

ORDEN DE LAS CUESTIONES TRATADAS EN «ACERCA DEL ENTE Y LA ESENCIA», TRAD. CAST. POR E. FORMENT, BARCELONA, PPU, 1988.

PROEMIO.

- A) La orientación de la investigación ontológica: *Ens y essentia* como los primeros términos que concibe el intelecto o entendimiento. El papel «secundario» con que el «esse» ingresa en la Metafísica medieval: Avicena y la reducción de la «existencia» a un accidente de la sustancia (cfr. *Top.*, A 9).
- B) Las tareas: 1) qué significan los nombres de «ente» y «esencia», 2) cómo se encuentran en las distintas cosas y 3) cómo se relacionan con las intenciones lógicas (género, especie y diferencia).
- C) Desde lo más claro y cognoscible para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza: del ente a la esencia y de la esencia al ser.

CAPÍTULO I

I) Los dos sentidos del ente (*Met.*, V 7): según las diez *figuras categoriales* y según la *verdad* de las proposiciones. La esencia se toma del ente según el primer sentido, pues con toda seguridad pone algo *en la realidad [in re]*. Frente a esto, la privación recibe una *mención lingüística*, pero carece de aspecto físico.

2) La *esencia* como «algo común a todas las naturalezas», «aquello por lo que algo tiene el ser algo [*aliquid habet esse quid*]», lo que Aristóteles formula en los términos de «lo que era ser» [*tò ti ên ênna*], de manera que se la denomina también sincopadamente *quidditas*.

3) La esencia se llama también *forma*, que significa la certeza o figura inequívoca de cada cosa (Avicena).

4) También se llama *naturaleza* (Boecio), a saber, lo que puede ser captado por el entendimiento en virtud de su definición y su esencia, este sentido se refiere a la propia operación (*érgon*) de la cosa, de la que ningún ente carece (atención a la distinción entre ser como *efecto primero* y operación como *efecto segundo* en Tomás de Aquino).

S. Th., qu. 3 «Sobre la simplicidad de Dios», art. 4 «En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia?», sol. 2):

«Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por *existir*. Es necesario, pues, que entre la existencia y la esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. Como quiera que en Dios nada es potencial [...], se deduce que en Él no hay distinción entre su esencia y su existencia. Así, pues, su esencia es su existencia».

S. Th., qu. 42 «La trinidad de personas», art. 1 «En las personas divinas, ¿hay o no hay igualdad?», ad 1:

«El primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser por razón de su forma. El segundo efecto, la operación, pues todo agente obra por su forma».

5) *Por* la esencia y *en* la esencia el ente tiene ser [*per eam et in ea ens habet esse*].

CAPÍTULO II

[LA CONCEPCIÓN HILEMÓRFICA DE LO COMPUESTO]

1) La esencia está *en sentido primero* en las sustancias y *secundariamente* en los accidentes.

2) Hay sustancias simples (esencia más noble de por sí, pero difícil de manifestar para nosotros) y sustancias compuestas (esencia más sencilla de conocer para nosotros).

2.1 [PRIMERA TESIS] «En las sustancias compuestas son conocidas la forma y la materia» [pp. 153]

En las sustancias compuestas la esencia comprende la materia y la forma. Tanto la materia cuanto la forma son necesarias para dar razón de la sustancia compuesta, ahora bien **la materia no es principio de conocimiento**, pues **sólo la forma asigna a la res o aliquid al género o a la especie**, esto es, sólo la forma decide *lo que la cosa sea desde el punto de vista inteligible*, mientras que la materia decide *lo que la cosa sea desde el punto de vista numérico y cuantitativo*.

¿Por qué es imprescindible reconocer como principio algo que no favorece la cognoscibilidad del ente?

2.1.1 *Si la esencia cuenta con la materia como coprincipio, se cierra el camino a la reducción de la sustancia sensible en virtud de una abstracción de tipo matemático.* La definición de lo compuesto ha de contener tanto la forma como la materia (en la tradición fundada por Boecio, Avicena y Averroes). En otro caso, no habría manera de distinguir las definiciones matemáticas de las naturales. La materia no puede considerarse como un añadido (*additum*) a la forma, porque esa relación es propia de los accidentes, sino que es un constitutivo esencial del ente.

2.1.2 *La forma, a diferencia del accidente, actualiza a la materia y le hace ingresar en el ser.* La esencia no puede referirse únicamente a la relación entre materia y forma, pues: «por la forma, que es acto de la materia, la materia se hace «ente en acto» [*ens actu*] y «este algo» [*hoc aliquid; tóde ti*]» (p. 155), es decir, ingresa en el ser. Pero lo que sobreviene (p. ej.: *lo blanco*) no da a la materia el ser en acto absolutamente [*esse actu simpliciter*], sino el ser en tal acto o ser tal cosa en acto [*esse actu tale*], esto es, el ser de cierta manera.

[EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACIÓN]

DEE, cap. II, p. 159:

«Pero, puesto que el principio de individuación es la materia, de esto tal vez parece deducirse que la esencia, que abarca en sí a la vez a la materia y a la forma, sea sólo particular y no universal, de lo cual se seguiría que los universales no tendrían definición, si la esencia es lo que se significa por la definición. Y por esto debe saberse que la materia, tomada de cualquier modo no es principio de individuación, sino sólo la materia signada. Y digo materia signada a la que es considerada bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición de hombre en cuanto es hombre, pero se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En cambio, en la definición de hombre se pone la materia no signada, pues en la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne absolutamente, que son la materia del hombre no signada».

2.2. **La anfibología de la materia: sustrato de la forma del compuesto y principio de individuación.** La distinción entre *materia signata* (la materia peculiar de este hombre que es Sócrates) y *materia no signata* (la del hombre en general).

S.Th., qu. 85 Sobre el conocer: modo y orden, a. 1 Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?, ad 2:

«Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos, individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. De este modo, abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen al concepto de especie, sino que son partes del individuo, como se dice en VII *Metaphys.*, que no sufran en su noción esencial. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos.

Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común. Sin embargo, no de la materia inteligible común, sino sólo de la individual. [...]

Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales».

*Peculiaridad con respecto a la metafísica aristotélica: **la materia** inscribe una diferencia en la definición (especie) del ente, con lo que «lo individual» **ingresa de pleno derecho en el orden de las intenciones lógicas del ente.**

*En Aristóteles (*vd.* especialmente *Met.*, VII 8 y VIII 4) la materia muestra una función distinta según que la consideremos «con anterioridad a la forma» —esta madera puede ser un cofre, un cama o un armario— o «desde la forma» —principio de individuación—.

****vd. De principiis naturae, I. 1:***

a partir de la cual (ex qua) — recibe el ser de la forma, pues es un ser incompleto de suyo (la *forma* es *sustancial*). *Generación en sentido absoluto («esse actu simpliciter»).* **MATERIA NO SIGNATA**

MATERIA

en la que (in qua) — inscribe su marca el accidente, no recibe su ser de éste (el accidente es *forma accidental* del sujeto). *Generación relativa («esse actu tale»)* **MATERIA SIGNATA**

CAPÍTULO III

[LOS UNIVERSALES Y LAS PROPORCIONES LÓGICAS DEL ENTE]

2.2.1 La esencia del hombre y la esencia de Sócrates difieren según *lo signado* y *lo no-signado*. *Tesis de Averroes:* «Sócrates no es nada otro que la animalidad y

la racionalidad, que son su *quidditas*» (p. 161). La expulsión averroísta de *lo material* al no-ser.

2.2.2 *La distinción «signado» y «no signado» se amplía a los universales: analogía entre la relación especie-individuo y género-especie.* La diferencia signado/no signado atañe a la esencia del género y a la de la especie. Ahora bien, la esencia a la luz del género, *no signada* con respecto a la especie, recibe *signación* de la diferencia constitutiva (diferencia tramitada por la forma), mientras que la especie no signada recibe a su vez signación por las dimensiones del individuo (diferencia tramitada por la materia).

2.3 [SEGUNDA TESIS] «[T]odo lo que está en la *especie* está incluido en el *género* como no determinado» [p. 161], pero sólo la diferencia específica explicita la determinación requerida para pasar a la especie (el animal no es una parte integral del hombre, sino todo lo que es el hombre de manera confusa); *cfr. Met., VII 12.*

2.3.1 *Primer ejemplo.* Distinción del «cuerpo» entendido como «parte» del animal (lo otro del alma animal; el cuerpo con exclusión [*cum praecisione*] de otra perfección ulterior) y como «género» (implica la diferencia específica, si bien en régimen potencial).

2.3.2 *Segundo ejemplo.* Distinción de «animal» entendido como «parte» y cierta perfección con exclusión de otras y entendido como «género».

El universal pone en juego la distinción entre *ingrediente* o parte de un todo y una *ley* que se refiere a la totalidad del ente:

A. Forest, *La structure métaphysique du concret chez T. d'Aquin*, cap. III «Les rapports de l'abstrait et du concret», Paris, Vrin, 1956, p. 80 :

«[L]o que varias realidades de nuestra experiencia tienen en común no es una cosa, una parte, sino una ley, es decir, la identidad de relaciones que se repiten siempre en los sujetos en los que se realizan. Cuando consideramos al universal aparte, queremos decir que retenemos de lo concreto solamente esta estructura interna, esta función. El concepto, se ha dicho con justicia, es el pensamiento de un orden, de ahí que no sea difícil ver la realidad que comporta lo abstracto en la filosofía tomista. [...] Santo Tomás nunca ha considerado el pretendido dilema aristotélico: lo real es lo singular; la ciencia sólo se refiere a lo singular, ¿cómo puede referirse a la naturaleza de las cosas? Porque a sus ojos lo concreto no es lo único real, lo abstracto también es real, es el orden o la ley».

2.3.3 El **género** «significa indeterminadamente todo lo que está en la especie, no significa, en efecto, sólo la materia» y la **diferencia** «significa el todo y no significa sólo la forma» y la **definición** «significa el todo y también la especie» (p. 165).

2.3.4 El género no se predica de la diferencia, a no ser como el sujeto se predica de su pasión (*cfr. Met., VII 12*).

2.3.5 [TERCERA TESIS] «El género, la diferencia y la especie se relacionan *proporcionalmente* con la materia, la forma y el compuesto, aunque no sean igual que ellos» [p. 167]. La *proporción* no es

el resultado de una distribución de términos correspondientes a las partes del compuesto, sino que implica una *referencia de cada una de estas intenciones lógicas al todo*, si bien con atención a un respecto concreto.

Los predicables no son meros componentes ónticos de un ente: no se puede predicar un componente del todo (el hombre *está compuesto de* cuerpo ni alma, pero *es* animal racional). La definición no es ni género ni especie, pero la intención primera del género («animal») o la de la diferencia («racional») se puede predicar de la intención primera de la definición («el hombre es un animal» y «el hombre es racional»).

2.3.6 La unidad del *género* no es como la de la *materia prima* (obtenida por remoción de las determinaciones formales; vd. pp. 169-171), sino que significa *ya*, si bien indeterminadamente, alguna forma que *sólo* la diferencia expresa determinadamente (indica algo común a todas las formas signadas). Si en Aristóteles el género era la materia lógica de los juicios (*Met.*, VII 12), Tomás de Aquino considera a esa materia como la potencialidad de cierta forma o diferencia lógica, de suerte que ésta no tiene que sobrevenir como algo extraño a esa materia.

2.3.7 [CUARTA TESIS] «[L]o mismo que lo que es género, en cuanto se predica de la especie, implica en su significación, aunque indistintamente, todo lo que determinadamente está en la especie, así también lo que es la especie, según que se predica del individuo, es preciso que signifique todo lo que esencialmente está en el individuo, aunque indistintamente» [p. 171]. De manera análoga a como la naturaleza del género está indeterminada con respecto a la especie, ésta significa todo lo que esencialmente está en el individuo, si bien indistintamente. En este sentido, no hay dificultad para que el «hombre» se predique de este hombre que es «Sócrates».

CAPÍTULO IV

[LA ESENCIA COMO PARTE Y LA ESENCIA COMO TODO]

2.4 [QUINTA TESIS] «[S]i se significa la naturaleza de la especie con supresión de la materia designada, que es el principio de la individuación, se tendrá por modo de parte» [p. 171]. La *especie* o *esencia* que se formula con supresión [*cum praecisione*] o exclusión de la materia designada se entiende *como parte* (*humanidad*, que no se predica ni de hombre ni de Sócrates). La «humanidad» es, pues, la *forma del todo* [*forma totius*] o lo formal del hombre con exclusión de lo material en él (*cfr. Met.*, VII 15). La *supresión* (*praecisio*) —no la abstracción (*abstractio*)— de toda designación de la materia conduce a una esencia que no puede relacionarse con los universales.

S. Th., qu. 3 «Sobre la simplicidad de Dios», art. 3 «Dios, ¿ es o no es lo mismo que su esencia o su naturaleza?», sol.:

«Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza. Para entender esto hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distingan la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este*

hombre es hombre, significa decir *humanidad*, esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes propios de la individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entra lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal por relación a la materia que individualiza.

Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia, esto es, por esta materia determinada, sino que se individualiza por su propia forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente. De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza».

2.5 [SEXTA TESIS] «[R]esulta que la noción de género o de especie convenga a la esencia según que se significa a modo de todo, como el nombre de ‘hombre’ o de ‘animal’, en cuanto contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo» [p. 175]. Los universales sólo pueden referirse a la esencia considerada como un todo, no a modo de parte ni a modo de un paradigma eidético. La *esencia* se significa *como un todo* cuando no suprime la designación de la materia, sino que la contiene de manera confusa e implícita (*hombre*, a diferencia de *humanidad*, puede predicarse de los individuos; es *forma partis*).

La distinción entre estas dos acepciones de *esencia* sólo es válida para un *entendimiento finito* que está destinado a conocer lo físico y compuesto: un entendimiento angélico no tendría el mayor problema en identificar a la «serafinidad» o «arcangelidad» con un modo de ser propio de individuos puramente inteligibles.

[LOS TRES ESTADOS DE LA ESENCIA]

a) según su noción propia, *absolutamente* (consideración abstracta; esta esencia no es ni una ni múltiple, cae enteramente fuera del juicio, lo que es lo mismo que decir que de la existencia; abstracción con respecto a la existencia) —ESENCIA ABSOLUTA, hace abstracción de cualquier ser, pero no los excluye ni hace «precisión» de ellos.

b) según el *ser proporcionado que tiene en los distintos entes o según su estado relativo*, pudiéndose distinguir en:

b1) su presencia en lo real —es en los singulares— ESENCIA REAL

b2) su ser pensada —es en el alma— ESENCIA PENSADA

2.5.1 [SÉPTIMA TESIS] «Es evidente, por consiguiente, que la naturaleza del hombre absolutamente considerada abstrae de cualquier ser, de tal modo, sin embargo, que no haga precisión de ninguno de ellos. Y esta naturaleza de este modo considerada es la que se predica de todos los individuos» [p. 177]. La *esencia en sentido absoluto* («humanidad») es la que se predica de todos los individuos (tiene *extensión*), pues designa una inteligibilidad que permite conocerlos.

2.5.2 [OCTAVA TESIS] «**Resulta, por consiguiente, que la noción de especie sobrevenga a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en el entendimiento**» [p. 179]. Si sólo contáramos con «esencia en sentido absoluto» y «esencial tal y como es en los individuos» nos faltaría el elemento mediador capaz de aplicar la universalidad de la primera a la particularidad de los segundos. Sólo las «intenciones lógicas» aportan *comprensión*, esto es, determinan qué extensión les corresponde a nociones como «humanidad».

**El error averroísta*: derivar sin más de la universalidad de la forma la unidad del entendimiento de todo el género humano. Cada entendimiento humano es personal e intransferible y acoge representaciones que tienen una validez universal, si bien no por ello se convierten en la misma representación presente en todos los hombres. No hay dificultad ontológica alguna para que la *misma* forma universal (unidad colectiva) se encuentre en entendimientos particulares distintos (unidad distributiva).

**Una diferencia que disuelve la interpretación de Averroes*: la «esencia pensada» puede considerarse desde dos relaciones, de suerte que conecta los dos órdenes a los que se refiere: a) con el entendimiento que la piensa (singular) y b) con los individuos que la realizan fuera del entendimiento (universal). El *hombre* obtiene mediante la *abstracción* una *noción uniforme* para todos los individuos, al tomar en consideración lo que éstos tienen de *semejante* (*S. Th.*, qu. 55, a.3, ad 1: los ángeles cuentan en su mente con la semejanza de todas las cosas, pero no por su propio trabajo, sino por tomarlas directamente de Dios, por su cercanía ontológica con respecto a éste).

*La «esencia en sentido absoluto» es la que se predica de los individuos (contenido de la predicación), pero a ella no le convienen los «predicables» (modos en que se predica el contenido), luego requiere de alguna facultad mediadora entre ella y las cosas. La predicación es resultado de un acto del entendimiento que compone y divide la unidad de lo compuesto: es el *escenario discursivo* y, por tanto, mediador, en el que *lo real* se interpreta desde su pertenencia a una esencia entendida en sentido absoluto o *fundamento inteligible*.

Todo nuestro conocer se basa en la correspondencia entre algo que está en las cosas y algo que está en el entendimiento (*S. Th.*, qu. 85, a. 5, ad 2): la adecuación entre el *ser en acto* de las cosas (ser cierto algo) y la operación *juicio*. *El entendimiento es una facultad en condiciones de «manifestar», de actuar como lo manifestativo de la verdad que está en las cosas y que es el ser sustancial.*

***S. Th.*, qu. 16 «Sobre la verdad», a.3, «¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?», ad 1:**

«[L]o verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia».

CAPÍTULO V

[LA ESENCIA COMO INTELIGIBILIDAD PURA]

3.1 [PRIMERA TESIS] «[E]s preciso que en cualquier sustancia inteligente sea total la inmunidad a la materia, de modo que ni tenga la materia como parte de sí, ni tampoco sea como la forma impresa de la materia, como es propio de las formas materiales» [p. 185]. La *inmunidad a la materia* de la sustancia inteligible no es incompatible con la *individuación*: hay una individuación que depende de la pura forma y que consiste en la diversidad de grados con los que el ser es recibido por lo inteligible.

Suma contra Gentiles, II, 75 «Solución de los argumentos que parecen probar la unidad del entendimiento posible»:

«[T]ampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y una específicamente, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. No hay contradicción entre lo que es ser individual [*esse individuum*] y lo que es ser inteligible en acto [*esse intelligibile in actu*], y en consecuencia, será necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuestas ciertas sustancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Ahora bien, lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia determinada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Pero si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto».

La *composición hilemórfica* se sustituye por una nueva manera de abordar la composición: la *forma* y el *ser*.

3.2 [SEGUNDA TESIS] «[L]a esencia de la sustancia compuesta puede significarse como todo y como parte, lo que sucede por causa de la designación de la materia, como se ha dicho. Y por esto la esencia de la cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta; en efecto, no se puede decir que el hombre sea su quiddidad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como un todo, puesto que nada hay ahí, además de la forma, al modo de algo que reciba la forma» [p. 189].

3.3 [TERCERA TESIS] «La segunda diferencia es porque la esencia de las cosas compuestas se multiplica según la división de aquello a partir de lo cual se reciben en materia designada, por eso sucede que de alguna manera son lo mismo en la especie y diversas en número. Pero, puesto que la esencia de las simples no es recibida en la materia, no puede haber aquí tal multiplicación; y por esto es preciso que no se encuentren en aquellas sustancias muchos individuos de la misma especie, sino que todos los que son aquí individuos son otras tantas especies» [p.189].

3.4 [CUARTA TESIS] «Tales sustancias, por consiguiente, aunque sólo sean formas sin materia, sin embargo, no hay en ellas simplicidad absoluta para que sean acto puro, sino que tienen mezcla de potencia» [p. 189].

3.5 [QUINTA TESIS] «Toda esencia o quiddidad puede ser concebida sin esto, que sea algo concebido de su ser; puedo, en efecto, concebir qué es [*quod esse*] el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es evidente que el ser es otro distinto de la esencia o quiddidad; a no ser que sea alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera» [189].

Esta «prueba» contiene importantes consecuencias para nuestra lectura de Aristóteles y para calibrar su diferencia con respecto a la ontología tomista:

a) parte del siguiente supuesto: «no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o *quiddidad* de la cosa, digo como la causa eficiente; porque de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma, lo que es imposible» (DEE, p. 191). Este supuesto supone una clara ruptura con las tesis defendidas por Aristóteles en *Met.*, VII 17, a saber, aquella según la cual en cada sustancia hay algo —su esencia y forma— que rige su generación a modo de principio y explica sus operaciones propias.

b) que una «causa primera» consista sólo en ser, sin contracción posible, implica por de pronto una corrección necesaria de la siguiente conclusión aristotélica acerca de la sustancia, pues ser por otro ya no puede reducirse a «Aquiles es por Tetis y Peleo», sino que, más allá de ello, hay que afirmar que «todo ente recibe su ser de otro que él mismo consiste sólo en ser».

Metafísica, VII 9, 1034 b7-19:

«Que la forma no se genera, por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la sustancia, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras [categorías] como cantidad, cualidad y las demás categorías. Así como se genera la esfera-de-bronce, pero no la esfera ni el bronce, y lo mismo es aplicable al bronce si es que se genera (siempre, en efecto, han de preexistir la materia y la forma), así también ocurre con el qué-es, con la cualidad, con la cantidad e igualmente con el resto de categorías. Y es que no se genera la cualidad, sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad, sino un leño o un animal de tal cantidad. Estas indicaciones permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad: que es necesario que se dé previamente otra entidad plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia».

Tomás de Aquino se preocupa mucho de que la relación entre Dios y las criaturas no quede reducida a una suerte de vínculo *panteísta*, que incluso nuestra manera de hablar —expresiones del tipo «Dios está en todas las cosas»— ha podido ocasionar. De esta manera, Dios se reduce a un *ser universal* [*esse universale*] por el que todo es formalmente, pero no es la causa responsable de que en cada cosa haya un *actus essendi* o *acto de ser*.

La noción de *esse commune* tiene precisamente la función de conectar la presencia del *esse* en Dios (*Ipsum esse*) y en las criaturas, radicalmente heterogéneos debido a su consistencia, de suerte que en el *esse commune* es posible siempre establecer la distinción entre esencia y existencia. Los entes finitos participan *per compositionem* del *ens commune*, pues se trata del acto que los conforma más íntimamente y, a su vez, el *Ipsum esse* se relaciona *per similitudinem* con el *ens commune*.

Sobre las criaturas espirituales, a. 1 «Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma»; «Respuesta»:

«[E]s claro que el ente primero, que es Dios, es un acto infinito, por cuanto tiene en sí toda la plenitud del ser sin contraerla a ninguna naturaleza de género o especie. Por eso es necesario que su ser no esté como inserto en otra naturaleza que no sea su propio ser, porque se limitaría con esa naturaleza. Por eso decimos que Dios es su mismo ser. Pero esto no puede decirse de ningún otro ente, igual que no podemos entender que haya varias blancuras separadas, porque, si la blancura estuviera separada de cualquier sujeto y de cualquier receptor, habría solamente una; de igual modo es imposible que haya más de un ser subsistente. En consecuencia, todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae; y así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado».

3.6 [SEXTA TESIS] **«Por eso es preciso que en cualquier otra cosa, excepto ella, sea otro su ser y otra su quiddidad, naturaleza o forma. Por eso, es preciso que en las inteligencias haya el ser además de la forma; y por esto, se ha dicho que la inteligencia es forma y ser» [p. 191].**

3.7 [SÉPTIMA TESIS] **«[T]odo lo que recibe algo de otro está en potencia respecto de aquél; y esto que es recibido en él es su acto. Por consiguiente, es preciso que la misma quiddidad o forma que es la inteligencia esté en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y aquel ser es recibido por modo de acto. Y así se encuentra potencia y acto en las inteligencias, no, sin embargo, forma y materia, a no ser equívocamente» [p. 193].**

S. c. G., II 52-54:

«No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de sustancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la sustancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no se dice de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la sustancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear*.

Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser; y la sustancia toda, *lo que es*; y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine *ente*.

Pero en las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y de forma, como ya se probó, y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es *lo que es*; y el ser, su acto; y *por lo que es*, la sustancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de sustancia y ser, llamada por algunos composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma sustancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la sustancia ya compuesta y del ser, la cual también puede llamarse composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la sustancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común [*ens commune*]. Y por esto, cuando se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como *recibir* y *ser recibido*, *perfeccionar* o *ser perfeccionado*. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como *ser engendrado* y *corromperse* y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas».

3.8 [OCTAVA TESIS] «[E]l alma humana tiene el último grado en las sustancias intelectuales. Por eso, su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia, que tiene el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles» [p. 195].

Suma contra Gentiles, II, 81:

«[M]ientras el alma está en el cuerpo, no puede entender sin fantasma, como tampoco recordar si no es por las potencias cogitativa y memorativa, en las cuales se preparan los fantasmas, como consta por lo ya dicho. Y por eso esta manera de entender y la similar de recordar, destruido el cuerpo, desaparecen. Pero el ser del alma separada excluye el cuerpo. Luego, tampoco su operación, que es el entender, se ejercerá en atención a los objetos existentes en los órganos corpóreos, que son los fantasmas; por el contrario, entenderá por sí misma, a la manera de las sustancias que en su ser son absolutamente separadas de los cuerpos, de las cuales hablaremos luego. [...] [C]omo el alma humana está situada en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, “como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo”, apartándose de lo ínfimo se acerca a lo supremo. Por esto, cuando está totalmente separada del cuerpo, se asemejará perfectamente a las sustancias separadas en el momento de entender y con abundancia recibirá su influencia».

CAPÍTULO VI

[EL MODO TRIPLE DE ESTAR LA ESENCIA EN LAS SUSTANCIAS]

4.1 [PRIMERA TESIS] «[E]ste ser que es Dios es de tal condición que ninguna adición puede serle hecha; por eso, por su misma pureza es un ser distinto de todo ser» [p. 197].

El ser divino, que es él mismo su ser, no está en un género —lo que le convertiría en una más de las criaturas— ni es un ser universal al que todo ente debería su propia forma. No es posible aplicarle los universales o intenciones lógicas. Por el contrario, reúne todas las perfecciones en su ser, sin confundirse con la Creación.

4.2 [SEGUNDA TESIS] «[En las sustancias intelectuales] su ser no es absoluto, sino recibido, y, por esto, limitado y finito a la capacidad de la naturaleza del que lo recibe; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en ninguna materia» [p. 199].

- a) Como se dice en el *Liber de Causis*, las inteligencias pueden considerarse *infinitas* frente a lo que les es inferior en el ser, pero son *finitas* si las comparamos con Dios.
- b) No hay *multiplicidad* en ellas, a no ser ocasionalmente y en el caso del alma humana, en virtud de su unión puntual con un cuerpo.
- c) Desconocemos las *diferencias propias* de estas inteligencias, de la misma manera en que conocemos las *diferencias esenciales* de las sustancias compuestas por sus efectos.
- d) *La inmunidad a la materia no implica ser inmune al género*: las sustancias simples convienen en la inmaterialidad, que funciona en ellas a modo de género, pero *difieren* según el *grado de perfección* con que la misma e idéntica forma es recibida, esto es, en ellas hay *diferencia de inteligibilidad* por proximidad al acto puro.

4.3 [TERCERA TESIS] «[En las sustancias compuestas de materia y forma] el ser es recibido y finito, por esto que también tienen el ser por otro; y, por otra parte, su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia signada. Y, por esto, son también finitas superiormente e inferiormente; y en ellas, por esta división de la materia signada, es posible la multiplicación de los individuos en una especie» [p. 205].

CAPÍTULO VII

[EL SER ACCIDENTAL]

5.1 [PRIMERA TESIS] «Del accidente y del sujeto resulta el ser accidental» [p. 207].

5.2 [SEGUNDA TESIS] «[E]l accidente que sobreviene, por su conjunción con aquello a lo que adviene, no causa aquel ser en que la cosa subsiste, por el cual la cosa es ente por sí, sino que causa un cierto ser secundario» [pp. 207-209].

5.3 [TERCERA TESIS] «[L]a sustancia, que es el principio en el género del ente, que más verdadera y máximamente tiene la esencia, es preciso que sea causa de los accidentes, que participan de la noción de ente, secundaria y, por así decirlo, relativamente» [p. 209].

5.3.1 [CUARTA TESIS] «[C]iertos accidentes siguen principalmente a la forma y otros a la materia» [p. 209].

El *entender* en virtud de la inteligencia [*noûs*] es un accidente propio del hombre que no se relaciona con la materia —no es el acto de ninguna sensación, sino que se sigue de la forma. Otros accidentes, como el *sentir*, a pesar de proceder de la forma, están relacionados con la materia. Ningún accidente, empero, que proceda de la materia carece de comunicación con la forma.

Con respecto a los accidentes derivados de la materia, unos proceden de su relación con la *forma específica*, como el género sexual en los animales —serían diferencias materiales, por así decirlo, que admite una misma especie—, de suerte que desaparecen cuando el animal muere. Otros proceden de la relación de la materia con la *forma general*, al modo del color de piel del etíope, de suerte que, a la muerte de éste, la pigmentación negra de la piel sigue presente en el cadáver, al deberse a una mera configuración material.

5.3.2 [QUINTA TESIS] «Y, puesto que cada cosa es individuada por la materia, y se coloca en el género o especie por su forma, por esto, los accidentes que siguen a la materia son accidentes del individuo, según los cuales los individuos de la misma especie también difieren entre sí» [p. 211].

5.3.3 [SEXTA TESIS] «[L]os accidentes que siguen a la forma son propiedades [*passiones*] del género o de la especie; por esto se encuentran en todos los que participan de la naturaleza del género o de la especie, como la capacidad de reír en el hombre se sigue de la forma, porque la risa sucede por alguna aprehensión del alma humana» p. 211].

5.3.4 [SÉPTIMA TESIS] «Hay que saber también que los accidentes a veces son causados por los principios esenciales, según un acto perfecto, como el calor en

el fuego que es siempre caliente en acto; a veces, por otra parte, sólo según una aptitud, pero los accidentes reciben el complemento de un agente exterior» [p. 211].

Causación intrínseca de los accidentes y causación extrínseca de los mismos.

5.3.5 [OCTAVA TESIS] «[L]os nombres que dicen de modo concreto los accidentes no se ponen en el predicamento como especie o género, como blanco o músico, a no ser por reducción, sino sólo según que son significados en abstracto, como blancura y música» [p. 213].

El género de los accidentes se toma directamente de los diez géneros categoriales, al carecer de composición hilemórfica.

5.3.6 [NOVENA TESIS] «Las diferencias, por otra parte, se toman en ellos de la diversidad de los principios por los que son causados» [p. 213].

Si los accidentes se mencionan *in abstracto* el sujeto actúa como diferencia y hablamos de «la curvatura de la nariz», en lugar de lo que ocurre en «la nariz chata», que sería su mención *in concreto*, donde el sujeto funciona como género de la definición.

5.3.7 [DÉCIMA TESIS] «[P]uesto que los principios propios de los accidentes no siempre son manifiestos, por esto a veces tomamos las diferencias de los accidentes de sus efectos, como lo congregado y lo disgregado se dicen diferencias de colores, porque son causados por la abundancia y la escasez de la luz, por la que son causadas las diversas especies de color» [p. 215].