

BIBLIOTECA DE INICIACION
FILOSOFICA

SANTO TOMAS DE AQUINO

EL ENTE
Y LA ESENCIA

31
8

4666)

EL ENTE Y LA ESENCIA



BIBLIOTECA DE
INICIACIÓN FILOSÓFICA

NÚM. 16

SANTO TOMAS DE AQUINO, 1225-1274

EL ENTE Y LA ESENCIA

Traducción del latín,
prólogo y notas de
MANUEL FUENTES BENOT



AGUILAR

MADRID — BUENOS AIRES — MEXICO

BD 331
T 6518
1963



El título original de esta obra de
SANTO TOMAS DE AQUINO
(1225-1274)

es
DE ENTE ET ESSENTIA OPUSCULUM
y fue escrita entre 1254 y 1256

FL- 1365

- 1ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1954
- 2ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1958
- 3ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1961
- 4ª EDICION EN ESTA BIBLIOTECA: AÑO 1963

000 [redacted]

CLASIF.
.....

No. de A dq. ~~011003~~ Carl

FECHA

PRECIO

014666

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723.
© 1963 by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

PROLOGO

000 [redacted]

R-014666

000 [redacted]

Lo primero que se ofrece al entendimiento humano es el mundo de lo sensible y compuesto. Hay que partir de estos datos iniciales para descubrir a su través el mundo de los seres inteligibles y simples, fundamento de aquéllos. Hay que ir de lo que es primero para nosotros, para el orden del conocimiento, a lo último, lo cual no equivale a nada distinto que a llegar al descubrimiento de las primeras verdades en el orden natural desde las postreras. En efecto, lo que se nos da en la mente como primer conjunto de datos iniciales es, en el orden de la Naturaleza, la consecuencia y el efecto de una realidad superior, cuya estructura tratamos de inquirir. Tal es el orden que se propone Santo Tomás al comienzo de esta obra y, siguiéndole, va ascendiendo desde la noción de ente en común hasta alcanzar el puro existir, que es Dios.

Pero será conveniente, con la mira puesta en una exposición de conjunto del contenido de este opúsculo, invertir ahora el orden que siguió el autor en su composición. El alcance de este estudio sobre la estructura ontológica de la realidad se mostrará con mayor relieve, haciendo ver cómo todos los seres se colocan y jerarquizan a partir de un principio supremo.

Y para ello, antes de empezar la exposición del contenido de la obra, será necesario anticipar algunas de las nociones

que Santo Tomás emplea y da por supuestas. Potencia y acto, esencia y existencia, materia y forma son conceptos aristotélicos constantemente manejados por Santo Tomás y mediante los cuales obtiene la nervatura de su edificio metafísico.

Todo aquello que da una perfección a algo capaz de adquirirla es su acto. La visión es el acto de la vista. Hay una capacidad para ver en el sentido visual. Cuando realmente ve, la vista se hace visión en acto, adquiere la perfección para la que estaba dispuesta. El acto es, pues, perfección. Y perfección en grado distinto según su contaminación de potencia. Potencia es indeterminación, capacidad para recibir alguna perfección que no se tiene. El niño no tiene las perfecciones orgánicas e intelectuales del adulto, tiene sólo la capacidad de llegar a poseerlas. Es adulto en potencia. Hasta aquí hemos tratado de la potencia y del acto mezclados. Es cierto que el niño está en potencia con relación al adulto. Pero considerado en cuanto niño es algo en acto, es un niño en acto. Posee las perfecciones que corresponden a un niño. Vemos, pues, que todo lo real puede considerarse en un doble aspecto: todo está en potencia si se considera la meta que puede alcanzar. Así, el niño está en potencia de llegar a ser adulto. En acto, si se considera el punto de donde ha partido. Tal, si se considera el niño actual comparándolo con su origen.

Mas si atendemos ahora a la potencia en sí misma, observamos que es pura indeterminación. Algo que puede reci-

bir todas las perfecciones, pero que actualmente no posee ninguna. Entonces, ¿es la nada? Porque si fuera algo, ya no sería potencia pura, sería alguna cosa, aunque su actualidad fuera mínima. Y una cosa, que no es ninguna cosa, es nada. La potencia parece ser, según esto, la nada.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que de la potencia pura, de esta total indeterminación, puede salir cualquier cosa. No posee ninguna perfección, ningún acto; por consiguiente, no es nada todavía, pero puede serlo todo. Esto, por el contrario, no puede decirse de la nada. De ella nada puede salir porque es nada. Es absurda, pues, la identificación de potencia y nada. Más bien debemos decir que entre el ser —que es siempre algo en acto— y la nada está la potencia real, la cual no es nada determinado, pero puede llegar a ser cualquier cosa.

Y lo mismo que si seguimos la serie de los seres potenciales, según disminuyen en perfección, nos encontraremos con esta realidad mixta de ser y nada, que es la potencia real; si ascendemos por los seres persiguiendo sus aumentos de perfección, llegaremos a un ser que carece de potencia, que es sólo acto y que, por tanto, es pura y absoluta perfección. Este es el acto puro. El motor inmóvil aristotélico. El Dios de Santo Tomás.

La relación en que se hallan las otras dos parejas de conceptos está fundada en la teoría de la potencia y del acto. Todo ser potencial sale de su indeterminación recibiendo la perfección de un acto. De este modo se relaciona la esencia con la existencia y la potencia con el acto.

Los principios constitutivos, mediante los cuales se hacen las cosas del mundo físico, son la materia y la forma. En la materia hay que distinguir entre materia prima y materia segunda. La materia prima es potencialidad absoluta, total indeterminación. Es capacidad para ser cualquier cosa material, con lo que se distingue —y sólo por eso— de la potencia pura, que no circunscribe su capacidad sólo a lo material. Pero si las cosas materiales, todos los seres materiales, proceden de la materia prima y ésta es totalmente potencial, será precisa, para educir estos seres de su indeterminación, la intervención de otro principio, que los constituya en tales seres. Este principio —acto de la materia— es la forma. Y como los seres materiales por excelencia son substanciales, recibe el nombre de forma substancial. La unión, pues, de la materia y la forma constituye un determinado ser substancial. La forma actualiza la materia y la hace un determinado ser. Por lo cual, toda substancia correspondiente al orden físico es un compuesto de materia —aquello de lo que algo es hecho— y de forma —aquello por lo que algo es una realidad determinada.

De la unión de estos dos principios —que por sí, independientes, son substancias o principios incompletos— se origina una substancia incompleta. Esta substancia puede sufrir cambios sucesivos, que alteren íntimamente su modo de ser —su esencia— y reciben entonces el nombre de cambios substanciales. Para ello debe cambiar el compuesto su forma substancial anterior por otra, permaneciendo la materia. Cuando los cambios no afectan a la íntima estruc-

tura de la substancia, se llaman cambios accidentales a las formas que modifican de este modo a la substancia. Esta es llamada materia segunda.

Toda unión, pues, de materia y forma origina una substancia corporal. Esta substancia es algo determinado. Aquello que le hace ser esta cosa y no otra es su esencia. Todo ser tiene una constitución peculiar, algo que le diferencia de los demás. Y esto no sólo en los compuestos materiales, sino en general en todo lo que es. Aquello por lo que una cosa es lo que es, se denomina esencia. Se llama también a la esencia quiddidad, forma, naturaleza, etcétera, como lo muestra Santo Tomás en el capítulo II de esta obra.

Queda aún por aclarar el papel de la existencia en el conjunto de los principios manejados por Santo Tomás.

Quando la materia recibe el acto de la forma queda constituida una esencia determinada. La forma es el acto primero de la materia. Pero, como dice Santo Tomás, pueden concebirse muchas cosas y comprenderlas sin que por ello pueda afirmarse que existen. Conocemos las esencias de las cosas de modo abstracto y universal, debido a las condiciones de nuestro conocimiento que nos vedan el paso al conocimiento concreto de las esencias, pero este conocimiento no arguye a favor ni en contra de la existencia de las cosas así conocidas. Sin embargo, estamos rodeados de cosas que se nos hacen patentes precisamente porque existen. Por ello llaman a las puertas de nuestros sentidos y ponen en marcha todo el mecanismo de nuestro cono-

cimiento. *El existir, la existencia es, pues, otro de los elementos de la realidad. Y el más importante de todos. La existencia es el acto segundo de la substancia. Por él, ella, que está formada por la materia y por la forma, se hace existente en acto, constituyendo su última perfección.*

Resulta claro ver cómo la forma se relaciona con la materia como acto y potencia, respectivamente. La esencia, empero, es en el mundo físico el resultado de una actualización de la materia. Es algo positivo, una entidad actual de una determinada perfección, pero, no obstante, capacita a la materia para existir y recibe a la existencia como a su acto. Se dice que la forma da la existencia a la materia. Así es en el sentido de que la forma prepara y dispone a la materia para recibir aquella última perfección que es la existencia. De esta manera, un ser existirá de un modo más o menos perfecto, según sea mayor o menor el grado de perfección alcanzado por su esencia.

Una vez aclaradas estas nociones podemos pasar a considerar la ordenación metafísica de los distintos seres según el despliegue que de ellos muestra Santo Tomás en esta obra sobre el ente y la esencia.

El análisis de los conceptos anteriores nos ha mostrado que aquello que hay más perfecto en cualquier ser es la existencia. Es natural que la mirada, en esta interpretación de la realidad, caiga sobre aquello que hay más perfecto en los seres para ordenarlos según este criterio y que la mente los jerarquice, por tanto, según que par-

ticipen de modo más o menos pleno en esta perfección máxima que es la existencia.

Así, en la cumbre de todos los seres y a infinita distancia del que le sigue en perfección, coloca Santo Tomás el existir puro. El existir es el acto más perfecto. La máxima perfección estará constituida por el más puro de los actos. Nada hay que limite este acto. De él está ausente toda materia, toda forma, todo, en fin, que pueda coartar su infinitud. Es único, por consiguiente, al no haber ningún principio que le limite.

Después del Acto Puro vienen los seres creados. En ellos —de una u otra forma— hay potencialidad, finitud, por tanto. La existencia la reciben de Dios, del existir puro, pero está limitada, recortada por la potencialidad. Entre los seres creados ocupan lugar preeminente las inteligencias —los ángeles—. No hay en ellos nada de material, pero hay, sin embargo, composición, lo que en un aspecto los hace finitos. Estos seres están compuestos de forma y existencia. La forma es aquí lo que recorta la existencia y lo que, por consiguiente, limita su perfección. Cuanto más perfecta es esta forma, con tanta mayor perfección existen y, por tanto, más cerca del Acto Puro se encuentran situados. La independencia de la materia en los seres espirituales hace que cada uno de ellos constituya una especie. Y esto porque la materia es la causa de la división numérica de una especie en muchos individuos, como ocurre en las substancias compuestas de materia y forma. Estando ausente la materia en la composición de las inteligencias,

cada una de ellas forma una especie. Se ha dicho también que las inteligencias eran finitas en un cierto aspecto. En efecto, reciben la existencia en una forma, que como tal es un acto, la cual no está limitada por nada material. Son en este sentido estas formas infinitas en su línea, ya que un acto es infinito en su línea en tanto que no es limitado por una potencia realmente distinta. Por eso dice Santo Tomás en esta obra (cap. IV) que las inteligencias son infinitas hacia lo inferior y finitas hacia lo superior, hacia la existencia que reciben de Dios.

El alma humana, en estado de separación del cuerpo, ocupa el último lugar de esta serie. Su potencialidad es mucho mayor que la de los demás seres espirituales, tanto que se ve arrastrada a unirse a un cuerpo material para constituir la substancia hombre, aunque en sus operaciones superiores —entender, querer— sea independiente de la materia de la cual es forma.

Con esto entramos en la esfera de las substancias compuestas. La más elevada entre ellas es el hombre. El alma es su forma; su materia, el cuerpo. La potencialidad del ser compuesto es mucho mayor. La existencia que le pone entre las cosas reales, opera sobre una forma, que está limitada por la materia, a quien actúa previamente, formando un compuesto con ella y disponiéndose de este modo para la existencia. La forma, pues, de las substancias compuestas no sólo está limitada hacia lo superior, hacia la existencia, que es recibida en ella, sino también hacia lo inferior, por parte de la materia. Se comprende, pues, según esto,

que el modo de existir de las substancias compuestas es inferior al de las substancias simples o inteligencias.

Y aun dentro de esta clase de substancias hay un orden. Hemos dicho que ocupa el primer lugar el compuesto humano. Luego descendemos a aquellas substancias cuyas formas no se dan independientemente de la materia, como ocurre con las formas sensitivas y vegetativas. Así, el alma, que es forma del cuerpo, puede existir independientemente de éste. Pero las formas de los demás seres vivientes —animales, vegetales— mueren con ellos. Luego están las formas de los seres no vivientes y, por fin, las formas de los primeros elementos, que son las que actúan directamente sobre la materia prima y que, por tanto, por esta mayor proximidad a la materia, son las más imperfectas y están al final de la cadena de las formas. Consecuentemente, el tipo de existencia se va haciendo, por todo ello, más y más imperfecto en su acercamiento gradual a lo material.

Un último escalón en la dependencia del existir se da en el accidente. Dentro de la esfera de la substancia, aun la forma más cercana a la materia constituye, mediante su unión con ésta, un ser por sí, un ser substancial. Sin embargo, el accidente, al unirse a la substancia, no origina un modo de existir nuevo y propio, sino sólo un modo relativo de existencia. Ontológicamente, la existencia del accidente es la más pobre de todas. La forma accidental, como depende siempre de un sujeto de inherencia, no

permite sino sólo de un modo relativo la existencia. Una existencia en otro.

Así, siguiendo el hilo conductor de la existencia, preparado por el examen de la esencia —bien sea ésta una naturaleza simple, bien un compuesto substancial— se despliega una jerarquía ontológica que va desde el ser que consiste en un puro existir, hasta la existencia participada e ínfima del accidente —la existencia en otro—, pasando por los distintos grados de existencia de los seres espirituales, cuyo existir está limitado solamente por una forma simple que es su esencia, y por las substancias compuestas en las cuales la existencia está limitada por una esencia constituida por materia y forma.

Este es, siguiendo un orden inverso al de la exposición de Santo Tomás, el panorama que ofrece la ontología tomista. Podrá extrañar, una vez adentrados en la lectura de la obra presente, el contenido eminentemente lógico de ella. Sin embargo, debe superarse la impresión de que no hay en ella otra cosa más que abstrusas disquisiciones lógicas sobre el género, la especie y la diferencia específica. Y para ello es conveniente tener en cuenta algunos de los presupuestos de la teoría del conocimiento tomista. Nosotros no llegamos en ningún caso a un conocimiento de la esencia de los seres singulares y concretos. Nuestro entendimiento no puede avanzar en el conocimiento más que a través de un dificultoso camino por medio de inferencias sucesivas. Sólo de esta manera podemos llegar al conocimiento de las esencias universales y abstractas. En un

primer momento, nuestro intelecto abstrae del conjunto de datos materiales que le ofrecen los sentidos y por su poder desmaterializador, la estructura íntima de la cosa, aquello en que conviene esencialmente con otros, aquello que le hace ser lo que es. Obtiene así, de modo universal, el núcleo esencial de las distintas realidades consideradas. En su marcha, el entendimiento, en una segunda fase, para progresar en el conocimiento y poder obtener una serie de verdades, ha de reflexionar sobre estos datos esenciales, ordenándolos como géneros y especies, sometiéndolos a las operaciones del juicio y del raciocinio. La primera es una consideración metafísica, porque alcanza la esencia universal de los distintos seres. La segunda es una consideración lógica que versa sobre estas mismas esencias. Cuando, en esta obra, Santo Tomás va precisando las distintas relaciones de la esencia con las nociones de género, especie y diferencia, no está, según su teoría del conocimiento, procediendo con símbolos vacíos, independientes de todo contenido, sino que está manejando, de un modo abstracto, conceptos que corresponden rigurosamente a la estructura real de las cosas. Está operando con conceptos que han sido abstraídos previamente de la realidad, los cuales responden a esta realidad y por ella están fundamentados.

Siendo básico en su propósito, para determinar el panorama existencial de la realidad, ahondar en la estructura y relaciones íntimas de la esencia, que ha de condicionar el posterior acto de la existencia, Santo Tomás somete a un detenidísimo análisis la esencia de cada tipo de substancia

y estudia las relaciones y comportamiento de ésta con todos los conceptos que sirven para conocerla y determinarla. Con ello no hace —siguiendo su propia teoría del conocimiento— sino trasladar la realidad auténtica a un campo donde su manejo se torne más fácil.

MANUEL FUENTES BENOT

NOTICIA BIOGRAFICA

Santo Tomás de Aquino —*doctor angelicus, doctor communis ecclesiae, doctor universalis*— nació en 1225, en el castillo de Roccasecca (Italia), de la noble familia de los condes de Aquino.

Contaba cinco años de edad cuando ingresó como oblató en el convento benedictino de Monte Cassino, pues su familia ambicionaba que un día llegase a ser abad del famoso convento.

En 1236 pasó a Nápoles y allí estudió las siete artes literales: el "trivium" (gramática, retórica y dialéctica), con Pietro Martini, y el "quadrivium" (aritmética, geometría, astronomía y música), con Petrus Hibernus, ingresando en la orden dominicana en 1243, a pesar de la violenta oposición de su familia.

Estudió en París, de 1245 a 1248, y después en Colonia, de 1248 a 1252, siendo maestro suyo, en ese largo período, Alberto Magno. Vuelto a París, se hace maestro en teología, disciplina a cuya enseñanza se dedicó. Hasta 1259 enseñó en París; de 1259 a 1268, en Italia; y de 1269 a 1271, de nuevo en París, inquieto centro cultural de la época. En este último período se consagró de lleno al estudio y asimilación de la filosofía aristotélica, ayudado por las traducciones directas del griego que realizó Guillermo de Moerbeke.

En 1272 fue llamado a Italia, a Nápoles.

El 7 de marzo de 1274, cuando se hallaba de camino al concilio de Lyon, convocado por el papa Gregorio X, murió en el monasterio cisterciense de Fossanuova, en las cercanías de Terracina.

En 1323 fue canonizado, y el 4 de agosto de 1880 el papa León XIII, en la encíclica *Aeterni Patris*, declaró la obra de Santo Tomás de Aquino fundamental para la Iglesia, y en un breve, de 4 de agosto

de 1880, le aclamó Patrón Principal de las universidades, academias y escuelas católicas.

Santo Tomás de Aquino es el más esclarecido representante de la escolástica en su dirección aristotélica ("Santo Tomás y San Agustín son el Aristóteles y el Platón de la teología. Pero está más cerca el primero de Aristóteles que el segundo de Platón" —ha dicho Joubert). Incorporó el pensamiento aristotélico a la filosofía cristiana.

Aunque la vida del aquinatense fue relativamente corta, ha dejado, no obstante, una obra considerable. Escribió muchos comentarios a Aristóteles, opúsculos como *De ente et essentia*, las *Quaestiones quodlibetales*, las *Quaestiones disputatae*, etcétera; pero la obra fundamental de Santo Tomás, es la *Summa theologiae*, vasta sistematización de la teología católica.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Opuscula selecta*, 3 vols. París, 1881; 2 vols., Regensburg, 1878/79.
De ente et essentia, ed. de Michael de Maria, 1907.
Summa opusculorum, ed. de B. Kruitwagen, Bibl. Thom. 4, Le Saulchior (Kain), 1925.
De ente et essentia, Texto, introducción, notas y estudios históricos, de M. — D. Roland — Gosselin, Bibl. Thom. 8, Le Saulchior (Kain), 1926; Münster, 1926.

*

- M. Baumgartner: *Santo Tomás*, Madrid, Revista de Occidente, Col. "Los grandes pensadores".
 M. Grabmann: *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Labor, Manuales Labor.
 Sertillanes: *Saint Thomas d'Aquin*, 1910.
 M. De Wulf: *Introduction à la philosophie thomiste*.
 G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, Schw., 1932; 2ª ed. 1935.
 E. Gilson: *Le thomisme*, 1942 (4ª ed.).

EL ENTE Y LA ESENCIA

EL ENTE Y LA ESENCIA

EL ENTE Y LA ESENCIA ¹ →

PROEMIO

TRATA de la utilidad, necesidad y dificultad de las cosas que van a decirse, y asimismo propone el orden en que deben ser expuestas.

Como un error pequeño al principio se hace grande al final, según Aristóteles ² en el libro primero de *Del cielo y del mundo*, y puesto que el ente y la esencia son las cosas que en primer lugar concibe el entendimiento, como dice Avicena en la *Metafísica* (libro I, capítulo 6), para que no acaezca errar por ignorancia de ellas, conviene primeramente, para resolver su dificultad, decir qué se entiende por el nombre de esencia y de ente, de qué modo se encuentran en las diversas cosas y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, a saber, géneros, especies y diferencias.

¹ Esta obra, *De ente et essentia*, fue compuesta por Santo Tomás entre 1254 y 1256, antes de obtener el título de maestro en teología, en París.

² Aristóteles. I, *Coeli et Mundi* (Text. 33).

Y cómo debemos llegar al conocimiento de las cosas simples a partir de las compuestas, y desde las postreras llegar a las primeras; para que la disciplina sea más útil comenzando por lo más fácil, debe procederse, por tanto, de la significación del ente a la significación de la esencia ¹.

¹ Es más fácil empezar por lo primero que concibe el entendimiento, por la idea de ente común, y ascender progresivamente hasta lo que es posterior en el conocimiento, aunque sea primero en el orden natural.

CAPÍTULO PRIMERO

MANIFIESTA qué es lo que se indica por el nombre de ente y de esencia; considera y explica los varios nombres que significan esencia.

1) Debe saberse que, como dice el filósofo en el libro quinto de la *Metafísica* ¹, el ente se dice por sí de dos modos. De un modo por el que se divide en diez géneros; de otro, por el que significa la verdad de las proposiciones ². La diferencia entre ellos consiste en que por el segundo modo puede llamarse ente a todo aquello sobre lo cual pueda formarse una proposición afirmativa, aunque no le corresponda nada en la realidad; así, pues, decimos que la afirmación *es* opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Sin embargo, por el primer modo no puede decirse que algo sea ente, a no ser aquello que existe en la realidad; por lo cual, según este primer modo, la ceguera y otras cosas semejantes no son entes. Por consiguiente,

¹ Aristóteles. *Metafísica*, libro V, cap. 7. El nombre del filósofo se refiere siempre a Aristóteles. El de comentador, a Averroes.

² El ser, en cuanto significa algo real, se divide en 10 categorías: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, hábito y estado. El otro sentido a que se refiere Santo Tomás es el del ser tomado como cópula en los juicios.

el nombre de esencia no se toma del ente entendido según el segundo modo; pues, según dicho modo, se llaman entes a algunas cosas que no tienen esencia, como se manifiesta en las privaciones¹. Se toma la esencia, por el contrario, del ente en cuanto entendido por el primer modo. De ahí que el comentador diga en el mismo lugar que “el ente, entendido según el primer modo, es lo que significa la substancia de la cosa”².

2) Y ya que, como se ha dicho, el ente, según este modo, se divide en diez géneros, conviene que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, por las cuales los distintos entes se ordenan en distintos géneros y en distintas especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así en los demás. Y como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que significamos por medio de la definición que indica qué es la cosa, de ahí que el nombre de esencia se cambie por los filósofos en el nombre de quiddidad; y esto es lo que el filósofo llama con frecuencia en el libro séptimo de la *Metafísica*: “aquello que era el ser”, esto es, aquello por lo que una cosa es lo que es³.

¹ Las privaciones no tienen esencia porque no son nada real, aunque se expresen como algo real. Así, la ceguera no es una entidad positiva, sino la falta de visión.

² Averroes. *In V Metaph.* text. 14. La substancia, como se verá más adelante, es lo que tiene esencia de modo propio.

³ Aristóteles. *Metafísica*, libro VII. El nombre de quiddidad está tomado de la traducción latina de la definición aristotélica de esencia (To ti en einai) traducida por “Quod quid erat esse”. La definición

Se llama también forma, en cuanto que por la forma se significa la perfección y certeza de cualquier cosa, como dice Avicena en el libro segundo de su *Metafísica*¹. Se llama también, con otro nombre, naturaleza, tomando la naturaleza según el primero de aquellos cuatro sentidos que Boecio indica en *De duabus naturis* (capítulo I); según que, a saber, se dice que la naturaleza es aquello que puede comprenderse de alguna manera por el entendimiento; y pues la cosa no es inteligible sino por su definición y esencia, dice el filósofo en el libro quinto de la *Metafísica* que toda substancia es naturaleza. El nombre de naturaleza tomado en este sentido parece significar la esencia de la cosa en cuanto tiene orden u ordenación a la propia operación de la cosa, puesto que nada está privado de una operación propia. El nombre de quiddidad, sin embargo, se toma de aquello que se significa por la definición; pero la esencia indica que por ella y en ella la cosa tiene existencia².

responde a la pregunta ¿qué es? La esencia es aquello por lo que algo es lo que es. De ahí que en la definición esté expresada la esencia.

¹ Avicena. *Metafísica*, libro II, cap. 2.

² La esencia da la existencia al ser substancial en el sentido de que por medio de ella es posible el advenimiento del acto segundo que es la existencia.

CAPÍTULO SEGUNDO

MUESTRA que la esencia se dice propiamente de las substancias, y de un modo relativo de los accidentes. Las esencias de las substancias simples son más nobles que las esencias de las substancias compuestas. La esencia de la substancia compuesta no es ni materia, ni forma, ni una relación entre ellas, ni tampoco un compuesto sobreañadido, sino el mismo compuesto. Mas la materia que entra en la definición de las substancias compuestas no es la materia signada en cuanto constituye principio de individuación.

1) Como el ente de modo absoluto y primero se dice de las substancias, y luego, de modo relativo, de los accidentes, de ahí que la esencia con propiedad y verdad esté sólo en las substancias; y en los accidentes esté de manera relativa¹. Hay algunas substancias que son simples y otras compuestas; y en unas y otras hay esencia; en las simples, sin embargo, de un modo más verdadero y noble. Son tam-

¹ El accidente no es un ser de modo absoluto, porque siempre depende del sujeto en que está. Por tanto, su esencia es siempre relativa a la substancia en que se encuentra.

bién, en cuanto tienen un ser más noble, causas de aquellas que son compuestas, al menos la substancia primera y simple que es Dios. Mas como las esencias de esas substancias están más ocultas para nosotros, debe, por tanto, comen- zarse por las esencias de las compuestas para que, em- pezando por las cosas más fáciles, la disciplina se haga más provechosa ¹.

2) En las substancias compuestas son conocidas la ma- teria y la forma, como en el hombre el alma y el cuerpo. Y no puede decirse que se llame esencia a una de ellas sola- mente. Es claro que la materia sola no es la esencia, pues la cosa es cognoscible por su esencia y por ella se ordena bien en una especie, bien en un género; mas la materia no es principio de conocimiento y no es por ella por lo que algo se determina en una especie o en un género, sino sola- mente mediante aquello por lo que algo está en acto ². Ni tampoco puede llamarse esencia a la forma sola de la sub- stancia compuesta, aunque algunos intenten afirmar esto. Por lo dicho anteriormente, se manifiesta que la esencia es aquello que se significa mediante la definición de la cosa; y la definición de las substancias naturales no sólo con- tiene la forma, sino también la materia; no de otro modo difieren, en efecto, las definiciones naturales y las matemá- ticas. Tampoco puede decirse que la materia, en la defi-

¹ Véase la nota de la pág. 28.

² La materia no es principio de conocimiento, por ser pura inde- terminación. Véase la nota de la pág. 58.

nición de la substancia natural se ponga como un añadido a su esencia, o como un ser que está fuera de aquella naturaleza o esencia suya, porque este modo es propio de los accidentes que no tienen esencia perfecta, por lo cual conviene que reciban en su definición su substancia o su sujeto, que es algo extraño a su género. Se patentiza, por tanto, que la esencia comprende materia y forma ¹.

3) No puede decirse tampoco que la esencia signifique una relación existente entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a ellas, porque esto sería por necesidad un accidente extraño a la misma cosa, y no se conocería esta cosa mediante ella, todo lo cual conviene a la esencia. Así, pues, por medio de la forma que es acto de la materia, la materia se hace ente en acto y algo determinado; por lo cual aquello que le sobreviene no le da a la materia el ser en acto de modo absoluto, sino el ser "tal cosa" en acto, del mismo modo que ocurre con los accidentes, como la blan- cura hace lo blanco en acto. Por tanto, cuando se adquiere una forma determinada no se dice que es engendrada de un modo absoluto, sino relativo ².

4) Se sigue, por tanto, que el nombre de esencia sig- nifica en las substancias compuestas aquello que está com-

¹ Por ejemplo, se dice que el hombre es *animal racional*. *Animal* funciona en esta definición esencial como materia, y *racional* como forma.

² Toda forma —como todo acto en general— queda limitada por la potencia en que es recibida. En este caso, por la materia.



2116

puesto de materia y forma. Y con esta posición están de acuerdo las palabras de Boecio en el comentario al libro primero de los Predicamentos, donde dice que "ousía" significa compuesto; pues la "ousía" entre los griegos es lo mismo que la esencia entre nosotros, como él mismo manifiesta en el libro *De duabus naturis*. Y Avicena dice que la quiddidad de las substancias compuestas es la misma composición de materia y forma¹. También el comentarior dice acerca del libro séptimo de la *Metafísica*: "La naturaleza que tienen las especies en las cosas generables es algo intermedio, esto es, un compuesto de materia y forma"². Y con esto concuerda la razón, pues el ser de la substancia compuesta no consiste sólo en la forma, ni sólo en la materia, sino en el mismo compuesto; y la esencia es aquello según lo cual se dice que la cosa es. Por lo cual es necesario que la esencia por quien la cosa se denomina ente no sea sólo forma, ni sólo materia, sino una y otra cosa, aunque sólo la forma, a su modo, sea causa del ser o de la esencia³. Y esto lo vemos comprobado en otras cosas, las cuales, estando constituidas por varios principios, no se denomina por uno de estos principios solamente, sino por aquello que comprende a todos, como se manifiesta en los sabores. Así, el dulzor se causa por

¹ Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 5.

² Averroes. *In VII Metaph.*, cap. 7, com. 27.

³ Es causa del ser en el sentido de que saca a la materia de su indeterminación, haciéndola ser algo en acto. En realidad, todo compuesto material tiene 4 casos: formal, material (intrínsecas), eficiente y final (extrínsecas).

lo cálido al disolver lo húmedo; y, aunque, según esto, el calor es la causa del dulzor, no obstante, el cuerpo dulce no se denomina por el calor, sino por el sabor, el cual comprende lo cálido y lo húmedo.

5) Pero como el principio de individuación es la materia, casi parece seguirse de esto que la esencia, la cual comprende en sí la materia y la forma a la vez, es sólo particular y no universal; de lo cual se seguiría que los universales no tienen definición, si la esencia es aquello que se significa por la definición. Por tanto, debe saberse que la materia no es principio de individuación tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y se llama materia signada la que se considera bajo ciertas dimensiones. Esta materia no entra en la definición de hombre en cuanto hombre, pero entraría en la definición de Sócrates si Sócrates tuviera definición; no entra, pues, en la definición de hombre este hueso y esta carne, sino hueso y carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre¹.

¹ Santo Tomás indica como principio de individuación la materia, afectada y determinada por la extensión (materia signata quantitate). En efecto, a la forma le corresponde ser principio de distinción específica y no numérica; la materia, por sí, es indiferente a toda determinación y no incluye ninguna, mas al recibir una forma substancial recibe por ello una cantidad y dimensión determinada en lo cual consiste la individuación.

CAPÍTULO TERCERO

SE explica de qué modo las esencias del género, de la especie y de los individuos se distinguen por los nombres de su primera imposición; por qué razón el género, la especie, la diferencia y la definición difieren; finalmente, de qué manera las esencias de la especie se comparan con los individuos.

1) Queda manifiesto, por consiguiente, que la esencia del hombre y la de Sócrates no difieren entre sí sino según lo signado y lo no signado. Por lo cual el comentador dice, refiriéndose al séptimo libro de la *Metafísica*, que Sócrates no es otra cosa que animalidad y racionalidad, las cuales son su quiddidad¹. También la esencia del género y de la especie se diferencian según lo signado y lo no signado, aunque en uno y otro caso haya un modo distinto de designación, ya que la designación del individuo con respecto de la especie se hace por medio de la materia determinada por las dimensiones; sin embargo, la designación de la especie con respecto al género se hace mediante una diferencia constitutiva, la cual se sigue de la

¹ Averroes. *In VII Metaph.*, cap. 5, com. 20.

forma de la cosa. Y esta determinación o designación que hay en la especie con respecto del género no se hace por algo existente en la esencia de la especie, que no esté de ningún modo en la esencia del género; sino que por el contrario, todo lo que está en la especie está también en el género, aunque no determinado. Pues si el animal no fuera todo lo que es el hombre, sino parte suya, no se predicaría de él, de la misma manera que ninguna parte integral se predica de su todo.

Puede verse de qué modo ocurre esto, si se considera el cuerpo en cuanto supone una parte animal y en cuanto supone un género; no puede decirse, por cierto, que es género del mismo modo que es parte integral. Así, pues, el nombre de *cuerpo* puede tomarse de múltiples maneras: el cuerpo, en cuanto está en el predicamento de substancia se dice de lo que tiene tal naturaleza que en él pueden señalarse tres dimensiones; pero estas tres mismas dimensiones señaladas son cuerpo, el cual está en el género de la cantidad. Sucede también en las cosas que aquello que tiene una perfección tiende a alcanzar una perfección ulterior; cómo se manifiesta en el hombre que tiene una naturaleza sensitiva y ulteriormente una naturaleza intelectual. De manera semejante también, y sobre esta perfección que es tener una forma tal que en ella puedan ser señaladas tres dimensiones, puede añadirse alguna otra perfección, como la vida o algo semejante. Por consiguiente, este nombre de cuerpo puede designar alguna cosa que tenga una forma tal que de ella se siga en la misma

cosa la designabilidad de tres dimensiones, con exigencia de que no se siga de aquella forma ninguna perfección ulterior; y si se le sobreañadiera alguna otra cosa, que sea aparte de la significación del cuerpo así considerado. De esta manera el cuerpo será parte material e integral del animal, puesto que así el alma será algo independiente de lo que es significado por el nombre del cuerpo, y algo que le sobreviene al propio cuerpo, de tal modo que de ellos dos, a saber, del alma y del cuerpo, como de partes, se constituye el animal.

También este nombre de cuerpo puede considerarse de manera que signifique alguna cosa que tenga una forma tal que por ella puedan ser señaladas en la cosa tres dimensiones, sea la que sea aquella forma, bien pueda provenir de ella una perfección ulterior o no. De este modo el cuerpo será el género del animal, puesto que nada debe ser recibido en el animal que no esté implícitamente contenido en el cuerpo. No es, pues, el alma nada distinto de aquella forma mediante la cual en aquella cosa pueden ser designadas tres dimensiones; y así, cuando se decía que el cuerpo es aquello que tiene una forma tal que por ella puedan en él ser designadas tres dimensiones, se entendía que se trataba de cualquier forma, bien fuera el alma, bien la petreidad, bien alguna otra forma; por tanto, la forma del animal está contenida implícitamente en el cuerpo, o en la forma del cuerpo, en cuanto el cuerpo es su género.

Y tal es también la disposición del animal con respecto

al hombre. Pues si se llamara animal sólo a una cosa tal que tenga alguna perfección para que pueda sentir y moverse por medio de un principio en él mismo existente, con precisión de otra perfección ulterior, entonces cualquier otra perfección que le sobreviniera posteriormente, se relacionaría al animal a modo de parte, y no como contenida implícitamente en la razón de animal, y animal no sería género; pero es género en cuanto significa alguna cosa de cuya forma puede provenir el sentido y el movimiento, cualquiera que sea aquella forma; bien sea sólo un alma sensible, bien sea un alma sensible y racional a la vez.

2) Por tanto, si el género significa indeterminadamente el todo que está en la especie, no significa, por consiguiente, sólo la materia; de modo semejante, la diferencia significa también el todo que está en la especie y no sólo la forma; y también la definición significa el todo y lo mismo la especie, pero cada una de modo distinto. Porque el género significa el todo como una denominación que determina lo que es material en la cosa sin la determinación de la propia forma; por lo cual el género se toma de la materia aunque no sea materia, de donde se manifiesta que el cuerpo se dice que tiene tal perfección que pueden designarse en él tres dimensiones, lo que es una perfección ciertamente, que, como material, se dispone hacia una perfección ulterior. La diferencia, por el contrario, consiste en una cierta determinación que proviene

de una determinada forma, considerada aparte de aquello que en un primer concepto es la materia determinada, como se manifiesta cuando se habla de lo *animado*; a saber, aquello que tiene alma no determinándose qué sea, si un cuerpo o alguna otra cosa. Por lo que dice Avicena, que el género no está en la diferencia como parte de su esencia, sino sólo fuera de la quiddidad o esencia, como el sujeto pertenece al concepto de las pasiones¹; y así, el género no se predica de la diferencia propiamente hablando, como dice Aristóteles en el libro tercero de la *Metafísica* y en el cuarto de los *Tópicos*², sino como el sujeto acerca de la pasión. Mas la definición o especie comprende una y otra cosa; a saber, una materia determinada que es designada por el nombre de género y una determinada forma que es designada por el nombre de diferencia.

Y por todo esto se manifiesta la razón por la cual el género, la especie y la diferencia, se relacionan proporcionalmente a la materia, a la forma y al compuesto en la naturaleza, aunque no sean idénticos con ellos; porque ni el género es materia, sino que se toma de la materia como significando el todo; ni la diferencia es la forma, sino que se toma de la forma como significando el todo. De ahí que digamos que el hombre es animal racional y no un compuesto de animal y de racional, como cuando decimos

¹ Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 6.

² Aristóteles. *Metafísica*, libro VII, cap. 3. *Tópicos*, libro IV, cap. 2.

que lo es de alma y de cuerpo. Se dice que el hombre está compuesto de cuerpo y de alma a la manera que se constituye una tercera cosa a partir de otras dos, la cual no es ninguna de éstas. El hombre, por tanto, ni es alma ni cuerpo. Pero si se dice que el hombre está compuesto de algún modo de animal y de racional no será como una tercera cosa a partir de otras dos, sino como un tercer concepto a partir de otros dos conceptos. El concepto, pues, de animal está sin la determinación de una forma especial, que exprese la naturaleza de la cosa, porque es algo material con respecto a una última perfección. Por otra parte, el concepto de la diferencia *racional* consiste en la determinación de una forma especial. Mediante estos dos conceptos se constituye el concepto de la especie o definición. Y así como una cosa constituida por otra no recibe predicación de aquellas cosas por las que está constituida, así tampoco el concepto recibe predicación de aquellos conceptos por los cuales está constituido. No decimos, por tanto, que la definición sea género o diferencia.

Y aunque el género signifique toda la esencia de la especie, no es necesario, sin embargo, que haya solamente una esencia para cada una de las diversas especies cuyo género es el mismo; y esto es así porque la unidad del género procede de la propia indeterminación o indiferencia. Ni tampoco es necesario que aquello que se significa por el género sea una sola naturaleza numéricamente en las diversas especies, naturaleza a la cual le sobreviniera

otra cosa que fuera la diferencia que le determina, como la forma determina a la materia que es una numéricamente, sino que el género expresa una forma, no ésta o aquella determinadamente; la forma determinada la expresa la diferencia, y esta forma determinada por la diferencia no es otra que la expresada indeterminadamente por el género. Y por esto dice el comentador¹ en el libro duodécimo de la *Metafísica*, que a la materia prima se la llama una por remoción de todas las formas, pero que el género se dice uno por comunidad de las formas signadas. Por lo cual es evidente que, por la adición de la diferencia que remueve aquella indeterminación, que era la causa de la unidad del género, las especies permanecen diversas por su esencia².

3) Y puesto que la naturaleza de la especie es, como se ha dicho, indeterminada con respecto al individuo, del mismo modo que lo es la naturaleza del género con respecto a la especie, de ahí que todo cuanto está en el género y se predica de la especie implica en su significación, si bien indistintamente, todo cuanto de un modo determi-

¹ Averroes. *In XII Metaph.*, com. 14.

² Supongamos el género *animal* y las especies *hombre* y *perro*. Indeterminadamente, tanto la esencia del hombre como la del perro están contenidas en el género *animal*. Por lo tanto, *animal* no es una forma única y determinada, sino que, por el contrario, encierra una multiplicidad de formas, que componen una unidad (*animal*) por esa misma indeterminación de la cual salen mediante la adición de la diferencia (*racional*, *irracional*).

nado está en la especie. Asimismo, todo lo que está en la especie en tanto se predica del individuo conviene que signifique todo lo que hay de esencial en el individuo, aunque de modo indeterminado; y de esta manera lo esencial de la especie se significa por el nombre de *hombre*, por lo cual el *hombre* se predica de Sócrates. Pero si se considera la naturaleza de la especie con precisión de la materia signada, que es principio de individuación, será obtenida a modo de parte y de este modo se expresa por el nombre de *humanidad*. La *humanidad* significa, pues, aquello por lo cual el hombre es hombre. Ahora bien, la materia signada no es aquello por lo que el hombre es hombre y, por tanto, en ella no está contenido en modo alguno aquello por lo que el hombre obtiene el ser hombre. Incluyendo, por consiguiente, la *humanidad* en su concepto sólo aquellas cosas por las cuales el hombre es hombre, se manifiesta que de su significación se excluye o prescinde la materia determinada o signada; y como la parte no se predica del todo, de ahí que la *humanidad* no se predique ni del hombre ni de Sócrates. Por lo cual dice Avicena, que la quiddidad del compuesto no es el mismo compuesto cuya es la quiddidad, aunque la quiddidad también sea compuesta; como la *humanidad*, que aunque es compuesta, no es, sin embargo, el hombre; es más, conviene que sea recibida en algo que es la materia signada¹.

Pero ya que, como se ha dicho, la designación de la especie con respecto al género se hace mediante formas

¹ Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 5.

y la designación del individuo con respecto a la especie se hace por la materia, es necesario que el nombre que significa aquello de donde la naturaleza del género se toma, abstracción hecha de la forma determinada que perfecciona la especie, signifique la parte material del todo, como el cuerpo es la parte material del hombre. Y el nombre que significa aquello de donde se toma la naturaleza de la especie con precisión de la materia signada, signifique la parte formal. Y, según eso, la *humanidad* significa una determinada forma y se dice que es la forma del todo, no ciertamente como si fuera sobreañadida a las partes esenciales de materia y forma, como la forma de la casa se sobreañade a sus partes integrales, sino más bien es una forma que es un todo, a saber, una forma que también comprende la materia con precisión, sin embargo, de aquellas cosas mediante las cuales la materia es apta para ser determinada.

De acuerdo con lo anterior se manifiesta, por consiguiente, que la esencia del hombre queda expresada por el nombre de *hombre* y por el nombre de *humanidad*, pero de modos distintos, como se ha dicho, porque con este nombre de *hombre* es expresada como todo, en cuanto que, a saber, no prescinde de la designación de la materia, sino que la contiene implícita e indistintamente, del mismo modo que se dijo que el género contiene la diferencia y, por tanto, este nombre se predica de los individuos. Mas con el nombre de *humanidad* es expresada como parte, y no contiene en su significación sino lo que es propio

del hombre en cuanto hombre, prescindiendo de toda designación de la materia, por lo cual no se predica de los individuos del hombre. Por esta razón el nombre de esencia se encuentra unas veces predicado de una cosa, como cuando se dice que Sócrates es una esencia, y otras veces se niega, así cuando decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates¹.

¹ Así, unas veces la esencia se predica de Sócrates (Sócrates es una esencia, es decir, un hombre). En otras ocasiones no es posible (la esencia de Sócrates no es Sócrates, es decir, Sócrates no es la humanidad). Y esto es porque en el primer caso, en la esencia tomada como todo (hombre), está implícita e indeterminadamente contenida la materia signada. En el segundo caso la esencia es tomada como parte (humanidad) y sólo contiene los predicados que convienen al hombre en cuanto tal, con precisión de toda distinción individual, por lo cual no puede predicarse de los individuos concretos.

CAPÍTULO CUARTO

ALARA de qué manera las esencias de los compuestos son género, especie y diferencia y de dónde se toma en ellos la indicación y razón universal de género y diferencia.

1) Una vez visto lo que se significa por el nombre de esencia en las substancias compuestas, debe verse de qué modo se relaciona con la razón de género, especie y diferencia. Y como aquello a quien conviene la razón de género, especie o diferencia se predica de una cosa singular determinada, es imposible que la razón de género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto significa algo a modo de parte, como ocurre cuando se emplea el nombre de animalidad o racionalidad. Y es por esto por lo que dice Avicena que la racionalidad no es diferencia, sino principio de diferencia, y que por esta misma razón la humanidad no es especie, ni la animalidad género¹. Tampoco puede decirse que la razón de género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto es alguna cosa

¹ Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 6. Se dice que Sócrates es hombre o animal o racional, pero no que es la humanidad, la animalidad o la racionalidad.

existente fuera de lo singular, como suponían los platonicos, porque en este caso el género y la especie no se predicarían de un individuo concreto; no puede decirse, por consiguiente, que Sócrates sea aquello que está separado de él, ni por otra parte, serviría tampoco aquello separado para el conocimiento de una cosa singular determinada. Por tanto, queda que la razón de género, especie o diferencia conviene a la esencia en cuanto ésta tiene significación de todo, como ocurre con el nombre de hombre o animal en cuanto contiene implícita e indistintamente todo lo que en el individuo hay.

La naturaleza o esencia, tomada así, puede considerarse de una doble manera: de una manera, según su propia naturaleza y razón; y en este sentido no es verdadero decir nada de ella, sino lo que le conviene según lo que es ella; de ahí que sea una falsa atribución el atribuirle otras cosas. Por ejemplo, al hombre en cuanto hombre le conviene lo racional y lo animal y otras cosas que están comprendidas en su definición; lo blanco, o lo negro, o cualquier cosa semejante, que no pertenece al concepto de humanidad, no le conviene al hombre en cuanto que es hombre. Por tanto, si se pregunta si esta naturaleza es una o múltiple, no puede afirmarse ninguna de las dos cosas, porque ambas están fuera del concepto de humanidad y ambas cosas pueden sucederle. Pues si la pluralidad perteneciera a su razón, nunca podría ser una, siendo una, sin embargo, en cuanto que está en Sócrates. De modo semejante, si la

unidad perteneciera a su concepto y razón, entonces habría una y la misma naturaleza en Sócrates y Platón y no podría multiplicarse en varios individuos.

De otra manera se considera la esencia en cuanto que tiene existencia en éste o aquel ser concreto y en este caso se predica algo de ella misma por accidente en razón de aquello en lo que está, como cuando se dice que el hombre es blanco, porque Sócrates es blanco, aunque al hombre no le convenga esto en tanto que hombre.

Y esta naturaleza tiene un doble ser: uno en las cosas singulares y otro en el alma; y según uno y otro siguen los accidentes a dicha naturaleza. Y así en las cosas singulares tiene un ser múltiple según la diversidad de las mismas cosas singulares, y, sin embargo, ninguna de éstas debe el ser a la naturaleza tomada en su consideración absoluta¹. Es falso, pues, decir que la naturaleza del hombre, considerada de este modo absoluto, tenga existencia en una cosa singular denominada. Pues si al hombre en cuanto hombre le conviniera el ser en algo singular determinado no existiría nunca fuera de aquello singular determinado; de un modo semejante, si al hombre le conviniera en cuanto que es hombre no existir en lo singular, nunca existiría en ello. Ahora bien, es verdadero decir que el hombre en cuanto hombre no tiene ser en esto o aquello singular. Por consiguiente, es evidente que la

¹ Consideración absoluta. O sea, según que sólo le convienen los predicados esenciales.

000773

naturaleza del hombre considerada absolutamente abstraer de cualquier existencia, de tal modo que no se hace precisión de ninguna de ellas, y esta naturaleza considerada así es la que se predica de todos los individuos.

2) No puede decirse, empero, que la razón de universal convenga a la naturaleza así tomada; porque a la razón de universal pertenece la unidad y la comunidad. Y a la naturaleza humana según su consideración absoluta no le conviene ninguna de ellas. En efecto, si la comunidad perteneciera al concepto de hombre, en dondequiera que se encontrara la humanidad se encontraría la comunidad; y esto es falso porque en Sócrates no se encuentra comunidad alguna, sino que cuanto en él se halla está individualizado.

Igualmente, tampoco puede decirse que la razón de género sobrevenga a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en los individuos, porque no se encuentra en los individuos la naturaleza humana según la unidad, como una esencia que conviene a cualquiera, porque esto exige la noción de universalidad.

Queda, por tanto, que la razón de especie sobrevenga a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en el entendimiento. Pues esta misma naturaleza tiene una existencia en el entendimiento abstraída de todas las notas individualantes, y tiene una razón uniforme para todos los individuos que existen fuera del espíritu en cuanto que

esencialmente es una imagen de todos que induce al conocimiento de todos en cuanto que son hombres. Y por tener tal relación hacia todos los individuos el entendimiento encuentra la razón de especie y se la atribuye. Por ello dice el comentador en el libro I del *De Anima*, que el entendimiento es el que hace la universalidad en las cosas¹; esto lo dice también Avicena en el libro quinto de su *Metafísica*². Y aunque esta naturaleza intelectual tenga razón de universal en cuanto que se compara a las cosas que están fuera del espíritu, porque es una semejanza de todas, sin embargo, en cuanto que tiene existencia en este entendimiento o en aquél, es una especie intelectual particular. Y así se manifiesta el error del comentador en el libro tercero del *De Anima*, el cual quiso concluir de la universalidad de la forma del entendimiento, la unidad del entendimiento; porque la universalidad de la forma no consiste en esta existencia que tiene en el entendimiento, sino en el hecho de que se refiera a las cosas como una semejanza de las cosas; del mismo modo que si hubiera una estatua corpórea que representara a muchos hombres, es evidente que aquella estatua o imagen tendría un ser singular y propio en cuanto que estaría en una materia, pero tendría una razón de comunidad en cuanto que fuera una representación común de varios.

Y como a la naturaleza humana le conviene ser predicada de Sócrates según su consideración absoluta y no le

¹ Averroes. *In I, De Anima*, com. 8.

² Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 2.

conviene que se predique de él la razón de especie según esta consideración absoluta, sino más bien los accidentes que le siguen según el ser que tiene en el entendimiento, el nombre de especie no se predica, por lo tanto, de Sócrates de tal modo que se dijera: Sócrates es una especie; lo cual ocurriría necesariamente si la razón de especie conviniera al hombre según el ser que tiene en Sócrates o según su consideración absoluta, es decir, en cuanto es hombre: puesto que aquello que conviene al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates. Y, sin embargo, al género le conviene esencialmente ser predicado, puesto que entra en su definición. La predicación es algo que se constituye mediante la acción del entendimiento que compone y divide¹, teniendo, no obstante, fundamento en la realidad: la unidad misma de aquellas cosas que se dicen una de otra. Por lo cual, el concepto de predicabilidad puede comprenderse en el concepto de aquella intención que es el género, la cual también se constituye por la acción del entendimiento. Empero, aquello a lo cual atribuye el entendimiento una intención de predicabilidad, componiéndolo con otra cosa, no es la misma intención de género, sino más bien aquello a lo cual el entendimiento atribuye la intención genérica, como lo que es significado, por ejemplo, con el nombre de *animal*. Así, por tanto, se manifiesta de qué forma la esencia o naturaleza se relaciona con la razón de especie; porque la razón de especie no pertenece a las cosas que convienen a la

¹ La segunda operación de la mente: el juicio.

esencia según su consideración absoluta, ni a los accidentes que le siguen según el ser que tiene fuera del alma, como la blancura o la negrura, sino a los accidentes que le siguen según el ser que tiene en el entendimiento. Y así, le conviene también la razón de género y diferencia¹.

¹ Por consiguiente, la esencia puede considerarse de un triple modo. El primero es el de la esencia considerada de modo absoluto, en cuanto sólo le son propios los predicados esenciales. En este estado ni incluye ni excluye otras determinaciones. No es algo existente; es indiferente para ser algo universal o singular. La esencia, en una segunda consideración, es la esencia que está en los individuos. Y en una tercera, la esencia en cuanto que está en el entendimiento. La cuestión es saber en cuál de estos estados se halla la esencia cuando se predica de un individuo como género, especie o diferencia. Ahora bien, la predicación exige la universalidad. El predicado debe ser algo que esté en muchos y se diga de muchos. A la esencia tomada del primer modo no le conviene esto, porque no conteniendo más que notas esenciales, si decimos que Sócrates es *hombre* la noción de universalidad pertenecería a la esencia del hombre y Sócrates sería entonces algo universal, cuando en realidad no es sino un ser singular. Tampoco le conviene a la esencia, según existe en las cosas individuales, ser predicada, porque en ella no se encuentra la unidad que se refiere mucho, característica de lo universal, sino que esta esencia así tomada sólo conviene propiamente a uno. La esencia, pues, se predica de los individuos como género, especie o diferencia según el ser que tiene en el entendimiento.

Nótese la advertencia de Santo Tomás sobre el hecho de que no se atribuye la predicabilidad al ente lógico (género, especie o diferencia) sino a aquello que en él es expresado. No son éstas, pues, puras determinaciones lógicas, sino que a través de ellas se determina la misma realidad.

CAPÍTULO QUINTO

LA esencia de las substancias simples no está compuesta de materia y forma, sino que es sólo forma. Se compara con la esencia de las compuestas. Muestra que las substancias simples están compuestas de esencia y existencia. Las inteligencias existen efectivamente por Dios y todas están compuestas de acto y potencia real.

1) Queda por ver ahora de qué modo está la esencia en las substancias separadas, a saber, en el alma, en las inteligencias¹ y en la causa primera. Aunque todos los filósofos están de acuerdo en admitir la simplicidad de la causa primera, algunos quieren suponer, sin embargo, composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas; de esta posición se dice que fue autor Avicibrón en el libro *La fuente de la vida*. Pero esto es contrario a las doctrinas de los filósofos, los cuales llaman a estas substancias, separadas de la materia y prueban que existen sin ninguna materia. La mejor demostración de esto es la que se hace por medio de la capacidad de entender qué hay en ellas. Vemos, pues, que las formas no son inteligibles en acto sino en tanto que se separan de la materia

¹ Los ángeles.

y de sus condiciones; y no se hacen inteligibles en acto sino por virtud de una substancia inteligente y en cuanto se reciben en ella y son actuadas por ella. Por todo ello es necesario que en cualquier substancia inteligente sea absoluto el aislamiento de la materia, de tal modo que ni tenga parte material, ni sea tampoco a modo de forma impresa en la materia, como ocurre en las formas materiales ¹.

No puede decirse tampoco que no impida la inteligibilidad cualquier clase de materia, sino sólo la materia corporal. Pero si esto ocurriera solamente por razón de la materia corporal, como la materia no se considera corporal sino en cuanto está bajo una forma corporal, sería necesario entonces que lo que tuviera materia impidiera la inteligibilidad por la forma corporal. Y esto no puede ser porque la misma forma corporal es inteligible en acto, como también las otras formas, en la medida en que se separan de la materia. Por lo cual, en el alma intelectiva y en la inteligencia no hay en modo alguno composición de materia y forma, en el sentido de que en ellas pudiera tomarse la materia al igual que en las substancias corpora-

¹ Para que una forma pueda entender y ser entendida ha de estar aislada de la materia. Entender es hacer propia la forma de otra cosa sin que el que entiende pierda su propia forma, o sea, sin que de una y otra se origine un tercero, como ocurre en la composición de materia y forma. Para que esto sea así, el entendimiento debe ser inmaterial. Para que una forma sea entendida debe estar aislada de la materia. Si es una forma material, no es inteligible en acto hasta que el entendimiento, por medio de la abstracción, la separa de la materia.

les, sino que en ellas hay composición de forma y existencia. Por ello en el comentario a la novena proposición del *Libro de las causas* se dice que la inteligencia es lo que tiene forma y existencia; y se toma allí la forma por la misma quiddidad o naturaleza simple.

Y es fácil ver de qué modo ocurre esto. Cualesquiera cosas que se relacionen entre sí de tal modo que una sea causa de la otra, aquella que tiene razón de causa puede tener existencia sin la otra, pero esto no es convertible. Y tal relación se da entre la materia y la forma, porque la forma da el ser a la materia; y es, por tanto, imposible que la materia exista sin alguna forma; sin embargo, no es imposible que la forma exista sin materia. Mas si se hallan algunas formas que no puedan existir a no ser en una materia, esto les sucede en tanto que están distantes del primer principio que es acto primero y puro. Por lo cual aquellas formas que están muy cercanas al primer principio son formas que subsisten por sí mismas sin materia. Así, pues, la forma tomada en toda su generalidad no necesita de materia, como se ha dicho, y las formas de esta clase son las inteligencias; y, por tanto, no es necesario que las esencias o quiddidades de estas substancias sean algo distinto de la misma forma.

2) Por consiguiente, la esencia de la substancia compuesta y la de la substancia simple difiere en esto: que la esencia de la substancia compuesta no sólo comprende materia, ni sólo forma, sino materia y forma; la esencia

de la substancia simple es forma sólo. Y de esto derivan otras dos diferencias. Una de ellas es que la esencia de la substancia compuesta puede ser designada como todo o como parte, lo que ocurre por determinación de la materia, como se dijo; y, por tanto, la esencia de la cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta: no puede decirse, por tanto, que el hombre sea su quiddidad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como un todo, no habiendo nada en ella, excepto su forma (casi forma recipiente) y, por tanto, la esencia de la substancia simple se predica de ésta de cualquier modo que se tome. Por lo cual, Avicena dice que la quiddidad de la substancia simple es su misma simplicidad, ya que no hay algo que la reciba ¹. La segunda diferencia consiste en que como las esencias de las cosas compuestas se reciben en una materia determinada y se multiplican según la división de ésta, sucede que algunas son las mismas en especie y distintas numéricamente. Mas no siendo la esencia de las substancias simples recibida en alguna materia, no puede haber allí una tal multiplicación, y, por lo tanto, no es preciso que se encuentren varios individuos de una misma especie en aquellas substancias, sino que hay tantos individuos como especies, como dice expresamente Avicena ².

3) Por consiguiente, aunque esta clase de substancias

¹ Avicena. *Metafísica*, libro V, cap. 5.

² Avicena. *Metafísica*, libro VII, cap. 4.

sean formas sin materia, no hay en ellas, sin embargo, una simplicidad omnímoda, pues no son actos puros, sino que están mezclados con potencia; y esto se manifiesta como sigue: cuanto no pertenece al concepto de esencia o quiddidad es algo que proviene de fuera del concepto y que forma composición con la esencia; porque ninguna esencia puede ser entendida sin aquellas cosas que forman parte de ella. Toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin conocer nada sobre su existencia de hecho. Puedo entender, pues, qué es el hombre o el fénix e ignorar si tienen existencia en la naturaleza. Por tanto, resulta evidente que la existencia es una cosa distinta de la esencia o quiddidad, a no ser alguna cosa cuya quiddidad sea su propio existir; y esta cosa no puede ser sino una y primera, porque es imposible que se multiplique algo a no ser por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en la especie, o porque la forma se reciba en diversas materias, como se multiplica la especie en los diversos individuos; o porque una cosa esté separada y otra recibida en alguno, como si existiese algún color separado, sería distinto de un color no separado por el mismo hecho de la separación. Y si se supone alguna cosa que sea sólo existir, de tal modo que su mismo existir sea subsistente, este existir no recibiría la adición de una diferencia porque entonces no sería sólo existir, sino existir y además alguna forma; mucho menos recibiría la adición de una materia, porque entonces no sería un ser subsistente, sino

material. Por lo cual se infiere que una cosa tal que consista en su propio existir no puede ser sino una, y por ello es necesario que en cualquier cosa excepto en ésta, la existencia sea distinta de su quiddidad, naturaleza o forma. Por todo esto en las inteligencias es necesario que haya existencia además de la forma; y por ello se ha dicho que la inteligencia es forma y existencia.

4) Por otra parte, todo lo que conviene a alguna cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz en el aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que la existencia sea causada por la propia forma o quiddidad de la cosa, quiero decir como si ella fuera su causa eficiente, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría la existencia a sí misma, lo cual es imposible. Por lo cual es necesario que toda cosa cuya existencia sea distinta de su naturaleza, tenga la existencia por otro. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo existencia; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda cosa que no es sólo existencia tiene una causa de su existencia, como se ha dicho. Es manifiesto, por tanto, que la inteligencia es forma y existencia y que recibe su

existencia de un primer ser, el cual es sólo existencia y ésta es la causa primera que es Dios.

5) Todo aquello que recibe algo de otro, está en potencia en relación a éste, y aquello que es en él recibido es su acto. Por tanto, es necesario que la misma forma o quiddidad que es la inteligencia esté en potencia con relación a la existencia que recibe de Dios, y que esta existencia sea recibida a modo de acto; por ello se encuentra el acto y la potencia en las inteligencias y no, sin embargo, forma y materia a no ser equívocamente. Por lo cual padecer, recibir, ser sujeto y todas las cosas semejantes que parecen convenir a las cosas por razón de la materia, convienen equívocamente a las substancias intelectuales y a las corporales, como dice el comentador en el libro tercero del *De Anima*¹. Pero ya que la quiddidad de la inteligencia es, como se ha dicho, la misma inteligencia, su quiddidad o esencia es lo mismo que ella es y su existencia recibida de Dios es aquello por lo que subsiste en la naturaleza de las cosas. Y por esto dicen algunos que estas substancias se componen de aquello por lo que son y de aquello que son, o de aquello por lo que son y de esencia, como dice Boecio (*De hebdomadibus*, capítulo I).

Y puesto que en las inteligencias hay potencia y acto, no será difícil encontrar una multitud de inteligencias, lo cual sería imposible si no hubiera potencia en ellas. Por

¹ Averroes. *In III de Anima*, com. 5.

esto dice el comentador en el libro tercero del *De Anima* que, si la naturaleza del entendimiento posible fuera desconocida, no podríamos encontrar diversidad en las substancias separadas¹. Hay, por tanto, una distinción de estas substancias entre sí según su grado de potencia y acto, de tal modo que una inteligencia superior, que está más próxima al ser primero, tiene más acto y menos potencia, y lo mismo en las demás. Y esto se completa en el alma humana, que posee el último grado entre las substancias espirituales. Por ello su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia prima, que posee el último grado en el ser sensible, se relaciona con las formas sensibles, como dice el comentador en el libro tercero del *De Anima* 2; por esta razón el filósofo compara el entendimiento posible con una tabla rasa en la cual nada hay escrito 3. Y por esto, puesto que tiene mayor grado de potencialidad que las demás substancias inteligibles, está más próxima a la materia en tanto que atrae la cosa material para participar de su existencia, de tal modo que resulta del alma y del cuerpo una sola existencia en un solo compuesto, aunque la existencia del alma no sea dependiente del cuerpo. Y así, tras esta forma que es el alma, se encuentran otras formas que tienen más potencia y que están más próximas a la materia en tanto que su ser

¹ Averroes. *In III de Anima*, com. 14.

² Averroes. *In III de Anima*, com. 5.

³ Aristóteles. *De Anima*, libro III, cap. 15.



011003

no se da sin materia. En las cuales se encuentra también orden y grado hasta las primeras formas de los elementos que son las más próximas a la materia. Por lo cual, no tienen ninguna operación, a no ser según la exigencia de las cualidades activas y pasivas y otras por medio de las cuales la materia se dispone hacia la forma.

CAPÍTULO SEXTO

CUÁL es la esencia de Dios y cuál la de las substancias separadas. De dónde se toma en ellas la intención de género y diferencia y cómo se multiplican.

1) Ha quedado manifiesto, después de haber visto lo anterior, de qué modo se encuentra la esencia en los diversos seres. Se encuentra, pues, un triple modo de estar la esencia en las substancias. Uno es el propio de Dios cuya esencia es su existir. Y por ello se encuentran algunos filósofos que dicen que Dios no tiene esencia, porque su esencia no es nada distinto de su existir. Y de ello se sigue que El no está colocado en un género, porque a todo cuanto está colocado en un género le es preciso tener una quiddidad además de su existencia. Y esto es así porque la quiddidad o naturaleza de un género o de una especie no se diferencia, en tanto que naturaleza, en los individuos de los cuales ella es el género o la especie, mientras que tiene una existencia diferente en cada una de las distintas cosas. Si decimos que Dios es existir puro, no es necesario que caigamos en el error de aquellos que afirmaron que Dios es un ser universal por el cual todas las cosas existen formalmente. El ser que es Dios es de tal condición que

nada puede añadirsele, de donde se sigue que, por su misma pureza, es un ser diferente de todo otro ser. Por lo cual, en el comentario a la novena proposición del *Libro de las causas*, se dice que la individuación de la causa primera, la cual es puro existir, se hace por su pura bondad. El ser común, sin embargo, al igual que en su concepto no incluye ninguna adición, tampoco incluye en él ninguna precisión de adición; porque si ocurriera esto no podría entenderse un ser al cual se añadiese algo a su existencia.

Igualmente, aunque sea sólo existir, no es necesario que esté privado de las demás perfecciones y noblezas; antes bien, tiene todas las perfecciones que existen en todos los géneros por lo cual se le llama absolutamente perfecto, como dicen el filósofo y el comentador en el libro quinto de la *Metafísica*¹. Pero estas perfecciones las tiene de un modo más excelente que todas las cosas, porque todas son una en El y en los demás seres tienen diversidad. Y esto tiene lugar porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple: al igual que si alguno mediante una sola cualidad pudiera realizar las operaciones correspondientes a todas las cualidades, en aquella cualidad tendría todas las cualidades, así Dios en su mismo existir tiene todas las perfecciones.

2) De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias creadas intelectuales, en las cuales la existencia

¹ Aristóteles. *Metafísica*, libro V. Averroes. *Ibid.* com. 16.

es distinta de la esencia, aun cuando la esencia sea sin materia; por lo cual la existencia de éstas no es absoluta sino recibida y, por tanto, limitada y finita según la capacidad de la naturaleza del recipiente; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta y no recibida en ninguna materia. Y por eso se dice en el *Libro de las causas* que las inteligencias son finitas con respecto a lo superior e infinitas con respecto a lo inferior: son, pues, finitas en cuanto a su existencia que reciben de algo superior; no son finitas, sin embargo, con respecto a lo inferior porque sus formas no se limitan por la capacidad de alguna materia que las reciba. Y por esto en tales substancias no se encuentra una multitud de individuos de la misma especie, como se ha dicho, a no ser en el alma humana a causa del cuerpo al cual se une. Y aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo en cuanto a su incoación, ya que no adquiere una existencia individuada sino en el cuerpo del cual es el acto, no es necesario, empero, que, una vez destruido el cuerpo, desaparezca la individuación; puesto que, teniendo una existencia absoluta, mediante la cual adquiere una existencia individuada, porque se hace forma de un cuerpo, su existencia permanece siempre individuada. Por eso dice Avicena que la individuación de las almas y su multiplicación dependen del cuerpo en cuanto a su principio, no en cuanto a su fin. Y puesto que en estas substancias la quiddidad no es lo mismo que la existencia, son por ello ordenables en su predicamento y hay en ellas género, especie y diferencia, aunque sus dife-

rencias propias estén ocultas para nosotros. También en las cosas sensibles las mismas diferencias esenciales son desconocidas para nosotros, por lo cual se significan mediante diferencias accidentales, las cuales se originan de las esenciales, como la causa se expresa por su efecto; de este modo bípedo se toma por la diferencia del hombre. Mas los accidentes propios de las substancias inmatrimales nos son desconocidos porque sus diferencias no pueden significárenos ni por sí, ni por diferencias accidentales¹.

No obstante, debe saberse que el género y la diferencia se toman en estas substancias de la misma manera que en las substancias sensibles, puesto que en estas últimas el género se toma de lo que es material en la cosa, y la diferencia de lo que es formal en la misma. Por lo cual dice Avicena en el principio de su libro² que la forma en las cosas compuestas de materia y forma es una simple diferencia de lo que se constituye por ella; y esto no porque la misma forma sea diferencia, sino porque es principio de diferencia, como él mismo dice en su *Metafísica*³; y se dice que tal diferencia es una simple diferencia porque se toma de aquello que es parte de la quiddidad de la cosa, a saber, de la forma. Pero como las substancias espirituales son quiddidades simples, la diferencia no puede ser tomada

¹ Por la índole del conocimiento humano, que parte siempre de datos sensibles. Las substancias espirituales carecen de los signos materiales por los cuales llegamos al conocimiento de las diferencias en las substancias materiales.

² Avicena. *De Anima*, libro I, cap. 1.

³ Avicena. *Metafísica*, libro I, cap. 6.

en ellas de aquello que es parte de la quiddidad, sino de toda la quiddidad; y por ello dice Avicena en el principio del *De Anima* que no tienen diferencia simple, sino aquellas especies cuyas esencias están compuestas de materia y forma¹.

Igualmente se toma en ellas el género de toda su esencia, aunque de modo distinto; pues una substancia separada conviene con otra en la inmaterialidad y difieren entre sí en el grado de perfección según su alejamiento de la potencialidad y su proximidad al acto puro. Y por tanto, en ellas se toma el género de lo que de ellas se sigue en cuanto inmatrimales, como la intelectualidad o algo semejante. Y de lo que se sigue de ellas según el grado de perfección se toma la diferencia, que es, desde luego, desconocida para nosotros. Y no es necesario que estas diferencias sean accidentales porque tienen lugar según una mayor o menor perfección que no diversifica la especie. El grado de perfección, pues, al recibir la misma forma no diversifica la especie, como lo blanco y lo menos blanco al participar de una blancura de la misma especie; mas con diversos grados de perfección en las mismas formas o naturalezas participadas se diversifica la especie; así la naturaleza procede por grados desde las plantas a los animales mediante algunos que hacen de medio entre los animales y las plantas, según dice el filósofo en el *Libro de los animales*. Ni tampoco es necesario que la división de las substancias intelectuales se haga siempre por dife-

¹ Avicena. *De Anima*, libro I, cap. 1.

rencias verdaderas, puesto que es imposible que esto ocurra en todas las cosas, como expresa el filósofo en el libro undécimo *Sobre los animales*.

3) De un tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales la existencia es recibida y finita porque tienen también ellas la existencia por otro; y también su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia signada y, por tanto, son finitas hacia lo superior y hacia lo inferior y es posible en ellas por causa de la división de la materia signada la multiplicación de los individuos dentro de una misma especie. De qué manera se relacionan estas substancias con las intenciones lógicas, ya se ha dicho anteriormente.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Los accidentes tienen una esencia incompleta. Se distinguen varios accidentes y se explica de dónde se toma en ellos la intención de género y de diferencia.

1) Queda por ver ahora de qué manera está la esencia en los accidentes; se ha dicho de qué modo está en todas las substancias. Y puesto que, como se dijo, la esencia se significa mediante la definición, es necesario que los accidentes tengan esencia por lo mismo que tienen definición. Pero su definición es incompleta porque no pueden definirse si no se pone un sujeto en su definición. Y esto sucede así porque no tienen una existencia en sí absolutamente independiente del sujeto, sino que, del mismo modo que de la materia y de la forma se sigue un ser substancial, cuando se componen, del accidente y del sujeto se sigue un ser accidental, cuando un accidente le adviene a un sujeto. Así, ni la forma substancial tiene una esencia completa, ni la materia; puesto que en la definición de la forma substancial es necesario que se ponga aquello de lo cual es la forma; y por ello su definición se hace mediante la adición de algo que no pertenece a su género, como ocurre también en la definición de forma accidental;

también, por lo mismo, se supone el cuerpo en la definición del alma hecha por el filósofo de la naturaleza, el cual considera el alma en cuanto forma del cuerpo físico.

Pero entre las formas substanciales y las accidentales hay como diferencia que la forma substancial no tiene por sí existencia absoluta sin aquello a lo que ella adviene, ni tampoco la tiene aquello a lo que adviene, o sea, la materia; y así de la conjunción de una y otra resulta aquel existir en el cual la cosa subsiste por sí, y por ellas se hace una unidad por sí; y de esta unidad resulta una esencia. De ahí que la forma, aunque considerada en sí no tenga razón de esencia completa, es, sin embargo, parte de la esencia completa. Mas aquello a lo que adviene un accidente es un ente completo en sí, subsistente en su existir, el cual, por cierto, precede naturalmente al accidente que sobreviene. Y así el accidente que sobreviene por su conjunción con aquello a lo que sobreviene no causa el existir en el que subsiste la cosa, por el que la cosa es un ente por sí, sino que causa un ser secundario sin el cual puede entenderse que la cosa subsiste; lo mismo que lo primero puede entenderse sin lo segundo, o el predicado sin el sujeto. Por lo cual, del accidente y del sujeto no se origina una unidad por sí, sino una unidad por accidente y de su conjunción no resulta una esencia como resulta de la unión de la materia y de la forma. Por tanto, el accidente, ni tiene razón completa de esencia, ni es parte completa de la esencia, sino que, siendo un ente relativo, tiene también una esencia relativa.

2) Mas como aquello que se considera lo máximo y más verdadero en cualquier género es causa de aquellas cosas que están subordinadas en ese género, como el fuego que está en el fin de lo cálido es causa del calor en las cosas cálidas, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*¹; y así la substancia, que es un principio en el género del ente, teniendo la esencia del modo máximo y más verdadero, es necesario que sea causa de los accidentes, los cuales participan en la razón de ente de modo secundario y casi relativo. Esto, sin embargo, sucede de modo diverso; pues como las partes de la substancia son la materia y la forma, algunos accidentes siguen principalmente a la forma y otros a la materia. Ahora bien, se encuentra alguna forma cuyo ser no depende de la materia, como el alma intelectual; pero la materia, empero, no tiene existencia sino por la forma. Por todo lo cual entre los accidentes que siguen a la forma hay alguno que no tiene comunicación con la materia, como el entender, el cual no se hace por medio de órgano corporal alguno, como lo prueba el filósofo en el libro tercero del *De Anima*²; hay otros accidentes entre los que se siguen de la forma, que tienen comunicación con la materia, como el sentir; pero, pese a ello, no hay ningún accidente que siga a la materia sin comunicación con la forma.

Hay, dentro de estos accidentes que siguen a la materia,

¹ Aristóteles. *Metafísica*, libro II, cap. 1.

² Aristóteles. *De Anima*, libro III, cap. 4.

alguna diversidad. Algunos accidentes siguen a la materia según el orden que tienen a una forma especial, como lo masculino y lo femenino en los animales, la diversidad de los cuales se reduce a la materia, como se dice en el libro décimo de la *Metafísica*¹; por lo cual, removida la forma animal, dichos accidentes no permanecen, a no ser de un modo equívoco. Otros accidentes síguense de la materia, según el orden que ésta tiene a la forma general; y, por tanto, removida la forma especial, permanecen aún en ella, como la negrura del cutis está en el etíope por mezcla de elementos y no por razón del alma; y por tanto, permanece en él después de la muerte.

Y puesto que cualquier cosa se individualiza por la materia y se coloca en un género y en una especie por su forma, así los accidentes que se siguen de la materia son accidentes del individuo en cuanto que también los individuos de la misma especie difieren entre sí. Los accidentes que siguen a la forma, por el contrario, son pasiones propias, bien del género, bien de la especie, como lo risible en el hombre se sigue de la forma, porque la risa tiene lugar por alguna aprehensión del alma humana.

Debe saberse también que algunas veces los accidentes son causados por principios esenciales según un acto perfecto, como el calor en el fuego que siempre es cálido en acto; y algunas veces sólo según una aptitud, tomando entonces los accidentes su complemento de un agente exterior, como la diafanidad en el aire, la cual se completa

¹ Aristóteles. *Metafísica*, libro X, cap. 9.

por un cuerpo lúcido externo; y en tales cosas la aptitud es un accidente inseparable; pero el complemento, que viene de un principio externo a la esencia de la cosa, o que no entra en la constitución de la cosa, es separable, como el moverse y cosas semejantes.

3) Debe advertirse también que en los accidentes se considera el género, la especie y la diferencia de modo distinto que en las substancias. En efecto, en las substancias por la materia y por la forma se obtiene una unidad por sí, resultando de su conjunción una determinada naturaleza, la cual se coloca propiamente en el predicamento de substancia; así los nombres concretos que en las substancias significan un compuesto se dice que están en un género, como los géneros o las especies; por ejemplo, el hombre o el animal; mas la materia y la forma no están en un predicamento de esta manera, sino por reducción, como los principios se dice que están en el género de los principiaados. Pero del accidente y del sujeto no se hace una unidad por sí, por lo cual de su conjunción no resulta una naturaleza a la que pueda atribuírsele intención de género o especie. Por esta razón, los nombres que expresan los accidentes de una manera concreta no se ponen en un predicamento como especies o géneros, como blanco o como músico, sino por reducción y sólo en cuanto que significan cosas abstractas, como blancura y música. Y como los accidentes no se componen de materia y forma, por ello no puede tomarse en ellos el género de la materia

y la diferencia de la forma, como en las substancias compuestas; sino que es necesario que el género primero se tome por el modo de ser que se atribuye al ente, según éste se predica de los diez predicamentos; así se dice que la cantidad es la medida de la substancia; la cualidad, la disposición de la substancia; y así en los demás, según el filósofo en el libro undécimo de la *Metafísica*.

Las diferencias se toman en ellos según la diversidad de los principios por los cuales son causados. Y puesto que las propias pasiones son causadas por los propios principios del sujeto, así el sujeto se pone en definición en lugar de la diferencia, si se definen en abstracto, en cuanto que propiamente están en el género; de este modo se dice que "el achatamiento es curvatura de la nariz". Pero ocurriría al contrario si su definición se tomara en cuanto que se dicen concretamente; de esta manera el sujeto se pondría en su definición como género, porque entonces se definirían a modo de substancias compuestas en las cuales la razón de género se toma de la materia, como cuando decimos que "chato es nariz curva". Ocorre igualmente si un accidente es principio de otro accidente, como el principio de la relación es la acción, la pasión y la cantidad; y de este modo y según esto divide el filósofo la relación en el libro quinto de la *Metafísica*¹. Mas como no siempre están manifiestos los principios de los accidentes, algunas veces tomamos las diferencias de los accidentes por sus efectos, como se llaman diferencias de color a su

¹ Aristóteles. *Metafísica*, libro V, cap. 15.

reunión o disgregación, las cuales se producen por abundancia o escasez de luz, por quien son causadas las diversas especies de color.

De esta manera, por tanto, se manifiesta de qué modo la esencia está en las substancias y en los accidentes y de qué modo se encuentran en estas cosas las intenciones lógicas universales, excepto en el primer principio que tiene una infinita simplicidad a la que no conviene razón de género o de especie ni tampoco definición a causa de su simplicidad: en el cual tenga fin y consumación este discurso.

INDICE

	<u>PAG.</u>
PRÓLOGO	9
Noticia biográfica de Santo Tomás de Aquino	21
Nota bibliográfica	23
EL ENTE Y LA ESENCIA	27