>, es decir los principios que se llaman potencias en sentido analógico (potencia activa, pasiva y de resistencia) los podemos encontrar:

<sup>7</sup> Expongo a dos columnas el texto latino de Aristóteles y la parte del Comentario de Santo Tomás que me parece más adecuada para el propósito que se persigue. Los textos de la edición latina y castellana de Aristóteles se citan según de la edición trilingüe de la *Metafísica* de García Yebra (1990). También se han tenido en cuenta traducciones como la inglesa de Ross o la italiana de Reale.

<sup>8</sup> Los textos del *Comentario* de Santo Tomás a las obras de Aristóteles, sobre todo de la *Metafísica*, se citan según la numeración de la edición de Marietti (1966): *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. También se ha usado, sobre todo para la búsqueda de textos paralelos, el *Corpus Thomisticum* a través del *Index thomisticus* de Roberto Busa en la edición electrónica preparada por BERNOT, E. y ALARCÓN, E.: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org). El modo de citar los textos del comentario es el siguiente: *In IX Metaphysicam*, lect. 2, n. 1786, donde se indica el libro de la *Metafísica* de Aristóteles que está comentando Santo Tomás, la lección, y el número de párrafo según la edición Marietti. El modo de citar los *Comentarios a la Física* sigue el mismo esquema. Los textos de Santo Tomás se citan del siguiente modo: *De virtutibus in común*, *De malo*, *De potentia*, *De veritate*, *Contra Gentiles*, *Summa Theologiae*.

<sup>9</sup> Es decir, los que se pueden describir como *poder mover*, *poder ser movido*, *poder no ser movido*. De éstos, sin embargo, Santo Tomás sólo cita los dos primeros (*agendi et patiendi*): *poder mover* y *poder ser movido*.



A. en cosas inanimadas (es decir, en los seres inertes encontramos potencias activas y pasivas, quizá se pueda añadir que también de resistencia);

B. en cosas animadas (es decir, en el compuesto de alma y cuerpo), pero en el compuesto hay que distinguir:

B1 el cuerpo, pues el cuerpo considerado en sí mismo es sujeto de estos principios,

B2 el alma, pues considerada en sí misma, cabe pensar en potencias activas, pasivas, etc. que sean sólo del alma; pero también en el alma cabe distinguir:

B 2.1 el alma (o partes del alma) que no tienen *logos* (razón)

B 2.1.1 La parte vegetativa del alma

B 2.1.2 La parte sensitiva del alma

B 2.2 el alma que tiene *logos* (razón)

De este modo tenemos:

A potencias de las cosas inanimadas

B potencias de las cosas animadas

B 1 potencias de los cuerpos de las cosas animadas (no difieren de las potencias de las cosas inanimadas)

B 2 potencias del alma de las cosas animadas

B 2.1 potencias del alma irracional de las cosas animadas

B 2.1.1 potencias de la parte vegetativa del alma

B 2.1.2 potencias de la parte sensitiva del alma

B 2.2 potencias del alma racional de las cosas animadas.

Siguiendo estas divisiones encontramos en el comentario las siguientes aclaraciones: Las potencias de los cuerpos de las cosas animadas no difieren de las potencias de las cosas inanimadas: “*principia autem agendi et patiendi, quae sunt in corpore animatorum, non differunt ab his quae sunt in inanimatis*”. Las potencias que son en el alma de las cosas animadas difieren de las potencias que son en las cosas inanimadas: “*principia agendi quae sunt in anima, manifeste differunt ab his quae sunt in rebus inanimatis*”.

Pero hay varios tipos de almas: *animae plures*<sup>10</sup> *sunt*, y algunas, en el hacer y en el padecer, no difieren del hacer y el padecer de las cosas inanimadas, es decir siguen el impulso de la naturaleza<sup>11</sup>: *nam partes animae nutritivae et sensitivae, impulsu naturae operantur*. De esto se seguiría otra proposición: las potencias del alma vegetativa y las del alma sensitiva no difieren en el modo de actualizarse de las potencias de las cosas inanimadas: se rigen por el impulso de la naturaleza.

De esto se concluye que el sujeto que diferencia realmente a las potencias es “anima rationem habente” el alma que tiene *rationem (logos)*. Frente a este sujeto se sitúan lo inanimado, el cuerpo de los seres animados, el alma vegetativa y el alma sensitiva de los seres animados. Las potencias de estos sujetos coinciden en una característica: son irracionales. Y lo son, porque esos sujetos carecen de *razón*, carecen de *logos*. En definitiva: atendiendo al sujeto que las posee, las potencias pueden dividirse en racionales e irracionales:

Palam quia et potentiarum aliae Unde patet quod potentiarum animae, erunt irrationabiles, aliae cum aliae sunt irrationales, aliae vero cum ratione<sup>12</sup>. ratione.

En definitiva, echando una mirada al mundo y viendo cómo mueven las cosas, encontramos que “unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquellas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Se refiere al alma vegetativa, sensitiva y racional.

<sup>11</sup> Las potencias activa y pasiva que puedan pertenecer al alma vegetativa y sensitiva, no difieren mucho en el actuar y en el padecer, de las que están en las cosas inanimadas, pues en efecto, las partes del alma como la nutritiva (vegetativa) y sensitiva, operan –al igual que las cosas inanimadas– por impulso.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046a 37- b 2. Yebra traduce: “Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales”.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 2-5: “et haec quidem secundum rationem possunt movere, et potentiae ipsorum cum ratione. Haec autem irrationabilia et potentiae irrationales. Et illas quidem necesse in animato esse, has vero in ambobus”; TOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, n. 1817: “Quaedam vero possibilia sunt irrationalia, et potentiae irrationales. [...] Et quidem potentiae rationales non possunt esse nisi in rebus animatis; sed potentiae irrationales possunt esse in ambobus, scilicet in rebus animatis e inanimatis. Et non solum in plantis et brutis animalibus, que ratione carent, sed etiam in ipsis hominibus, in quibus inveniuntur

## 2. POTENCIAS RACIONALES

Como potencias racionales<sup>14</sup> se citan expresamente a las artes (*téknai*) y a las ciencias productivas factivas (*poietikai*):

	1788.- Et quae sunt cum ratione exponit, cum subdit,
746.- Quapropter, omnes artes et factivae scientiae,	quod ‘omnes artes factivae’, ut fabrilis et aedificativa et ceterae huiusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt,
	et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes in quantum huiusmodi artes,
potentiae sunt.	potentiae quaedam sunt.
Principia namque permutativa sunt in alio, in quantum aliud <sup>15</sup> .	Quod exinde concluditur, quia sunt principia permutationis in aliud in quantum aliud est; quod est definitio potentiae activae, ut ex praedictis patet.

---

quedam principia actionum et passionum que sunt sine ratione, ut potentia nutritiva et aumentativa, et gravitas, et alia huiusmodi”.

<sup>14</sup> Nótese que, siguiendo sólo este criterio el cuadro de potencias racionales e irracionales que sale sería el siguiente: 1.- según potencia activa, tendríamos: potencias activas racionales y potencias activas irracionales. Es decir, tendríamos un poder mover racional y un poder mover irracional, 2.- según potencia pasiva, tendríamos: potencias pasivas racionales y potencias pasivas irracionales. Es decir, tendríamos un poder ser movido racional y un poder ser movido irracional. 3.- según potencia de resistencia. Este caso no se cita en ningún momento, pero se puede afirmar, que si nos atenemos sólo al sujeto en el que podría inherir una potencia tal, cabe pensar en potencias de resistencia racionales y en potencias de resistencia irracionales. O, dicho de otro modo: un *poder no ser movido* racional y un *poder no ser movido* irracional. Sin embargo, según los textos tenemos que Aristóteles hace una alusión general a *talia principia*, y Santo Tomás, comienza aludiendo sólo a los *principia agendi et patiendi* (sin citar a la potencia de resistencia) cuando trata de las potencias de las cosas inanimadas y de de los cuerpos de las cosas animadas, para acabar aludiendo sólo a los *principia agendi quae sunt in anima*. Esto nos indica que la temática de las potencias racionales e irracionales se plantea principalmente en el ámbito de las potencias activas. Nos limitaremos a continuación a ver las diferencias entre potencias activas racionales e irracionales.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 2-4: “Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro”.

Por el contexto parece sugerirse que no se duda que las artes (*téknai*) y las ciencias productivas (*poietikaí*) sean racionales. Es decir, no se duda que el sujeto de estas entidades sea el alma racional, pero hay que garantizar que son potencias. Quizá por eso la argumentación hace un requiebro para concluir, no que esas realidades sean racionales, sino que son potencias. El argumento, según el texto de Aristóteles, sería el siguiente.

Las artes (*téknai*) y las ciencias productivas (*poietikaí*) son racionales y, en la medida en que son *principios de cambio en otro en cuanto que otro son* (por lo menos, son un tipo de) *potencias*. Así pues, no se duda de que las *teknai* y las *poietikai* sean racionales. Lo que se pretende asegurar es que sean potencias al estilo de las que se estudian en la Física: activa, pasiva y de resistencia. Y lo son, pues, siguiendo el ejemplo, la medicina es un *principio de movimiento en otro en tanto que otro*.

Afirmar que las artes (*téknai*) y las ciencias productivas (*poietikaí*) son potencias lleva implícita otra proposición: las potencias no se encuentran sólo en el ámbito de la *physis* –que es donde inicialmente se plantea el acercamiento a la noción de potencia–, sino también en el ámbito de la antropología<sup>16</sup> que es donde encontramos lo que llamamos artes. Física y antropología se encuentran en esto y a la vez, se distinguen. En los dos ámbitos se puede ver que es válida la noción de potencia que se dice tal, desde la perspectiva del movimiento.

El Aquinate va más lejos<sup>17</sup> y, dice que entre las *potencias* hay que incluir también las *ciencias morales y lógicas*, pues, aunque *no tienen operación* (aquí ya no habla de acción) que pase a una materia exterior, en cierto sentido son *artes* y, por eso, también son potencias. Con esto, la calificación de potencia se aplica a todas las ciencias prácticas en general; y, en tanto que son en un sujeto racional, estas potencias son racionales. Así pues, lo que estos autores llaman *artes (teknai)*, *ciencias productivas (poietikai)*, *lógica y moral* –en tanto que artes– son *potencias activas racionales*. Lo que ahora

---

<sup>16</sup> El cambio de sujeto, a la hora de analizar la noción de potencia, supone en realidad un cambio de perspectiva: se comenzó analizando la potencia en el ámbito de *physis* y ahora se pasa a la antropología, pues las potencias racionales, en concreto, las artes que son los ejemplos que se analizan, sólo las encontramos el ámbito del *anthropos*. Cfr. esta sugerencia en *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*, Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 258 ss.

<sup>17</sup> El argumento del Aquinate parece ser: en el sujeto racional también hay principios que, por darse en él, son racionales y que, aunque no se pueda decir que, en sentido estricto, sean principios de movimiento en otro en tanto que otro, también son potencias, por ejemplo, la lógica y la moral, en lo que tienen de arte.

nos queda por saber es ¿en qué consiste la racionalidad de las potencias racionales?

### 3. LAS POTENCIAS ‘CUM RATIONE (*LOGOU*), OMNES CONTRARIORUM (*ÈNANTÍON*) SUNT EADEM’

Para aclararnos en qué consiste esa racionalidad estos autores afirman:

1789.- Secundo [747] Assignat differentiam inter praedictas potentias;

747.- Et quae quidem dicens, quod potentiae rationales eadem se habent cum ratione (*logou*), omnes contrariorum (*ènantíon*) sunt eadem;

sicut ars medica quae est quaedam potentia, ut dictum est, se habet ad infirmitatem et sanitatem faciendam.

et que irrationabiles una Potentiae autem irrationales non se habent ad unius; opposita, sed una est ad unum effectum tantum, per se loquendo.

ut calidum calefaciendi Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per solum, accidens possit esse causa frigiditatis, in quantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum; vel consumendo materiam humoris calidi, ipsum calidum destruit, et per consequens infrigidat.

medicativa autem infirmitatis et sanitatis<sup>18</sup>.

Así pues, las potencias que son “con razón”, todas son, *potencias de contrarios* y las irracionales, son *potencias de un solo contrario*. Dicho de otro modo, las potencias racionales son, en cierto sentido, indeterminadas<sup>19</sup> y, a la inversa, las potencias irracionales están determinadas para realizar

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 4-6: “Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar”.

<sup>19</sup> “En cierto sentido”, porque, como se ve más adelante, la potencia, aunque sea racional, es potencia para un acto que es el fin propio de esa potencia, y derivadamente, para su opuesto contrario.

uno solo de los contrarios. El Aquinate dice esencialmente lo mismo<sup>20</sup>. El fuego es potencia irracional: el fuego *puede calentar* pero *no puede enfriar* (salvo *per accidens*, por ejemplo, por alejamiento, como explica más adelante en el mismo libro), por el contrario, el médico *puede curar* y *puede dañar* (aunque *per se*, el médico tiene poder para curar).

Estos autores describen las potencias racionales como potencias que *contrariorum* (ἐναντίον) *sunt eadem* (Aristóteles) y como potencias que *eadem se habent ad contraria*. Podemos traducirlo como potencias que están abiertas a opuestos contrarios, mientras que las irracionales serían aquellas potencias determinadas sólo a uno de los contrarios. La causa de que esto sea así es la *ratio* (*logos*)<sup>21</sup> en el sentido en que aquí se emplea este término.

**a) Quia ratio (*logos*) est scientia (*epistéme*)<sup>22</sup>**

748.-... Causa autem quia ratio 1790.-... Nam scientia, quae est potentia  
(*logos*) est scientia (*epistéme*)<sup>23</sup>. rationalis, est quaedam ratio rei scitae in  
anima.

Según Aristóteles: “ratio (*logos*) est scientia (*epistéme*)”.

Según Santo Tomás: “scientia (*epistéme*) (...) est quaedam ratio (*logos*) rei scitae in anima”.

Así pues, según Aristóteles una potencia es racional porque inhiere en el alma racional, y “quia ratio (*logos*) est scientia (*epistéme*)”. Yebra traduce diciendo que *la ciencia es un enunciado*. El texto latino con la palabra *ratio*

<sup>20</sup> *Potentiae rationales eadem se habent ad contraria*, es decir, las potencias racionales están abiertas a los contrarios; mientras que las irracionales no: “*Potentiae autem irrationales non se habent ad opposita, sed una est ad unum effectum tantum, per se loquendo*”. Las potencias irracionales no están abiertas a los opuestos, dice el Aquinate, sino que *per se*, sólo están referidas a un efecto.

<sup>21</sup> Para ver varios sentidos de *logos*: GARCÍA-ALONSO, L., “El ‘logos en el realismo”, *Anuario Filosófico*, 25 (1982), pp. 203-208.

<sup>22</sup> “Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales, y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación y supresión; la privación primera, es en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 8-15.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 8-9: “Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado”.

está traduciendo *logos* y con la palabra *scientia* traduce *epistéme*. La cuestión es saber qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que *logos* es *epistéme*. Y, a su vez, ¿qué se entiende por *ratio* (*logos*) y qué por *scientia* (*epistéme*)? Todo parece indicar que, al menos en este caso, son términos que se aclaran mutuamente. La línea argumentativa del texto aristotélico, al decir que “*ratio* (*logos*) est *scientia* (*epistéme*)”, parece ser la de intentar mostrar las características de la *ratio* (*logos*) partiendo de lo más evidente para nosotros: la *scientia* (*epistéme*). Si sabemos lo que es *scientia* (*epistéme*) sabremos también lo que es la *ratio* (*logos*).

La lectura del Aquinate es parecida: dice que “*scientia* (*epistéme*) (quae est potentia rationalis) est quaedam *ratio* (*logos*)”. Esto indica que para el Aquinate parece más fácil para nosotros ver que la *scientia* es una potencia racional y, partiendo de las características de la *scientia*, llegar a las características de la *ratio* en la que se basa. Sea como fuere, Estos autores están diciendo que *scientia* (*epistéme*) goza de las mismas características que *ratio* (*logos*), al menos en el sentido que aquí se está empleando ¿cuál es ese sentido?

Una de las cosas que añade Santo Tomás a lo ya dicho es lo que indica la expresión: “*ratio* (*logos*) rei scitae in anima”. Lo podríamos transcribir como “*logos* de la cosa sabida en el alma”. No me resulta fácil traducir la expresión “*ratio* rei scitae in anima”, aventuro una propuesta: la *ratio*, sería, de entrada, la posesión *in anima* de un cierto *relato*, *ración* o *porción* de la cosa, *sabida* en (*saboreada* por) el alma. Podría decirse también que la *ratio*, el *logos*, es algo que la cosa *dice* (una cierta *palabra* que la cosa *dice*), o que la cosa *relata* o que *enuncia* de sí misma y que se *capta in anima*. Pero también algo más, veámoslo.

#### **b) Ratio (*logos*) eadem ostendit rem et privationem**

748.- ...Ratio (*logos*) autem eadem ostendit rem et privationem ...<sup>24</sup>      1790.- ...Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem

El sentido de *ratio* (*logos*) que aquí se está empleando es el de “ver” o “saber” los opuestos a la vez, pues la misma *ratio* (*logos*) *muestra tanto la cosa como su privación*:

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 8-9: “...y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación”.

749.- ...Est enim amborum quidem ratio (logos). 1792.- ...quia eadem ratio est utriusque in anima [...].

La razón es sencilla: lo contrario se muestra por negación y supresión:

1791.- Et quia quod Philosophus supra de privatione dixerat, postmodum ad contrarium transtulit, ostendit quod eadem ratio est de contrario et privatione.

748.- "...Nam negatione et ablatione ostendit contrarium. Sicut enim per negationem et ablationem manifestatur privatio, ut puta ablatio visus manifestat caecitatem; ita per negationem et ablationem manifestatur contrarium:

La alusión a la negación y a la supresión nos sitúa en dos ámbitos distintos, el primero en el plano lógico-gnoseológico, el segundo en el ámbito del ser real. Los opuestos contrarios se muestran de distinto modo en la realidad que en la razón. En el intelecto se muestran por negación y en la realidad por supresión. El Aquinate, en el punto siguiente, insiste en que la misma ciencia es ciencia de contrarios porque los contrarios se manifiestan por la *negación* (en el entendimiento) y por *sustracción* (*ablationem*, en la realidad) del aspecto que se trate de la cosa. Ahora bien, al citar la negación y la privación, también nos está indicando a qué tipo de opuestos son los que tiene a la vez presente lo que aquí se entiende por *ratio* (*logos*). Por lo menos, si no principalmente, los opuestos contradictorios y los privativos.

Recordemos brevemente la tabla de los opuestos de la que Aristóteles trata en otro lugar. Los *opuestos* pueden ser según *contradicción*, según *contrariedad*, según *relación* y según *privación/hábito* (posesión)<sup>25</sup>. Salvo en el caso de la oposición relativa (padre/hijo) donde los opuestos se reclaman mutuamente, pues se establece esta oposición en razón de la dependencia mutua de los opuestos, en los otros tres casos, la oposición se establece en razón de la remoción: uno de los opuestos remueve al otro. Esta remoción, según aclara el Aquinate, puede ser de tres modos: total o negativa, donde se remueve todo: A/noA (*totaliter removet nihil relinquens, et sic est negatio*); privativa, donde se remueve algo del sujeto, pero no el sujeto: vidente/ciego

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 10, 1018a 20: "Opuestos se llaman la contradicción y los contrarios, los términos relativos, la privación y el hábito, y los extremos desde los cuales y hacia los cuales van las generaciones y las corrupciones; y las cosas que no pueden estar presentes simultáneamente en un receptáculo común se dice que se oponen, o ellas mismas o aquellas de las cuales constan".



(*relinquit subiectum solum, et sic est privatio*) y un último caso en el que los contrarios se remueven mutuamente, pero queda a salvo el sujeto (en el que inhieren) y el género (bajo el que se incluyen los contrarios): (*et relinquit subiectum et genus sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere*)<sup>26</sup>.

Según esto, tenemos que, captada una forma, por simple negación, obtenemos su opuesto contradictorio. Si consideramos que la forma está en un sujeto y negamos la forma en ese sujeto, tenemos entonces los opuestos *posesión/privación*. Estos dos tipos de oposición se pueden obtener de modo inmediato, sólo con la negación. Por decirlo de algún modo, para saber lo que es la ceguera, lo único que tengo que saber es en qué consiste la facultad de ver. Sólo con negarla obtengo su opuesto contradictorio, pero si además niego que esta facultad esté en un sujeto, entonces tengo también la noción de ciego. Ciego es el que no puede ver. Esto no quiere decir que sólo con eso sepa cómo alguien puede perder la vista. Este último saber me lo da la experiencia.

Pero nos queda una última posibilidad: la de la oposición entre formas que pertenecen a un mismo género, por ejemplo, los colores. Aquí, el conocimiento de los opuestos contrarios no es inmediato. Por el hecho de conocer el rojo, no se conoce el verde o el azul. Es necesario tener experiencia del rojo o del azul y, una vez conocidos se “ve” también que esas dos cualidades no pueden darse a la vez en el mismo sujeto. Varias formas pueden sustituirse en un mismo sujeto, como una misma superficie puede cambiar de color, pero la misma superficie no puede ser sujeto a la vez de colores distintos. Como mucho, una parte será de un color y otra, de otro, pero, a la vez, el mismo trozo no tiene colores distintos. Esta es propiamente la oposición por contrariedad: las formas son opuestas, pero pertenecen todas a un mismo género y se dan, o pueden darse, aunque no a la vez, en el mismo sujeto. En las aclaraciones que ofrece el Aquinate se cita este tipo de oposición cuando se refiere a lo negro y a lo blanco, o a lo frío y lo cálido. Pero sigamos con los textos:

748.- Etenim privatio prima contrariorum. Hac autem ablatio alterius<sup>27</sup>. quia privatio, quae nihil aliud est quam ablatio alterius, est quoddam primum principium inter contraria.

<sup>26</sup> TOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, V, lect. 12, n. 922.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 15-18.

1791.- *Omnium enim contrariorum unum est sicut perfectum, alterum vero sicut imperfectum, et privatio alterius. Nigrum enim est privatio albi, et frigidum est privatio calidi.*

Nos dice Aristóteles que *privatio prima contrariorum*. Lo que Yebra traduce como que la privación primera es, en efecto, lo contrario y Santo Tomás interpreta como que *la privación es cierto primer principio entre los contrarios*. Sea como fuere, todo parece indicar que aquí se está considerando a la oposición privativa como un tipo de contrariedad, precisamente porque toda contrariedad supone privación de su opuesto: “omnium (...) contrariorum unum est (...) privatio alterius”<sup>28</sup>, y por eso la privación estricta es la primera de las contrariedades. Esto se ve especialmente cuando las privaciones no se expresan de modo negativo sino positivo, es decir, hablamos de ciego o de ceguera como si fuera una cualidad de algún sujeto, cuando en realidad es una carencia de cualidad. Con todo, decimos que ciego/vidente son contrarios como lo decimos también de verde/rojo, aunque, en realidad sean oposiciones distintas: una de posesión/privación y la otra de contrariedad.

Pues bien, todo parece indicar que el sentido de *ratio* (*logos*) que se está usando aquí es, como apuntan los textos, el de que *algo uno o en algo uno*, se ve *una forma y su opuesto* (por simple negación) *contradictorio o privativo*. Basta, según esto, captar un cierto *relato, ración o porción* de la cosa, *sabida* en (*saboreada* por) el alma, para que, en esa misma *ratio* se capte también, por negación, su opuesto contradictorio y privativo. “*Ratio (logos) eadem ostendit rem et privationem*”, había dicho el Estagirita y el Aquinate, parafraseando dice: “*eadem ratio rem manifestat et eius privationem*”. Y esta tesis la repite de diversos modos a lo largo del comentario:

1791.- “... *eadem ratio* est de contrario et privatione”.

1792.- “... *eadem ratio* est utriusque (oppositorum) in anima...”.

1793.- “... *ratione* que est *una* (‘cosa’) duorum oppositorum...”.

---

<sup>28</sup> Santo Tomás dice además que “omnium enim contrariorum unum est sicut perfectum, alterum vero sicut imperfectum”. Los ejemplos que cita avalan esa afirmación: *nigrum enim est privatio albi, et frigidum est privatio calidi*. Donde negro y frío aparecen como lo imperfecto y blanco y cálido como lo perfecto. Probablemente porque se refiere a los extremos de los contrarios en un mismo género. Pero no analizaremos más este asunto que excede el propósito de este trabajo.

Este *logos* es la diferencia que hace que un tipo de animales constituyan una especie separada de las otras, la de los animales que tienen *logos*, los animales racionales. Y, precisamente porque tienen *logos*, tienen también potencias por las que pueden hacer cosas contrarias. Pero sigamos. La ciencia está en estrecha relación con la *ratio* (*logos*), por eso, dice el Aquinate: “...necessarium est... quod *eadem* sit *scientia* contrariorum”<sup>29</sup>, o, dicho de otro modo: “*eadem* *scientia* se habet ad contraria”<sup>30</sup>. Veamos esto con más detenimiento.

### c) *Eadem scientia se habet ad contraria*

Ya en el libro IV de la *Metafísica* había dicho Aristóteles que “es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, *como también*, es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación”<sup>31</sup>. Lo que es corroborado por el Aquinate cuando comenta que a “una ciencia le corresponde considerar los opuestos, como a la medicina le corresponde considerar lo sano y lo enfermo y al gramático lo congruente y lo incongruente”<sup>32</sup>. Algo semejante podemos ver también en el libro VII de la misma

<sup>29</sup> Cfr. También: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I ps., q. 14, a. 8, r: “... forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit *eadem scientia* oppositorum)”. Se sigue aquí la nomenclatura ordinaria en el modo de citar la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 2, n. 1791: “Et, quia quod Philosophus supra de privatione dixerat, postmodum ad contrarium transtulit, ostendit quod eadem ratio est de contrario et privatione. Sicut enim per negationem et ablationem manifestatur privatio, ut puta ablatio visus manifestat caecitatem; ita per negationem et ablationem manifestatur contrarium: quia privatio, que nihil aliud est quam ablatio alterius, est quoddam primum principium inter contraria. Omnium enim contrariorum unum est sicut perfectum, alterum vero sicut imperfectum, et privatio alterius. Nigrum enim est privatio albi, et frigidum est privatio calidi. Sic igitur patet, quod eadem scientia se habet ad contraria”.

<sup>31</sup> “Y, puesto que es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, y al Uno se opone la Pluralidad –y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación (pues o bien decimos simplemente que no existe aquella cosa, o bien que no existe en cierto género)”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 2, 1004a 9-14.

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IV, lect. 3, n. 564: “Dicit ergo, quod, cum ad unam scientiam pertineat considerare opposita, sicut ad medicinam considerare sanum et aegrum, et ad grammaticam congruum et incongruum: uni autem opponitur multitudo: necesse est, quod illius scientiae sit speculari negationem et privationem, cuius est speculari unum et multitudinem. Propter quod utriusque est considerare unum; scilicet ex utroque dependet unius consideratio, de cuius ratione est negatio et privatio”.

obra, cuando a propósito de la generación de los entes artificiales, dice: “A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie (*eidōs*) está en el alma –y llamo especie (*eidōs*) a la esencia de cada una y a la substancia primera–; pues también los contrarios (*enantión*) tienen en cierto modo la misma especie (*eidōs*), ya que la substancia de la privación es la substancia opuesta, como la salud lo es de la enfermedad, puesto que la enfermedad es la ausencia de aquélla, y la salud es el concepto [ratio (*logos*)] que está en el alma, y la ciencia (*epistēmōn*)”<sup>33</sup>.

Y comenta el Aquinate:

“1404.- Dice, pues, en primer lugar, que se hacen por arte aquellas cosas cuya idea (*species*) factiva, está en el alma”.

1405.- “Esta forma que es en el alma, difiere de la forma que es en la materia. En efecto, las formas de los contrarios, en la materia, son diversas y contrarias; en el alma, en cambio, una sola es la *species* (*eidōs*) de los contrarios. Y esto es así porque las formas en la materia son por el ser de las cosas formadas. En cambio, las formas en el alma son según el modo cognoscible e inteligible. El ser de uno de los contrarios es eliminado por el ser del otro. En cambio el conocimiento de uno de los opuestos no se elimina por el conocimiento del otro sino que más bien lo ayuda. De lo que se sigue que las formas de los opuestos en el alma no son opuestas. Y menos aún la substancia, es decir el *quod quid erat esse* de la privación que es lo mismo con la sustancia del opuesto, como una y la misma es la *ratio* en el alma de la salud y de la enfermedad. Por ausencia de la salud se conoce la enfermedad. Sin embargo, la salud que está en el alma, es cierta *ratio*, por la cual se conoce la salud y la enfermedad; y consiste en la *scientia*, es decir, en el conocimiento de la una y la otra”.

Santo Tomás es claro: el conocimiento que llamamos ciencia o *epistēmē* lleva consigo el conocimiento de los opuestos, se conoce algo y su opuesto contradictorio y privativo. Pero también se apunta a un método científico: *el conocimiento de uno de los opuestos no se elimina por el conocimiento del otro sino que más bien lo ayuda*. En el fondo esto es lo que hace el propio Aquinate cuando en sus escritos plantea el modo de investigación exponiendo las tesis opuestas a la que se quiere demostrar y examinar sus argumentos.

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VII, 7, 1032b 1-5.

Con estos textos hemos ampliado los términos que se ponen en relación para aclarar nuestro tema: a los dos ya conocidos de *scientia (epistemun)* y de *ratio (logos)*, se une ahora el de *species (eidos)*<sup>34</sup>, *aspecto* o *visión*. *Logos* y *eidos* hacen referencia real o metafórica y lejana al ámbito del conocimiento sensible, sobre todo al oído (*logos*, palabra que se oye o se dice) y a la vista (*eidos*, visión). Sin embargo, aquí nos situamos en el *logos* o *eidos* que es en el alma y, se supone, que en el alma intelectual<sup>35</sup>. Y es que “en el alma las formas de los opuestos no son opuestas”<sup>36</sup>. “En el alma una sola es la *species (eidos)* de los contrarios”. Sin embargo, a la hora de la acción, las potencias activas basadas en la *ratio, logos* o *eidos* de una cosa, no son indiferentes respecto de los opuestos que muestra esa *ratio*, pues no los muestra *similiter*.

**d) Ratio (logos) eadem ostendit rem et privationem, non tamen similiter**

748.- ...Ratio (*logos*) autem eadem ostendit rem et privationem...

non tamen similiter.

1790.- ...Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem,

licet non similiter;

<sup>34</sup> Estas nociones paralelas aluden a un lejano origen, real o metafórico: *logos*, oído; *eidos*, vista. Dos vías de acceso a una misma forma que, en la medida en que es captada en el alma racional, se capta también su opuesto negativo o privativo.

<sup>35</sup> No podemos entrar aquí a desarrollar este asunto, pero en otro lugar el Aquinate alude a esta diferencia poniendo de relieve que, el entendimiento puede captar uno y otro contrario sin corromperse, lo que no ocurre con la sensibilidad: “Et quia utrumque contrariorum intelligitur secundum quod est intelligibile et perfectio intellectus, nec aliquam laesionem intellectui afferre potest, sicut in sensu accidit”; TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 15, q.2, a 3b, ad 3.

<sup>36</sup> O, como dice en otro lugar: “intentiones contrariorum in anima non sunt contrariae, cum sint simul”. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 15, q.2, a 3b, ad 3. Por aquí se puede ver también el papel que juega el principio de contradicción en el pensamiento y en la realidad: “Gracias al principio de contradicción podemos distinguir pensamiento y realidad: advertimos, por ejemplo, que las potencias racionales pueden producir por sí mismas los efectos contrarios, mientras que las irracionales se limitan a uno (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 a 36-b 24). Y lo advertimos porque el principio de contradicción muestra que los contrarios no pueden ser simultáneamente (*Metaphysica*, IV, 3, 1005 b 19-20). A su vez, sabemos esto porque pensamos los contrarios simultáneamente (cfr. *Physica*, III, 4, 203 b 22-25; *Metaphysica*, IX, 6, 1048 b 14-17), mediante el mismo principio de contradicción (*Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 18-1028 a 6). Por lo mismo, sólo lo racional puede elegir (*Metaphysica*, IX, 5)”. ALARCÓN, E., “El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles”, *Acta Philosophica*, 8 (1999), p. 273.

Et est ut amborum, est autem ut existens magis<sup>37</sup>. quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem eius privationem.

Dice Aristóteles: aunque “la misma *ratio (logos)* muestra la cosa y la privación, no lo hace del mismo modo”, pues, como añade el Aquinate, “primero manifiesta ese aspecto existiendo en la cosa y después su privación”. Para mostrarlo se acude a un ejemplo: “Por la *ratio visus* llegamos a la *visiva potentia* y por consiguiente a la ceguera”<sup>38</sup>. El ejemplo supone el conocimiento de un acto, el paso del acto a su potencia y de la potencia a la privación de esa potencia. Por la *ratio de visión* se capta al *vidente*, al que tiene potencia para ver y por la privación de esa potencia al *ciego* o a la *ratio de ceguera*<sup>39</sup>. Pero estos dos aspectos, uno es positivo y el otro negativo<sup>40</sup> se captan en la misma *ratio (logos)*. Por este motivo es necesario –sigue diciendo Aristóteles– que “tales ciencias” (es decir, las ciencias prácticas de las que se viene hablando) “sean de” (o estén abiertas a) “los contrarios, pero de esto por sí y de aquello no por sí”. O como aclara el Aquinate: “de uno se ocupa con prioridad y *per se*, del otro, en cambio con posterioridad *o secundum accidens*”<sup>41</sup>. En definitiva: no hay una ciencia de la posesión y otra de la privación, sino que la misma ciencia es de la posesión y de la privación. Siguiendo el ejemplo, y puesto que a continuación habla de la medicina, podemos decir, que no hay una ciencia de la visión y otra de la

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 8-9: “y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo”.

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 2, n. 1790: “...Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas; quae nihil aliud est, quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum”.

<sup>39</sup> El ejemplo es complejo, por eso exponiéndolo según todo lo que sabemos ya sobre las potencias, nos saldría la siguiente secuencia: por la *visión* conocemos al *vidente* (pero el vidente unas veces ve y otras no, esto indica que tiene una potencia), por el vidente llegamos a la *vista* (la facultad de ver), y por la privación de la vista, al *ciego*.

<sup>40</sup> Esto refuerza la tesis que aquí viene manteniéndose de que los opuestos que capta el *logos* son opuestos negativos o privativos: el ser, la realidad, lo bueno, etc. está del lado de uno de estos opuestos; el no-ser, la carencia de realidad, lo malo, cae del lado del otro. Así la ciencia práctica, aunque capta los opuestos, y no es buena ciencia si no los conoce bien, *per se* tiene como fin uno de los dos, el positivo, *per accidens*, el otro.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 10-15, Trad. lat. 748: “...Etenim ratio huius quidem secundum se, illius vero quodammodo et secundum accidens”. *Comentario* n. 1790: “...quia et hoc ut iam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens”.

ceguera, sino una sola ciencia para uno y otro contrario: la oftalmología. Esto no indica que no haya prioridad de un contrario sobre otro. En efecto, hay prioridad del contrario positivo sobre el negativo, y así, la oftalmología es, *per se*, ciencia de la visión, y *per accidens*, ciencia de la ceguera. Esta distinción o esta no indiferencia entre los opuestos garantizará la ética pues uno de los opuestos siempre se ve como lo bueno y el otro como lo malo.

**e) La *ratio* (*logos*) muestra los opuestos porque es la posesión gnoseológica, no física, de una forma**

El análisis de estos autores profundiza más y nos muestra la causa por la que la *ratio* y la *scientia* muestran la forma y su opuesto negativo y privativo, a saber: conocer una forma, no es lo mismo que ser una forma. Así, es distinto obrar según la *forma que se es* de obrar según una *forma que se conoce*<sup>42</sup>. Aristóteles lo dice expresamente: “Mas, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia (*èpistémun*) es potencia por tener el concepto (*lógon*), y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia (*epistémon*), ambas cosas. Pues el concepto (*logos*) contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo”<sup>43</sup>.

Esta es la argumentación del Aquinate: “Es manifiesto que las cosas naturales operan por las formas inherentes en sí mismas. Sin embargo, las formas contrarias no pueden ser en lo mismo. Por eso es imposible que la misma cosa haga cosas contrarias. Pero la ciencia es cierta potencia de acción y principio de movimiento, a partir de aquello que tiene la *ratio* de la cosa que hacer. Y este principio está en el alma. Y puesto que así es se sigue que las cosas naturales producen un solo efecto; como lo sano produce sólo salud y lo caliente, calor, y lo frío, frío. Pero aquello que actúa por la ciencia, opera uno y otro opuesto, porque la misma *ratio* (*logos*) es de uno y otro en el alma”<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Se menciona aquí la distinción entre una forma real y una forma intencional.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 16-23. Ver traducción Latina en la nota siguiente.

<sup>44</sup> 749: “Quoniam autem

1792: Hoc autem manifestat consequenter, cum dicit 'quoniam autem' [749] Accedit ergo ad assignandum causam praedicatae differentiae.

En toda la argumentación se alude al intelecto posible<sup>45</sup>. Y no puede ser de otro modo, a mi juicio, porque no es suficiente que una forma sea conocida para que sea, en sentido estricto, una *ratio* (*logos*) y poder producir, basándose en ella, efectos contrarios. Los sentidos también captan las formas sensibles, pero no se dice que esas formas en los sentidos sean una *ratio* (*logos*). También, “en los (...) sentidos se dan múltiples contrariedades”<sup>46</sup>: Por la vista captamos los colores, cuya máxima contrariedad se da entre lo blanco y lo negro; por el oído captamos los sonidos, cuya máxima

Contraria (*enantía*) non sunt in eodem,

Scientia (*èpistémun*) autem est potentia in habendo ratione (*lógon*),

et anima motus habet principium;

salubre quidem, sanitatem solum facit, et calefactivum caliditatem et frigidativum frigiditatem.

Sciens (*èpistémon*) vero ambo.

Est enim amborum quidem ratio (*logos*).

Non similiter autem et in anima, quae habet motus principium.

Quare ambo ab eodem principio movebit ad ipsum copulans.

Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes.

Non autem possunt eidem inesse formae contrariae.

Unde impossibile est quod eadem res naturales faciat contraria.

Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium, ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae,

et hoc principium motus est in anima.

Et quia ita est, sequitur quod res naturales faciant unum tantum;

sicut salubre facit solum sanitatem, et calefactivum facit solum caliditatem, et infirigidativum facit solum frigiditatem.

Sed ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum,

quia eadem ratio est utriusque in anima

quia habet principium talis motus,

licet non similiter, sicut dictum est.

<sup>45</sup> “Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteleligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible”; ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429a 15-17.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 11, 422b 25-30: “...en los (...) sentidos se dan múltiples contrariedades, por ejemplo, en la voz no sólo hay agudeza y gravedad, sino además intensidad y suavidad, delicadeza y rudeza de voz y otras semejantes. También en el caso del color se dan otras diferencias similares”.



contrariedad se da entre lo agudo y lo grave; y así, los sabores (amargo, dulce), etc. Esto podría llevarnos a pensar que, si el único criterio para determinar una potencia racional es la apertura a los contrarios, tendríamos que decir que los sentidos son potencias racionales. O que una potencia activa basada en el conocimiento sensible es una potencia racional.

La sensibilidad capta objetos contrarios: colores, sonidos, figuras, movimientos<sup>47</sup> contrarios. Esto permite ver también que cabe hablar de potencias abiertas a opuestos contrarios y, sin embargo, ser irracionales. A propósito de un texto del *Peri Hermeneias*, donde Aristóteles dice que “algunas potencias irracionales tienen la posibilidad a la vez de cosas contrarias”<sup>48</sup>. Gómez Cabranes<sup>49</sup> sostiene que esas potencias son las facultades irracionales de los vivientes<sup>50</sup>. Se podría decir que también captan lo contradictorio puesto que la vista, por ejemplo, se mueve entre lo visible y lo invisible, y el oído entre lo audible y lo inaudible, pero, según parece, si bien la vista puede captar colores contrarios, no capta lo que carece de color (esto es precisamente lo invisible y lo invisible, no se ve) y lo mismo se puede decir del oído (lo que carece de sonido, lo que no suena, es inaudible, es decir, no se oye)<sup>51</sup>. Captar la luz y, a la vez, la privación o la negación de la luz, o el sonido y a la vez, la privación o la negación del sonido, eso no lo hacen los sentidos. Eso sólo se da en el intelecto que contempla a la vez una forma y su privación o negación. Y eso es lo que aquí se llama *ratio* (*logos*). También el Aquinate admitirá una cierta “racionabilidad” en algunas actuaciones de los brutos<sup>52</sup>, pero la *ratio* (*logos*) de la que aquí se trata, no se da en la sensibilidad. En la sensibilidad no ocurre que, en la misma *ratio* (*logos*), se capte una forma y, a la vez, su privación o negación.

---

<sup>47</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 6, 418a 7-26.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 13, 22b 36-23a 4.

<sup>49</sup> Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, pp. 260-263.

<sup>50</sup> También se podría pensar en ciertos productos como el que los griegos llamaban *pharmakon*, que se caracteriza por la ambigüedad en sus efectos: puede curar o puede matar, actúa como medicina o veneno.

<sup>51</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, II, 10, 1227a 23-29.

<sup>52</sup> “Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquantulum ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 2, r.

Si sólo con base en formas captadas en la sensibilidad, se pudieran producir efectos contrarios, no sería necesario remontarse al alma racional que es justamente la que establece la diferencia entre los animales que son racionales de los que no lo son. Hay otra potencia, una ‘potencia’ muy peculiar porque, teniendo cierta semejanza con la materia, –es decir, pudiendo *llegar a poseer* todas las cosas<sup>53</sup>, de modo semejante a como la materia puede *llegar a ser* todas las cosas–, se diferencia de ella en que *en* la materia las formas y sus opuestos, *son* sucesivamente, no simultáneamente. Esa potencia es el intelecto posible, el *lugar* de todos los contrarios<sup>54</sup>; una potencia que no recibe una forma sustituyendo su opuesta, sino que, a la vez, capta una forma y la privación de esa forma. Esto no quiere decir, que todos los opuestos, vistos desde el intelecto, tengan igual valor. Cabe pensar que unos sean verdaderos y otros falsos y que unos sean siempre verdaderos y otros siempre falsos. Quizá por eso, cuando Aristóteles habla del alma racional en la *Ética a Nicómaco* y, aunque ya no habla de *logos* sino de principios, distingue dos “partes”: “una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera y otra con que contemplamos que tienen esa posibilidad [...]. Llamamos a la primera, la científica, y a la segunda la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”<sup>55</sup>. Los principios que no pueden ser de otra manera son aquellos, que, pensados, son siempre verdaderos.

De todos modos, esta noción del intelecto como *lugar* de todos los contrarios y de la *ratio* (*logos*) que *ostendit rem et privationem* sitúa al agente en una cierta indeterminación a la hora de actuar. La *ratio* (*logos*) y en este sentido también la *scientia* (*epistémé*) permite que el médico pueda

---

<sup>53</sup> “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia– también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas”; ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 10-17.

<sup>54</sup> “...anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur”; TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, 2, 79.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, VI, 1, 1139a 4-14.

contemplar los opuestos (sanar y enfermar) con una cierta distancia, con una cierta “objetividad” que le permite describir, explicar, definir, etc. También le permitirá saber cómo matar sin, por ello, hacerse asesino. Se hace asesino quien mata de hecho, quien conoce el mal haciéndolo. En este sentido, un médico que utilizara su ciencia para matar obraría de modo contrario a la naturaleza<sup>56</sup>. Pero saber que la enfermedad es privación de salud, e incluso, saber cómo privar de la salud a un ser vivo, no hace malo a quien lo sabe, sólo hace ver la diferencia de lo racional sobre lo meramente natural. Aristóteles, sin embargo, dice también que no por ello es mejor quien hace el mal a sabiendas que quien lo hace por ignorancia<sup>57</sup>. Lo que aclara el Aquinate diciendo que, en efecto, no es mejor moralmente hablando, pero sí lo es en cuanto al conocimiento pues ciertamente es más inteligente<sup>58</sup>. Por eso, para salir de esa indeterminación se requiere otra instancia: el deseo o la elección<sup>59</sup>. Dejamos aquí este asunto que no podemos desarrollar más. Baste

<sup>56</sup> “Por medio de la ciencia pueden hacerse cosas cuya ciencia no se tiene; y así, aunque la misma ciencia trata de la salud y de la enfermedad, no trata de ellas de la misma manera, puesto que la una es conforme a la naturaleza y la otra contraria a ella”; ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, II, 10, 1227a 23-29.

<sup>57</sup> En el Hippias se dice: ‘el voluntariamente malo es mejor’. “Y a esta falsedad llega por inducción –pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad–, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 29 1025 a 5-11.

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, V, lect. 22, n. 1138: “Deinde cum dicit *amplius volentem* [530] Secundam falsam opinionem excludit. Dicebat haec opinio, quod homo, qui facit turpia et prava volens, melior est eo qui facit nolens, quod est falsum. Nam quilibet vitiosus ex hoc definitur quod est promptus vel electivus malorum. Et tamen hoc falsum vult accipere per quamdam inductionem ex simili. Ille enim qui claudicat voluntarie, melior et dignior est eo, qui, claudicat non voluntarie. Et ita dicit, quod prava agere imitatur hoc quod est claudicare, ut scilicet sit eadem ratio de utroque. Et hoc quodammodo verum Est. Nam claudicans voluntarie deterior est quantum ad morem, licet sit perfectior quantum ad virtutem gressivam. Et similiter qui agit prava voluntarie, deterior est quantum ad morem, licet forte non sit deterior quantum ad aliquam aliam potentiam. Sicut ille qui dicit falsum voluntarie, licet sit peior secundum morem, est tamen intelligentior eo qui credit se verum dicere, cum falsum dicat non voluntarie”.

<sup>59</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 10-16. Cfr. También la alusión a todo este contexto que se hace en la *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 8: “La ciencia del artista es causa de sus obras: y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento, es necesario que la forma del entendimiento sea principio de operación como el calor lo es de la calefacción. Pero hay que tener presente que la forma natural, en cuanto forma que permanece en aquello a lo que da existencia, no es principio de acción, sino que tiende al efecto. De manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al efecto, cosa que sucede por la voluntad. Como quiera que la forma inteligible puede representar cosas opuestas (pues el conocimiento

apuntar, que los comentarios de Santo Tomás al respecto en diversos ámbitos señalan que el recurso al deseo<sup>60</sup> y, en parte también, a la elección, para salir de la indeterminación, en el fondo es el recurso a lo determinado *ad unum*<sup>61</sup>, pues el deseo está determinado al bien y la elección viene orientada por la *sindéresis*, que también está determinada al bien<sup>62</sup>.

En definitiva, las potencias irracionales no pueden realizar opuestos contrarios porque no están basadas en la posesión de una *ratio (logos)*, sino en la posesión física de una forma, es decir, no en un *logos*, sino en una *physis*. Los contrarios no *brotan*, a la vez, en lo mismo, dice Aristóteles. “Los contrarios no son *–no se generan*, traduce Yebra– (no existen realmente a la vez) en lo mismo”<sup>63</sup>. El Aquinate comenta que “dos formas contrarias no pueden ser en lo mismo (y a la vez) y como las cosas naturales operan por las formas inherentes a ellas mismas, es imposible que las mismas cosas naturales hagan cosas contrarias”. De esto se sigue que las cosas naturales, en cuanto potencias activas, estén determinadas<sup>64</sup> a uno solo

---

de cosas opuestas es el mismo), no producirá un efecto determinado a no ser que estuviera determinado para ello por el apetito, como se dice en IX *Metaphysicam*”.

<sup>60</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 10, 433b 2-4. TOMÁS DE AQUINO, *In de anima*, III, lect. 15.

<sup>61</sup> Así podemos verlo en un texto del comentario a la *Física*: “Sed sicut potentia motiva, quae est ad utrumlibet, non exit in actum nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum; ita nihil quod est ad utrumlibet exit in actum nisi per aliquod determinetur ad unum: quia id quod est ad utrumlibet est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solum actus. Unde ex eo quod est ad utrumlibet nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad unum, vel sicut semper vel sicut frequenter”; TOMÁS DE AQUINO, *In Physicam*, II, lect. 8, n. 3.

<sup>62</sup> No es suficiente, pues, la *ratio (logos)* o la *scientia (episteme)* para guiar correctamente la vida moral de un hombre, es necesaria la *sindéresis*: “Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12, sc. “Potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat”; *In II Sententiarum*, d. 24 q. 2 a. 3 s.c. 1. Ver también el *respondeo*. Quizá sea este el error de nuestro tiempo, que ha puesto su esperanza en la ciencia y la razón y se ha olvidado de la sabiduría de los primeros principios.

<sup>63</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 16-24, trad. latina n. 749: “Quoniam autem contraria non sunt in eodem, scientia autem est potentia in habendo ratione, et anima motus habet principium; salubre quidem, sanitatem solum facit, et calefactivum caliditatem et frigiditativum frigiditatem. Sciens vero ambo. Est enim amborum quidem ratio. Non similiter autem et in anima, quae habet motus principium. Quare ambo, ab eodem principio movebit ad ipsum copulans. Propter quod secundum rationem potentia sine ratione potentibus faciunt contraria. Unum enim principium, continetur ratione”.

<sup>64</sup> Quizá siguiendo esta línea de investigación se pueda aportar alguna luz a las diferencias que hay entre el modo de hacer el nido de un pájaro y la casa que hace el hombre. El pájaro actuaría según *natura*, mientras que el hombre, a la hora de hacer su casa actúa según *logos*.

de los contrarios. Así lo salubre, causa salud, el fuego calienta, y el hielo enfría, etc<sup>65</sup>. En cambio, las potencias que actúan, no en virtud de una forma poseída físicamente, sino “racionalmente”, son potencias de hacer cosas contrarias. O como dice el mismo Aquinate: “lo que actúa por ciencia, efectúa uno u otro opuesto, porque la misma *ratio* (*logos*) es del uno y del otro en el alma porque tiene el principio de tal movimiento aunque no de igual modo, como ya se ha dicho”<sup>66</sup>. En definitiva: sólo el alma es el lugar de los contrarios, y, en concreto el alma racional, ya que puede considerarlos a la vez. Por eso, en otros lugares, el Aquinate afirma que la razón es la raíz de la libertad, como causa<sup>67</sup>. Y una ciencia, si es ciencia práctica, en la medida en que está basada, no en una forma poseída naturalmente sino en una *ratio* (*logos*) de una cosa poseída o conocida intelectualmente, es potencia de hacer (potencia activa) ambos contrarios. De todo esto el Aquinate concluye: “Así como la acción natural (física) procede al efecto, unida a (*copulata ad*) la forma, que es un principio de acción cuya semejanza queda en el efecto, así el alma mueve por su operación a ambos opuestos, desde un mismo principio, es decir, la razón (*ratione*) que es *algo uno* de dos opuestos, uniendo a (*copulans ad*) ese mismo principio uno y otro movimiento, y determinando a ese mismo principio uno y otro, en tanto que se salva la semejanza de aquel principio en uno y otro opuesto, el ser de los productos”<sup>68</sup>.

---

Aquel está determinado *ad unum*. Siempre lo hace igual, el hombre puede hacer su casa de muchos modos. El pájaro siempre hace un nido, el hombre podría decidir no hacer ninguna casa para vivir, aunque eso le costara la vida. Pero esto es tema de un trabajo más específico.

<sup>65</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 2, n. 1792: “Hoc autem manifestat consequenter, cum dicit 'quoniam autem' [749] Accedit ergo ad assignandum causam praedicatae differentiae. Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes. Non autem possunt eidem inesse formae contrariae. Unde impossibile est quod eadem res naturales faciat contraria. Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium, ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae, et hoc principium motus est in anima. Et quia ita est, sequitur quod res naturales faciant unum tantum; sicut salubre facit solum sanitatem, et calefactivum facit solum caliditatem, et infirigidativum facit solum frigiditatem. Sed ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum, quia eadem ratio est utriusque in anima quia habet principium talis motus, licet non similiter, sicut dictum est”.

<sup>66</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 2, n. 1792.

<sup>67</sup> Y como sujeto, la raíz de la libertad es la voluntad. “radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, r. 2.

<sup>68</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 2, n. 1793: “Et ideo sicut actio naturales procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquitur in effectu, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita 'ad eodem principio', idest a ratione que est una duorum oppositorum copulans ad ipsum principium utrumque motum, et ad ipsum principium utrumque terminans, inquantum similitudo illius

Pero el potente racional no sólo puede realizar actos contrarios, también está en su poder no realizar ningún acto para el que tiene potencia. Veámoslo.

#### 4. PODER MOVER Y PODER NO-MOVER

En el punto 1787, citado más arriba, el Aquinate nos dice algo más de lo que dice el texto de Aristóteles que comenta. Vale la pena volver a citarlo:

“1787.- Sola autem pars animae rationalis est domina sui actus: in quo differt a rebus inanimatis. Et ideo postquam dixit differentiam in anima, addit, *et in anima rationem habente*”.

Por lo tanto, el alma que tiene *ratio (logos)* o, como dice el Aquinate en otras ocasiones, *la parte intelectual del alma*<sup>69</sup>, es dueña de su acto. Según esto, las potencias que son en el alma que tiene *ratio (logos)* están dotadas de ese dominio, de ese señorío. Y, sobre la base de este dominio, se puede establecer la diferencia entre el *potente* que actúa por *impulso natural* y el *potente* que actúa (de modo racional) con *dominio de su acto*. El sujeto que posee una forma de modo cognoscitivo racional<sup>70</sup>, capta también la privación de esa forma y, por esto<sup>71</sup>, puede mover según los opuestos. En cierto

---

principii in utroque oppositorum in esse productorum salvatur. Manifestum est igitur quod potentiae rationales contrarium faciunt potentiis irrationalibus; quia potentia, irrationalis, sed unum tantum. Et hoc ideo est, quia unum principium oppositorum continetur in ratione scientiali, ut dictum est”.

<sup>69</sup> En otras ocasiones dice que es la parte intelectual del alma: “[...] intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 20, a. 2, r.

<sup>70</sup> Cfr.: TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in común*, q.1 a 1: “Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed *sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit* ut dicit Commentator in III de anima. Et Augustinus in Lib. *De bono coniugali* dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit”.

<sup>71</sup> Cfr.: TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 7 q. 1 a. 1 co: “Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentem; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus

sentido el fuego tiene o posee su acto, pero el fuego *no puede no calentar*<sup>72</sup>, no es dueño, en sentido estricto de su acto y por eso *no puede no darlo*. Que un potente sea dueño de su acto significa que lo tiene, que lo posee de un modo tal, que *puede darlo o puede negarlo*<sup>73</sup>.

Esta referencia del Aquinate al dominio que el potente racional<sup>74</sup> tiene sobre su acto es un lugar común de sus escritos. Aunque aquí no se basa en un texto explícito de Aristóteles, tampoco a éste le es extraña<sup>75</sup>. En efecto, según dice el Estagirita en otros lugares, “de manera general, vemos que el

---

producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a deo. Procedit enim aliquid a deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam; nec eandem specie tantum, sed eandem numero; et sic filius procedit a patre per actum generationis. Unde in deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali”. Ver también: *Summa Theologiae*, I, q. 14 a. 8: “Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX metaphys”.

<sup>72</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 5 a. 8, 1: “Potentiae enim naturales sunt determinatae ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum”.

<sup>73</sup> A este modo de tener se refiere el Aquinate como un modo superior superior al tener como pura pasión: “intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. Patet (...) quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat solum per modum passionis”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 20 a. 2 r. “Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit”; TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, Prólogo. Se puede decir que lo irracional da el acto y no puede no darlo, por eso tratar a los seres racionales como si no pudieran no dar el acto, es decir, como si necesariamente lo dieran es degradarlos a la condición de irracionales.

<sup>74</sup> Pero no solo el potente racional está abierto a opuestos contrarios y tiene dominio sobre su acto, también Dios, aunque de modo distinto: “Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit”; *In I Sententiarum*, dist. 47 q. 1 a. 1 r. 1.

<sup>75</sup> “¿En Aristóteles hay una teoría de la libertad? Sí. Es libre, dice, quien es dueño de sus actos, y es dueño de sus actos el que verdaderamente es fin de ellos; ser libre, por tanto, es ser *causa sibi*”; POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 210.

que posee la ciencia médica no por eso la ejercita”<sup>76</sup> y “siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí”<sup>77</sup>. El mismo Santo Tomás comentando este último texto afirma: “el hombre es dueño de su acto, y en él mismo está el actuar y el no actuar. Pero no lo estaría si no tuviera libre elección de su acto”<sup>78</sup>. Este dominio<sup>79</sup> es propio de las sustancias racionales: “nam solae substantiae rationales *habent dominium sui actus*, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant”<sup>80</sup>. Hay aquí una cierta alusión a la libertad<sup>81</sup> como *causa sui* propia de los señores frente a los esclavos<sup>82</sup> que tienen presente tanto Aristóteles<sup>83</sup> como su Comentador<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 9, 433a, 4-6.

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1113b, 7-9.

<sup>78</sup> TOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, Prolog 3: “Praeterea, secundum philosophum in III ethic., homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum”.

<sup>79</sup> “Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitualement receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agree”; TOMAS DE AQUINO, *De virtutibus in común*, c. 10, q. 1, a. 1, r. ad 12.

<sup>80</sup> TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9 a 1 ad 3. Ver también: “Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum”; *De potentia*, q. 3 a. 7 ad 12. “Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis”; *De potentia*, q. 3 a. 7 ad 13.

<sup>81</sup> Ver un acercamiento al tema de la libertad: LLANO, A., *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985. En concreto, el cap. II, “El problema de la libertad”.

<sup>82</sup> “Llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982b 26. Y comenta el Aquinate: “Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes”; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, II, I, 2, Lect. 3, n. 58. Algo parecido se puede ver en otros textos del Aquinate: “Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui *causa sui* est, ut dicitur in principio *metaphys*”; *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 4, r. “Liber enim, secundum philosophum dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam”; *In I Sententiarum*, q. 1 pr. “Liber enim dicitur qui causa sui est, ut in I *Metaph.* dicitur”; *In II Sententiarum*, d. 25 q. 1 a. 2 ad 4. “Libertas praecipue competit deo; liber enim est qui *causa sui* est, secundum philosophum in I *metaphysicorum*; quod maxime de deo verificatur”; *De veritate*, q. 23 a. 1 sc 4. “Liberum autem est quod *sui causa* est, secundum philosophum in princ. *Metaphysicam*”; *De veritate*, q. 24 a. 1 r. “Liberum est quod



Negar este dominio acarrearía no pocas consecuencias<sup>85</sup>, pero no entraremos a analizar los pormenores de este tema<sup>86</sup> que excede el propósito de este trabajo.

Con esto tenemos que un médico, puede, curar de un modo o de otro, puede curar o matar (libertad de especificación) y puede, ejercer o no ejercer uno y otro acto (libertad de ejercicio)<sup>87</sup>. Si nos situamos, en general, en el ámbito del movimiento, que es donde se están analizando las potencias, diremos que el motor racional, puede mover(se) y puede parar(se), pero también puede mover(se) y no mover(se). Si esto es así, probablemente habría que basarlo también en que la *ratio* (*logos*) de un acto, abarca tanto el

---

*causa sui* est, ut dicitur in *I metaphysicam*. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo”; *De potentia*, q. 3 a 1 a 14.

- <sup>83</sup> “Formulé la noción aristotélica de libertad: el dominio de actos en orden a la felicidad, a la perfección del sujeto, o dicho brevemente la noción de *causa sibi*; libre es aquel que es causa para sí; no de sí, sino ‘para sí’ (el sentido reflexivo de la expresión *causa sui* es moderno). Sin embargo, podríamos preguntarnos si con esta noción de libertad, que por otra parte es espléndida, se llega al fondo de la libertad”; POLO L., *Introducción a la Filosofía*, p. 219. “Aristóteles define la libertad como *causa sui*, o dominio sobre los propios actos; es *causa sui* el hombre que controla su conducta: la conducta es entendida como el proceder de acuerdo con actos mediales. Ser dueño de esos actos implica entenderlos, elegirlos y ejercerlos”; POLO L., “La voluntad y sus actos (I)”, *Cuadernos de Anuario Filosófico* (50), SPUN, Pamplona, 1998, p. 30.
- <sup>84</sup> “Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. (...) servus in hoc differt a libero, quod liber est *causa sui*, ut dicitur in principio *metaphysica*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4, r.
- <sup>85</sup> En el *Comentario al Peri Hermeneias*, c. IX, donde se trata de los futuros contingentes, dice el Aquinate: “homo manifeste videtur esse principium eorum futurorum, quae agit quasi dominus existens suorum actuum, et in sua potestate habens agere vel non agere; quod quidem principium si removeatur, tollitur totus ordo conversationis humanae, et omnia principia philosophiae moralis. Hoc enim sublato non erit aliqua utilitas persuasionis, nec comminationis, nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic evacuatur tota civilis scientia”; *In Libros Peri Hermeneias*, I, lct. 14, n. 5.
- <sup>86</sup> “¿Qué es lo que hace que un planteamiento radical pueda tener sentido referido al hombre y no, sin embargo, a cualquier ente particular? La respuesta es clara: la libertad”; LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), p. 722.
- <sup>87</sup> Se trata en el fondo de la libertad de especificación y la libertad de ejercicio de las que el Aquinate hace una clara exposición en *De malo*, q. 6, Prologo.

conocimiento del acto como su negación, de modo semejante a como la *ratio* (*logos*) de la salud, abarca tanto la salud como (por negación o supresión) la privación de salud. Así pues, dado el *mover*, para un motor racional, cabe pensar en *no mover*. Y es claro que un potente racional, según potencia activa, *puede mover* y *puede no mover*. En poder del arquitecto está el realizar el acto de construir o no realizarlo en absoluto. Está abierto a opuestos contradictorios. Ahora bien, se puede notar aquí, que la perspectiva desde la que se realiza este análisis no es el objeto del acto, sino el acto mismo. Lo que se niega es el acto mismo. El arquitecto, por la ciencia de la arquitectura puede construir de un modo o de otro o aquí o allí, etc., está abierto a los contrarios. Pero también está abierto a la no-realización del acto en absoluto y este *sí* y *no* del acto, es oposición de contradicción.

##### 5. ¿LA DISTINCIÓN ENTRE POTENCIAS RACIONALES E IRRACIONALES SÓLO SE DA ENTRE POTENCIAS ACTIVAS?

Ya se ha dicho que la *ratio* en la que se basa una potencia activa racional, una ciencia factiva, siguiendo los ejemplos propuestos, es la *ratio* del posible, o del paciente. Acudiendo a una metáfora podría decirse que la *ración* de realidad captada *en el alma* es el aspecto que presenta el paciente. El médico capta a un paciente sobre el que operar, y lo capta como sano y como enfermo. El paciente posee potencia pasiva: puede ser sanado y puede ser *'enfermado'*. El médico sabe cómo hacer lo uno y lo otro. Otro caso: el carpintero capta la madera: la materia sobre la que ejercer su ciencia: la madera puede *ser hecha una silla* y puede *ser hecha una mesa*, y el carpintero sabe cómo hacer lo uno y lo otro. La potencia pasiva del paciente no es potencia racional ya que el sujeto en el que inhiere no es racional: el sujeto de la salud o la enfermedad es un cuerpo y el sujeto de la forma de silla o de mesa es otro cuerpo, por ejemplo, la madera. Sin embargo, no sólo según la *ratio*, el paciente o la madera es sujeto de contrarios, sino también en la realidad. Esto nos indica que las potencias pasivas, tienen algunas peculiaridades de las que aún no hemos tratado, y que son muy semejantes a las potencias (activas) racionales, es decir, son capaces de opuestos contrarios.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho hasta ahora, se habrá notado que todos los ejemplos a los que se acude son ejemplos de potencias activas que además son racionales. Se habla sobre todo de ciencias prácticas, ciencias que de algún modo están orientadas a hacer, son *potentiae faciendi*. Si nos limitamos a la noción más primaria de potencia activa, diríamos que todas

las potencias que ahora nos interesan son aquellas ciencias por las que un motor que pueden mover a otro en tanto que otro de algún modo, es decir son ciencias cuyo acto o acción es transeúnte en sentido estricto. Prescindimos de las ciencias morales y de la lógica, a pesar de ser citadas por el Aquinate, porque requieren un tratamiento especial que no veremos aquí.

Una potencia activa racional, se basa en la captación por el agente, de la *ratio* del paciente. Y al captar la *ratio*, capta tanto la forma que el paciente puede recibir como su privación. Desde esta perspectiva, el potente activo racional puede mover al paciente de un modo u otro, o puede hacer que reciba una forma o, simplemente privarle de la que ya posee. Pues bien, volviendo a esas ciencias que son ciencias del hacer o del producir, resulta que, por su propia definición son potencias activas. Si resulta que todas las potencias racionales son de este tipo, en realidad no cabría hablar de potencias pasivas racionales, en sentido estricto. ¿Qué sentido tendría hablar de una potencia pasiva basada en la *ratio* o *logos*? El agente racional *puede mover* de un modo u otro. El paciente racional *puede ser movido* de un modo u otro. Pero en sentido estricto *no puede no ser movido*. Si pudiéramos decir que el paciente *puede no ser movido*, en realidad estaríamos afirmando que tiene potencia de resistencia, no que la potencia pasiva puede rechazar el acto del motor. En este sentido no sería paciente sino resistente<sup>88</sup>.

Siguiendo la clasificación de las potencias en virtud del sujeto en el que inhiere nada impide pensar en que, además de potencias activas racionales como las que ya hemos visto, haya también potencias pasivas y de resistencia, racionales. Sin embargo, toda la fuerza de la argumentación se establece desde la perspectiva de las potencias activas. En éstas se ve claramente la diferencia entre potencias racionales e irracionales: por ellas unos potentes *pueden* realizar *efectos opuestos*, y otros no. Con todo, no cabe duda de que, a la hora de hablar de potentes racionales y libres, los actos que entran en juego, no son tanto los de mover-ser movido, sino los de *donación libre* (por parte del agente) y *acogida libre* (por parte del ‘paciente’). Donación libre significa que el que da, *puede no-dar*. Y acogida libre, significa que, el que acepta, *puede no-aceptar*. Pero llegar a estas distinciones supone adentrarse en el mundo de la persona y las relaciones

---

<sup>88</sup> Sin embargo, no resultaría extraño pensar en un resistente racional que pudiera resistir de un modo u otro puesto que captaría los contrarios o se basaría en los contrarios. Y probablemente no resultaría extraño porque la potencia de resistencia es, en cierto sentido, una potencia activa.

personales. En ese ámbito la recepción o acogida de un don no es totalmente pasiva, como pasivo es el vaso que recibe el agua. Recibir y acoger suponen cierta actividad en el receptor libre. Aparece así una característica peculiar de los actos que se intercambian: la gratuidad y la liberalidad. La liberalidad en el don y la gratuidad en la acogida. Santo Tomás tiene esto muy presente tanto en lo relativo al querer libre de Dios<sup>89</sup>, como a la recepción libre, en general, por parte del hombre<sup>90</sup>. Pero esto significa moverse en un sentido de acción y pasión mucho más amplio que el estrictamente físico o *kinético*, ámbito en el que aparecieron de modo claro las nociones de potencia activa, pasiva y de resistencia. En ese mismo ámbito se ven con facilidad las potencias activas racionales. En cambio no resulta tan fácil ver lo que pudiera llamarse potencia pasiva racional o potencia racional de resistencia.

#### a) **Non omne possibile [...] etiam opposita potest**

Una conclusión de lo expuesto la encontramos en el *Peri Hermeneias*, donde, expresamente Aristóteles afirma que “non omne possibile, vel esse, vel ambulare, etiam opposita potest; sed est in quibus non sit verum”<sup>91</sup>, y vuelve a establecer la distinción entre potencias racionales e irracionales. Este texto no fue comentado por Santo Tomás, el comentario lo realizó el cardenal Cayetano. Vale la pena exponer su argumentación, como resumen

---

<sup>89</sup> “...voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia *actus voluntatis suae semper est in potestate ejus* et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit”; *In I Sententiarum*, dist. 47, q.1 a.1, r. ad 1.

<sup>90</sup> “... in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere...”; TOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 1, a. 3, r.: “[...] considerando substantiam actionis, aliquando actio egreditur ab agente, et non pertingit usque ad patiens, quod habet in sua potestate recipere effectum agentis et non recipere; vel propter aliquod impedimentum interveniens; et ideo, realiter loquendo, in omnibus actionibus quae terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in passivam, sicut est percutere, occidere, scandalizare, et alia hujusmodi”; *In IV Sententiarum*, dist. 38, q.2 a.3, r. ad 2.

<sup>91</sup> “Manifestum est autem quod non omne possibile, vel esse, vel ambulare, etiam opposita potest; sed est in quibus non sit verum. Primum quidem in his quae non secundum rationem possunt; ut ignis calefactibilis est, et habet vim irrationalem. Quae igitur secundum rationem potestates sunt, eadem plurimum etiam contrariorum sunt. Irrationales vero non omnes: sed (quemadmodum dictum est) ignem non esse possibile calefacere et non: neque quaecumque alia semper agunt. Alia vero possunt, et secundum irrationales potestates simul opposita suscipere. Sed hoc huius gratia: dictum est, quoniam non omnis potestas oppositorum susceptiva est, neque quaecumque secundum eandem speciem dicuntur”; ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 13, 22b 36-23a 4, ed. Marietti, n. 145.

de lo dicho: “Hay que tener presente que, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*, la potencia activa, en tanto que no es otra cosa que un principio por el cual actuamos en otro, se divide en potencia racional e irracional. Potencia racional es la que opera con razón y elección; como el arte de la medicina, por el cual el médico, aun conociendo lo que ha de sanar, lo puede dejar enfermo, y si quiere, puede aplicar el remedio. Se llama potencia irracional, en cambio, aquella que opera, pero basada no en la razón o en la libertad, sino por su disposición natural, como el calor del fuego es potencia irracional, porque calienta, no en tanto que conoce y quiere, sino en tanto que su naturaleza lo exige. Tratando de este asunto, en el mismo lugar, se asignan dos diferencias entre estas potencias. La primera es que la potencia activa irracional no puede dos opuestos, sino que está determinada a un solo opuesto, ya se tomen los opuestos como contradictorios o como contrarios. Es decir, el calor no puede calentar y no calentar, que son opuestos contradictorios, pero tampoco puede calentar y enfriar, que son opuestos contrarios, sino que está determinado a la calefacción. Y se entiende que esto es *per se*, porque *per accidens*, el calor puede refrigerar bien anulando la materia del calor, por ejemplo, humedeciendo el combustible<sup>92</sup>, o por la resistencia<sup>93</sup> de lo contrario. Y del mismo modo puede no calentar *per accidens*, es decir si falta lo calefactible. La potencia racional, en cambio, puede los opuestos contradictorios y los contrarios. Por el arte de la medicina puede el médico suministrar el remedio y no suministrarlo, lo que son opuestos contradictorios; y suministrar un remedio sano o nocivo, lo que son opuestos contrarios. La segunda diferencia es que la potencia activa irracional, estando presente lo pasivo, necesariamente opera, si no hay impedimentos: el calor calienta, de modo necesario, si está presente lo calentable, si nada lo impide; la potencia racional, estando presente lo pasivo, no opera necesariamente: aunque esté presente el enfermo, no se nos ocurre pensar que sólo por ello, el médico vaya a suministrar el remedio”<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Se entiende que si se humedece el combustible, la intensidad del calor disminuye y en ese sentido se enfría lo que se estaba calentando.

<sup>93</sup> *Antiperistasis*, es una palabra transcrita directamente del griego que significa, en ámbitos físicos: *desplazamiento producido por efecto de una presión o empuje*, y también *resistencia ante un empuje*. Si lo que está presente ante el fuego no es en sentido estricto calentable, o es resistente al calor, la presencia del fuego, no calienta y en ese sentido, *per accidens*, enfría.

<sup>94</sup> CARDENAL CAYETANO, *In Peri Hermeneias*, cap. 8, lect. 11, n. 330: “Ubi notandum est quod, sicut dicitur in IX Metaphys., potentia activa, cum nihil aliud sit quam principium quo in aliud agimus, dividitur in potentiam rationalem et irrationalem. Potentia rationalis est, quae cum ratione et electione operatur; sicut ars medicinae, qua medicus cognoscens quid sanando

Con estas palabras, el cardenal Cayetano nos informa de algunos aspectos relevantes:

1.- Remite al libro IX de la *Metafísica*, lo que indica que los textos que allí tratan de las potencias racionales e irracionales los interpreta tal como a continuación va a exponer.

2.- La distinción entre potencias racionales e irracionales la establece en el ámbito de las potencias activas. No cabe duda que, en este sentido las aclaraciones son precisas. Sin embargo, por el momento, Cayetano no dice ni sugiere que esta distinción afecte a otras potencias como la pasiva o la de resistencia, o por lo menos nos indica que para establecer la distinción entre potencias pasivas racionales e irracionales, y potencias de resistencia racionales e irracionales habrá que tener en cuenta otros aspectos que aquí ni siquiera se enuncian.

3.- Se afirma expresamente que potencia racional es la que opera con (según, o basándose en la) *ratio* (*logos*) y con *elección*. El ejemplo que pone es el mismo: el arte de la medicina.

4.- En contraposición con la potencia racional, está la potencia activa irracional, es decir aquella que opera, no basada en la *ratio* ni en la *ellectio*.

5.- Con base en estas aclaraciones se recuerdan las otras características: la primera es que las potencia activa irracional no puede dos opuestos, sino que está determinada a un solo opuesto: no están abiertas a opuestos contrarios ni a opuestos contradictorios. En este sentido, el motor, sujeto de esa potencia activa, además de no poder mover de modos contrarios, también es

---

expediat infirmo, et volens applicat remedia. Potentia autem irrationalis vocatur illa, quae non ex ratione et libertate operatur, sed ex naturali sua dispositione; sicut calor ignis potentia irrationalis est, quia calefacit, non ut congoscit et vult, sed ut natura sua exigit. Assignatur autem ibidem duplex differentia proposito deserviens inter istas potentias. -Prima est quod activa potentia irrationalis non potest duo opposita, sed est determinata ad unum oppositorum, sive sumatur oppositum contradictorie sive contrarie. Verbi gratia: calor non potest calefacere et non calefacere, que sunt contradictorie opposita, neque potest calefacere et frigefacere, que sunt contraria, sed ad calefactionem determinatus est. Et hoc intellige per se, quia per accidens calor frigefacere potest, vel resolvendo materiam caloris, humidum scilicet, vel per antiperistasin contrarii. Et similiter potest non calefacere per accidens, scilicet si calefactibile deest. Potentia autem rationalis potest in opposita et contrarie et contrarie. Arte siquidem medicinae potest medicus adhibere remedia et non adhibere, que sunt contradictoria; et adhibere remedia sana et nociva, que sunt contraria. -Secunda differentia est quod potentia activa irrationalis, praesente passo, necessario operatur, deductis impedimentis: calor enim calefactibile sibi praesens calefacit necessario, si nihil impedit; potentia autem rationalis, passo praesente, non necessario operatur: praesente siquidem infirmo, non cogitur medicus remedia adhibere”.

verdad que *no puede no mover*, como el fuego *no puede no quemar* cuando se dan las circunstancias adecuadas, a no ser *per accidens* como se muestra con los ejemplos propuestos. Ciertamente que un agente libre puede, con fuego en la mano, quemar o no quemar, pero lo que no puede hacer es que el fuego, *per se*, no queme. La potencia racional, en cambio, según nos dice está abierta a opuestos contrarios, lo que ya sabíamos, pero además añade que también está abierta a opuestos contradictorios. Desde esta perspectiva, tiene sentido una expresión que ya ha aparecido más arriba, a saber: que un motor racional y libre, además de poder mover de un modo u otro, también *puede no mover*, como el médico puede curar o hacer enfermar a alguien, pero también puede no curar y puede no hacer enfermar a alguien.

La segunda diferencia que establece entre las potencias activas racionales e irracionales hace referencia al modo como este tipo de potencias se actualizan. Esto es lo que Aristóteles trata en el capítulo 5 del libro IX, donde se habla del modo en que algo que es en potencia, pasa a ser en acto. A este respecto Cayetano apunta que una potencia activa irracional, o un potente dotado de potencia activa irracional, pasa de ser en potencia a ser en acto, en el mismo instante en que está presente el potente pasivo si no hay impedimentos<sup>95</sup>. De este modo, el fuego, estando presente el combustible, lo quema y *no puede no quemarlo*, es decir, lo quema necesariamente. En cambio, el potente activo, dotado de potencia racional, aún estando presente el potente pasivo, no pasa necesariamente a estar en acto<sup>96</sup>. Es claro que, estando el médico ante un paciente, puede ocurrir, o que le cure, o que le suministre un brebaje para aumentar su enfermedad, pero también puede ocurrir que no haga nada, que se abstenga de suministrar el remedio o el veneno.

Dicho esto, vale la pena insistir en que el texto de Cayetano remite al libro IX y teniéndolo presente, no duda en afirmar que es la potencia activa la que se divide en racional o irracional. No sugiere que esta división y lo que va a decir a continuación sea válida también para la potencia pasiva. La postura de Cayetano es clara: las potencias activas se dividen en racionales e irracionales. Las primeras están abiertas a opuestos contrarios y contradictorios y las segundas no. Desde esta perspectiva, por una potencia racional,

---

<sup>95</sup> “... en el caso de las últimas potencias (las irracionales) cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5 1048a 4-6.

<sup>96</sup> “En el caso de aquellas potencias (las racionales), por el contrario, esto no ocurre necesariamente”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5 1048a 7.

un potente *puede mover y puede no mover* o *puede mover de una manera o de otra*. Mientras que, por una potencia irracional, un *potente puede mover*, pero *no puede no mover* y tampoco puede mover de otro modo que el que su naturaleza determina.

### b) ¿Por qué mover más bien que no-mover?

Una última pregunta, para la que ya tenemos todos los elementos de la respuesta. Una potencia activa, basada en la intelección de opuestos, está abierta a los opuestos. Otra cuestión es cómo se determina por uno u otro opuesto o, como dice el Aquinate: para que una potencia racional pase de la potencia al acto *non sufficit propinquitatis passi*. El fuego quema si tiene cerca algo combustible. El médico no cura, sólo por el hecho de que tenga cerca un enfermo. La actualización de esa potencia ya no se basa sólo en la *ratio* captada por el entendimiento, sino en otro principio. El mismo Aristóteles, en el *De anima* dice: “de manera general, vemos que el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita: como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma”<sup>97</sup>. La potencia por sí sola está en situación de cierta indiferencia (aunque no total, como hemos visto ya) ante uno u otro opuesto y lo que, según estos autores hace al potente salir de la indiferencia es el *appetitu* o en la *electio*<sup>98</sup>. Hablar de apetito y elección es hablar de la voluntad. Según parece, es por la voluntad por lo que un potente racional se determina a uno u otro opuesto. Podemos decir que la voluntad humana muestra dos aspectos: uno desiderativo y otro electivo. El desiderativo comporta cierta necesidad (se desea lo bueno y, quizá lo mejor), el electivo requiere apertura a los opuestos y cierta inde-

<sup>97</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III, 9, 433a 4-6.

<sup>98</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 10, trad. Latina n. 765: “Necesse ergo alterum aliquid esse quod proprium est (ti einai to kúrion). Dico autem hoc appetitu, aut prohaeresim. Quod enim desiderabit principaliter, hoc faciet, quando ut possit extiterit et appropinquaverit passivo. Quare potens secundum rationem omne necesse, quando desiderat cuius habet potentia, et ut habet, hoc facere: habet autem praesente passivo, et ita se habente facere. Si autem non, facere non poterit”. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, n 1820.: “...necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. ...Hoc “autem est appetitus aut prohaeresis”, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, qua est potens agere, et passivum adsit. Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam et eo modo quo habet. Habet autem potentiam faciendi cum passivum praesens fuerit, et ita se habeat quod possit pati; aliter facere non posset”.



terminación. Esto es lo que en la tradición escolástica se conoce como *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*<sup>99</sup>. Todo el análisis de las potencias racionales e irracionales, lleva, de modo natural a la voluntad como potencia racional por la que el volente actúa con dominio de su acto<sup>100</sup>. Pero el estudio de la voluntad sobrepasa el objetivo de este trabajo.

### c) La necesidad de la naturaleza como negación del poder no mover

Hay una cierta noción de necesidad a la que se puede llegar a través de la noción de resistencia, es decir, partiendo del *poder* que tiene el resistente para mantenerse en el ser: el resistente, en la medida en que puede no ser movido, puede mantenerse en el ser, y, por eso, *no cesa de ser*. También con respecto al potente pasivo, aparece la necesidad, en la medida en que lo pasivo *no puede no ser-movido*. Ahora, al negar el *poder no mover* alcanzamos lo que *no puede no mover*. Alcanzamos la necesidad en el actuar. Decimos que lo que *no puede no mover*, mueve necesariamente, o al menos cuando se dan las condiciones adecuadas, que el mismo Cayetano apunta: es decir, cuando lo pasivo, lo que *puede ser movido*, está presente, el motor irracional lo mueve necesariamente. Conectamos así la noción de necesidad (*no cesar de ser*) con la de potencia. En realidad, salvo la categoría de actual o existente, las demás nociones modales suponen la noción de potencia: *puede ser*, *no puede ser*, *puede no ser*, *no puede no ser*. En todas estas nociones, se alude de un modo o de otro a la noción de potencia que, en su origen, el ser inteligente capta observando el movimiento. De entre esas nociones, la de *poder no mover*, es ‘la menos física’. Y es así porque en la realidad no encontramos un acto que sea *no-mover*. No-mover es un *logos*, es decir la captación de un acto o un aspecto de la realidad y su negación o privación. Pero justamente por la negación del *poder no mover*, se llega a un sentido de necesidad que es distinto del que se alcanza por la negación de la potencia de resistencia, la necesidad referida al potente pasivo: *no puede no ser movido*. Ahora, en cambio, por la negación de la potencia racional, referida a opuestos contradictorios, hemos alcanzado la noción de necesidad relativa

<sup>99</sup> “La simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*, la elección en cambio es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.4 c. Ver al respecto: ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 129-145.

<sup>100</sup> “Habere autem dominium super suos actus, ut scilicet possit facere et non facere, voluntatis proprium Est” ; TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 35, q.1, a 1, r.

al potente activo: *no puede no mover*. Esta necesidad es la que tiene la naturaleza. La necesidad de la naturaleza, como negación de la libertad<sup>101</sup>. Es la determinación *ad unum* de la naturaleza, o de las potencias basadas en la forma que se es frente a la apertura a los opuestos de las potencias basadas en una forma conocida, o concebida. Un motor libre: mueve, *puede* mover y *puede* no mover. Un motor natural (no libre): mueve, *puede* mover, y *no puede* no mover. Subrayo el *puede* para dar a entender que se trata de un *poder* real no simplemente de la expresión de una modalidad lógica.

## 6. POTENCIA DE LA CONTRADICCIÓN Y DE LA CONTRARIEDAD

Tras haber visto que uno de los criterios de distinción entre las potencias racionales y las irracionales es que las primeras *pueden* opuestos, mientras que las segundas están determinadas a un solo opuesto, hay dos afirmaciones de Aristóteles que parecen contradecir todo lo dicho. Me refiero a las siguientes:

“Omnis potentia simul contradictionis est”; [Toda potencia es, a la vez, de contradicción] (*Metaphysica*, IX, 8 1050b 8-9).

“Qaecumque enim secundum posse dicuntur, idem est potens contraria”; [Todo lo que se dice según poder, lo mismo es potente para los contrarios] (*Metaphysica*, IX, 9, 1051a 5-14).

Aunque el orden de aparición de estas dos afirmaciones en la obra de Aristóteles es el que se acaba de exponer, vamos a seguir en nuestra exposición el orden inverso para adaptarnos, en parte, al esquema que hemos seguido para las potencias racionales: primero la relación a opuestos contrarios y después la relación a opuestos contradictorios.

### a) **Qaecumque enim secundum posse dicuntur, idem est potens contraria**

He aquí los textos de nuestros autores:

801.- Qaecumque enim secundum posse ( <i>dúnasthai legetai</i> ) dicuntur, idem est potens ( <i>dúnatón</i> ) contraria;	1883.- “... manifestum est (...) quod id quod est potentia, est idem in potentia existens ad contraria.
--	---

<sup>101</sup> Negación de la libertad de acción, no de la libertad que es conocimiento de la necesidad (según Spinoza).

ut quod dicitur posse convalescere, idem est, et languens, et simul. Eadem enim potentia convalescendi,

et quiescendi et movendi, et aedificandi et corruendi. Posse quidem igitur contraria, simul existit. Contraria vero impossibile simul existere, ut sanum esse, et laborare.

Quare necesse horum alterum esse bonum.

Sicut quod potest convalescere, hoc potest infirmari, et simul est in potentia ad utrumque. Et hoc ideo quia eadem est potentia utriusque, convalescendi et laborandi,

et quiescendi et movendi et aliorum huiusmodi oppositorum. Et ita patet quod aliquid simul potest contraria, licet contraria non possint simul esse actu.

Contrariorum igitur utrumque seorsum, est hoc quidem bonum, ut sanum, aliud vero malum, ut infirmum.

El contexto donde todo esto se plantea es la demostración de que el acto es mejor que la potencia. No entraremos ahora en ese problema. Baste decir que la razón que se alega es, como traduce Yebra, que “todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario”. Si pretendemos seguir de cerca el texto latino diremos que “cualquiera de las cosas que se dicen según potencia, lo mismo es lo que puede contrarios”, o si se prefiere: en todo lo que se dice según potencia, *lo mismo puede contrarios*, una misma cosa *puede o es potente respecto de* (actos opuestos) contrarios. Sin embargo, sabemos que “no ocurre que (*éndéxetai*) (o no es posible que) los contrarios sean simultáneamente en lo mismo”<sup>102</sup>, y producir al mismo tiempo efectos contrarios es imposible<sup>103</sup>. Así se puede decir, que aunque Sócrates “quiera o desee hacer simultáneamente dos efectos contrarios, no los hará; pues no tiene potencia para ellos (...), ni la potencia es para hacer simultáneamente...”<sup>104</sup>.

La lectura que hace el Aquinate de este texto es: “Es manifiesto que lo que es en potencia, una misma cosa es la que existe en potencia respecto de los contrarios”.

O, si se prefiere: “Es manifiesto que (en) lo que es en potencia, hay una misma cosa que existe en potencia respecto de los contrarios”.

<sup>102</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 6, 1011b 16-20, trad. latina n. 328: “...non contingit (*éndéxetai*) simul inesse eidem contraria [...]”.

<sup>103</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 9.

<sup>104</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 22- 24.

Esto nos permite volver a leer el texto de Aristóteles con algunas precisiones: “(En) cualquiera de las cosas que se dicen según potencia, (algo uno y) lo mismo es lo que puede (o está en potencia de) contrarios”.

A primera vista el asunto parece resuelto sin ninguna dificultad por el Aquinate cuando interpreta simplemente el “idem est potens (*dúnaton*) contraria” como “est idem in potentia existens ad contraria”. Pero, en castellano, al menos, entendemos que hay diferencias entre que *algo uno sea potente respecto de los contrarios* y que *algo uno esté en potencia respecto de los contrarios*. No cabe duda que un potente racional es potente respecto de los contrarios, puesto que esto es lo que le distingue de los potentes irracionales. Y precisamente porque se refiere a los contrarios, también, se puede decir que algo uno está en potencia respecto de los contrarios. Se entiende bien que lo segundo se pueda decir de todo lo que tiene potencia en cualquiera de los sentidos. Estar en potencia no es lo mismo que tener potencia, aunque el estado supone la posesión de la potencia. Pero ¿se refiere Aristóteles sólo al estado potencial, cuando dice que “todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario”? Y el Aquinate ¿no ve aquí más que el estado potencial? No lo parece porque pocas líneas más adelante afirma que “simul est in potentia ad utrumque” y da la razón: “quia eadem est potentia utriusque” (“porque la potencia de uno y otro [contrario] es la misma”). Entonces, preguntamos: ¿qué sentido tiene hablar de potencias racionales, si todas las potencias (las racionales y las irracionales, las activas, pasivas, de resistencia, etc.) se refieren a opuestos contrarios? El Aquinate no da más detalles, salvo seguir glosando, desde esta perspectiva el texto de Aristóteles. Sin embargo, en el *De veritate*, encontramos un texto que nos puede ayudar para dar una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado.

**b) Potentia modo communi: subiectum contrariorum accidentium quia omnium contrariorum idem est subiectum**

En el *De veritate*, para aclarar uno de los sentidos de *passio*, que ahora nos interesa acude la noción de potencia racional y dice: “(...) las potencias racionales se refieren a los contrarios en un sentido propio de ellas, y en otro modo común a sí y a todas las otras (*potencias*). En efecto, que la potencia racional sea ‘*sujeto*’ de *accidentes contrarios* es algo común a sí y a otras (*potencias*) porque de todos los contrarios el sujeto es el mismo; pero que se refiera a *acciones contrarias*, esto es propio de ellas. Las potencias naturales

están determinadas *ad unum*. Y así el Filósofo dice que las potencias racionales se refieren a los opuestos”<sup>105</sup>.

Así pues, según Santo Tomás, las potencias racionales se refieren a los opuestos desde dos perspectivas: una en lo que tienen de por sí y otra en lo que tienen de común con todo otro tipo de potencia. Lo que tienen como propio es que son potencias (activas) que se refieren a acciones contrarias, y en esto se diferencian de las irracionales, ya que éstas están determinadas a uno solo de los contrarios. En lo que tienen de común con todo lo que podamos denominar potencia (se supone que racional o irracional, activa, pasiva, de resistencia, etc) es que todas son sujetos de accidentes contrarios *porque de todos los contrarios el sujeto es el mismo*.

Esta consideración de la potencia como sujeto de accidentes contrarios nos remite a varios niveles de consideración de la noción del sujeto. Ya hemos visto uno: el del potente. Este es el sujeto de la potencia y, cuando carece de potencia se dice que algo es impotente. En cambio, lo que ahora se dice es que el sujeto es precisamente la potencia y, en concreto, la potencia como sujeto de accidentes. Si por accidente entendemos las otras categorías que no son la sustancia, el sujeto no sería una potencia, sino una sustancia. O si se prefiere, una sustancia que, respecto de los accidentes, es potencia. Y más aún, por esa línea, como es bien sabido, llegamos a la materia como sujeto de la forma y a ésta como algo que *accidit* en la materia<sup>106</sup>. Por eso dice Jesús De Garay<sup>107</sup> que cabe “asimilar la potencia a la materia”<sup>108</sup>. ‘Tiene que ser la materia la que cambie, siendo en potencia ambos contrarios’<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> “[...] potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita”; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 26, a. 3, r ad 7.

<sup>106</sup> La forma, en la generación, en cierto modo *accidit*, es algo que acaece en la materia, por eso algunos la vieron también como un accidente. “Dispositiones autem formae non salvantur in generatione; una enim forma introducitur altera abiecta. Et propter hoc formae videbantur esse quibusdam accidentia, et sola materia *substantia* et natura, ut dicitur secundo physicorum. Et hoc ideo, quia similiter existimabant formam et materiam in rebus naturalibus, sicut in rebus artificialibus, in quibus formae sunt accidentia, et sola materia *substantia*”; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, V, lect. 5, n. 817-818.

<sup>107</sup> GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 125.

<sup>108</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II-1, 412a 9; II-2, 414a 16; *Metaphysica*, VIII-2, 1042b 9-10; XII-5, 1017a 10.

<sup>109</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XII-2 1069b 14-15.

‘Materia, en efecto se llama a la potencia de determinaciones, a la indeterminación actualizada por las determinaciones formales, al sujeto de determinaciones y diferencias’<sup>110</sup>.

Pero todo esto supone la transposición analógica de la noción de potencia de la que hemos partido –potencia activa, pasiva y de resistencia– al nivel categorial ontológico. Todavía no hemos llegado tan lejos. Aún estamos analizando la noción de potencia más evidente para nosotros que es la que se dice respecto del movimiento. Y a este nivel parece que el Aquinate no tiene ningún problema en considerar a la potencia como *sujeto de su acto*, mejor, como sujeto de los accidentes. Podemos tomar la noción de accidente en su versión etimológica: lo que *accidit*, lo que *acaece*, lo que *acontece en la potencia*. Eso está determinado por la potencia misma. Si la potencia es potencia activa (*poder mover*) lo que *acaece* es *mover*, o *no mover*, *mover de un modo o de otro*. Si es potencia pasiva (*poder ser movido*) lo que *acaece* es *ser movido* o *no ser movido*, o *ser movido de un modo o de otro*. Y algo así podría decirse también de la potencia de resistencia, y, en general en todo aquello donde la noción de potencia tiene validez. Y esto es precisamente el *ser* como *acaecer*, o, si se prefiere, uno de los sentidos del ente: el *ens per accidens*<sup>111</sup>. Pero también *el acto como ser*. Pues el motor, *acaece*, *es*, *se muestra* o *se da* como motor, precisamente cuando mueve. Lo mismo se puede decir del móvil y del resistente. Lo otro es *lo en potencia*, que es justamente uno de los sentidos de no-ente<sup>112</sup>.

Con estas precisiones, podemos releer los ejemplos que se ponen en el texto de la *Metafísica* de la siguiente forma:

Lo que *puede* (o está en potencia de) estar sano, también *puede* (o está en potencia de) estar enfermo;

Lo que *puede* (o está en potencia de) estar quieto, también *puede* (o está en potencia de) estar en movimiento;

Lo que *puede* (o está en potencia de) edificar, también *puede* (o está en potencia de) derribar;

Lo que *puede* (o está en potencia de) ser edificado de este modo, también *puede* (o está en potencia de) ser edificado de otro modo.

<sup>110</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VIII-2 y Fís., I, 7-9.

<sup>111</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VI, 2, 1026a 33-b2.

<sup>112</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XIV, 2, 1089a 26-29.

Entre los ejemplos aquí citados hay una potencia racional: *poder edificar*. Según todo lo expuesto, esta es una potencia activa que tiene o que está basada en el *logos* o en la ciencia. Por ella el potente (el arquitecto) *puede* opuestos contrarios: edificar y derribar y edificar de un modo o de otro. Pero aquí lo que se está poniendo de relieve es justamente lo que esta potencia tiene en común con la de *poder estar sano*, *poder estar quieto* y *poder ser edificado*. Cierto es que el Aquinate no dice nada al respecto, en el comentario a la *Metafísica*, pero el texto del *De veritate* nos permite afirmar que lo que tienen en común todas esas potencias es que *son sujetos de accidentes contrarios*. La potencia que puede “poseer” un acto y “ser privada” de él, o poseer un acto y su contrario porque el sujeto de los contrarios es el mismo. También es cierto que los ejemplos nos muestran sólo contrarios privativos<sup>113</sup>. Es decir, estar enfermo<sup>114</sup> es estar privado de un acto al que llamamos salud, que es lo bueno para el animal. Lo que carece de salud “no está en forma” o “está en mala forma” o “carece de forma”. Estar derribado es carecer de un orden que pueden tener entre sí los materiales de construcción, ese orden es el bien del edificio. El edificio derribado es “de-forme” o “in-forme”, etc. Estar quieto es la ausencia de un acto del que es capaz el móvil. Pero nada impide pensar en el móvil que es movido de un modo o de otro, en el sujeto que puede tener un color u otro, etc., todos ellos contrarios.

Si el análisis que acabamos de hacer es correcto, la conclusión a la que se puede llegar es la siguiente: toda potencia es potencia de la contrariedad

---

<sup>113</sup> No entramos ahora en la cuestión de si todos los contrarios son opuestos privativos. El rojo y el azul con colores contrarios pero ni el rojo ni el azul son privaciones, son dos *formas* distintas que pueden *informar* un mismo sujeto, aunque no a la vez. En esto suponen privación porque una forma desplaza a la otra, pero al menos no lo suponen como los ejemplos propuestos: salud/enfermedad (privación de salud), edificar/derribar (privación de orden entre los materiales), movimiento/quietud (privación de movimiento), etc.

<sup>114</sup> En cierto modo, al hablar de la potencia de contrariedad en estos términos Aristóteles da respuesta a una pregunta que se hizo en el libro VIII: “Es difícil saber en qué relación está con los contrarios la materia de cada cosa. Por ejemplo, si el cuerpo está sano en potencia y la enfermedad es lo contrario de la salud, ¿acaso tiene en potencia ambos estados?”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VIII, 5, 1044b, 29-31. Y el Aquinate aporta la respuesta: “Quarum prima est, quomodo materia se habeat ad contraria: utrum scilicet, ita sit, quod in omnibus quae videntur contrarietatem aut oppositionem habere, materia aequaliter vel eodem ordine sit in potentia ad utrumque oppositorum. Sicuti sanitati opponitur infirmitas, et subiectum unum in potentia ad utrumque aequaliter est, et eodem ordine. Est enim sanitas aequalitas quaedam humorum. Infirmitas vero inaequalitas”; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VIII, lect. 4. n. 1748.

porque toda potencia *puede* “poseer” o “estar privada de” los actos contrarios (privativos o no) a los que se abre o determina. Esta apertura o indeterminación de toda potencia, es lo que permite el estado potencial del potente respecto de uno de los contrarios, cuando posee o tiene el otro: si posee uno de los actos contrarios, está en potencia de perderlo, si no lo posee está en potencia de alcanzarlo. Y este estado potencial tiene una característica peculiar en la que insisten nuestros autores: la simultaneidad.

La simultaneidad respecto de los contrarios del estado potencial del potente, es lo que parece ponerse de relieve en los textos que comentamos. Por eso quizá no acudió el Aquinate a la distinción que hace en el *De veritate*. Pero esto nos indica dos cosas: primero que es necesario hacerla si se afirma que las potencias “rationales pueden producir ellas mismas los efectos contrarios” como algo característico suyo y además se mantiene que, en general, lo que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario”. Y segundo, que, esa distinción no se hace aquí porque Aristóteles y su Comentador están pensando sobre todo en la simultaneidad del estado potencial de cualquier potente (cualquier cosa que se diga que tiene potencia en cualquiera de los sentidos de potencia) respecto de los opuestos contrarios. Por eso mantiene Aristóteles que “el poder para los contrarios se da a la vez”, aunque “es imposible que los contrarios existan a la vez”, o como dice el Aquinate: “algo, a la vez puede los contrarios, aunque los contrarios no pueden ser a la vez en acto”.

Así pues, de la apertura de toda potencia (entendida como sujeto de accidentes) a los actos contrarios que ella misma determina, se pasa al estado potencial del potente (el sujeto de la potencia) en el que, “a la vez, es en potencia uno u otro contrario”. Esta simultaneidad supone hablar de tiempo es decir, de presente, pasado y futuro. En lo que nos ocupa, está en juego el presente y el futuro. En el presente, y respecto del futuro, una y la misma cosa está en potencia respecto de dos contrarios: porque aquí y ahora, lo mismo, si posee el acto, en el instante inmediatamente posterior, puede seguir en su posesión o puede poseer otro contrario (lo que implica perder el que ahora posee); si no lo posee puede seguir con esa carencia o puede alcanzarlo.

Toda la argumentación concluye poniendo de relieve que uno de los contrarios aparece siempre como bien, frente al otro que aparece como mal: privación y negación. Esto es característico tanto de Aristóteles como de su Comentador: de dos opuestos contrarios uno siempre aparece como “bonum,



ut sanum, aliud vero malum, ut infirmum”<sup>115</sup>. Esto es justamente lo que permitirá al apetito determinar cuál de los contrarios conviene perseguir para preservar la integridad del todo, pero entrar en esto excede el propósito de lo que ahora nos ocupa. Pasemos a la otra afirmación.

### c) *Omnis potentia simul contradictionis est*

Ya habíamos visto en qué sentido las potencias racionales estaban abiertas a los opuestos contradictorios y cómo, por ello, el potente llegaba a ser dueño de su acto. Pues el médico no sólo puede curar o dañar, curar de un modo o de otro, sino que también puede curar o no curar. Este poder curar o no curar es justamente potencia de contradicción, puesto que curar y no curar son contradictorios. Pues bien, teniendo esto en cuenta, no deja de llamar la atención que el mismo Aristóteles diga unas páginas más adelante que “toda potencia es, a la vez, de la contradicción”.

793.- ...“*Omnis potentia (dúnamis) simul contradictionis est*”<sup>116</sup>.

1868.- ...“*Omnis potentia simul est contradictionis*”.

Dicit autem hoc non de potentia activa; iam enim supra dictum est, quod potentiae irrationales non sunt ad opposita; sed loquitur hic de potentia passiva, secundum quam aliquid dicitur possibile esse et non esse, vel simpliciter, vel secundum quid.

Lo primero que podemos decir es que se habla aquí de la potencia (*dúnamis*) y sostienen estos autores que “toda potencia es al mismo tiempo de la contradicción”. Pero, por otro lado sabemos que “la potencia (no) es para hacer simultáneamente...”<sup>117</sup> actos opuestos, aunque esté abierta a opuestos como lo están las potencias racionales. Ningún potente tiene potencia para hacer y no-hacer simultáneamente el mismo acto. Ningún motor puede, a la vez, mover y no mover. Una potencia para hacer y no-hacer simultáneamente, es algo imposible.

<sup>115</sup> Ciertamente no es la filosofía de Aristóteles y la del Aquinate, una filosofía del Yin y el Yan, o una filosofía maniquea donde todos los opuestos tengan la misma validez. Leer a estos autores es una manera de ver el punto en el se separa el pensamiento occidental grecolatino de lo que hoy nos está llegando del Oriente.

<sup>116</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 8, 1050b 8-9.

<sup>117</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 22- 24.

Suárez dice que de este capítulo del libro IX es de donde sale cierta “vulgaris propositio: Omnis potentia simul contradictionis est”<sup>118</sup>. Quizá porque se había hecho popular en su época, pero añade también que, aun siendo vulgar, es difícil *darle sentido verdadero y preciso* (doctrinal). A continuación cita a Santo Tomás confirmando el comentario de éste de que no puede referirse aquí Aristóteles a la potencia activa porque ya se ha dicho que los potentes irracionales no *pueden* los opuestos. Pero veamos lo que sostiene el Aquinate:

a) “Toda potencia es, a la vez, de la contradicción”.

b) “Esto no lo dice (Aristóteles) de la potencia activa, porque ya se ha dicho que las potencias irracionales no está abiertas a los opuestos”;

c) “aquí se habla de la potencia pasiva” (pero de una potencia pasiva muy peculiar),

d) “(aquí se habla de) aquella (potencia pasiva) según la cual (de) algo se dice que (le) es posible ser y no ser, o de modo absoluto o según un cierto aspecto”.

#### d) ¿Toda potencia es de la contradicción?

A primera vista la afirmación de que “toda potencia es a la vez de la contradicción” parece tener carácter universal, sin embargo, un poco más adelante, esa afirmación queda matizada porque, por el contexto en el que aparece, se refiere a las potencias del mundo sometido a la generación y a la corrupción. Según el Aquinate lo que trata de mostrar Aristóteles es que el acto es anterior a la potencia “per comparationem sempiternorum ad corruptibilia”<sup>119</sup>. Para ello tiene que probar también que “nullum sempiternum sit in potentia”<sup>120</sup>. En este contexto se llaman *potencias (dunámeis)*:

a) a “las cosas que existen por necesidad, lo eterno, lo eternamente movido, lo que está siempre en acto”. Y, en concreto, entre ellas se citan el “Sol y los astros del Cielo”,

b) a “lo que siempre actúa” como el *fuego y la tierra* que, en esto, imitan a las cosas incorruptibles,

<sup>118</sup> SUÁREZ, F., *In metaphysicam Aristotelis*, I, IX, q. 5.

<sup>119</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, n. 1867.

<sup>120</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, n. 1868.

c) a *lo corruptible* que no siempre actúa; lo temporal, que no siempre está en acto.

Aristóteles llama *potencias (dunámeis)* a todas estas cosas, que, en realidad, son sustancias: necesarias unas, corruptibles las otras. En castellano también hablamos de las potencias angélicas, refiriéndonos, no a algo de los ángeles, sino a los ángeles mismos y de las potencias de la naturaleza refiriéndonos al fuego o al aire, etc. Pues bien, tras un excursus, donde se comparan estos tres tipos de potencias o sustancias, afirman nuestros autores:

799.- Potentiae vero aliae 1881.- aliae potentiae rerum mobilium, de quibus definitum est, quibus supra determinatum est, omnes sunt omnes contradictionis sunt. contradictionis, e contrario rebus sempiternis, quae semper sunt in actu.

Así pues, no son potencias de la contradicción las potencias celestiales, es decir, las que pertenecen al mundo de lo necesario, eterno, siempre en acto. Son potencias de la contradicción las que encontramos en el mundo de lo contingente, temporal, unas veces en acto y otras no. Estas son “las demás potencias”, que, según lo expuesto anteriormente, son todas de la contradicción”. Y el Aquinate corrobora: “las potencias de las cosas móviles son todas de la contradicción, al contrario de las cosas eternas que siempre están en acto”. Notamos en este texto que ya no se dice que toda potencia es *a la vez* de la contradicción, sino que, con un carácter más general, se afirma que todas las potencias (del mundo corruptible) son potencias de la contradicción. Pero, volvemos a preguntar, ¿todas las potencias de este mundo son de la contradicción?

#### e) **Dicit autem hoc non de potentia activa**

Lo primero que nos dice el Aquinate es que aquí no se está refiriendo a la potencia activa. Es comprensible porque hemos visto ya que sólo los potentes racionales *pueden* (realizar opuestos) contrarios y contradictorios. Los potentes irracionales sólo *pueden* uno de los opuestos contrarios, pero *no pueden* los contradictorios. El fuego calienta, pero *no puede* enfriar (opuesto contrario) *ni puede* no calentar (opuesto contradictorio) en el sentido de que no puede negar su propio acto si lo calentable está presente. De esto ya se ha

tratado más arriba. Suárez corrobora esta interpretación de Santo Tomás<sup>121</sup>. Aristóteles, afirma expresamente que la tesis es válida para las potencias racionales y las irracionales, aunque de modo distinto.

799.- Nam possibile sic movere potest et non sic, quaecumque secundum rationem. Irrationabiles vero per adesse, et non, contradictionis erunt eadem.

1881.- Sed diversimode: nam potentiae rationales sunt contradictionis, eo quod possunt movere sic vel non sic, sicut supra dictum Est. Potentiae vero irrationales operantur uno modo; sed et ipsae sunt contradictionis per hoc, quod possunt adesse, et non esse, sicut animal potest amittere potentiam visivam.

Toda potencia –dice Aristóteles– es de la contradicción: las racionales por derecho propio, ya que “cualquier potente (*posible=dunamenon*) según razón, puede mover así y no así”<sup>122</sup>. Las potencias irracionales, en cambio, lo son *por presencia y ausencia*. Y el Aquinate corrobora lo dicho. Ahora bien, el hecho de que una potencia sea potencia de la contradicción por presencia o ausencia (como aquí se afirma de las irracionales), pone de relieve que se alude aquí a un punto común o un aspecto desde el cual toda potencia racional o irracional está abierta a la contradicción.

#### f) Loquitur hic de potentia pasiva

Si no es la potencia activa, será entonces la potencia pasiva. Lo que Santo Tomás no duda. Pero esto tampoco se puede admitir pacíficamente. Si toda potencia pasiva fuera potencia de la contradicción, ello significaría que de un potente pasivo, por ejemplo, el móvil, podríamos decir que *puede*, con poder real, *ser movido* y *puede no ser movido*. Pero esto convertiría al potente pasivo en un resistente. En efecto, la potencia de resistencia se puede describir como *poder no ser movido* porque el resistente, opone un acto (*no ser movido*) al motor que *puede* (o al menos intenta) *mover*(lo). Si tomamos la noción de pasividad simplemente como *poder recibir* un acto, sea el que sea, su contradictorio sería *poder rechazar* ese acto. Pero esto es justamente lo que la convertiría también en una potencia de resistencia. Ya no

<sup>121</sup> “Tomás, anota que se ve que no puede ser entendido esto de la potencia activa, porque más arriba se ha dicho por el mismo filósofo, que no toda potencia activa es de los opuestos, sino sólo las potencias racionales.”; SUAREZ, F., *In metaphysicam Aristotelis*, I, IX, q. 5.

<sup>122</sup> La traducción de Yebra ayuda poco en este sentido porque dice: *lo que puede mover de un modo determinado puede también mover de otro modo*. Pero esto refleja más bien opuestos contrarios que contradictorios.

tendríamos una potencia pasiva. Por último se podría pensar en una potencia pasiva racional de tal modo que, así como, por ejemplo, del potente racional activo, *puede dar* (un acto) y *puede negar* (el mismo acto), diríamos también que el potente racional pasivo *puede recibir* y *puede rechazar* un acto. Pero estos autores ni siquiera aluden a estas distinciones.

Suárez, por su parte sostiene que, con respecto a la potencia pasiva tampoco esa tesis *puede ser universalmente verdadera*, entre otras cosas, “porque la materia del cielo es potencia (pasiva) respecto a la forma y, sin embargo, no es potencia de la contradicción, porque no está sujeta a privación”<sup>123</sup>. Pero, ciertamente, ya hemos visto que aquí estamos hablando, no del cielo, sino del mundo corruptible. Sin embargo, estas mismas aclaraciones permiten apuntar a que cabe distinguir entre potencias sujetas a privación y potencias no sujetas a privación y también que estar sujeto a privación es, por lo menos algo importante a la hora de determinar una potencia de la contradicción. Pero Suárez aclara enseguida: “pensar que Aristóteles habla aquí de la potencia que es conjunta, o sujeta a privación, en este sentido sería claramente una proposición inepta y casi tautológica, que no serviría para nada. Es como si se dijera que la potencia respecto del hábito y de la privación fuese potencia de contradicción”<sup>124</sup>.

Sin embargo, Cayetano, en la parte del *Comentario al Peri Hermeneias*, que no había terminado Santo Tomás y, a propósito de la distinción entre potencias racionales e irracionales añade: “En los potentes activos irracionales es verdad que no pueden los opuestos, como ya se ha dicho. En los potentes pasivos, en cambio, no es verdad. Lo que puede ser calentado, también puede ser enfriado, porque la materia es la misma, o potencia pasiva de los contrarios, como se dice en *II De caelo et mundo*, y puede no ser calentado, porque lo mismo es sujeto de privación y de forma, como se dice

---

<sup>123</sup> “De potentia etiam passiva non potest esse universaliter vera, maxime in doctrina ejus Philosophi, quia materia coeli est potentia ad formam, et tamen non est potentia contradictionis, quia non est subjecta privationi, nec est in potentia ad repugnantem formam. Et coelum ipsum habet potentiam ad motum, et tamen juxta doctrinam Philosophi, non est in potentia contradictionis, quia non potest quiescere”; SUAREZ, F., *In metaphysicam Aristotelis*, I, IX, q. 5.

<sup>124</sup> “Quod si quis dicat, Aristotelem loqui de potentia quae est conjunta, vel subjecta privationi, hoc sensu erit plane inepta et quasi identica propositio, nihilque ad doctrinam deserviens. Perinde enim est ac si diceretur, potentiam ad habitum et privationem esse potentiam contradictionis”; SUAREZ, F., *In metaphysicam Aristotelis*, I, IX, q. 5.

en *I Physica*”<sup>125</sup>. Cayetano está comentando un texto de Aristóteles, ya citado más arriba en este trabajo, donde se alude a que algunas potencias irracionales *pueden* opuestos. No volveremos ahora sobre ese problema. Nos centramos en que Cayetano sostiene que los potentes pasivos *pueden* opuestos contrarios porque *la materia es la misma* y porque *lo mismo es sujeto de privación y de forma*. Sujeto, materia, forma y privación son los elementos interpretativos que, para este asunto, vamos alcanzando. Ya los hemos visto más arriba también a propósito de la apertura de la potencia a los contrarios. Toda esta terminología es la que entrará en juego en el libro primero de la *Física*, cuando se explican los principios del devenir. Pero no nos toca a nosotros desarrollar ese tema.

Ya habíamos visto más arriba, al hablar de la relación que tiene la potencia con la contrariedad, que Santo Tomás no sólo considera –siguiendo al Filósofo– que el potente es sujeto de la potencia, sino que la potencia misma es sujeto del acto respecto del cual se define. Así pues, un potente racional, por su potencia (activa) racional, *por sí propio*, se refiere a opuestos contradictorios y contrarios, como ya hemos visto. Pero resulta, que toda potencia (activa [racional o irracional], pasiva, o de resistencia), al considerarla como sujeto, también está abierta a opuestos contradictorios y contrarios, puesto que cabe que posea o no, ejerza o no, su acto, o que posea o ejerza, un acto u otro, contrarios, ya que los contrarios se determinan respecto de un mismo sujeto. Lo que toda potencia tiene en común es que es sujeto de (lo que acaece en ella, es decir, de) su acto. El acto acaece o no acaece, acaece de un modo o de otro y esto es lo que permite que no

---

<sup>125</sup> CARDENAL CAYETANO, *In Peri Hermeneias*, II, lect. 11, n. 333 [7]: “Tertio, explanat id quod dixit de potentiis irrationalibus, propter causam infra assignandam ab ipso; et intendit quod illud quod dixit de potentia irrationali, scilicet quod non potest in opposita, non est verum universaliter, sed particulariter. Ubi nota quod potentia irrationalis dividitur in potentiam activam, quae est principium faciendi, et potentiam passivam quae est principium patiendi: verbi gratia, potentia ad calorem dividitur in posse calefacere, et in posse caleferi. In potentiis activis irrationalibus verum est quod non possunt in opposita, ut declaratum est: in potentiis autem passivis non est verum. Illud enim quod potest caleferi, potest etiam frigefieri, quia eadem est materia, seu potentia passiva contrariorum, ut dicitur in II *De caelo et mundo*, et potest non caleferi, quia idem est subiectum privationis et formae, ut dicitur in I *Physicam* et propter hoc ergo explanando, ait [ibid.]: *Irrationales vero potentiae non omnes a posse in opposita excludi intelligendae sunt potentia ignis calefactiva (ignem enim non posse non calefacere manifestum est), et universaliter, quaecumque alia sunt talis potentiae, quod semper agunt, idest quod quantum est ex se non possunt non agere, sed ad semper agendum ex sua forma necessitantur. Huiusmodi autem sunt, ut declaravimus, omnes potentiae activae irrationales. Alia vero sunt talis condiciones quod etiam secundum irrationales potentias, scilicet passivas, simul possunt in quaedam opposita, ut aër potest caleferi et frigefieri”.*

desaparezca “quod ad utrumque contingit, idest quod est casuale fortuitum, et accidere, idest ens per accidens. Et fieri et non fieri, idest possibile esse et non esse, vel fieri et non fieri”<sup>126</sup>. Con esto se garantiza lo contingente, es decir, lo que es casual o fortuito, lo que es *per accidens* y el devenir y lo que puede ser y puede no ser.

Ciertamente estos autores no han dicho tanto en los textos que analizamos. Pero, a nuestro juicio han apuntado a ello, porque, si la potencia de la contradicción ha de tener algún fundamento en la potencia real, y no como algo externo a ella, no se nos ocurre otro que lo que ha apuntado el Aquinate: la consideración de que toda potencia, en el mundo de lo cambiante, ante el acaecer o no de su acto, es, en cierto modo pasiva. Y esto, según el Aquinate es considerar la potencia como sujeto de accidentes, de lo que *accidit*. Eso es lo que llamamos accidente: “lo que ni es siempre, ni generalmente”<sup>127</sup>. Y lo que *accidit* es justamente el *ser* o el *no ser* (por el que es la potencia), o sea, el acto. Por eso se trata aquí de una potencia pasiva, pero de un sentido muy peculiar de potencia pasiva: “aquella según la cual de algo se dice que puede ser y puede no ser”. Es una potencia pasiva que admite doble posibilidad, no poder real sobre opuestos contrarios o contradictorios como era el caso de las potencias racionales. Lo que *puede* (con poder real) *mover*, *no puede* (con el mismo poder real y al mismo tiempo) *no mover*, pero sí *puede ocurrir que*<sup>128</sup> no mueva. Frente al ocurrir o

<sup>126</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, XI, lect. 8, n. 2281.

<sup>127</sup> “Quod nec semper, nec quasi secundum magis est”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VII, 2, 1026b 32. “Secundo ibi, quod enim ostendit naturam entis per accidens, dicens: ideo dico quod id quod est in pluribus est causa entis per accidens, quia quod non est semper neque secundum magis, hoc dicimus esse per accidens. Et hoc est defectus eius quod est in pluribus, ut si fuerit hiems idest tempus pluviosum et frigus sub cane, idest in diebus canicularibus, hoc dicimus esse per accidens”; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VI, lect. 2, n. 1184. Ver también “Et quod unum non possit esse causa, sic ostendit: quia illud quod non est semper, non potest esse causa eius quod est semper perpetuum et ex necessitate”; *In Physicam*, VIII, lect 12, n. 1074 [6].

<sup>128</sup> El *puede que*: como venimos señalando, *dúnatón* aparece en los textos tanto en el sentido de *potens* (potente) como en el sentido de *possibile* (posible) y la palabra *dúnamis* tanto en el sentido de *potentia* (potencia) como en el de *possibilitate* (posibilidad). Aunque en castellano distinguimos, generalmente bien, entre potente y posible y entre potencia y posibilidad, en cambio, el uso ordinario del verbo poder, es menos claro a ese respecto. Por ejemplo, decimos que el motor puede mover y puede no mover. Y esto no nos permite distinguir si estamos hablando de un potente racional o no, o si nos referimos al estado potencial del motor (está en potencia de mover o no mover). También decimos que el fuego puede quemar y puede no quemar, aun sabiendo bien que el fuego es potencia irracional. Hay sin embargo un modo de expresarnos en castellano que elimina ligeramente esa ambigüedad y nos sitúa sin dudas en el

al acaecer que el motor no mueve, está también el acaecer o el ocurrir que el motor mueve. Al motor *le* puede acaecer<sup>129</sup> una cosa u otra. Y en este sentido, al mismo tiempo, *el motor puede mover y puede no mover*. Hemos dicho que al motor *le* puede acaecer u ocurrir una cosa u otra, y en este sentido el motor *es pasivo* pues, de algún modo, es algo que *le* ocurre, algo que *le* pasa<sup>130</sup>. Por eso, a mi juicio, dice Santo Tomás que “se habla aquí de la potencia pasiva, según la cual se dice que (a) algo (le es) posible ser y no ser o *simpliciter* o *secundum quid*”.

En conclusión, hay un sentido de potencia, común a las racionales y a las irracionales y, añadimos, en general, común a toda noción de potencia real que aparezca entre lo que no siempre actúa, ni es eterno, que tiene carácter de sujeto pasivo ante el acaecer o no, el acaecer de un modo o de otro, etc., de su acto propio, que se parece mucho a lo que se podría llamar potencia como receptividad o capacidad. Han entrado en juego aquí, varias nociones asociadas a la de potencia: sujeto, pasividad, receptividad, capacidad, con respecto a su acto. En la medida en que un potente, (en el mundo de lo cambiante, corruptible y contingente), ejerza o no, posea o no, reciba o no, el acto para el que se dice que tiene potencia, toda potencia es potencia de contradicción. Un acto que es fortuito que ocurra, en el caso de las racionales porque el potente es dueño de su acto y es libre que sea o no sea ese acto, y en el caso de las irracionales porque es fortuito que el pasivo esté presente o ausente.

---

estado potencial al que aquí nos referimos al usar el verbo poder: es la expresión *puede que...* Veámoslo con ejemplos concretos. Del motor decimos: *puede que* mueva y *puede que* no mueva (y lo decimos con verdad porque las dos cosas son posibles). Del móvil decimos: *puede que* sea movido y *puede que* no sea movido. Y del resistente podemos decir: *puede que* resista (no sea movido [es decir, ejerce su acto propio porque algún motor está intentando moverlo]) y *puede que* no resista (no sea movido [es decir, no ejerce su acto propio porque no hay ningún motor que intente moverlo, no porque carezca de potencia]) Así lo usamos también para potencias que no se definen respecto del movimiento, sino de otros actos como *ver*, *enteder*, *amar*, etc. Decimos: puede que vea y puede que no vea; puede que entienda y puede que no entienda, etc. Y esto no nos dice que la potencia sea racional, sino que la potencialidad es siempre de la contradicción, precisamente porque, respecto del futuro, si el potente ejerce ahora el acto, puede que lo siga ejerciendo, o *puede que* deje de ejercerlo; si no lo tiene ahora, *puede que* en el futuro siga sin tenerlo o *puede que* llegue a alcanzarlo.

<sup>129</sup> Se puede ver a este respecto: SANGUINETI, J. J., “Azar y contingencia”, *Sapientia*, 43 (1988), nn. 167-168, pp. 59-68. QUEVEDO, A., “El movimiento accidental en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 22 (1989), pp. 161-172.

<sup>130</sup> Por el contrario, poder mover y poder no mover, en el caso de las potencias racionales es algo que esa potencia hace.



**g) Potentia simul contradictionis est, quia idem est in potentia ad esse et non esse**

Ahora bien, si nos fijamos bien en el texto, estos autores no decían simplemente que toda potencia lo es de contradicción, sino que toda potencia lo es *a la vez* de contradicción. La simultaneidad vuelve a aparecer aquí, como en el análisis que se hizo de las potencias en relación con los opuestos contrarios. El hecho de que en estas descripciones aparezca la partícula *simul* habla de que aún cabe pensar en un sentido más preciso. Así pues, se dice que toda potencia es potencia, a la vez, de la contradicción, porque en el mundo de lo corruptible, cambiante y contingente, *lo mismo*, y a la vez, “es en potencia respecto del ser y del no ser”. Según el Aquinate, hablaría pues, Aristóteles del *doble estado potencial*<sup>131</sup> (respecto del futuro) en el que se encuentra el potente en cuanto a la posesión o no, ejercicio o no, del acto para el que se dice que tiene potencia. El motor (cuando mueve) está en potencia de no mover respecto del futuro, pero también, respecto de ese futuro está en potencia de mover. Lo mismo se podría decir del móvil y del resistente. Podríamos decir, finalmente, que *todo estado potencial, o toda potencialidad, es, al mismo tiempo, de la contradicción*.

Sigue diciendo el Aquinate que “esto lo manifiesta por lo opuesto, porque donde no hay tal potencia, no acaece una y otra parte de la contradicción”. Esa situación opuesta es precisamente la de aquellas cosas que carecen de “la potencia pasiva, según la cual se dice que (...) (le es) posible ser y no ser”. Y esto no es otra cosa que lo imposible y lo necesario. De lo necesario no podemos decir que *puede ser y puede no ser*. Tampoco decimos que puede actuar y puede no actuar. Si la necesidad se refiere a la *acción*, lo necesario actúa y no puede no actuar, *no acontece que no actúe*. Esta necesidad es la que se observa, en parte, por ejemplo, en las potencias irracionales. Lo necesario no está abierto a opuestos contradictorios. La argumentación para demostrar todo esto es la que sigue:

---

<sup>131</sup> Suárez no lo dudará: “Dicendum vero est, Aristotelem aperte loqui de potentia quae simul includit esse in potentia, quae non dicit solam potentiam receptivam, quoad positivam entitatem et capacitatem ejus, sed includit etiam statum in quo dicitur esse in potentia et carere actu. Hanc vero esse Aristotelis mentem perspicuum est; nam hoc sensu ait, *nihil potentia aeternum esse*; quod aliter verum non esset (juxta ejus sententiam) de materia vel quantitate coeli, aut intellectu, vel voluntate Angeli”; SUAREZ, F., *In metaphysicam Aristotelis*, I, IX, q. 5.

- 793.- ...quod quidem enim est non possibile existere (*dúnatón ùparxein*) non utique existet in aliquo.
- Possible (*dúnatón*) autem omne contingit (*èndéxetai*) non actu esse.
- Quod igitur possibile esse, contingit esse et non esse:
- idem igitur possibile esse et non esse .
- Possible (*dúnatón*) vero non esse, contingit non esse<sup>132</sup>.
- 1 1869.- ...“Nam quod non est possibile esse, nunquam in aliquo est.  
Si enim non est possibile esse, impossibile est esse, et necesse est non esse.
- 2 Sed id quod possibile est esse, contingit non esse in actu.
- 3 Manifestum est *ergo*, quod illud quod possibile est esse, contingit esse et non esse.
- 4 Et sic potentia simul contradictionis est, quia idem est in potentia ad esse et non esse.
- 5 1870.- Sed id quod potest non esse, contingit non esse. Haec enim duo aequipollent<sup>133</sup>.

Veamos cada una de estas proposiciones por separado:

1. “En efecto, (a) lo (que) no (le es) posible existir (*mè dúnaton ùparxein*), *no existe nunca en nada*”.

Nótese que dice Aristóteles: “no *dunatón* existir”, no ha dicho *ádúnaton*, sin más. Con ello nos indica que no está hablando de lo no-potente, sino de lo no-posible: lo imposible no existe nunca en nada. Y corrobora el Aquinate: “En efecto, (a) lo que no (le) es posible ser, nunca es en nada”. En

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX-8 1050b 8-9, trad. latina n. 793: “... (a) lo que, en efecto, no (le) es posible existir (*dúnatón ùparxein*), no existe nunca en nada. Por otra parte (a) todo lo posible (*dúnatón*) (le) acaece no (ser) en acto (*mè ènergein*). Por lo tanto, (a) lo posible ser (*dúnatón einai*) (le) acaece ser (*einai*) y no ser (*mè einai*) por lo tanto, (a) lo mismo (le es) posible (*dúnatón*) ser (*einai*) y no ser (*mè einai*). Ciertamente, (a) lo posible no ser (*dúnatón mè einai*) (le) acaece (*èndéxetai*) no ser”.

<sup>133</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, nn. 1869-1870. Ofrezco la traducción que me parece más adecuada: “En efecto, (a) lo que no (le) es posible ser, nunca es en nada. Si, en efecto, no es posible ser, imposible es ser y necesario es no ser. Pero aquello (a lo) que (le) es posible ser (le) acaece no ser en acto. Es manifiesto, pues que aquello (a lo) que (le) es posible ser, (le) acaece ser y no ser. Y así la potencia es a la vez de la contradicción, porque lo mismo está en potencia respecto del ser y del no ser. Pero aquello que puede no ser, (le) acaece no ser. En efecto, estas dos (expresiones son) equipolentes”.

definitiva, lo imposible no existe, no es en acto, no acaece. Lo imposible no es ni puede ser. Y añade algunas equivalencias: “lo que no es posible que sea, es imposible que sea, y necesario que no sea”.

La cuestión es cómo se determina lo imposible. Podría decirse que lo imposible es lo contradictorio, pero esta determinación no aparece aquí. Sin embargo, al aparecer la palabra *ádúnaton* nos sugiere que se podría alcanzar lo imposible desde la privación real de potencia. Veamos esto con un ejemplo, la *vista* (potencia) y la *visión* (acto de esa potencia): lo que carece de vista, *no puede ser (ádúnaton)*, mostrarse, existir, o darse como *vidente*. En efecto, *lo no-potente* (lo que carece de una potencia) *no puede ser* según el acto correspondiente a la potencia de la que se dice que carece. Y del acto, de la visión, también cabe decir que es no-posible (*ádúnaton*) (pero sólo en el sentido de *imposible*, no de impotente) porque en, efecto, ese acto, *no puede ser*, darse, o existir en el hombre ciego.

2. “Por otra parte (a) todo lo posible (*dúnatón*) (le) acaece no (ser) en acto (*mè ènergiein*)”<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Se podría ofrecer una lectura de este texto en términos de potencialidad operativa, por la referencia que se hace al *ènergiein*: a todo lo potente le acaece no (estar) en acción. Dicho de otro modo, a todo lo que tiene potencia (operativa) le ocurre alguna vez que no opera. Pero formulada así esta proposición no tiene carácter universal ya que si observo que algo ha estado siempre en acción y lo está ahora cuando lo observo, por ello sólo no sé si mañana dejará de estar en acción. Y si no sé esto, tampoco estoy autorizado a decir que tiene potencia en el sentido que aquí se viene utilizando esta palabra. En efecto, lo que actúa, de algún modo tiene potencia para actuar porque si no la tuviera sería impotente, pero si resulta que siempre actúa y nada puede pararlo o hacer que deje de actuar, entonces estamos ante lo que actúa y no puede no actuar, es decir, estamos ante lo necesario. Por ejemplo, el sol. Aristóteles pensaba que el sol era un ser necesario: “están siempre en acto el Sol y los astros y todo el Cielo, y no es de temer que una vez se detengan, como temen los que tratan de la Naturaleza”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 8, 1040b 23. Desde esta perspectiva, aunque la potencia se conoce por el acto y es por el acto, la única manera de conocer el estado potencial del potente, es cuando se ha podido observar que unas veces actúa y otras no. Esto es justamente lo que se ve en el mundo sublunar, por contraposición al mundo supralunar de lo necesario e incorruptible. Hoy sabemos bien que ese mundo supralunar es tan contingente y corruptible como el infralunar, pero al mundo aristotélico le queda todavía el Motor inmóvil y el Acto puro, a los que ya no se accede por los sentidos. Así pues, hay dos sentidos de *dúnatón* y de *dúnamis*, a saber: Lo *dúnatón* sin más o simpliciter que se podría caracterizar como lo que tiene potencia; y la *dúnamis* sin más o simpliciter que, a su vez se podría caracterizar como posesión de potencia o de un principio real que se refiere a un acto determinado o a varios actos contrarios si es potencia racional. Estos sentidos son compatibles, en cierto modo con las cosas que siempre actúan, pues de algún modo tienen potencia o son potentes. El otro sentido es el de *dúnatón* referido también a lo que posee una potencia, lo potente, pero cuando no actúa. Esto es, en sentido estricto lo posible. Y la *dúnamis*, referida también a la posesión de

Ahora podemos volver a leer la frase de Aristóteles: “Por otra parte (a) todo lo posible (*dúnaton*) (le) acaece no (ser) en acto (*mè ènergein*)”. O, como dice el Aquinate: “aquello (a lo) que (le) es posible ser (le) acaece no ser en acto”. Es decir, aquello de lo que decimos que *puede ser*, (principalmente) es aquello de lo que (al mismo tiempo, o en ese momento) decimos que le acaece, ocurre o sucede que *no es*. *Posible*, en este sentido es *lo que no es pero puede ser*. Se da aquí una cierta identidad entre el poder ser y el no ser, o *entre el ser en potencia y el no ser, el no-ente en cuanto potencia*<sup>135</sup> (como privación de acto), que es precisamente lo que anda buscando Aristóteles para hacer frente al eleatismo.

3. “Por lo tanto, (a) lo posible ser (*dúnaton einai*) (le) acaece ser (*einai*) y no ser (*mè einai*)”.

Se relacionan aquí posibilidad y contingencia, el poder ser y el acaecer. De aquello que decimos que puede ser, le acaece, ocurre, o sucede tanto *ser* como *no ser*. Lo que puede ser es contingente que sea y que no sea. Santo Tomás dice prácticamente lo mismo. Y se concluye:

4. “Por lo tanto, (de) lo mismo (decimos que es) posible (*dúnaton*) (para) ser (*einai*) y no ser (*mè einai*)”.

A lo mismo, pues, lo llamamos posible (en tanto que *puede ser* y (en tanto que *puede no ser*). En efecto, “lo mismo es lo que está en potencia para ser y para no ser”. Por eso dice el Aquinate que “así, la potencia (entendemos mejor la potencialidad o la posibilidad) es a la vez de la contradicción, porque lo mismo está en potencia respecto del ser y del no ser”. Y esto es lo posible como contingente, o lo posible con doble posibilidad, es decir, lo que puede ser y puede no ser. Y esto se debe a lo que a continuación se dice:

5. “Ciertamente, (a) lo posible no ser (*dúnaton mè einai*) (le) acaece (*èndéxetai*) no ser”.

---

potencia pero cuando la potencia carece o está privada de su acto. Esto es en sentido estricto la potencialidad o posibilidad. En ninguno de estos sentidos las cosas necesarias son *dúnaton* o *dúnamis* ya que, por definición las cosas necesarias no cesan de actuar y no pueden cesar de actuar. Por eso, el sentido de *dúnaton* que aquí se está empleando es precisamente el sentido de aquello que, teniendo potencia, además está en potencia y no en acto. Y el sentido de *dúnamis* es el de aquella situación de potencialidad en la que se encuentra la potencia cuando no posee el acto.

<sup>135</sup> “Mas, puesto que el No-ente tiene según los casos, los mismos sentidos que las categorías, y además hay el No-ente en el sentido de lo falso, y el No-ente en cuanto potencia (*mè òn kata dúnamin*), de éste procede la generación”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XIV, 2, 1089a 26-29.

Esta expresión pone de manifiesto que también hay una *cierta identidad entre el poder no ser y el no-ser*. En efecto, lo que no es puede no ser, porque si *no pudiera no ser*, sería. Pero no es esta la identidad o equipolencia que aquí se establece, sino más bien la que hay entre *poder no ser y acaecer no ser*, o mejor: entre *es posible que no sea y es contingente que no sea*. Ambas significan a su vez, *no es imposible que no sea, y no es necesario que no sea*. Así, de lo posible en tanto que se identifica con lo contingente, caben las siguientes descripciones:

-*si no es, puede no ser* (porque si no, no ocurriría que no fuese), *pero también puede ser* (porque si no, sería imposible) y

-*si es, puede ser* (puesto que lo que es, no es imposible), *pero también puede no ser* (porque no es necesario).

Parece observarse, con todo lo dicho, que, partiendo del acaecer (el ser fortuito, lo que unas veces es y otras no: acaece el mover, el ser movido o el no ser movido), se descubre la potencia y el potente, pero lo que se ve, sobre todo, es que cuando el potente no tiene o no ejerce el acto para el que se dice que tiene potencia, sin dejar de ser potente, se le ve ahora como un posible. Puede ser (según el acto para el que se dice que tiene potencia), pero también puede no ser (según ese acto) porque efectivamente, ahora no es según ese acto. Se alcanzan, pues, a partir de la noción real de potencia, las categorías modales: poder ser, poder no ser, no poder ser (imposible) y no poder no ser (necesario). La modalidad afecta primeramente al ser que es *extra anima*, pues de ahí hemos sacado las categorías modales. Hemos comenzado analizando un principio real, un principio que se ve en la *res*, en la *Physis*, y ahí ser es ser sustancia, sobre todo, sustancia primera. Por eso dice J. De Garay: “El sentido del ser como potencia no se reduce a la potencia de contrariedad: es también potencia de contradicción” (*Metaphysica*, IX-8 1050b 6 ss.). [...] Aristóteles, en efecto, descubre este nuevo sentido de potencia al atender a los cambios substanciales: en la generación y la corrupción se da un cambio de formas, pero de un modo tan profundo que el individuo deja de ser él mismo y se vuelve otro. La generación y la corrupción, desde el punto de vista del singular, aparecen como un cambio absoluto: un determinado individuo ha dejado de ser. No simplemente ha dejado de ser tal, sino que ha dejado de ser absolutamente (cfr. *Physica*, V-1 225a 12- 20). Tal individuo, que antes era ‘en acto’, ahora ya no es. Es decir, hay en la naturaleza una potencia, un principio de inidentidad, que no sólo alcanza a la forma sino incluso al mismo acto del singular; en la destrucción, la pérdida

formal comporta la pérdida del ser”<sup>136</sup>. Pero no sólo al ser como sustancia, también afecta al ser y al no ser como lo verdadero y lo falso. Esas categorías modales que hemos alcanzado observando la realidad, también serán válidas a la hora de hablar de lo que conocemos o pensamos de la realidad.

#### 7. DEFINICIÓN DE LO *DUNATÓN*-EN POTENCIA (LO POSIBLE) SEGÚN IX, 3

Con todo lo dicho y, tras haber visto los modos en que se dice potencia según un principio real, podemos detenernos en ver cómo se caracteriza lo *en potencia*, o *posible* desde el punto de vista de ese principio. La definición que Aristóteles da de lo *dúnaton*-en potencia es la siguiente:

757.- Est autem possibile hoc, cui si existerit actus, cuius dicitur habere potentiam, nihil erit impossibile<sup>137</sup>.

1804. “...id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur. Ut si dicatur, aliquem possibile est sedere, si ponatur ipsum sedere non accidit aliquod impossibile. Et similiter de moveri et movere, et de aliis huiusmodi”.

##### a) *Dunatón*-possible: si existerit actus, nihil erit impossibile

Esto lo podemos traducir del siguiente modo:

“Esto es *dúnaton*: aquello que si existiera el acto del cual se dice que tiene potencia, nada será *ádúnaton*”.

De este texto caben dos lecturas: por un lado interpretando *dunatón* como potente y *ádúnaton* como impotente. Así quedaría:

<sup>136</sup> GARAY, J., *Los sentidos de la forma...*, p. 125.

<sup>137</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 3, 1047a 24-29: “Una cosa es posible (*dúnaton*), si por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible”. “Los dos elementos que caracterizan a lo posible son: 1) tener una potencia a partir de la cual (o en la cual) pasar al acto y 2) que ese acto no sea contradictorio con lo existente, es decir, que no haya algo que lo impida. Este “no surgir nada imposible” no hay que entenderlo como una compatibilidad con todo el resto de lo existente, pues entonces jamás podríamos declarar que algo es posible, pues nunca podremos determinar con absoluta precisión todas las conexiones de cualquier acontecimiento con el resto de la realidad”; GARCÍA MARQUÉS, A., “Potencia, Finalidad y Posibilidad en ‘Metafísica’, IX, 3-4”, *Anuario Filosófico*, 23 (1990), p. 150.

“Esto es lo potente: aquello que si existiera el acto del cual se dice que (lo potente) tiene potencia, nada será impotente”.

Pero esta lectura tiene el inconveniente de que Aristóteles estaría dando aquí una extraña descripción de *lo potente* cuando ya nos lo ha definido suficientemente como lo que posee una potencia, y *lo impotente* como lo que está privado de potencia. Además, parece una tautología. La otra lectura es la que sigue:

“Se llama (o es) *dúnaton*-posible a esto: a aquello que si existiera el acto del cual se dice que (se) tiene potencia, nada será *ádúnaton*-imposible”.

La interpretación que hace el Aquinate del mismo texto es la siguiente:

“Id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur”. (“Se llama ser en potencia aquello que si se (su)pone ser en acto, nada imposible se sigue”).

No resulta fácil dar una transcripción precisa de los textos, pero siguiendo las aclaraciones del Aquinate podemos decir, que lo que aquí se está llamando *dúnatón*, no es simplemente lo *potente*, es decir, lo que posee una potencia, sino más bien el *estado potencial* en que se encuentra el potente cuando no posee el acto o no lo ejerce<sup>138</sup>, es decir, lo posible real.

La definición se aplica a un ejemplo concreto: “Dico autem, puta si possibile sedere (*dunatón kazeszai*) et contingere sedere (*éndéxetai kazeszai*), huic si inest sedere, nihil erit impossibile”. Digo, por ejemplo, “si es posible estar sentado y ocurre estar sentado, esto es, si estar sentado es (*inest*), nada será imposible”.

Nótese que las nociones de *posible*, *ocurrir*, o *acaecer*, y la expresión *ser en (in esse)*, se aplican a la expresión del acto: *sedere*, es decir, *estar sentado*. En cuanto a lo que *no será imposible*, según parece, debe referirse también al acto de *estar sentado* o a sus opuestos contrarios. Todo esto nos confirma que Aristóteles no tiene inconveniente en aplicar a un acto dado o a su expresión, las nociones de *ser posible*, *acaecer*, *ser en* y *ser imposible*. En este sentido, respecto del ejemplo concreto: *estar sentado*, que es la expresión lingüística que se refiere a un acto, se puede decir, o que *es posible*, o

<sup>138</sup> Dice a este respecto Gómez Cabranes: “No se trata de un tipo de potencia determinada (potencia para cambiar y moverse) sino que el interés aquí está en discernir el 'estado' de potencia (o de poseer potencia sin usarla), y el 'estado' de actualización o de uso de esa potencia. Santo Tomás lo indica también al titular su comentario a este párrafo y al siguiente así: 'ostendit quid sit esse in potentia, et quid esse in actu'”; GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, p. 105.

que *acaece*, o que *es en*, o que *es imposible, no puede ser en* (la potencia correspondiente). Del acto, pues, se predica *la posibilidad, la imposibilidad, el acaecer* (la contingencia), y *el ser*. Del acto decimos que *puede ser*, que *no puede ser*, que *acaece*, o que *es*. Pero cuando esto lo decimos del acto significa que el acto *puede ser en la potencia*; que *no puede ser en la potencia*, que *ocurre* o que *es en la potencia*. Ahora bien, esto lo decimos pero no porque el acto tenga ‘potencia’ para ser en la potencia. Es una posibilidad, o imposibilidad, que se dice *no según* (posesión o privación de) *potencia*, aunque se dice respecto de una potencia que es precisamente *el sujeto del* (o en el que es [*inest*] el) *acto*.

Todo esto indica que aquí se encuentra el ámbito donde *ser* significa precisamente *ser uno*<sup>139</sup> o *estar unido* el acto a la potencia. Y este estar unido el acto a la potencia es lo que se significa con la expresión, *estar en acto*, es decir, *ser*, frente al *no-ser*, que es *estar en potencia*<sup>140</sup> o *ser posible*, tanto para el acto de la potencia como para el sujeto de la potencia, es decir, para el potente. Por ejemplo, llamamos *caminante* tanto al que camina de hecho como al que puede caminar aunque no esté caminando. Pero su ser, como caminante en el sentido más propio aparece o se muestra cuando camina, pues *caminar* es el *ser del caminante* (en cuanto caminante), es decir, cuando la potencia y el acto constituyen una unidad. Por eso tampoco *el caminar* existe sino cuando *es en* (*se da*, o *sale de* [*existe*] la potencia de) el caminante; pero en tanto que hay caminante (en potencia), *el caminar* es posible (en algún sentido). La estrecha relación que hay entre *ser* y *ser en acto*, se pone de relieve en el texto inmediatamente siguiente al que ahora comentamos. Allí se dice que “En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en

<sup>139</sup> “Si por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no puede ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 10, 1051b 9-17.

<sup>140</sup> “Además, ¿de qué clase de No-ente y de ente procederán los entes? Pues también el No-ente tendrá varios sentidos, puesto que los tiene el ente”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XIV, 2 1089a 15-16. “Mas puesto que el No-ente tiene según los casos, los mismos sentidos que las categorías, y además hay el no-ente en el sentido de lo falso, y *el No-ente en cuanto potencia*, de éste procede la generación”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XIV, 2 1089a 26-29. La cursiva es mía.



entelequia”<sup>141</sup>. Y el Aquinate comenta: “Y aunque, en efecto, ciertos no-entes son en potencia, de ellos no se dice que son (existen), porque no son en acto”<sup>142</sup>.

Se puede alegar que todas estas sutilezas están de más porque aquí de lo que se está tratando es de determinar lo *dunatón-possible* es decir, lo *potente*, lo que posee una potencia pero cuando no posee o no ejerce el acto correspondiente a esa potencia, es decir, de lo que se está tratando es del *ser en potencia*. Cierto, pero sobre lo que pretendo llamar la atención, es que, basta tener presente el ejemplo que expone Aristóteles para darse cuenta de que la palabra *dúnatón*, en el sentido de *lo que es en potencia o posible*, la aplica tanto al *potente* como al *acto*. En efecto, si lo que se tiene que seguir no ha de ser imposible, esto quiere decir que será posible, y eso que será posible, no parece que sea otra cosa que el acto que se supone o el acto pero en tanto que *puede ser en la potencia*. Y este *poder ser en la potencia* afectará también a los actos contrarios<sup>143</sup> o a la negación (privación real del acto, por ejemplo, *no estar sentado*), en la medida en que toda potencia es potencia de la contradicción<sup>144</sup> y de la contrariedad<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> “Non entium enim quaedam potentia sunt. Non sunt autem quia non endelechia sunt”. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 3, 1047b 1, trad. latina, n. 758.

<sup>142</sup> “Etsi enim quaedam non entia sint in potentia, tamen ideo non dicuntur esse, quia non sunt in actu”, TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 3, n. 1806.

<sup>143</sup> Gómez Cabranes propone incluso aplicar los niveles de potencialidad que describe, por un lado como lo indeterminado, o modo impropio de estar en potencia, y por otro como lo determinado determinable, o modo propio de estar en potencia, al acto: “...en la medida en que la potencia es para los contrarios, pues 'los contrarios tienen la misma materia' (ARISTÓTELES, *De Caelo*, II, 3 286a 25), tal vez quepa aplicar la distinción aristotélica de los modos de 'estar en potencia' no sólo a los niveles de potencialidad, sino a los contrarios que caen bajo una misma potencia. La cuestión es si los contrarios a los que se abre la potencia son igualmente posibles”. Y cita un texto de *Metaphysica*, VIII, 5, 1044b 29-34, que avalaría su postura. Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, pp. 185-188.

<sup>144</sup> “Omnis potentia simul contradictionis est”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX-8 1050b 8-9, trad. latina, n. 793.

<sup>145</sup> “Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo: lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente; pues la potencia de estar sano y de estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y destruir, y la de ser edificado y ser derruido es la misma. Así, pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a 5- 14, trad. Latina, n. 801.

La aclaración con ejemplos que hace Aristóteles al final texto 757 aquí citado, sugiere este uso de la palabra *dunatón* o *ádúnaton*: Es decir, algo estaría *en potencia de estar sentado* si *estar sentado* no es imposible, y, añade que lo mismo se puede decir de “*moveri aut movere, aut statui aut statuere, aut esse aut fieri, aut non esse, aut non fieri*”, donde *no ser imposible* o *ser posible* se diría del *ser movido*, del *mover*, del *estar de pie*, del *ponerse de pie*, del *ser*, del *llegar a ser*, del *no ser* y del *no llegar a ser*. Estos serían los actos *posibles* o *imposibles* respecto de los cuales algo estaría o no estaría en potencia, es decir los actos respecto de los cuales algo es *dunatón* o *ádunaton*.

Este doble uso es el que aparece normalmente al hablar de estas cuestiones porque tanto cabe decir que “Sócrates está en potencia de (o que es *dunatón* respecto al) estar sentado”, como que “*estar sentado* está en potencia de (o que es *dunatón* respecto de) ser en Sócrates”. Y también es lo que posibilita que la distinción *en potencia* y *en acto* se aplique tanto en el ámbito del ente según las categorías como en el del ente según lo verdadero y lo falso. En este último ámbito esos predicados se dicen del conocimiento que tenemos del acto, es decir, del *estar sentado*, o, mejor, de la expresión *Sócrates sentado* en la medida en que en esta expresión hay un sujeto y un predicado, y constituye cierta proposición, ámbito en el que, en sentido propio se da *lo verdadero* y *lo falso*, y, por lo tanto, donde también cabe hablar de *lo que puede ser verdadero* y de *lo que puede ser falso*.

Pues bien, según parece, para que *Sócrates esté en potencia de estar sentado*, no es suficiente que Sócrates tenga potencia para estar sentado, es necesario también que el acto, *estar sentado*, no sea *imposible*<sup>146</sup>. Ahora bien, se puede decir que si Sócrates tiene potencia para estar sentado, el acto correspondiente a esa potencia es *posible*, precisamente porque esa potencia existe, ya que partimos del supuesto de que Sócrates la posee. Este sería un modo de determinar lo posible a partir de la potencia, es decir, si sabemos que una potencia existe podemos decir también que el acto correspondiente a esa potencia es *posible*. Y quizá no pueda ser de otro modo ya que la posibilidad real requiere la posesión o el *ser* previo de alguna potencia<sup>147</sup> o de algo que funciona como potencia.

<sup>146</sup> El criterio, según parece, es determinar la no imposibilidad del acto. Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, p. 107.

<sup>147</sup> “...Para que algo sea posible –realmente posible– se requiere, en primer lugar, que tenga cierto principio real (dúnamis), es decir que sea potente (*dunatón katà dúnamin*). pero es posible, no sólo cuando es potente, sino cuando además tiene la potencia bajo tales

Sin embargo, aunque este modo de determinar la posibilidad de un acto relativo a una potencia no sea del todo incorrecto, no es suficiente. Y no lo es porque cabe pensar en otros actos que sean opuestos al acto de esa potencia, como ya hemos visto en otro lugar. Por ejemplo, cabe pensar que Sócrates *esté de pie*, o *tumbado*, o *colgado de un árbol*, o *atado a una columna*, etc. Cuando cualquiera de estos actos son reales, o *son en* Sócrates, el acto *estar sentado* es imposible, por lo menos mientras es cualquiera de los otros actos contrarios, pues “no ocurre que (*éndéxetai*) (o no es posible que) los contrarios sean simultáneamente en el mismo sujeto”<sup>148</sup>; y, producir al mismo tiempo efectos contrarios es imposible<sup>149</sup>. Y así se puede decir, que aunque Sócrates “quiera o desee hacer simultáneamente dos efectos contrarios, no los hará; pues no tiene potencia para ellos (...), ni la potencia es para hacer simultáneamente...”<sup>150</sup>. En definitiva, Sócrates no puede *estar sentado* y *estar de pie* al mismo tiempo porque no hay ninguna potencia que sea capaz de poseer o ejercer a la vez actos contrarios, ni siquiera las potencias racionales aunque permitan realizar (al potente) actos contrarios.

Desde esta perspectiva se entiende que para determinar lo que está en potencia, no sea suficiente saber que tiene potencia, sino determinar también qué ocurre con los actos contrarios al acto de esa potencia, para determinar la *no imposibilidad* de ese acto. El Estagirita emplea la expresión: “si *existerit actus... nihil erit impossibile*”. Y el comentario del Aquinate dice: “si *ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur*”. Si no entiendo mal estas pocas palabras, lo que en ellas se sugiere podríamos expresarlo con el siguiente ejemplo: Sócrates tiene potencia para estar sentado (es potente), y no sé si se sentará o no se sentará, pero si supongo que se sienta y no se sigue de ello nada imposible, entonces puedo afirmar que Sócrates está en potencia de estar sentado (Sócrates es *dunatón* ya no sólo en el sentido de *potente*, porque posee una potencia, sino también en el sentido de *posible* en cuanto *está en potencia*).

Así, pues, para que Sócrates esté en potencia de sentarse, si suponemos que se sienta no tiene que seguirse (*sequitur*, según Santo Tomás) o no será

---

condiciones (señaladas por Aristóteles en IX, 5) que hacen que el acto de tal potencia no sea imposible”; GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, p. 173.

<sup>148</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 6, 1011b 16-20, trad. Latina, n. 328: “...non contingit (*éndéxetai*) simul inesse eidem contraria (...)”.

<sup>149</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 9.

<sup>150</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 22- 24.

(*erit*, según el texto aristotélico: no será o no ocurrirá) nada imposible, o ningún imposible. Y para saber si no se sigue nada imposible tengo que tener en cuenta los actos que se oponen al acto de *estar sentado*, por ejemplo, *estar de pie* o *estar colgado*, o *atado de pie a un árbol*, o *estar tumbado*, etc. que son tan reales como el *estar sentado*. Si tenemos esto en cuenta, podemos detenernos en ver cómo se llegaría a algo imposible y a algo posible siguiendo con el ejemplo.

Podemos llegar a algo imposible si decimos que al suponer que Sócrates está sentado, a lo que se llega es que *Sócrates está sentado y de pie al mismo tiempo*, porque, por, ejemplo, Sócrates está colgado de un árbol y no puede descolgarse. De este modo se llega a algo *imposible* (una proposición, en este caso). Pero no sólo se llega a algo imposible, sino también a algo *impotente*, precisamente porque ni Sócrates ni nadie tienen potencia para estar sentado y de pie al mismo tiempo, como hemos visto más arriba. De este modo se muestra también el doble sentido de la palabra *ádúnaton*, con el que juega continuamente Aristóteles.

Siguiendo con el ejemplo, podemos decir, pues, que en esa situación, *Sócrates no puede sentarse*. Pero no porque haya perdido la potencia de sentarse, sino porque un acto, un obstáculo, le impide sentarse. Mientras Sócrates está colgado de un árbol, no está en potencia de estar sentado, porque el acto opuesto a estar sentado, a saber, *estar colgado*, es y no puede no ser. Ese acto acarrea una cierta necesidad que hace imposible<sup>151</sup> el ejercicio del acto de la potencia que tiene Sócrates para estar sentado. Ahora bien, en la medida en que *estar colgado* no es un acto necesario en sentido absoluto, porque puede acaecer que alguien descuelgue a Sócrates; el acto, *estar colgado*, puede no ser, y si este obstáculo puede no ser, el acto contrario, puede ser. Así, si supongo que Sócrates está sentado y *no* se sigue que un acto contrario, por ejemplo, “estar colgado, no puede no ser”, entonces, “Sócrates está en potencia de estar sentado”, porque el acto “estar sentado puede ser”. En definitiva, “Sócrates está en potencia de estar sentado porque el acto o los actos opuestos al estar sentado, si son, no son necesarios, es decir, pueden no ser en Sócrates”.

---

<sup>151</sup> “Imposible se dice de dos maneras: cuando no es verdad decir que un ente puede alguna vez llegar a ser y cuando no puede llegar a ser fácilmente, rápidamente o bien”; ARISTÓTELES, *De Caelo*; I, II, 280b 13-15.

**b) Quien afirma: ‘...tal cosa es posible pero no sucederá’ está diciendo algo contradictorio**

Lo que se expone a continuación hace referencia a dos proposiciones que se derivan de la definición que acabamos de ofrecer. El estudio no está exento de controversia. Así lo expresa Alfonso García Marqués: “al tomar acta de la sola frase «no es verdad que una cosa sea posible pero no sucederá», se piensa que es verdad lo contrario: «una cosa es posible y sucederá». Y así, Aristóteles sería un defensor del principio de plenitud: todo lo que es posible, sucederá”<sup>152</sup>.

Lo que sigue no es un intento de entrar en la polémica, sino de exponer esas dos frases siguiendo las indicaciones del Aquinate. Comenzaremos por la primera.

- |   |   |
|---|---|
| 759.- Si autem est quod dictum est possibile, inquantum sequitur,   | 1. 1807.- ...“Postquam Philosophus destruxit opinionem dicentium nihil esse possibile nisi quando est actu, hic <i>destruit contrariam opinionem dicentium omnia possible: et circa hoc duo facit (...)</i><br>Dicit ergo primo [759], quod verum est quod aliquid dicatur esse possibile ex eo quod aliquid sequitur,<br>secundum quod dictum est, quod possibile est, quod si ponatur esse, non sequitur impossibile; |
| 759.- palam quia non contingit verum esse aliquid dicere, quia possibile hoc: non erit autem, ut et impossibilia esse sic diffugiant. | 2. manifestum est quod non contingit verum esse hoc quod dicunt quiddam, quod unumquodque possibile est, etiam si nunquam futurum sit. Ita quod per hanc positionem impossibilia tolluntur.   |

---

<sup>152</sup> GARCÍA MARQUÉS, A., “Potencia, Finalidad y Posibilidad...”, p. 152. Sobre el principio de plenitud ver: ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2005.

Dico autem, puta si quis dicat possibile diametrum commensurari, non tamen commensurabitur, non cogitans esse impossibile<sup>153</sup>.

3. Sicut si aliquis dicat diametrum quadrati commensurari lateri esse possibile, sed tamen non commensurabitur, et eodem modo dicatur de aliis impossibilibus, et non cogitet quod diametrum quadrati commensurari lateri est impossibile: dico quod ponentes hanc positionem, quantum ad aliquid dicunt verum, et quantum ad aliquid dicunt falsum.

Dice Aristóteles: “si lo posible es lo dicho en cuanto que se sigue, es claro que no ocurre que sea verdadero decir que esto es posible pero no será, para (o con la intención de conseguir) que las cosas que son imposibles desaparezcan”<sup>154</sup>.

El Aquinate completa la exposición de la tesis de Aristóteles: “es verdad que a algo lo llamamos posible por aquello que se sigue, pues, como hemos dicho, posible es aquello que si se pusiera (el) ser, no se seguiría lo imposible; es manifiesto (pues,) que no ocurre que sea verdadero lo que dicen algunos (a saber): que cualquier cosa es posible, incluso si nunca es en el futuro. De tal modo que por estas tesis eliminan los imposibles”.

Esta sería la tesis que Aristóteles se propone refutar y, como dice el Aquinate al principio del Comentario: lo que se intenta demostrar es que es falsa la opinión de los que dicen que *todas las cosas son posibles*. La demostración consistirá en hacer ver que quien afirma que “...tal cosa es posible pero no sucederá” está diciendo algo contradictorio. Esta proposición la podríamos expresar diciendo: “esto está en potencia de poseer o ejercer el acto correspondiente a su potencia, pero no lo poseerá ni lo ejercerá nunca”.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 5-6.

<sup>154</sup> Aristóteles dice expresamente que es falsa esta otra proposición: “...tal cosa es posible pero no sucederá” (Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 5-6.). Esto lo podríamos expresar diciendo: Esto está en potencia de poseer o ejercer el acto correspondiente a su potencia, pero no lo poseerá ni lo ejercerá nunca. La razón por la que se dice que es esta proposición es falsa, parece ser que si sabemos que algo, un acto, no será nunca, y lo que posee la potencia relativa a ese acto, nunca alcanzará el acto (y por ello se dice que será siempre posible), es porque sabemos que su acto opuesto es necesario. Pero esto es tanto como decir que el acto supuesto no sólo no será nunca, sino que además es imposible, con lo cual se incurre en contradicción. Y la proposición no sólo es falsa, sino necesariamente falsa, es decir, imposible.

Para demostrar que esto es falso acude Aristóteles al famoso ejemplo de la diagonal del cuadrado: “si alguien dice que es posible que la diagonal (del cuadrado) sea conmensurada (con el lado), pero que no será conmensurada, no está pensando (o no cae en la cuenta de) que es imposible”.

El Aquinate, hace una lectura semejante: “si alguien dijera que conmensurar la diagonal con el lado del cuadrado es posible, aunque no se conmensurará, y del mismo modo lo dijera de otros imposibles, y no pensara (no tuviera en cuenta) que conmensurar la diagonal con el lado del cuadrado es imposible, digo que quien sostiene esta tesis, en cierto sentido dice algo verdadero, y en cierto sentido algo falso”.

a) Quien afirma que “esto está en potencia de ejercer el acto correspondiente a su potencia, pero no lo ejercerá nunca”, en cierto sentido *dice algo verdadero*:

759.- Quia nihil prohibet  
<possibile> aliquid ens esse  
aut fieri, non esse vero, aut  
non futurum esse<sup>155</sup>.

1808.- “Sunt enim aliqua, de quibus nihil  
prohibebit dicere quod sunt possibilis esse  
aut fieri, cum tamen nunquam sint futura,  
nec unquam fiant; sed hoc non potest dicit  
de omnibus”.

Según Aristóteles: “nada prohíbe que algún ente (pueda) ser o (pueda) llegar a ser, (y que), ciertamente no sea, o no llegue a ser en el futuro”<sup>156</sup>.

Y el Aquinate dice: “Hay, en efecto, algunas (cosas) de las cuales nada prohibirá decir que pueden ser o llegar a ser, aunque nunca sean en el futuro y nunca lleguen a ser, pero esto no se puede decir de todas las cosas”.

Si pasamos unas líneas más adelante, este argumento se completa con un ejemplo:

“1809.- Quaedam vero sunt falsa tantum, sed non impossibilia, sicut Socratem sedere et stare”.

Es decir: “algunas (cosas), en efecto, son sólo falsas, pero no imposibles, como *Sócrates está sentado* y *Sócrates está de pie*”. Con lo que expone la tesis del mismo Aristóteles:

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 8-9.

<sup>156</sup> Yebra traduce simplemente diciendo: “porque nada impide que, siendo posible que algo sea o llegue a ser, no sea ni llegue a ser”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 8-9.

759.- Non enim est idem falsum et impossibile. Nam te stare nunc, falsum quidem est et non impossibile. (*Metaphysica*, IX, 4, 1047b 12-13).

1809.- Non enim idem est falsum esse et esse impossibile; sicut te stare nunc est falsum, sed non impossibile. Praedicta ergo positio quantum ad aliqua, vera est, quia quedam sunt possibilia, licet sint falsa. Non autem quantum ad omnia; quia quaedam sunt falsa et impossibilia.

“En efecto, no es lo mismo (ser) falso que (ser) imposible” dice Aristóteles: “Pues que tú estés sentado ahora, es falso ciertamente, pero no es imposible”. Y Santo Tomás repite casi textualmente: “En efecto, no es lo mismo ser falso que ser imposible; como que tú estés de pie ahora es falso, pero no imposible. La tesis propuesta, por lo tanto, en cuanto a algunos casos es verdadera, porque algunas cosas son posibles aunque sean falsas”.

En efecto, nada impide que por algún motivo especial alguien sepa que, aunque Sócrates tiene potencia para sentarse y que los actos opuestos al acto de sentarse no son necesarios, es decir, pueden no ser, sepa también que nunca se sentará. Podría ocurrir que alguien tuviera una revelación especial, o tuviera un conocimiento “divino” o “profético” o algo así, de toda la vida de Sócrates. Una persona con este tipo de conocimiento podría decir en efecto, que aunque Sócrates puede sentarse, nunca se sentará, o que la proposición *Sócrates está sentado* siempre será falsa pero no imposible<sup>157</sup>. Pero esto no ocurre en todos los casos porque no todo el mundo tiene un conocimiento de este tipo y, además, porque si no fuera así, no tendría sentido hablar de cosas imposibles. Y de hecho hablamos de cosas imposibles. Por eso cabe decir que:

b) Quien afirma que “esto está en potencia de poseer o ejercer el acto correspondiente a su potencia, pero no lo poseerá ni lo ejercerá nunca”, en cierto sentido, *dice algo falso*:

---

<sup>157</sup> Nos encontraríamos, en este caso, con lo que se ha venido a determinar como “lo meramente posible”; Cfr. GONZÁLEZ, Á. L., “Lo meramente posible”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), pp. 345-364.



- 759.- “...Sed illud necesse ex positis fit, et supponamus esse aut fieri, quod non est quidem: possibile autem quia nihil erit impossibile”<sup>158</sup>.
4. 1808.- “...Sed secundum ea que superius dicta sunt, et quae nunc oportet nos supponere, illa solum possibile est esse aut fieri, licet non sint, quibus positis non sequitur aliquid impossibile. Posito autem quod diametrum commensuraretur, sequitur aliquid impossibile. Et ideo non potest dici quod diametrum commensurari, sit possibile. Est enim non solum falsum, sed impossibile”.

El texto aquí citado de Aristóteles, presenta algunas diferencias con otras versiones<sup>159</sup>. Veamos la versión castellana de Yebra: “Pero es necesario, según lo establecido, que, incluso si suponemos que existe o ha llegado a existir lo que no existe pero es posible, no resulte nada imposible; y en este caso resultará, puesto que es imposible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados”<sup>160</sup>.

El comentario del Aquinate dice: “Ahora bien, conviene volver a poner aquí lo que hemos dicho más arriba: sólo pueden ser o llegar a ser, aunque no sean, aquellas cosas que (su)puestas, no (conducen a, o no) se sigue (de esa suposición) algo imposible. Sin embargo, (su)poner que la diagonal será conmensurada lleva a algo imposible. Y por lo tanto no se puede decir que conmensurar la diagonal (con el lado del cuadrado) sea posible. Esto no sólo es falso, sino imposible”.

La razón por la que se dice que esta proposición es falsa, parece ser que, *si sabemos* que algo, un acto (conmensurar la diagonal con el lado del cuadrado), no será nunca, y, por tanto, lo que posee la potencia relativa a ese acto, nunca alcanzará el acto (y por ello se dice que será *siempre* posible), es porque sabemos que *su acto opuesto* (no conmensurar la diagonal del cuadrado con el lado del cuadrado) *es necesario*. Nótese la diferencia con el

<sup>158</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 9-11.

<sup>159</sup> La edición de Marietti dice: “... Sed illud necesse ex positis fit, et supponamus esse aut fieri, quod non est quidem: possibile autem quia nihil erit impossibile”. La edición latina de Yebra pone aquí un *si*, en lugar de un *fit*, y no pone (:) después del *quidem*; quedando como sigue: “Sed illud necesse ex positis *si*, et supponamus esse aut fieri, quod non est quidem possibile autem quia nihil erit impossibile”. Además, en la edición latina no aparece una aclaración que según parece sí está en griego y que Yebra traduce así: “y en este caso resultará, puesto que es imposible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados”.

<sup>160</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 4, 1047b 9-13.

caso anterior, aquí no es que se tenga un conocimiento casi divino. Saber que algo es necesario, es un conocimiento común, precisamente el conocimiento que permite la ciencia. Pues bien, cuando *de un determinado acto* afirmamos que *es necesario*, necesariamente decimos también que *el acto opuesto* no sólo *no será nunca*, sino que además *es imposible*.

Por eso quien afirma “esto está en potencia de poseer o ejercer el acto correspondiente a su potencia, pero no lo poseerá ni lo ejercerá nunca”, y pretende dar carácter de ley universal a esta proposición, o niega que haya cosas necesarias (contingentismo universal ontológico), o niega que las podamos conocer como necesarias (contingentismo universal gnoseológico), o incurre en contradicción en la formulación misma de la proposición citada: En efecto, si de algo sé que no será nunca porque su acto contrario *es necesario*, sé también que el acto supuesto es *imposible*, y, si, a pesar de todo, digo que *es posible*, es claro que incurro en contradicción, de tal modo que, lo que se proponía como ley universal, no sólo sería falso, sino necesariamente falso, es decir, imposible.

La razón por la que se dice que esta proposición es falsa, parece ser la siguiente: *si sabemos* que algo, un acto, no será nunca, entonces, sabemos que lo que posee la potencia relativa a ese acto, nunca alcanzará el acto (con lo que cabe pensar que el potente, *siempre será posible* en el sentido de que *siempre estará en potencia*). Pero para saber aquí y ahora que un acto no será nunca, tenemos que saber que su acto opuesto es necesario. Pero si sabemos esto, entonces tendríamos que afirmar necesariamente que el acto supuesto no sólo no será nunca, sino que además es imposible. Con lo que se concluye también que el supuesto sujeto de la potencia, o en realidad *es impotente*, es decir, carece de potencia, o *no está en potencia* respecto de ese acto porque *otro acto que es y no puede no ser*, es un obstáculo permanente por necesario.

Esto se podría aplicar a otro ejemplo: Según los autores a los que se opone Aristóteles, cabría decir: Homero es ciego pero es posible que vea aunque no verá nunca. Pero si sé que no verá nunca, es porque sé que la ceguera es decir, la carencia de potencia, o la impotencia, en este caso, es irreversible. Y si sé esto, ¿cómo puedo afirmar al mismo tiempo que es posible que Homero vea? sería tanto como afirmar que Homero puede ver aunque no puede ver, lo cual es contradictorio. Ahora bien, siempre puede ocurrir un “milagro”, en la medida en que la necesidad que observamos en la naturaleza no es absoluta. Quizá por eso recurre Aristóteles a un ejemplo de la geometría, donde la necesidad es más clara. Afirmar que la diagonal del

cuadrado puede ser conmensurada con el lado del cuadrado, es tanto como decir: “hasta ahora no se ha llegado, en todas las operaciones realizadas, a una medida exacta en esa conmensuración, pero se llegará algún día, y en ese sentido es conmensurable”. Pero aquí no se trata de si alguien la conmensurará o no, sino en realidad, de lo que se trata es de que la raíz cuadrada de 2 tiene infinitos decimales (y no aporta un número exacto que multiplicado por sí mismo me dé 2). Así, por muchas operaciones que se hagan, siempre se estará en potencia de obtener un nuevo decimal. Desde esta perspectiva, quien sabe que esto es verdad, sabe que la proposición *la diagonal del cuadrado es inconmensurable* es una proposición necesariamente verdadera, y su contradictoria es necesariamente falsa, es decir, *imposible*. Lo que, por otro lado implica decir también que siempre que piense la proposición: *la diagonal del cuadrado es inconmensurable*, pensaré en algo verdadero. Y, al contrario, siempre que piense en la proposición *la diagonal el cuadrado es conmensurable*, pensaré algo falso por imposible.

El Aquinate expone después los ejemplos que hemos visto más arriba del caso anterior, y concluye:

1809.- “...Praedicta ergo positio quantum ad aliqua, vera est, quia quaedam sunt possibilis, licet sint falsa. Non autem quantum ad omnia; quia quaedam sunt falsa et impossibilia”.

“La tesis expuesta anteriormente es, respecto de algunas cosas, verdadera porque algunas cosas son posibles, aunque sean falsas. Pero no respecto de todo, porque algunas (cosas) son falsas e imposibles”. Que era precisamente lo que se pretendía mostrar.

Lo que sigue a continuación del capítulo 4, según Gómez Cabranes es precisamente la exposición de la posibilidad de lo hipotéticamente necesario<sup>161</sup>, es decir, de aquello que ocurre la mayoría de las veces, y también del acto respecto del cual se define la potencia aunque el potente esté en potencia, es decir, aunque esté privado del acto (cuando no lo posee o no lo ejerce), sin embargo, ocurre, la mayoría de las veces que sí lo ejerce o lo posee, pues hay cierta necesidad en la relación entre el acto y la potencia. No analizaremos ese asunto.

---

<sup>161</sup> Según Gómez Cabranes lo que se muestra en el capítulo IX, 4 es la posibilidad de lo hipotéticamente necesario. Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, pp. 175-178.

### c) ¿Lo en potencia será en acto en algún tiempo futuro?

Pero se podría plantear de la siguiente manera:

“Si algo está en potencia de poseer o ejercer un acto, aunque no lo posea o no lo ejerza ahora, lo poseerá o ejercerá en algún tiempo futuro”.

Esta proposición indicaría que el *ente en potencia* alcanzaría el acto necesariamente y sería válida para lo que ocurre según naturaleza, pues en la naturaleza hay cierta necesidad, y la naturaleza es cierta potencia. Ahora bien, aunque esto es verdad, también lo es que no siempre ocurre así o que por lo menos cabe pensar en un acto opuesto que violente<sup>162</sup> la naturaleza, al menos para algunos casos. Y la violencia implica necesidad en cierto sentido<sup>163</sup>. Pero, en la medida en que lo natural, lo físico, es compuesto, pues implica cierta potencialidad, no es absolutamente necesario pues lo necesario en sentido estricto es lo simple<sup>164</sup>, es decir, lo que no admite ser de otro modo<sup>165</sup> con lo que tampoco admite contrarios y siempre está en acto, o es puro acto.

<sup>162</sup> “En el ámbito de lo móvil conviven dos tipos de necesidad: la necesidad material (ciega), y la necesidad hipotética que controla generalmente –pero no siempre a aquella–. Y paralelamente dos tipos de posibilidad: la posibilidad hipotética y la absoluta. Los seres naturales tienen la posibilidad (y la necesidad hipotética de su movimiento natural, aunque también les cabe la posibilidad absoluta de ser movidos violentamente o de corromperse (necesidad material). (...) el primer tipo de potencialidad no implica alteración, ni cambio entre contrarios, mientras que el segundo sí. Así, la semilla está en potencia (posibilidad hipotética) de llegar a ser árbol, pero también tiene la potencia (materia: posibilidad absoluta), de ser destruida o de corromperse antes de llegar a ser árbol”; GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, pp. 194-195.

<sup>163</sup> “Además, lo forzoso y la violencia, es decir, lo que, contra la tendencia y el designio, estorba e impide; lo forzoso, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también aflictivo (como dice Eveno: “Pues toda acción necesaria es molesta por naturaleza”), y la violencia es cierta necesidad (como dice también Sófocles: “Pero la violencia me pone en necesidad de hacer estas cosas”), y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con el designio y con la reflexión”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 5, 1015a 25-33.

<sup>164</sup> “Así pues, algunas cosas tienen en otra la causa de que sean necesarias, pero otras no, sino que a causa de éstas son necesarias otras. Por tanto, lo primero y propiamente necesario es lo simple; esto, en efecto, no puede ser (ούκ ἐνδέχεται) de varios modos, de suerte que tampoco puede ser de tal modo y tal otro; pues ya sería de varios modos. Así pues, si hay algunos entes eternos e inmóviles, para éstos no hay nada forzoso ni preternatural”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 5, 1015b 10-15.

<sup>165</sup> “La jerarquía ontológica que sostiene el Estagirita está encabezada por los entes necesarios que son siempre (*aei*); les siguen los entes no necesarios (cfr. *To.*, II, 6, 112b 1-2; *De inte.*, 13, 23a 18-19), algunos de los cuales suceden la mayoría de las veces (*tò òs èpì tò molù*), mientras que otros ocurren raramente o de modo indeterminado (*tò àòriston*). Pues bien, los entes no necesarios constituyen el ámbito de los *dunatà katà dúnamin*, quedando excluidos los entes necesarios por carecer absolutamente de potencia. A la reducción de lo posible a lo actual

Todo esto nos lleva a pensar que cuando Aristóteles dice que para determinar lo que *es en potencia* hemos de tener en cuenta que *si se supone el acto no surge nada imposible*, el *nada imposible* se refiere a todos los sentidos de *imposible*, o por lo menos en los dos principales, es decir, a lo que *es imposible que sea* y a lo que *es imposible que no sea*<sup>166</sup>. El *nihil* de la definición, afectaría, al menos estas dos imposibilidades. Respecto de la primera ya hemos visto cómo determinarlo más arriba. En cuanto a la segunda, en realidad lo que se estaría diciendo es que el acto correspondiente a esa potencia, aunque sea el que ocurre la mayoría de las veces o el que le corresponde por la naturaleza propia de la potencia, ya que es su fin propio, *no es imposible que no sea*. Es decir, no es necesario absolutamente<sup>167</sup>, ya que aún cabe pensar en algún acto violento que se oponga o sea un obstáculo para el acto de esa potencia. Esto es válido, por ejemplo para los sujetos que son potentes y están en potencia según potencias irracionales (que, en cierto sentido se llaman también potencias naturales). Éstas, cuando se remueven todos los obstáculos alcanzan el acto necesariamente<sup>168</sup>. Pero aún cabe pensar que alguno de los obstáculos no sea removido.

Si esta interpretación es correcta, nos conduciría a afirmar que de todo aquello de lo que cabe decir de algún modo que *está en potencia* respecto del acto correspondiente a esa potencia, es contingente, ya que está en una situación de la que cabe decir que *puede alcanzar el acto* pero también *puede no alcanzarlo*. Y esto es así porque toda potencia es potencia de la

---

operada por los megáricos, Aristóteles opone la distinción entre ser en potencia y ser en acto. Lo que está en potencia en cuanto tal, es lo que puede ser de otra manera”; GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, pp. 348-349.

<sup>166</sup> Ser necesario significa “no poder no ser”: “... lo que significa ‘ser necesario’ es no poder no ser” (... *ánayke eínai, to ádnaton eínai mé eínai...*: literalmente: *ser necesario, ser imposible no ser*) (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 4, 1006b 32). Y según la traducción latina: n. 338: “...hoc enim significat necesse esse, impossibile non esse...”.

<sup>167</sup> “Si la potencia abarca los contrarios, ambos contrarios están en potencia, pero no de la misma manera, sino uno *per se* (la especie) y otro *per accidens* (la privación). De ahí que propiamente, algo está en potencia (*dunámei*) cuando su actualización no requiere cambio o alteración previos, sino que es logro del fin. Pero no es necesario que lo que está en potencia llegue al acto; de ahí que sea también posible su contrario: que no alcance el fin, si bien esto último sólo es posible por accidente, o contingentemente”; GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible...*, p. 342.

<sup>168</sup> “...éstas últimas (las potencias irracionales) hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas éstas limitan su actividad a un solo objeto...”; ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 6-8.

contradicción y potencia de la contrariedad<sup>169</sup>. El ser en potencia es la posibilidad propia de lo contingente aunque también dentro de lo contingente haya algún grado de necesidad.

#### 8. DE LO *DUNATÒN*-POTENTE AL ACTO POSIBLE

Hemos hablado aquí de *ser*, *acaecer*, *ser posible*, *ser imposible*, *ser necesario*. Contingencia, necesidad, posibilidad, son las categorías modales a las que hemos llegado analizando la noción de potencia<sup>170</sup>. Habíamos partido de la potencia como principio real, de ahí se había llegado sin dificultad, al potente, a lo que posee una potencia, y al impotente, como lo que carece de potencia, y a la impotencia, como carecer de potencia. Del carecer de potencia se ha pasado a la situación del potente que carece del acto para el cual se dice que tiene potencia. De este modo aparece, no el impotente, sino el posible. La ambigüedad propia de la palabra *dúnatón* nos ha estado llamando la atención continuamente sobre esto. El potente (*dúnatón*), cuando no posee

<sup>169</sup> “Así queda caracterizada la potencia como potencia de contrariedad (cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a 10-11; *Metaphysica*, IV-5, 1009 34-35). ‘El ente en potencia y no en acto es lo indeterminado’ (*Metaphysica*, IV-4, 1007b 28-29). Tal potencia de contrarios es actualizada por la forma, en cuanto que es acto. Las determinaciones y diferencias actuales de la forma son el acto de la potencia de contrariedad. Tal potencia es puesta en acto por el motor en tanto lleva una forma: al mover, el motor comunica una forma, que actualiza la potencia de contrariedad. La potencia de contrariedad, en cuanto principio de inidentidad, es un poder no ser tal: este poder declara provisional a toda forma. Obliga a un recambio permanente de formas. Las formas pasan y dejan su sitio unas a otras constantemente: deben relevarse unas a otras constantemente para persistir. El sentido del ser como potencia no se reduce a la potencia de contrariedad: es también potencia de contradicción (*Metaphysica*, IX-8 1050b 6 ss.). Potencia no es sólo poder no ser tal forma, sino en primer lugar poder no ser. La potencia de contradicción afecta al ser como acto: si se decía que el acto se reconoce al examinar a los singulares, del mismo modo, la potencia de contradicción es manifiesta en lo individuos. Aristóteles, en efecto, descubre este nuevo sentido de potencia al atender a los cambios substanciales: en la generación y la corrupción se da un cambio de formas, pero de un modo tan profundo que el individuo deja de ser él mismo y se vuelve otro. La generación y la corrupción, desde el punto de vista del singular, aparecen como un cambio absoluto: un determinado individuo ha dejado de ser. No simplemente ha dejado de ser tal, sino que ha dejado de ser absolutamente (cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, V-1 225a 12-20). Tal individuo, que antes era ‘en acto’, ahora ya no es. Es decir, hay en la naturaleza una potencia, un principio de inidentidad, que no sólo alcanza a la forma sino incluso al mismo acto del singular; en la destrucción, la pérdida formal comporta la pérdida del ser”; GARAY, J., *Los sentidos de la forma...*, pp. 125-126.

<sup>170</sup> Según GONZÁLEZ, A. L.: “el debate en torno a las modalidades del ser no ha sido, ni extensiva ni intensivamente, todo lo amplio que requeriría la cuestión”; “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, *Anuario Filosófico*, 14 (1981), p. 87.

el acto para el cual se dice que tiene potencia, es un *dúnatón*-posible. El vidente (*dúnatón*-potente, porque posee una potencia, la vista), cuando no ve es un vidente en potencia, ya que no pierde la potencia por el solo hecho de no ejercer el acto, es, pues un vidente en potencia, un *dúnatón*-posible. En castellano nos resulta difícil llamar posible al potente, ni siquiera es fácil, cuando no ejerce o no posee su acto pero, según parece, tanto en griego, como en latín, esta ambigüedad es posible. En fin, lo *dúnatón*-potente es, sin más, lo que posee una potencia, entendida como principio real. Pero lo *dúnatón*-posible, es lo potente (lo que posee una potencia) pero cuando no ejerce el acto para el que se dice que tiene potencia. Entonces tenemos al potente en potencia (respecto de su acto)<sup>171</sup>. Ahora bien, en la medida en que el *acto* es lo que acaece o no, lo que es o no, ampliamos nuestras nociones. Ya no nos quedamos con la sola apreciación física de que algo tiene potencia –lo potente– sino que ampliamos nuestras categorías para comprender lo real. Pasamos al acaecer a lo que *contingit* y eso es que el *dúnatón*-potente no siempre ejerce su acto. Acaece el no-acto, el no ser del acto para el cual se decía que tenía potencia. Este acaecer *no ser* afecta al potente, pero no como lo que posee una potencia, sino como lo que carece de acto. Y ese *no ser* es contemporáneo con el poder que se dice que tiene: *no ve*, pero puede ver, decimos del vidente cuando *no ve*. El potente es aquí, además de potente, posible. Ahora bien, determinamos la potencia respecto de un acto real, positivo. Mientras seguimos ahí no hay distancia con lo real. La distancia aparece con un nuevo sentido de potencia que no está en la realidad como principio y, que sin embargo no la entenderemos ni podremos usarla racionalmente, lógicamente, si no la captamos. Me refiero al poder negativo. El vidente no ve, y decimos enseguida, pero puede ver. Pero no es menos cierto que también *puede no ver*, puesto que no ve. Luego el vidente, a la vez, puede ver y puede no ver. *Poder no ver* ya no es un poder real, no hay un principio, de los que hemos visto que sea poder no ver. Este poder no ver se identifica con el no ver que acaece cuando el vidente no ve. El *logos*, respecto del motor, dice: puede mover y puede no mover. Las dos cosas son posibles. El *logos* capta esto. La realidad no lo muestra. La identidad entre el

<sup>171</sup> Cabe pensar en una cierta secuencia: se capta un acto, por el acto al agente; cuando el agente no actúa se capta la ausencia del acto, (privación de algo real), de ahí se dice ‘no actúa pero puede actuar’: se capta la potencia y al potente y al posible. El posible, desde el punto de vista real es el agente privado de su acto, y, desde el punto de vista de la verdad es el *acto* que *puede ser* en el agente. Y, por último, cabe pensar en el agente privado de potencia (por ejemplo, un ciego) y ahí tenemos al impotente (el que carece de potencia) y al imposible (real) un ciego nunca podrá ver, y al imposible (veritativo): el acto de ver no puede ser en un ciego.

no ser y el poder no ser la “vemos” en la realidad pero no como se “ve” la fuerza del motor, sino de otro modo: negando. El motor no mueve, pero *puede* mover y también *puede* no mover, puesto que no mueve. Alcanzar la identidad entre *acaecer no mover* y *poder no mover*, permite ver la simultaneidad de la doble posibilidad, precisamente porque *mover* es un *acaecer*, es algo fortuito y también *puede no ocurrir*. Así pues, aquí y ahora el motor no mueve, luego *puede no mover* (porque si no sería imposible que no moviera), pero también *puede mover*.

Tenemos pues: *poder mover* y *poder no mover*. De aquí podemos pasar a las otras categorías modales. El *logos* amplía el campo negando. Veo ‘lo que puede mover’, pero también veo ‘lo que no puede mover’. Lo que no puede mover es lo impotente. La privación de potencia la ve el *logos* con sólo captar la posesión de potencia. Las privaciones afectan a la realidad, pero no son reales, una privación es carencia de ser. No resultará difícil para el *logos* en la medida en que se puede llegar a ellas por simple negación. Lo *dúntón*-posible: lo que no es, puede no ser y puede ser. Esto es lo primero alcanzado. Si lo negamos, tenemos 1) lo necesario: lo que es, puede ser (puesto que es) y no puede no ser, 2) lo imposible: lo que no es, puede no ser y no puede ser. El agente racional, el agente que tiene *logos*, capta lo que puede ser y puede no ser, en concreto, el acto que está en su poder. El motor racional *puede mover* y *no mover*. El irracional, *mueve* y *no puede no mover*. Estas categorías no están totalmente distanciadas de la realidad. Ya hemos visto que lo necesario se observa sin dificultad en lo que siempre actúa y en lo resistente (lo resistente *puede* –tiene poder– para *mantenerse en el ser*). Es la experiencia que, en el mundo de la generación y la corrupción, se puede tener de lo *necesario*. Pero una cosa es experimentarlo y otra distinta es pensarlo. Pensamos lo necesario negando la posibilidad negativa. *Poder no mover*, no es un poder real. No encontramos en la naturaleza un *poder para no mover*. Se dirá que lo hay en las potencias racionales, pero si hemos de hacer honor a ese nombre, hemos de decir que suponen el *logos*, es decir, la captación de los opuestos contrarios y contradictorios. Decir que una potencia racional lo es porque puede mover y no mover, y decir que esto es posible porque tiene el *logos* (mover y no mover), entonces tendremos que decir, que si es racional es porque ha visto la identidad que hay entre *acaecer no mover* y *poder no mover*. Y este poder, a su vez no ha sido sino negación de lo que sí le ofrece la naturaleza: poder mover. Precisamente, porque el potente racional capta en el *logos* (poder mover y poder no mover), es por lo que él puede, a su vez, mover y no mover.



En todo este excurso hemos dado un paso del mundo *real* al *logos*. Hemos pasado del ente que se dice según las categorías al ente que se dice según lo verdadero y lo falso. El paso no es difícil, porque hay algo que siempre está supuesto en el análisis de la potencia y el acto, sobre todo cuando el potente no ejerce el acto para el que se dice que tiene potencia. Es decir, cuando el acto no acaece, cuando no es. Y es que, aunque el acto no está presente en la potencia, sí está presente en el que conoce, está presente en el pensante. De hecho, el acto, en este sentido, siempre está presente en el pensante porque, conceptualmente, el acto es anterior a la potencia<sup>172</sup>. Si alcanzamos alguna potencia –también en el ente real, el de las categorías–, es, según parece, porque antes hemos captado un acto, o se ha determinado un acto, algo que acaece o no en ese mundo. Si vemos a Sócrates sentado ahora, cuando antes estaba de pie, ahora no vemos “estar de pie Sócrates” (un acto) pero sí vemos que Sócrates *puede* (con poder real) estar de pie. Quien dice que el motor no mueve, pero puede mover, tiene presente el *mover*. Hablar del *mover*, en lugar del motor, es un paso relativamente fácil para el ser racional y, la mayoría de las veces, casi pasa inadvertido. En los textos que hemos analizado, se puede ver.

Al decir que hablamos del *mover*, que hablamos del acto, me refiero a que aplicamos al acto las categorías que inicialmente aparecieron para el motor, para el potente. Del *mover* conocido decimos que es, que puede ser, que puede no ser, que es necesario o que es imposible, además de que es verdadero (*es*) o falso (*no es*)<sup>173</sup>. De esto último trata Aristóteles expresamente en el capítulo 10 del Libro IX. Todas las categorías modales son predicables del *acto conocido*, del *acto pensado*, del *acto objetivado*, como diría Polo. Del acto, del *mover*, en este caso, decimos que *puede* (*ser, no ser, etc*). Pero este *puede*, ya no se refiere a un principio de movimiento en otro en tanto que otro. Es un poder no según potencia, o, por lo menos no según potencia como lo es cuando decimos que el motor *puede* mover. El acto pensado no es potente, el motor sí. El *mover* pensado *puede* (*ser, o no ser*)

<sup>172</sup> “A todos estos tipos de potencia es anterior el acto conceptualmente (...). Que es anterior en cuanto al concepto, es evidente (pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver, lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica en las demás cosas, de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia”); ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 8, 1049b 11-18.

<sup>173</sup> Se puede ver una buena exposición de predicación modal *de dicto* y *de re* en el opúsculo *De Propositionibus Modalibus*, atribuido al Aquinate pero de cuya autoría se duda.

pero no es potente como lo es el motor. Estamos así en el *poder* propio del ente que se dice según lo verdadero y lo falso: el *poder* en el pensar la realidad.

Ese *poder*, aunque se dice no según potencia, porque el acto pensado no tiene potencia real como la tiene el motor, el móvil o el resistente, sin embargo, no está totalmente desconectado de la potencia real. Cuando en los textos de estos autores aparece este modo de hablar, generalmente aparece también un giro: *ser en (esse in)*. El acto *es en* la potencia, puede *ser en* la potencia, no puede *ser en* la potencia, puede no *ser en* la potencia, no puede no *ser en* la potencia. Y esto lo ve el pensante. En la realidad, la potencia *da* el acto, si es motor, o *lo recibe*, si es móvil, o *lo rechaza*, si es resistente. Pero, desde el pensante, el acto (*mover, ser movido, resistir, etc.*) *es en* la potencia. Visto desde el cognoscente o pensante, el acto (*mover, ser movido, resistir, etc.*) es un *eidos*, una especie. Es, como dice Aristóteles, una de esas cosas que “existen y dejan de existir sin generación ni corrupción, por ejemplo los puntos, si verdaderamente existen, y en general las especies (éide) (pues no se genera lo blanco sino el madero blanco, si es que todo lo que es generado se genera a partir de algo y se convierte en algo)”<sup>174</sup>. La alusión en este texto a los puntos y a las ideas nos sitúa en los dos ámbitos del ente que se dice según lo verdadero y lo falso: las matemáticas y la lógica. Las entidades matemáticas y lógicas ni se generan ni se corrompen, simplemente son o no son. “Estar sentado Sócrates” es o no es, puede ser, o es imposible. Son las categorías que le convienen a esa “visión”, a esa idea, desde la presencia mental. En la realidad quien se genera o se corrompe es Sócrates: es él quien llega a estar sentado o a estar de pie, o, como dice el ejemplo, no es lo blanco lo que se genera o corrompe, sino el madero que llega a ser blanco o llega a perder su color. Visto el acto desde el pensar, lo que decimos es que *es o no es, puede ser o no ser, etc, en* la potencia. O simplemente *es*, como ocurre con lo que siempre es y no cesa de ser (lo necesario). La potencia se ve siempre como sujeto del acto (lo que no quiere decir que todo acto tenga un sujeto: el Acto puro no lo tiene). Desde esta perspectiva se ve bien el carácter pasivo que se puede aplicar a toda potencia del mundo sublunar, es decir a toda potencia que ejerce o tiene su acto (y que puede no tenerlo o no ejercerlo). Pero también se ve el traspaso de categorías que hay –casi imperceptible, pero eficaz– del ente que se dice según las categorías al ente que se dice según lo verdadero y lo falso. Y esto,

---

<sup>174</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VIII, 5, 1044b 21-25.

mi juicio, nos permite entender un poco la afirmación del Aquinate de que el ente que se dice según la potencia y el acto es más común que el ente que se dice sólo según las categorías.

Como hemos visto, siguiendo el rastro del ente que se dice según la potencia y el acto, se puede pensar tanto el cielo como la tierra, tanto el mundo supralunar de lo eterno e inmutable como el mundo infralunar de lo temporal y corruptible. Esos mundos en el fondo, no pasan de ser dos maneras de ser según el ente que se dice según las categorías, porque las sustancias corruptibles y las sustancias separadas e incorruptibles, en el fondo son sustancias. Pero pensadas desde el ente según la potencia y el acto las primeras son mezcla de potencia y acto, mientras que las segundas son actos puros. Sólo el Aquinate hará ver para la posteridad en qué medida hay composición también en las sustancias separadas, dejando la noción de acto puro sólo para Dios. Otro problema es la crítica que en otro tiempo realizó el empirismo y, en nuestros días, la filosofía posmoderna a la noción de sustancia o al sustancialismo de épocas pasadas. Pero ese es un problema que excede el propósito de este trabajo.

El ente que se dice según la potencia y el acto permite conectar el mundo real con el mundo de las ideas: el ente que se dice según las categorías con el ente que se dice según lo verdadero y lo falso. Pero no sólo eso. También hemos visto cómo analizando la noción de potencia real se nos ha hecho patente el acaecer. El acto acaece o no. La conexión de la potencia con su acto no es necesaria. Si lo fuera quizá ni siquiera aparecería la noción de potencia, pues ¿cómo podríamos encontrar la fisura? El acaecer o no acaecer es justamente lo contingente quizá se podría llamar también *ens per accidens* ya que lo es en cierto modo. Partir de la potencia real (ente según las categorías), descubrir lo contingente (*ens per accidens*), aplicar a lo pensado las categorías alcanzadas pensando lo real (ente según lo verdadero y lo falso), nos permite ver la conexión posible entre los sentidos del ser apuntada por Aristóteles. Un tema que sería propósito de otro trabajo más extenso que éste.



**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)



- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Illzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- Nº 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- Nº 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)

- Nº 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- Nº 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- Nº 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- Nº 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)