



UNIVERSIDAD DE CHILE

EL ORDEN DEL CONOCIMIENTO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Comentario al opúsculo *De Ente et Essentia*

Tesina para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía

CLAUDIO GUTIÉRREZ MARFULL
PROFESOR GUÍA: CLAUDIO PIERANTONI
SANTIAGO DE CHILE, AÑO 2014.

*Agradezco a mi familia, por apoyarme
constantemente y por soportar la locura que ha sido
estudiar filosofía; a mi polola, Elizabeth Claudio, por
apoyarme, por haber sido paciente, por esperarme todo
este tiempo y por hacerme entender que lo más
importante siempre conlleva el mayor esfuerzo; a mis
profesoras de latín, María Isabel Flisfish y Constanza
Martínez, porque sin ellas nunca habría decidido el
camino que quiero seguir en mi vida; y sobretodo a mi
profesor guía, Claudio Pierantoni, por haberme
permitido realizar esta tesina, en momentos donde es tan
difícil encontrar espacios para estos temas.*

Índice

INTRODUCCIÓN.....	5
MARCO HISTÓRICO EN EL QUE SE DESARROLLÓ EL <i>DE ENTE ET ESSENTIA</i>	5
FORMA EN LA QUE FUE COMPUESTA LA OBRA	7
OBJETIVOS DEL OPÚSCULO	8
EL COMENTARIO AL <i>DE ENTE ET ESSENTIA</i>	9
I. PROEMIO: LINEAMIENTOS GENERALES DE LA OBRA	12
II. CAPÍTULO 1: “QUÉ SE DA A ENTENDER COMÚNMENTE CON EL NOMBRE DE ‘ENTE’ Y ‘ESENCIA’”	15
III. CAPÍTULO 2: “QUÉ TIPO DE ESENCIA SE ENCUENTRA EN LAS SUSTANCIAS COMPUESTAS Y QUÉ COSA, CON EL NOMBRE DE ESENCIA, SE ENCUENTRA EN ELLAS” ..	19
III.1 LA ESENCIA ES PROPIA DE LA SUSTANCIA	21
III.2 LAS SUSTANCIAS SIMPLES.....	22
III.3 LA ESENCIA EN LAS SUSTANCIAS COMPUESTAS	24
III.4 EN QUÉ MODO SE ENCUENTRAN LAS INTENCIONES LÓGICAS EN LA DEFINICIÓN DE LAS SUSTANCIAS COMPUESTAS	28
III.4.1 Especie, género y diferencia	28
III.4.2 La esencia y las intenciones lógicas.....	34
III.4.3 La especie y el individuo	36
IV. CAPÍTULO 3: “EN QUÉ MODO SE ENCUENTRA LA ESENCIA A LA RELACIÓN DEL GÉNERO, LA ESPECIE Y LA DIFERENCIA”	41
V. CAPÍTULO 4: “POR QUÉ MODO ESTÁ LA ESENCIA EN LAS SUSTANCIAS SEPARADAS”	50
V.1 LAS SUSTANCIAS SEPARADAS	51
V.2 LAS ALMAS, LAS INTELIGENCIAS Y DIOS.....	55
V.3 LA CAUSA PRIMERA: DEMOSTRACIÓN DE LOS OBJETIVOS DEL OPÚSCULO	57
V.3.1 La causa-efecto es lo mismo que el acto-potencia	60
V.3.2 El doble orden de la metafísica en la filosofía de Tomás de Aquino	62
V.3.3 El Hombre como el mejor ejemplo de la creación	65
V.3.4 La <i>distinctio realis</i>	67

VI. CAPÍTULO 5: “DE QUÉ MANERA LA ESENCIA ESTÁ DE DIVERSAS MANERAS EN LAS COSAS DIVERSAS”	69
VII. CAPÍTULO 6: “EN QUÉ MODO ESTÁ LA ESENCIA EN LOS ACCIDENTES”	75
CONCLUSIÓN.....	84
BIBLIOGRAFÍA.....	87

Introducción

Marco histórico en el que se desarrolló el *De Ente et Essentia*

El opúsculo *De Ente et Essentia*¹ no es una obra normal dentro de todas las que hizo Tomás de Aquino por dos razones: por una parte, es, de acuerdo a todos los cuadros cronológicos que se han desarrollado sobre la vida del aquinate², un escrito de juventud, y más aún, el primer escrito de todos los que se conocen y se aceptan como auténticos; por otro lado, es, quizás, el escrito que más polémica ha suscitado de todas las obras hechas por Tomás.

El opúsculo fue escrito –según la mayoría de los filólogos e investigadores sobre el tema– entre los años 1250 y 1256³; y si tomamos en cuenta que Tomás nació entre los años 1224 y 1225, éste tenía alrededor de veinticinco a treinta años cuando escribió el *De Ente Et Essentia*. El opúsculo, en primer lugar, estaba destinado a sus primeros alumnos en la universidad, como un compendio de la metafísica existente hasta el momento⁴. Pero pronto pasó a ser un texto central en la obra de Santo Tomás.

Para algunos el *De Ente et Essentia* es una pequeña muestra, a veces inmadura, de todo el pensamiento tomista. Para otros, en cambio, en esta obra se encuentra ya todo su

¹ Para la obra en su idioma original véase la edición realizada por Raimondo Spiazzi, en *Opuscula Philosophica*, Roma, Marietti, 1954. Para la edición en español véase *El Ente y la Esencia*; EUNSA, Navarra, 2011, Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment.

² *Opuscula Philosophica, op. cit.*, p. XXI-XXIV.

³ *Ibid.*, p. 1. No obstante, Roland-Gosselin sostiene que fue escrito en París, en el año 1254, y que tenía 29 años de edad cuando lo compuso (*Le “De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin, Texte établi d’après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Étude historique, Bibliothèque Thomiste, VIII, J. Vrin, París, 1948, p. XV*).

⁴ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 52.

pensamiento⁵, aun cuando los temas que aparecen en él se encuentren completamente acabados en las obras posteriores. Pero es difícil no concertar con la segunda idea, ya que tanto los Comentarios a los textos de Aristóteles, como la primera parte de la Suma Teológica y la Suma Contra Gentiles, hacen mención a muchos de los temas metafísicos que se encuentran aquí, lo que no sería un mérito menor para Santo Tomás si tenemos en cuenta la edad con la que escribió el opúsculo.

El momento en el que se escribió no puede estar tampoco exento de polémica. Imperaba, en ese entonces, el agustinismo. Por lo cual era muy difícil incluir al aristotelismo en las disputaciones y en las clases que se impartían en la universidad⁶. Sobre todo por la reputación, no muy buena, que habían ganado los comentadores de Aristóteles, como Averroes y Avicena⁷. Sin embargo, Tomás logró posicionarse ocupando el mismo método que utilizó Agustín para poder apoyarse en los filósofos paganos, sobre todo en Platón. Y es que, si lo que dice Aristóteles es racionalmente verdadero, entonces no sería incompatible con la verdad revelada⁸. De este modo Tomás pudo tener siempre de referencia a Aristóteles y a sus comentadores, claro que bajo la respectiva cautela.

⁵ *Ibid.*, p. 52-58.

⁶ *Ibid.*, p. 9-12.

⁷ “El pensamiento de Averroes se presenta como un esfuerzo consiente por restituir a su pureza la doctrina de Aristóteles, corrompida por todo el platonismo que sus antecesores habían introducido en ella. Averroes se dio perfecta cuenta de cuáles habían sido los intereses teológicos que habían favorecido aquella mezcolanza. Él sabía que restaurar al auténtico aristotelismo era excluir de la filosofía aquellos elementos que mejor concordaban con la religión. Los cristianos que han leído a Averroes tampoco se han equivocado sobre este aspecto de su pensamiento, y los que no vieron con buenos ojos su filosofía no dejaron de alegar –contra los cristianos que querían, por el contrario, inspirarse en ella– los peligros que hacía correr a la fe”. Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965, versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, p. 355.

⁸ Étienne Gilson, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2000, traducción de Fernando Múgica Martinena, p. 14-53.

Forma en la que fue compuesta la obra

No es de extrañarse, por lo tanto, que la forma de proceder en la mayoría de sus obras sea bastante aristotélica. Tomás comienza el opúsculo con un proemio, donde, por medio de sólo dos frases, es capaz de condensar prácticamente toda la metafísica escolástica en no más de treinta páginas. La obra se divide en seis o siete capítulos, dependiendo de la edición⁹, más este proemio. A su vez, en el texto se pueden contemplar tres partes importantes. La primera se compone de una introducción –donde se explica la manera correcta de comprender los conceptos *ens* y *essentia*– y del análisis de las sustancias compuestas. La segunda parte trata del análisis de las sustancias separadas y del Acto Puro. Y, finalmente, la tercera parte se compone de un pequeño resumen de todo lo que se ha dicho y del análisis de los accidentes.

Que la obra esté dispuesta de esta manera no es algo casual. Toda la obra se enmarca dentro de un sistema que tiene que ver con una especie de doble orden de la metafísica. La obra completa es una condensación de este sistema, que tiene su punto álgido en el capítulo cuarto. Sin embargo, no es cosa de ir directo a este capítulo para poder entender los reales propósitos de la obra. Cada capítulo es necesario para entender al que sigue, y mientras se comprendan los últimos, se comprenderá el propósito de los primeros. Por esta razón el texto en un principio no se muestra muy intrincado, pero a medida que se avanza aumenta su complejidad. Por lo tanto, es necesario leer detenidamente cada capítulo, para que así el texto aparezca cada vez más claro. Aunque la exhaustividad y el orden es una característica propia del estilo de Santo Tomás, algo que se puede observar en toda su obra, el grado de

⁹ Según la edición del texto original (*Opuscula...*) son seis capítulos. Sin embargo, hay editores, entre ellos Roland-Gosselin (*Le "De Ente..."*), que afirman que el texto se compone de siete capítulos más un proemio.

condensación que tiene el *De Ente et Essentia* proporciona una mayor dificultad en la lectura. Así poder comprender a cabalidad el capítulo cuarto y los objetivos del opúsculo, significa tener que pasar por todos los capítulos anteriores y por todos los posteriores.

Objetivos del opúsculo

El capítulo cuarto del opúsculo es el punto álgido de la obra, como se acaba de mencionar, debido a que allí se muestran los objetivos de ésta. En primer lugar, se puede hacer una nueva separación de las partes del opúsculo en este capítulo, mostrando un “antes” y un “después”. Esto se debe a este doble orden de la metafísica presente en el texto. El “antes” del capítulo cuarto es todo el camino que nuestro intelecto recorre en el orden del conocimiento. El “después”, en cambio, es un regreso al punto de partida de este orden, donde se hace evidente la existencia del orden del ser.

En segundo lugar, la existencia de estos dos órdenes sólo se puede entender gracias a la identificación de la causa-efecto como el acto-potencia. Existe una causa primera de la cual todos reciben su existencia. Recibir algo de alguien es lo mismo que tener potencia, y dar algo a alguien es lo mismo que tener acto. De este modo la causa da un acto a sus efectos que están en potencia. El orden del ser significa recorrer desde la causa al efecto, pero sólo es posible entender esto si primero se recorre desde el efecto hacia la causa.

En tercer lugar, se comprende que el orden del conocimiento avanza, para poder entender el orden del ser, en los grados de ser. Así primero lo hace desde las sustancias que están más alejadas del Acto Puro, y que, entonces, tienen más potencia. Estas son las sustancias compuestas, que son siempre sensibles, y que están sujetas a las condiciones

materiales. Después pasa por las sustancias que son más cercanas al Acto Puro y que tienen, por ende, menos potencia. Estas son las sustancias separadas, llamadas así por no estar supeditadas a las condiciones materiales (la potencia en ellas es por el solo hecho de ser creaturas). Y finalmente llega al Acto Puro, sustancia absolutamente desprovista de toda potencia. Pero algo aparte de lo que se ha dicho se puede extraer de esto: al parecer no hay ningún ente que posea las condiciones de las dos sustancias creadas, excepto por el hombre. El hombre, por lo tanto, se presenta como el mejor ejemplo de la creación, ya que en su estructura metafísica se observan los dos tipos de sustancias creadas.

Y en cuarto lugar, surge el que, quizás, sea el tema más controversial de toda la obra, el de la *distinctio realis*. Éste ni los mismos escritos de Santo Tomás ni la historia de la filosofía nos lo han podido mostrar como un problema genuino de la filosofía tomista, pero que, sin embargo, todos le atribuyen un lugar dentro de estos.

El comentario al *De Ente et Essentia*

Siendo justos con el orden que el mismo Tomás de Aquino le dio a su opúsculo, el comentario se realizará según las divisiones del mismo texto. Así el primer capítulo será el comentario al proemio, el segundo será el comentario al primer capítulo del opúsculo, y así sucesivamente, hasta llegar al capítulo séptimo del comentario, que es el comentario al capítulo sexto de la obra. Para evitar confusiones, los capítulos del comentario estarán señalados con números romanos, mientras que los capítulos del opúsculo estarán señalados con números árabes.

El comentario se realizará de acuerdo a un análisis frase a frase. Se tratará detalladamente cada tema, pero sin adentrarse mucho en los problemas difíciles, y que requieran de más tiempo, tanto de la metafísica en general como del sistema tomista. Trataré de dar sólo una visión panorámica y a la vez concisa del texto para luego ingresar a los temas de interés que se expusieron anteriormente en los objetivos del opúsculo. Por otro lado, cuando el análisis de cada capítulo lo requiera se separará en puntos (que serán señalados con letras en minúscula), y si cada punto necesita de una explicación más detallada de cada tema, se separarán estos en secciones (que serán señaladas con letras griegas).

A modo de aclaración, las citas que se realicen acerca del texto en latín se extraerán todas desde la obra ya citada *Opuscula Philosophica*, como lo mencioné anteriormente¹⁰. Para hacer más cortas las citas del original sólo haré mención del capítulo al se refieren (y también al proemio) y al párrafo de donde provienen las citas. Como no puedo confiar en que todos, a los que esté dirigido este comentario, son conocedores del latín y lo manejen, cada cita del original estará traducida al español, utilizando la traducción ya citada de Eudaldo Forment. Por otro lado, la mayoría de las citas de textos tanto de Aristóteles como de Avicena y de Averroes, han sido extraídas desde el mismo opúsculo, desde las citas que hizo el mismo autor de éste (también se incluyen las citas que hizo a otros textos y autores). Mientras que las referencias a lugares paralelos fueron realizadas por el editor del texto latino.

Con la pretensión de que el comentario se hiciera siempre tomando como guía al mismo texto original, las explicaciones que se den sobre problemas que surjan del mismo texto tratarán de ser aclaradas por medio del mismo texto. Con la idea de que se pueda exponer

¹⁰ Véase nota n° 1.

claramente todo el contenido del opúsculo, cada capítulo será un puente entre los anteriores y los que siguen, teniendo siempre como referencia al orden del ser, materia principal que se intentará demostrar en el comentario.

I. Proemio: lineamientos generales de la obra

El opúsculo comienza con un pequeño proemio donde Tomás expone los principales lineamientos metodológicos que seguirá en toda la obra: en primer lugar, “*quia parvus error in principio magnus est in fine*”¹¹, según lo que dice Aristóteles; y, en segundo lugar, que “*ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*”¹², según lo que dice Avicena.

La primera frase hace mención a la forma de proceder en la investigación metafísica, es decir, a la teoría del conocimiento. No es algo oculto que Santo Tomás haya ocupado un método aristotélico para sus investigaciones, y así, entonces, es necesario proceder desde los efectos hacia las causas. Pero de inmediato se caracteriza uno de los fines que tiene la obra: demostrarnos que hay dos órdenes. La obra comienza presentando uno de ellos: el orden del conocimiento es el que inicia desde los efectos y termina en las causas¹³. Por lo tanto, si no queremos cometer un error al principio que después nos desvíe del problema, o que simplemente no nos permita llegar al conocimiento de las causas, debemos hablar, en primer lugar, de los efectos, y mejor aún si iniciamos desde lo primero que se presenta al intelecto.

Este es el momento en el que Tomás utiliza la segunda frase. Lo primero que se presenta al intelecto es lo que se percibe en primer lugar. Así esto primero que se presenta al

¹¹ *Prooe.*, 1. “Porque un pequeño error al principio es al final grande”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 265. La cita proviene del *De Caelo* de Aristóteles, I, 5, 271b 8-13: “Τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται πύμμεγεθες”.

¹² *Prooe.*, 1. “El ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento”. *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 265. La cita proviene de Avicena, *Metaphysica*, tr. I, c. 6.

¹³ A lo largo de todo el opúsculo se puede observar cómo se avanza en este orden, en el sentido que explicó Aristóteles en *Physica*, I, 1, 189a 17-21. Más tarde se explicará esto detalladamente.

intelecto son las cosas que “*statim imprimuntur in anima prima impressione*”¹⁴. Estas cosas de algún modo se presentan ante nosotros, de tal manera que ingresan a nuestro intelecto por la primera impresión que de ellas tenemos. Ahora bien, la primera impresión siempre sucede a través de los sentidos, y, por lo tanto, estas cosas que primero se presentan al intelecto, que son las más universales, lo hacen a través de las cosas sensibles. Por otro lado, un ente sensible, esté en el estado en que esté, es siempre concreto. Que sea concreto se refiere a que está actualizado. De este modo el color de algo, su textura, o el sonido que algo produce están en acto. Sin embargo, aunque haya diferencias que nos permitan distinguir entre tal cosa y tal otra, todas estas, al fin y al cabo, son entes o partes de un ente, seres actualizados. Que “sean” es lo que tienen en común, y es lo que nos permite identificarlas en primer lugar. Y así el “*ens est proprium obiectum intellectus*”¹⁵. El ente es lo que está primero en el orden de la razón, pero esto es también el primer concepto que cae al intelecto, el más común por así decirlo que nos permite identificar a cada cosa como lo que es, un ente¹⁶. Por lo tanto, esto primero se significa a través de la palabra “ente”. Pero resulta que ningún ente es encontrado libre de determinaciones, sino que siempre se encuentra, como se verá más adelante, en su estado actualizado, definido por su esencia. Así que tanto “ente” como “esencia” son lo primero que se presenta ante el intelecto, en el orden del conocimiento.

¹⁴ La frase completa que cita Tomás (*Prooe.*, I) dice: “*Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex allis notioribus se*”, Avicena, *Metaphysica*, tr. I, c. 6. “Por lo tanto, decimos que ‘ente’ y ‘cosa’ y ‘necesario’ son tales que inmediatamente se imprimen en el alma por una primera impresión, la que no se adquiere desde otras cosas más conocidas por sí mismas”.

¹⁵ “El ente es el objeto propio del intelecto”. *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, co. (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 34. Texto en latín.)

¹⁶ *Ibid.*

Por ende, para “no cometer un error al principio” hay que significar tanto *essentia* como *ens*¹⁷. Pero no es correcto quedarnos en la pura significación. Si le hacemos caso al método que utiliza Tomás, tenemos que continuar con la identificación del modo en que se encuentran el *ens* y la *essentia* en las cosas¹⁸; y esto siguiendo el orden del conocimiento, desde lo más obvio a nuestro intelecto hacia lo menos obvio. Un poco más adelante Tomás mismo explica esto al decir: “*quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus, et ex posterioribus in priora devenire*”¹⁹. Nuevamente hace mención a estos dos órdenes. Accedemos a los más simples desde los compuestos, es decir desde los primeros en el orden del conocimiento hacia los últimos en este orden; desde lo que nos es más cognoscible (pero que no es más cognoscible por naturaleza) hacia lo que nos es menos cognoscible (pero que es más cognoscible por naturaleza)²⁰. Sorpresivamente los primeros en el conocimiento son los últimos en el orden del ser, y los más simples son los primeros en este orden.

Pero además de significar *ens* y *essentia*, e identificar el modo en el que se encuentran, hay que establecer la relación que tengan estos términos con los categoremás de género (*genus*), especie (*species*) y diferencia (*differentia*)²¹. El establecimiento de esto tiene el mismo propósito que la significación y el modo, ya que conocemos algo por sus diferencias, y así se clasifican, al definirlos, en especies y finalmente en géneros²². Todo el tratamiento que Tomás hace de esto conduce a mostrarnos que de los particulares –que son

¹⁷ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 265.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Prooe.*, 1. “Y porque debemos recibir el conocimiento de lo simple desde lo que es compuesto, y devenir desde los posteriores hacia los primeros”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 265. Esto tiene un lugar paralelo en la *Quaestio* 85 de la primera parte de la Suma Teológica, a. 3, co.

²⁰ Aristóteles, *Physica*, I, 1, 189a 17-21.

²¹ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 265.

²² Esto lo explica Tomás más detalladamente en el capítulo 3 del opúsculo y en el capítulo 4 del mismo.

los primeros que captamos- se desprenden los universales²³. La reflexión cabal de los particulares conduce a los universales, como el conocimiento de los compuestos al de los simples, y el de lo posteriores a los primeros.

II. Capítulo 1: “Qué se da a entender comúnmente con el nombre de ‘ente’ y ‘esencia’”²⁴

Una vez establecidos los lineamientos y objetivos del trabajo, Tomás de Aquino comienza a explicar a qué se refieren los conceptos que, como se dijo en el proemio, se presentan primero ante el intelecto. Lo hace en este primer capítulo dividiendo el texto en dos partes: primero explica qué es el ente y después qué es la esencia. Siendo fiel al método aristotélico, expone las principales definiciones que hay de los dos términos, y que le ayudarán a completar su estudio.

“*Ens per se dicitur dupliciter*”²⁵. Es decir que hay dos significados del ente por sí mismo, del ente como tal. Aristóteles ya había visto que “lo que es” (*τὸ ὄν, ens*) se dice de muchas maneras. Pero si tomamos el ente como lo más universal, como lo común en todo lo creado, nos daremos cuenta de que el ente por sí mismo, al decir *ens* en todas sus formas,

²³ “*Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio*”. *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 3, co. “Sin duda, en primer lugar, que la cognición intelectual en algún modo toma su origen desde la sensitiva. Y porque el sentido es de los singulares, el intelecto, en cambio, de los universales; es necesario que la cognición de los singulares, con respecto a nosotros, sea más anterior que la cognición de los universales”.

²⁴ El título de este primer capítulo, y de todos los que vendrán, se encuentra sólo en la edición latina, *Opuscula Philosophica, op. cit.* El título en latín es el siguiente: “*Quid significetur comuniter nomine entis et essentiae*”.

²⁵ C. I, 2. “El ente en sentido propio se dice doblemente”. *El Ente y la Esencia, op.cit.* p. 267.

éste llega a dos acepciones²⁶. La primera es que ente es todo lo que se puede clasificar en las diez categorías²⁷; y la segunda es que ente es lo que equivale a la verdad de la proposición²⁸.

Tomás decide partir explicando la segunda. El asunto es que al decir que ente equivale a la verdad de la proposición, se refiere a que es ente cualquier proposición, afirmativa o también negativa, sin importar si esto tiene una posición o no en la realidad²⁹. Si yo digo que “es de día”, aún cuando en la realidad sea de noche, la proposición por sí misma es verdadera, ya que no se refiere a la realidad existente o actual, sino a la posible. En algún momento “es de día” fue correcto decirlo, y probablemente será correcto decirlo a la mañana siguiente, por lo tanto la proposición por sí sola es verdadera. Sin embargo, de esta manera propia de nombrar al ente no se desprende la esencia, ya que yo puedo decir “algo es blanco”, lo que por sí solo es verdadero, y también puedo decir “algo es no-blanco” lo que también por sí solo es verdadero. *Ens* se puede decir tanto de una afirmación como de una privación³⁰, lo que no permitiría derivar de esto la esencia, ya que lo que “no es” (es decir, una privación) no puede tener esencia.

Así es como sólo la primera definición de *ens per se* servirá para establecer el significado de *essentia*. Sólo es ente, en otras palabras, “lo que implica una posición en la

²⁶ Según Aristóteles “lo que es” se dice accidentalmente o por sí mismo (*Metaphysica*, V, 7, 1017a 22-35); sin embargo, si hablamos de “accidentalmente” hacemos mención de lo que se predica de algo que “es”, y por lo tanto podríamos decir que el color blanco “es” y que la altura de algún objeto también “es”. Pero todas las características accidentales de algo se predicán desde eso que ya “es”. En otras palabras hay algo más propio que tomar al ente como lo accidental, y esto más propio se encuentra de dos maneras, las que explicará Santo Tomás a continuación.

²⁷ C. I, 2.: “*Quod dividitur per decem genera*”. “Que se divide en los diez géneros”, *El Ente y la Essencia*, *op.cit.* p. 267.

²⁸ C. I, 2.: “*Quod significat prepositionum veritatem*”. “Que significa la verdad de las proposiciones”, *El Ente y la Essencia*, *op.cit.* p. 267.

²⁹ C. I, 2.: “*Etiam si illud in re nihil ponat*”. “Aunque esto no ponga nada en la realidad”, *El Ente y la Essencia*, *op.cit.* p. 267.

³⁰ C. I, 2.: “*Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur*”. “Por este modo las privaciones y las negaciones se dicen entes”, *El Ente y la Essencia*, *op.cit.* p. 267.

realidad”, es decir lo que existe actualmente. Es necesario utilizar esta definición de ente, ya que Tomás se propone a demostrar el orden del conocimiento como lo que se ordena desde los efectos hacia las causas. En este sentido, que el ente sea lo primero que el entendimiento capta, y que justo sea la primera definición de ente por sí mismo, es porque lo primero que captamos, por medio de los sentidos, es lo que actualmente tiene una posición en la realidad. Lo que está actualizado es lo que aprehendemos simplemente, sin más, sólo con la ayuda de nuestros sentidos, y esas cosas son lo que primero se aparece ante nosotros.

Pero de estas primeras cosas que se aparecen ante nuestros sentidos se deriva la esencia. En este sentido el ente significa, como dijo Averroes: “*ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei*”³¹. Y así se puede explicar que el ente es lo que se puede clasificar en las diez categorías. Lo común a estas categorías es la esencia. Además se pueden dividir en géneros y especies. Así una realidad, algo que se encuentra actualizado, tiene una esencia que se puede expresar a través de la definición, mencionada a partir de los categoremas de género, especie y diferencia. La definición hace mención a qué es la cosa, expresándose esto por un término derivado de la misma fórmula de la pregunta *quid est*, la quiddidad³². Así bien, la quiddidad es, como se acaba de mencionar, la naturaleza de algo que responde a un *quid*. La palabra se deriva de la traducción de la frase de Aristóteles τὸ τί

³¹ C. I, 2. “El ente dicho por el primer modo es lo que significa la sustancia de la cosa”, *El Ente y la Esencia*, *op.cit.* p. 267. La cita que Tomás utiliza proviene de Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri*, V, com. 14.

³² C. I, 3.: “*Et quia illud per quod reconstituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est re, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur*”. “Y porque aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie es lo que se significa por medio de la definición, que indica lo que la cosa es, de ahí que el nombre de esencia haya sido cambiado por los filósofos en el término de quiddidad”, *El Ente y la Esencia*, *op.cit.* p. 267.

ἦν εἶναι (“*quod quid erat esse*”)³³. Es decir, algo por lo cual tiene que ser, lo que da a algo ser ese algo, el qué de algo, la determinación.

Para recapitular: el ente, que es la substancia de la cosa en la realidad, es lo que tienen en común todos los seres creados; ahora bien, ya que cualquier cosa tiene una posición en la realidad, pueden ser clasificadas en las diez categorías, poseyendo en común la esencia. La esencia se deriva de la substancia, y se expresa en la definición de qué es cada cosa que se intenta definir. Esta definición se realiza por medio de los géneros, las especies, y las diferencias (las intenciones lógicas), cambiándose el término de esencia por el de quiddidad (el qué, el *quid est*, de algo) una vez se define el ente que tiene una posición en la realidad.

Teniendo ya definidos ambos términos (*ens* y *essentia*), Tomás hace revista a las diferentes formas en las que se nombró a lo largo de la historia la palabra quiddidad. El propósito de esto es, más que refutar las diferentes formas en las que se nombró a la esencia, buscar apoyo para su propia definición en otros. Primero nombra a Avicena, diciendo que él ocupó la expresión “forma” para denominar la esencia, es decir que de la forma se dice la esencia de cada cosa³⁴, ya que la forma significa la distinción. Después sigue con Boecio, quien utiliza la expresión “naturaleza”, entendiéndose de esto que “se dice naturaleza de todo aquello que puede ser captado de alguna manera por el entendimiento”³⁵.

³³ La cita de Aristóteles proviene desde dos textos: *Analytica Posteriora*, I, 22, 82b 38; y *Metaphysica*, VI, 3, 1038b 34. Sin embargo, para una explicación un poco más aclaratoria sobre el significado de esta frase véase *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 267, nota al pie 3; y también *El ente y la Esencia*; Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1940 estudio preliminar, traducción y notas por Juan R. Sepich, p. 40-41, notas al pie 13 y 14.

³⁴ C. I, 3.: “*Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei*”. “Se llama también forma, en cuanto por la forma se significa la certeza de cada cosa”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 268. La frase proviene de Avicena, *Metaphysica*, II, 2.

³⁵ C. I, 3.: “*Secundum scilicet quod naturam dicitur omne illud quod intellectu quocunque modo capi potest*”. “O sea, en cuanto se dice naturaleza de todo aquello que puede ser concebido de alguna manera por el

En sumas cuentas, una realidad llega a ser inteligible por su definición, que se deriva de su esencia. Ahora bien, cada realidad tiene una actividad, una naturaleza propia, y es que su esencia puede ser determinada, es decir definida. En este sentido la quiddidad, que es la esencia definida, proviene de la misma definición. En cambio, la esencia proviene de la substancia de algo, de un ente que tiene una posición en la realidad, y que por lo tanto existe. En otras palabras hay dos tipos de determinación. Por una parte, una determinación en la realidad, que es la esencia de algo; y por otro lado una determinación en la definición, que se expresa con la palabra “quiddidad”³⁶.

III. Capítulo 2: “Qué tipo de esencia se encuentra en las substancias compuestas y qué cosa, con el nombre de esencia, se encuentra en ellas”³⁷

Una vez establecido que la substancia de algo tiene dos maneras en las que se pueden observar sus determinaciones, a saber: la esencia, proveniente de la substancia de algo, y que es la determinación en la realidad actualizada; y la quiddidad, que es esta misma determinación pero expresada en la definición de la esencia de la realidad actualizada; ahora más bien Tomás se propone a describir cómo es la esencia en las distintas substancias compuestas, como lo indica el título. Para esto divide el capítulo en cuatro partes. En la

entendimiento”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.* p. 268. La frase proviene de Boecio, *De persona et duabus naturis*, c.1.

³⁶ Tomás no sólo decidió revisar las demás maneras de nombrar a la esencia en otros autores para sustentar su teoría, es más, utilizará cada uno de esos términos (“forma”, “naturaleza” y “quiddidad”) en un sentido diferente. Anthony Kenny explica muy brevemente los diferentes usos de estas palabras en Santo Tomás, en *Aquinas on Being*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 6-7: “For the moment, he contents himself with drawing attention to the different nuances conveyed by these terms if they are used as equivalent. ‘Form’ is here being used as a general term for the stable element in a thing, ‘nature’ stresses the link between the essence and the characteristic operations or activities of a thing; ‘quiddity’ indicates that the essence is what is expressed by a thing’s definition. ‘Essence’ itself, he says, is so called because ‘by it and in it a thing has esse’”.

³⁷ C. II: “*Qualiter reperiatur essentia in substantiis compositis et quid nomine essentiae in eis habeatur*”.

primera menciona lo que ya estableció en el capítulo anterior: que la esencia es propia de la sustancia, y además explica que la esencia es, por analogía, de los accidentes. En la segunda parte explica que hay sustancias simples, separadas de la materia, y que estas son más nobles que las sustancias compuestas. Pero también explica que es imposible avanzar en el orden del conocimiento introduciéndonos de golpe en este tipo de sustancias, ya que al estar separadas de la materia son incorruptibles, y por lo tanto no nos son inmediatamente asequibles. Debemos, de esta manera, primero avanzar por las sustancias compuestas. Después explica que la esencia de las sustancias compuestas es el mismo compuesto (de materia y forma). Para explicar esto último da a entender qué significa cada parte del compuesto, diciendo que la esencia no se deriva ni de la materia sola, ni de la forma sola, ni de una relación entre estas dos, sino sólo del compuesto propiamente tal, ya que al momento de captar algo esto ya se encuentra compuesto, derivándose de ahí la esencia. Y finalmente expone la relación que hay entre la esencia de las sustancias compuestas y las “intenciones lógicas”³⁸. Esto último lo divide, a su vez, en tres partes: en la primera define y diferencia a las intenciones lógicas, en la segunda muestra cómo se encuentran estas en la esencia, y en la tercera muestra la relación entre la especie y el individuo.

Todo esto es parte del orden que Santo Tomás quiere demostrar, que se explicó en la introducción como uno de los lineamientos principales del opúsculo. Lo primero que captamos es lo que se nos presenta ante nuestros sentidos como entes en su significado primario, es decir que pueden ser clasificados dentro de las diez categorías, y que además tienen algo en común: todos son sustancias cuya determinación actual se observa en la

³⁸ Cómo se explica, en primer lugar, en el Proemio, es necesario establecer un orden para la definición. Las intenciones lógicas nos permiten clasificar un ente como existente en la realidad, es decir que nos permiten definirlo.

esencia. Esto, a su vez, se puede traducir en una quiddidad al significar la esencia por medio de la palabra. Si nos damos cuenta, se ha avanzado un poco en este orden del conocimiento. Estamos pasando poco a poco desde lo que es más asequible a nuestro entendimiento a lo que es menos asequible a éste³⁹. Si al principio nos encontrábamos con los primeros conceptos que se presentan al intelecto, ahora analizaremos qué son las sustancias compuestas y de dónde se obtiene la esencia de ellas.

III.1 La esencia es propia de la sustancia

Para explicar lo primero, que “*essentia proprie et vere est in substantiis*”⁴⁰, hay que explicar antes que *ens* primero se dice, como lo explica Aristóteles, más propiamente de “algo” que de los accidentes. En efecto, un accidente, como la posición, el color de algo, el tamaño de algo, son cosas que se predicán de algo que ya “es”, teniendo una existencia absolutamente dependiente del sujeto del cual se predicán. Pero esto no quiere decir que los accidentes por sí solos no sean entes. En efecto, el color blanco por sí solo es un ente, tiene una esencia y se lo puede expresar a través de una definición. Sin embargo, nunca se encontrará dicho ente separado de algún sujeto, ya que su existencia accidental depende completamente de uno. En este sentido, tanto *ens* como *essentia* se dirán más propia y verdaderamente de los entes que ya *son* y no de los accidentes que son pero en sentido

³⁹ Véase nota 17. Tomás hace una interpretación de esta frase que extrae del inicio de la *Física* de Aristóteles, que dice: “La vía natural –para toda investigación de los primeros principios y causas- consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que no es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza” (*Física*, Madrid, Editorial Gredos, 1995, traducción de Guillermo R. de Echandía, p. 83).

⁴⁰ C. II, 4. “La esencia propia y verdaderamente está en las sustancias”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.* p. 268.

secundario (y, por lo tanto, por analogía)⁴¹. Así “la esencia más propia y verdaderamente está en las sustancias” porque deriva directamente de ellas, y no en un modo secundario como sucede en los accidentes.

III.2 Las sustancias simples

Lo segundo que se propone a demostrar es que “*substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae*”⁴², y no solamente eso, sino que también “*et in utriusque est essentia*”⁴³. Como ya se mencionó en el Proemio, y también al inicio de este capítulo, hay dos tipos de sustancias, las simples y las compuestas; y en cada una está la esencia⁴⁴. El orden del conocimiento se inicia por lo que es más asequible a nuestro intelecto, para ir hacia lo que es menos asequible a éste. Resulta que todos los entes tienen una posición en la realidad, razón por la cual su esencia se puede explicar por medio de una quiddidad. Pero no todos los entes son igual de asequibles a nuestro intelecto. Tomás lo deja muy claro cuando dice en el proemio: “y porque debemos recibir el conocimiento de lo simple desde lo que es compuesto, y devenir desde los posteriores hacia los primeros”⁴⁵. Resulta, entonces, que lo más asequible a nuestro entendimiento es lo compuesto, los posteriores, y lo menos asequible es lo simple, los primeros.

⁴¹ Juan Sepich explica esto más detalladamente en *El ente y la Esencia*, *op. cit.* p. 43-44, nota al pie 18: “análogos son los objetos cuyo término es común y la estructura inteligible es parcialmente una y la misma; y parcialmente diferente.” En efecto, tanto “ente” como “esencia” son términos comunes a los entes y a los accidentes. En ambos designan los mismo, pero ambos son distintos de manera inteligible. De modo que son términos análogos, porque se refieren a lo mismo y a cosas diferentes al mismo tiempo.

⁴² C. II, 4. “Por otra parte, algunas de las sustancias son simples y las otras compuestas”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 268.

⁴³ C. II, 4. “Y en ambas está la esencia”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁴ Una definición breve y esclarecedora de los dos tipos de sustancia se puede encontrar en la edición de Juan Sepich de *El ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 44-45, nota al pie 19.

⁴⁵ *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 265.

Ya se mencionó que las sustancias compuestas son todas las que están compuestas de materia y de forma⁴⁶. Esto quiere decir que una vez nosotros captamos por medio de nuestros sentidos a estas sustancias, las captamos de inmediato con una forma característica, la cual se encuentra en una materia determinada. Así, por ejemplo, el cuerpo del hombre está compuesto por la forma de este cuerpo (es decir, cabeza, extremidades, abdomen, etc.) y la materia por la cual se llena esta forma (es decir, la carne humana). Resulta importante aclarar que una sustancia compuesta, al tener materia en su composición, y al encontrarse actualizada en la realidad, es algo corruptible. Eso explicaría por qué el cuerpo humano, y cualquier cuerpo concreto, puede sufrir deformaciones y pérdidas materiales, sin que por ello un ser humano pierda su esencia. Esto se debe a que las corrupciones son accidentales.

Pero hay otro tipo de sustancias, las sustancias simples, donde también está la esencia, pero que ésta no significa el compuesto de materia y forma, ya que no son sustancias que estén sujetas a la materia, sino sólo a la forma. La esencia de ellas, por lo tanto, no es el compuesto, sino sólo la forma. Por esta razón estas sustancias no son corruptibles, y por esto también dice Santo Tomás que “*sed in simplicibus veriori et nobiliori modo*”⁴⁷ se encuentra la sustancia. En efecto, como son sólo forma, significa que no están sujetas a corrupción, y por lo tanto son eternas. Pero además esto significa que son causa de las sustancias que no son eternas⁴⁸. En efecto, lo que es eterno es causa de lo que es corruptible⁴⁹. Sin embargo, en el orden del conocimiento las sustancias simples no son las

⁴⁶ Tomás trató el tema de la generación y la composición de la sustancia compuesta más acabadamente en *In Metaphysicam*, XII, lecciones II y III.

⁴⁷ C. II, 4. “Pero en las simples de un modo más verdadero y noble.” *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 268.

⁴⁸ C. II, 4.: “*Sunt etiam causa eorum quae composita sunt*”. “Son además causa de las que son compuestas”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 268.

⁴⁹ Más adelante, en el capítulo cuarto y en el quinto del opúsculo, se tratará más claramente esto. Por lo pronto una aproximación a esto se encuentra en Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993b 24-26.

más asequibles, sino que, como ya se vio, lo son las sustancias compuestas⁵⁰. En estas se sostiene lo sensible, que es lo primero que captamos de algo.

III.3 La esencia en las sustancias compuestas

Hay que seguir, entonces, con una explicación de cómo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas. La explicación que da Tomás al respecto es bastante amplia, principalmente porque para explicar qué es la esencia en las sustancias compuestas debe primero explicar cómo son éstas, después qué no es la esencia en ellas y finalmente que la esencia es el compuesto de materia y forma. Ahora bien, una sustancia compuesta, como se ha acabado de mencionar, está compuesta de materia y forma⁵¹. Una silla, por ejemplo, está compuesta por la forma de ésta y la madera o cualquier otro material del que esté hecha. Asimismo cualquier otra sustancia donde esté implicada la mutabilidad. En efecto, cualquier cosa en donde se pueda observar un cambio es una sustancia compuesta.

Pero nosotros al captar estas sustancias las abstraemos hasta obtener la esencia. Cabe preguntarse entonces de qué manera ésta se encuentra y por medio de qué la identificamos. Santo Tomás decide hacer, para resolver esto, un análisis de cada una de las partes de un compuesto. Primero lo hace con la materia.

Si la realidad que conocemos, en primer lugar, por nuestros sentidos se encuentra actualizada, entonces conocemos las cosas por medio de algo que está en acto. Si volvemos al ejemplo de la silla nos daremos cuenta de que ésta ya está en este estado. Esta

⁵⁰ C. II, 4.: “*Ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina*”. “Por ello se debe empezar por la esencia de las sustancias compuestas”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 269.

⁵¹ C. II, 5.: “*In substantiis igitur compositis, forma et materia notae sunt*”. “En las sustancias compuestas son conocidas la forma y la materia”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 271.

es la razón principal por la que Tomás descarta que la sola materia sea la esencia. La silla actualizada, de la cual se desprende la esencia de la silla, no es solo materia en absoluto. Así la materia no es el principio del conocimiento, porque el conocimiento de la esencia se desprende de algo que está en acto, y entonces la materia es lo que está en potencia en el compuesto⁵².

Pero tampoco la sola forma es la esencia⁵³. Aunque la forma sea lo que está en acto en el compuesto, y esto en contraposición a la materia, algo se conoce por cómo se encuentra actualizado en la realidad. De esta manera la esencia no puede ser la sola forma, sino el mismo compuesto de materia y forma⁵⁴. Esto también se puede entender por lo siguiente: una sustancia se conoce por su esencia. Pues bien, la esencia se desprende desde algo que está actualizado, encontrándose ya compuesto en la realidad. Una silla no es su materia o su forma, no se puede definir con solo una de las partes de su composición, pero sí se la puede definir con las dos al mismo tiempo⁵⁵.

Una vez explicadas las partes del compuesto, y luego de que se descartaran por sí solas como la esencia, Tomás también descarta que la esencia sea alguna relación entre materia y forma. La relación entre las dos, por otro lado, existe: “en efecto, por la forma, que es acto de la materia, la materia se hace ente en acto y esta determinada cosa”⁵⁶. Pero la esencia no es esta relación, ya que es anterior al mismo compuesto (es decir que el compuesto es un

⁵² C. II, 5.: “*Quod enim materia sol non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam cognoscibilis est, et in specie ordinantur vel in genere; sed materia neque cognitionis principium, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quo aliquid actu est*”. “En efecto, es manifiesto que la sola materia no sea la esencia, porque la cosa es cognoscible por su esencia, y se ordena en género y especie, pero la materia ni es principio del conocimiento, ni por ella una cosa es asignada al género o a la especie, sino por aquello por lo que una cosa está en acto”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 271.

⁵³ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 271.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Una aclaración de la concepción general que se tenía de la sustancia compuesta en la edad media, puede verse en el *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* de Silvia Magnavacca (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005), en la entrada de *compositum*, p. 146-147.

⁵⁶ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 271.

resultado de esto). Tampoco la esencia es algo que se añade al compuesto o a las partes de este, ya que algo que se añade a un cuerpo ya actualizado, sin cambiar su composición, es un accidente. Y así “*relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis, significat id quod ex materia et forma compositum est*”⁵⁷.

Al respecto Tomás repite lo que hizo en el capítulo anterior, empieza a enumerar las distintas teorías que son precedentes a la suya con el fin de apoyarse en ellas. Cita a Boecio quien dijo que *ὀυσία* significa el compuesto⁵⁸, ya que “*ὀυσία enim apud Graecos, idem este quod essentia apud nos*”⁵⁹. Después sigue con Avicena, quien dijo que “la quiddidad de las substancias compuestas es la misma composición de materia y forma”⁶⁰. En efecto, como se puede observar desde lo dicho, la esencia se significa por medio de la palabra, de la definición, que es la quiddidad. De este modo en la definición de cualquier sustancia compuesta tiene que estar incluida tanto la forma como la materia. Y finalmente cita a Averroes quien, en el comentario al libro séptimo de la Metafísica de Aristóteles, indica que la naturaleza, es decir la esencia, de cualquier cuerpo generable, y por ende de cualquier mutable, es el compuesto de materia y de forma⁶¹.

De todo lo dicho anteriormente, Tomás concluye ciertos puntos que servirán para analizar el modo en el que las intenciones lógicas nos permiten hablar de la esencia. Lo primero es lo que se puede extraer desde la cita de Avicena que se encuentra más arriba. La determinación de una sustancia se observa tanto en la esencia como en la significación de

⁵⁷ C. II, 6bis. “Resulta, por consiguiente, que el nombre de esencia en las sustancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 272.

⁵⁸ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 272.

⁵⁹ C. II, 6bis. “Pues *ὀυσία* para los griegos es lo mismo que esencia para nosotros”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 272. Esta cita proviene del texto de Boecio *De Duabus Naturis*, c. 3.

⁶⁰ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 272. La cita se encuentra en Avicena, *Metaphysica*, V, c. 5.

⁶¹ C. II, 6bis.: “*Natura, quam habent species in rebús generalibus, est aliquod médium, id est compositum ex materia et forma*”. “La naturaleza, que tiene las especies en las cosas generables, es algo medio, esto es, un compuesto de materia y forma”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 272. La cita proviene de Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri*, VII, 7, comentario 27.

esta, es decir en la quiddidad. Entonces, si la esencia es el compuesto de materia y forma, la quiddidad, que es la definición de la sustancia, tiene que significar este compuesto.

Lo segundo que se puede obtener desde lo anterior, es que “*individuationis principium est materia*”⁶². Y aquí es preciso detenerse. Las sustancias que son captadas por nuestros sentidos, y de donde se desprende la esencia y la quiddidad, provienen de particulares. Cuando nos referimos, por ejemplo, a una silla y la definimos, hacemos mención de una forma que es común a todas las sillas, y de una materia que sólo le corresponde a esa silla. De esta manera cuando distingo entre una silla y otra lo hago en función de la materia de cada una, ya que ésta es la que nos permite distinguir entre particulares, entre individuos, y no la forma de cada silla que es común a las dos⁶³. Asimismo, para que exista la multiplicidad de individuos, es necesario que algo constituya a cada uno como un ente distinto de todos los demás. Y esta es la materia, ya que la forma es común a todos los individuos de un mismo grupo. Pero ¿qué ocurre cuando definimos un universal? Que la materia sea el principio de individuación, y que la esencia se desprenda de la sustancia particular, no significa que los universales no tengan esencia. Para poder explicar esto, Tomás hace la distinción entre *materia signata* y *non signata*⁶⁴. En efecto, en la definición que corresponde a los particulares está incluida la *materia signata*, que es la que “es considerada bajo determinadas dimensiones”⁶⁵, y que, por lo mismo, es completamente determinable. En cambio, en la definición de un universal, por ejemplo, “hombre”, no está incluida la *materia signata*, sino la *non signata*, ya que en la definición de hombre no se

⁶² C. II, 7. “El principio de individuación es la materia”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 273.

⁶³ Magnavacca resuelve muy bien esta explicación, al decir: “para Tomás, el *principium individuationis* radica fundamentalmente en la materia, puesto que ella hace que la forma sea limitada y multiplicable dentro de la especie”, op. cit., p. 361-362.

⁶⁴ *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 273.

⁶⁵ *Ibid.*

tiene en cuenta la materia y la forma de uno solo, sino la materia y la forma de todos los hombres en un modo absoluto⁶⁶.

III.4 En qué modo se encuentran las intenciones lógicas en la definición de las sustancias compuestas

A partir de estas dos conclusiones que se pueden extraer de la explicación de la esencia en las sustancias compuestas, a saber: que la quiddidad tiene que significar el compuesto de materia y forma, y que la *materia signata* es el principio de individuación; Tomás comienza a demostrar qué son las intenciones lógicas. Éstas son las que nos permiten ordenar la forma en la que se expresa la definición, por lo tanto es necesario para avanzar en el orden del conocimiento una explicación de qué es cada una y el modo en el que se las puede identificar en la definición. Primero lo hace mostrando la diferencia que hay entre unas y otras, y en esto las define; después señala la manera en la que se encuentran éstas en la definición de una esencia; y finalmente explica la relación entre la especie y el individuo. Todo esto lo hace utilizando siempre el ejemplo de la especie “hombre”.

III.4.1 Especie, género y diferencia

Como se observó más arriba, tanto el particular como el universal tienen esencia, sólo que la diferencia entre ambos está en los grados de determinación que haya entre uno y otro. El particular, al estar incluida la *materia signata* en su definición, es el más determinado, mientras que el universal tiene un grado menor de determinación al estar

⁶⁶ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 273.

incluida la *materia non signata* en su definición. Ahora bien, existe una relación proporcional entre el particular y el individuo, y entre el universal y la especie. Para ilustrar esto Tomás compara al individuo “Sócrates” con la especie “hombre”. La diferencia entre los dos está, por lo tanto, en la *materia signata* y la *non signata*⁶⁷. De esta manera la especie tiene menos determinaciones frente al individuo, como “hombre” tiene menos determinaciones frente a “Sócrates”, y el universal frente al particular. En ambos está la esencia, pero con distintos grados de determinación en función de la materia⁶⁸.

Análogamente, la esencia en la especie difiere de la esencia en el género por los grados de determinación de ambos. Sin embargo, ya no se trata de una diferencia en función de la materia, sino en función de la forma. Así “*designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur*”⁶⁹.

Lo anterior se puede explicar más claramente a través de la constitución ontológica del hombre. En efecto, el hombre es “animal racional”⁷⁰. Esta es su definición tradicional aristotélica que corresponde a su quiddidad. Pero, como se mencionó más arriba, la quiddidad, que es la esencia de algo, se desprende directamente de la sustancia. En otras palabras: “animal racional” hace referencia a la materia y la forma, y la especie “hombre” hace referencia al compuesto⁷¹. Si volvemos al ejemplo de Sócrates, el individuo también es “animal racional” en este caso; pero es éste animal racional (y no otro), ya que a la

⁶⁷ *El Ente y la Esencia, op.cit.*, p. 273.

⁶⁸ C. II, 7.: “*Quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus*”. “La designación del individuo con respecto a la especie es por la materia determinada por las dimensiones”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 273.

⁶⁹ C. II, 7. “En cambio, la designación de la especie con respecto al género es por la diferencia constitutiva, que se toma de la forma de la cosa”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 273.

⁷⁰ Esta definición de hombre es la más representativa no sólo del hilemorfismo aristotélico, sino también del hilemorfismo tomista. La importancia de ella, en el último caso, se comprenderá más tarde con el análisis de las sustancias separadas, donde el hilemorfismo tiene ciertos matices teológicos.

⁷¹ Esto se hará más notorio avanzando en la lectura del capítulo. Por lo pronto, es necesario mencionar que esta es una de las grandes tesis tomistas que se desprenden de este pequeño opúsculo: la relación proporcional del género, la diferencia y la especie con la materia, la forma y el compuesto (*El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 261.).

quiddidad se le une el hecho de que es Sócrates, y, por lo tanto, difiere del universal “hombre” debido al mayor grado de determinación con respecto a la materia, la que hace ser a Sócrates un particular.

La diferencia que existe entre el individuo y la especie no es algo difícil de comprender, ya que sucede en relación a la *materia signata* como se mencionó más arriba. Sin embargo, la diferencia que existe entre el género y la especie es mucho más difícil de explicar. Se pueden reconocer distintos particulares debido a los accidentes, que son sostenidos por la materia y que nos permiten identificar a un sujeto y a otro. ¿Pero qué ocurre cuando la diferencia no radica en la materia, sino en la forma? La diferencia está, entonces, no en algo que está en la especie y no en el género, sino en los grados de determinación⁷². De esta manera la especie está más determinada que el género, y como no está la *materia signata* presente para separarlos individualmente, el género contiene a la especie. Si volvemos al ejemplo de “hombre”, decimos que este es “animal racional”. Si quitamos “racional” de “animal”, nos queda algo que aún existe en la realidad, porque hay más animales además del hombre. En cambio, si quitamos “animal” de “racional”, nos encontraríamos con algo imposible de mantenerse en la realidad, porque “racional” necesariamente está incluido en “animal”, ya que hay una sola especie que se define de esta manera. “Animal”, entonces, es el género. Y como la especie es todo el compuesto, sólo resta ubicar a la diferencia, la que finalmente es lo “racional”.

Tomás aquí se vale del mismo ejemplo del hombre para poder explicar las divergencias que existen entre el género, la especie y la diferencia. Separa la estructura ontológica del

⁷² C. II, 8.: “*Non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie est etiam in genere ut non determinatum*”. “No es por algo existente en la esencia de la especie, que de ningún modo esté en la esencia del género; por el contrario, todo lo que está en la especie está también en el género como no determinado”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 273.

hombre de tal manera que analiza cada parte. Primero lo hace con el cuerpo. Al principio del segundo capítulo Tomás ya se había adelantado con la siguiente sentencia: “*in substantiis igitur compositis, forma et materia notae sunt, ut in homine anima et corpus*”⁷³. En efecto, cuando decimos “animal racional” no estamos diciendo otra cosa que “cuerpo más alma”. Sin embargo, hay cierta diferencia en decir una cosa y otra. “Animal racional” no expresa una unión de ningún tipo, como sí lo hace “cuerpo más alma”, sino la esencia, que no es, como se explicó más arriba, una relación de las partes del compuesto o algo que se añade al compuesto. Cuando señalamos que el hombre es “cuerpo más alma” no hablamos de la esencia, sino de los componentes del hombre, aunque ambas maneras son proporcionales.

Se dice, entonces, que el hombre es “animal racional”. Ya se explicó que “animal” es el género de la especie. Ahora bien lo animal del hombre se encuentra en su estructura física, ya que esta se asemeja a la de todos los animales (tejidos, órganos, estructura ósea, etc). Por lo tanto “animal” hace referencia al cuerpo. Pero hay dos maneras de entender lo que se quiere decir con “cuerpo”: en primer lugar, “*secundum quod ponitur pars animalis*”; y en segundo lugar, “*secundum quod ponitur genus*”⁷⁴. El primer modo se desprende de la tridimensionalidad del cuerpo, es decir, de la forma (llamada también “parte integral”) que además tiene que tener ciertas medidas gracias a la materia (parte material)⁷⁵. Por ende, es sólo una parte del animal, ya que sólo se refiere al cuerpo. En cambio, en el segundo modo, se incluyen la tridimensionalidad del cuerpo (es decir, parte integral y parte material), y

⁷³ C. II, 5. “En las substancias compuestas son conocidas la forma y la materia, como en el hombre el alma y el cuerpo”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 271.

⁷⁴ C. II, 8. “Según que se tome como parte del animal y según se tomo como género”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 273.

⁷⁵ Como se está hablando a nivel de especie, la materia que se menciona aquí, y que es la que da las medidas para la tridimensionalidad de la forma, es la *materia non signata*, que es, en última instancia, una abstracción de la *materia signata*.

algo más que se le añade a esto, porque el género necesariamente incluye a la especie, y la especie no es sólo cuerpo, sino que también diferencia. De esta manera, “animal”, visto como género, incluye al cuerpo y a lo racional del hombre.

En sumas cuentas hay dos formas de referirse a “animal”. La primera se trata sólo de eso que tenemos en común con otros animales, es decir, la “forma corporal animal”, por así decirlo, que tiene el hombre. Y la segunda, en cambio, se refiere a todo lo característico del hombre, tanto su forma corporal animal, como la diferencia específica, lo racional. Y así también, en “animal”, si se lo toma como el género, está la especie entera.

De lo anterior se desprende que el género es, como ya se explicó, todo lo que está en la especie, pero indeterminadamente. La determinación proviene, por lo tanto, de la diferencia. Ahora bien, el género no proviene de la forma, sino de la materia. Tomás lo expone con lo siguiente: “*genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae*”⁷⁶. Y esto lo afirma el hecho de que el género es el cuerpo, el cual es la forma corporal animal, pero la forma en tanto hay *materia non signata*. La forma de la especie, por ende, siempre va a provenir de aquello que permite identificar a todos los individuos de un grupo como parte del mismo. Como “animal” es todos los animales, la forma entonces es lo “racional”, es decir, la diferencia.

La diferencia es, como dice Tomás, “*sicut quaedam determinatio a forma determinata sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata*”⁷⁷. Ella también designa todo de la especie, como lo hace el género, pero no proviene de la *materia non*

⁷⁶ C. II, 11. “El genero significa el todo como una cierta denominación, que determina lo que es material en la cosa sin la determinación de la propia forma”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.* p. 275.

⁷⁷ C. II, 11. “Como un determinación de una forma determinada, tomada aparte de lo que en un primer concepto es materia determinada”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.* p. 275.

signata, sino de la forma que es común a todos los miembros de una especie. Así en la definición de una especie se encontrarán tanto el género como la diferencia. En otras palabras, en la definición estará la *materia non signata* y la forma de la especie.

Volviendo a “cuerpo más alma”, como cuerpo es el género de la especie “hombre”, entonces el alma es la diferencia de la especie, es decir, lo racional. Según esta “composición”, si se le puede llamar así, de cuerpo y alma, Tomás definirá al alma de la siguiente manera: “*contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi.*”⁷⁸ Si regresamos un poco en el texto, nos daremos cuenta de que esa perfección que se añade a la materia siempre es la forma, ya que ésta es la que permite la actualización. Como estamos hablando aquí al nivel de la especie, a la forma que se puede entender como tridimensional, y que depende de la *materia non signata*, se le añade una perfección más, que sería la forma de la especie. Esta perfección es la naturaleza sensitiva y la naturaleza intelectual, la vida, es decir, el alma. El alma es la diferencia que separa a la especie “hombre” de las demás especies que participan del género “animal”. Es la perfección de la forma final del hombre.

⁷⁸ C. II, 9. “Ahora bien, sucede en la realidad que lo que tiene una perfección, llega a tener también una perfección ulterior, como es patente en el hombre, que tiene naturaleza sensitiva y además intelectual. También semejantemente y sobre esta perfección, que es tener una forma tal que en ella puedan designarse las tres dimensiones, puede añadirse otra perfección, como la vida o alguna semejante”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 274.

III.4.2 La esencia y las intenciones lógicas

Gracias a todo lo anterior Tomás llega a una conclusión crucial en el tratamiento de las sustancias compuestas, a saber: “*et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura*”⁷⁹. En efecto, cuando mencionamos la especie “hombre” estamos haciendo mención del compuesto. Y así, también, cuando decimos “animal racional”, decimos la materia y la forma respectivamente. Sin embargo, el mismo Tomás explica que las intenciones lógicas no dicen exactamente lo mismo que el compuesto y sus partes. Algo parecido ocurre cuando se dice “cuerpo más alma” en vez de “animal racional”. Las intenciones lógicas son proporcionalmente iguales al compuesto, la materia y la forma, pero lo son porque se desprenden de éstos últimos y no porque sean estos últimos. La manera de entender esto ya se dio en la sección anterior, donde se afirmaba que el género es todo de la especie, pero lo es en tanto la materia, como la diferencia también lo es todo pero en tanto la forma.

Hasta el momento se han visto dos formas de mencionar la especie “hombre”, formas que análogamente sirven para cualquier especie. La primera es la que da cuenta de las partes del compuesto, y así se dice que el hombre es “cuerpo más alma”. Sin embargo, con esta manera de expresar al hombre no se lo define, ya que se crea una tercera realidad de dos que ya existían⁸⁰. “Cuerpo más alma” no es el hombre, es sólo una realidad compuesta de un cuerpo y un alma. Para poder definir realmente lo que es la especie “hombre”, se toma la segunda forma, es decir, “animal racional”, la que da cuenta no de las partes del

⁷⁹ C. II, 12. “Y por esto es patente la razón por la cual el género, la especie y la diferencia se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto en la naturaleza”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 275.

⁸⁰ C. II, 12.: “*Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut e duabus rebús quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est.*”. “Decimos, en efecto, que el hombre es compuesto de alma y cuerpo, como una tercera cosa constituida de dos cosas, y que no es ninguna de ellas”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 276.

compuesto, sino del compuesto mismo, de cómo se lo encuentra, tal como está, en la realidad. Así “animal racional” define perfectamente a la especie “hombre”, ya que se forma una tercera noción intelectual desde dos ya existentes⁸¹. Esto además muestra de qué manera se hizo un paso desde el individuo mismo, la sustancia individual, hacia una abstracción que nos permite hablar del universal.

Cuando decimos “animal racional” hablamos de dos nociones intelectuales diferentes que se constituyen en una nueva. Así *intellectus animalis* habla de toda la quiddidad de la especie, pero sin la forma de esta especie. En cambio, *intellectus differentiae*, y en este caso *rationalis*⁸², habla también de toda la quiddidad de la especie, pero sin la materia de ésta. Las dos nociones constituyen la tercera noción de “animal racional”, la que entonces es la especie, la definición propiamente tal de “hombre”. Además, cada noción no puede predicarse de toda la especie, porque la parte no se puede predicar del todo. De esta manera “animal” o “racional” no son el hombre, sino que sólo lo es “animal racional”.

El hecho de que tanto el género como la diferencia signifiquen toda la especie, pero que no se puedan predicar por sí solas de ésta, es algo que aún Tomás necesita explicar de mejor manera, ya que se pueden generar ciertas objeciones al respecto. La primera, y la más importante, es el hecho de que el género significa toda la esencia de la especie. El problema surge porque se podría pensar que, como un mismo género lo poseen varias especies, éstas

⁸¹ C. II, 12.: “Sed, si homo aliquo modo ex animali et reationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebús, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus”. “Pero si se dice que el hombre de algún modo es compuesto de animal y racional, no lo será como una tercera cosa de dos cosas, sino como un tercer concepto de dos conceptos”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 276.

⁸² C. II, 12.: “Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae exprimens naturam rei, ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis”. “En efecto, el concepto de animal expresa la naturaleza de la cosa sin la determinación de una forma especial, porque es lo material respecto de una perfección última. En cuanto al concepto de diferencia racional consiste en la determinación de una forma especial. De estos dos conceptos se constituye el concepto de especie o de definición”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 276.

tendrían una sola esencia, y no habría diferenciación entre una especie y otra⁸³. No obstante, el género está en varias especies (por ejemplo, las diferentes especies de animales) por su misma indeterminación. Ciertamente significa toda la esencia de una especie pero de manera indeterminada, y que, finalmente, es determinada por la diferencia. Ambos, género y diferencia, son entonces formas. Por eso es lo que se decía más arriba, que la diferencia entre especie y género provenía de la forma, en tanto, obviamente, *materia non signata*. Averroes aclara mucho mejor este cuadro cuando comenta la *Metafísica* de Aristóteles al decir que “*genus dicitur unum per comunitatem formae signatae*”⁸⁴. Y así es como se explica el paso de la especie al género. Éste último es un grupo de formas iguales pero menos determinada con respecto a la especie. Y lo que nos permite diferenciar entre una especie y otra es la diferencia, que viene a determinar lo indeterminado del género.

III.4.3 La especie y el individuo

Pero queda por explicar el paso que hay desde el individuo a la especie. Ya se había mencionado anteriormente que la diferencia entre el individuo y la especie se presenta por los grados de determinación, como también lo hace la diferencia entre el género y la especie, pero que la diferencia se establece en relación a la *materia signata* y a la *materia non signata*, y no según la forma como en el caso anterior.

⁸³ C. II, 13.: “*Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia*”. “Aunque el género signifique toda la esencia de la especie, sin embargo, no es preciso que las diversas especies, que tienen el mismo género tengan una sola esencia”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 276.

⁸⁴ C. II, 13. “El género se dice uno por comunidad de todas las formas signadas”. *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 276. Tomás extrae la cita desde Averroes, *In Metaph.*, XI, com.14.

La especie es indeterminada respecto del individuo, y lo es porque hace mención de todo lo que está esencialmente en él, pero sin una determinación que permita la diferenciación entre un individuo y otro⁸⁵. Para explicar esto nuevamente Tomás hace uso del ejemplo de la especie “hombre”. “Hombre” dice todo de la especie, ya que su quiddidad es “animal racional”, y esto hace mención del compuesto como se encuentra en la realidad. De este modo se puede decir de cualquier ser humano que es un hombre, como sucede cuando se dice lo mismo acerca de Sócrates. Aquí se observa que la especie se puede predicar del individuo, pero esto sucede por dos razones principales. Puedo decir que Sócrates es un hombre porque aún se hace referencia a la *materia signata*, de donde se desprende el principio de individuación. Así la especie “hombre” dice todo del individuo. Sin embargo, si se hace abstracción de la *materia signata* y se habla sólo de la especie, se estará hablando de la *materia non signata* cuando se dice que Sócrates es un hombre. En este último caso “hombre” significará una parte del individuo en vez de todo lo que significa esencialmente éste. De esta manera “hombre” significará “humanidad”, porque ésta significa todo lo que es el hombre⁸⁶.

Así se podría decir que “hombre” es “sujeto más humanidad”. Al igual que “cuerpo más alma”, ésta es sólo una abstracción que da cuenta de las partes del compuesto y no del compuesto mismo. “Sujeto”, entonces, es la abstracción de la materia, del cuerpo, de “animal”; mientras que “humanidad” es la abstracción de la forma, del alma, de “racional”. Si se dice que hombre es “humanidad”, no es porque se esté haciendo mención sólo de una

⁸⁵ C. II, 14.: “*Natura speciei est indeterminata respectu individui (...), id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte*”. “La naturaleza de la especie es indeterminada respecto al individuo (...), lo que es especie, según que se predica del individuo, es preciso que signifique todo lo que esencialmente está en el individuo, aunque indistintamente”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 276-277.

⁸⁶ C. II, 14.: “*Humanitas enim significat id unde homo est homo*”. “Pues humanidad significa aquello por lo cual el hombre es hombre”, *El Ente y la Esencia, op.cit.* p. 277.

parte de la esencia del hombre, aunque así lo sea, sino porque ésta es una abstracción sólo de la forma, donde se excluye la *materia signata*. “Humanidad” es un concepto que sólo está en la quiddidad de “hombre”, por esta razón se excluye el “sujeto” cuando se habla de esta manera, porque hay muchos sujetos además del cuerpo del hombre. La materia, por lo tanto, en este caso, puede existir por sí sola, como ocurre con “animal”, y no es lo que permite ser al hombre un hombre, como sí ocurre con la humanidad.

Sin embargo, “humanidad” es, como ya se mencionó, una parte de toda la especie. Pero una parte no se puede predicar del todo. En otras palabras, “humanidad” no se podría decir de “hombre” o del mismo Sócrates como si fuese toda la quiddidad. Si queremos hablar de toda la quiddidad de la especie podemos decir que Sócrates es un hombre, porque, como ya se explicó, en la especie está todo del individuo. Pero no se puede hacer lo mismo con “humanidad”, porque aun cuando ésta signifique todo del hombre, es sólo una abstracción de la forma, y no todo el compuesto, como si ocurre cuando digo “hombre”, donde está contenida la esencia entera de la especie.

De lo anterior se desprende un problema. Hay, por así decirlo, dos maneras de hablar de la quiddidad. La primera es la que se está revisando a lo largo de todo lo que va de la obra, y es la que hace mención de la especie, y por lo tanto de toda la esencia de ésta. La segunda es la que surge ahora, y que Tomás explica mejor con Avicena. En efecto, la quiddidad en el primer caso se desprende directamente del compuesto, mientras que en el segundo caso es la abstracción de esto. Y por esta razón “*quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita*”⁸⁷. Por eso cuando se dice “humanidad”, aunque se hable de todo el compuesto, no hace mención de “hombre” o de

⁸⁷ C. II, 14. “La quiddidad del compuesto no es el mismo compuesto del cual es la quiddidad, aunque también la misma quiddidad sea compuesta”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 277. La cita de Avicena proviene de *Metaphysica*, V, 5.

toda la especie, sino de una abstracción que se desprende de esta última palabra, de “hombre”⁸⁸.

De esto se puede concluir que hay dos términos que significan las partes del todo de la especie. Por un lado, el término que significa la parte material del todo, es decir, el cuerpo, o “sujeto”. Este término excluye a la forma que es la que hará a la especie ser especie, pero es todo el compuesto en tanto es la materia y la forma concretas (es decir, parte integral más parte material). Y por otro, el término que significa la parte formal del todo, es decir, alma o “humanidad”. Término que excluye a la parte material, y que es toda la esencia de la especie (aunque toda la esencia sea el compuesto). En otras palabras, por un lado está el compuesto que es material. A éste se le agrega algo que lo perfeccione y de donde surja la especie. De esta nueva “composición” entre un cuerpo y, en este caso, la “humanidad”, surge la especie “hombre”.

Toda la esencia del hombre se menciona con la palabra “hombre”, porque con este término se habla de “animal racional”, de todo el compuesto como se encuentra en la realidad, sin enfocarse más en la materia o en la forma. Por eso también con este término se habla de la especie y se predica del individuo. Pero, por otro lado, “humanidad” habla de la perfección que hace a la especie ser especie, es decir, que hace al hombre ser un hombre. Tal término es algo que se añade al compuesto concreto de materia y forma. Por eso no se

⁸⁸ “Humanidad” es la última abstracción a la que se puede llegar del compuesto en la realidad. El orden del conocimiento se trata en parte de esto, llegar a lo más abstracto. Pero hay dos maneras de referirse a lo más abstracto, ya sea con respecto a la máxima unidad (es decir, Dios), o ya sea con respecto a la máxima abstracción de los conceptos (como en el caso de “humanidad”). El orden del conocimiento trata de llegar a la primera manera, aun cuando se llegue a la segunda. Por otro lado, esta segunda abstracción es solo intelectual, y nunca existiría en la realidad como si sucede con “hombre” (o con Dios). Antony Kenny explica muy bien esto cuando dice: *“There is in reality, for Aquinas, no such thing as humanity in the abstract. Humanity in the abstract exists only in the mind. It is this that gives rise to notions such as species, genus, and difference. Human nature exists in the mind in abstraction from individuating characteristics, related uniformly to all the individual human existing outside the mind. There is no Idea of human, only people’s ideas of humanity”* (op. cit., p. 23).

puede predicar de los individuos, ya que excluye a lo material, y en ningún caso es la esencia propiamente tal. Hay dos quiddidades también. En primer lugar, la definición propiamente tal, y ésta se designa con el nombre de “hombre”; y en segundo lugar, aquella quiddidad que es una abstracción sólo intelectual, y que nunca será todo el compuesto de género y diferencia; y ésta se designa con el término “humanidad”.

En todo este capítulo se puede observar nuevamente cómo se ha avanzado en el orden del conocimiento. En efecto, se parte analizando el compuesto como es propiamente tal en la realidad, en el momento en el que está actualizado. Más tarde se hizo una especie de remoción, no sólo de lo que no es posible de explicar en este momento (como por ejemplo, el caso de los accidentes o de las sustancias separadas), sino también de aquellas cosas que son más asequibles a nuestro intelecto, pero que no son las más inteligibles en sí mismas por naturaleza. De esta manera se avanzó en la abstracción hasta explicar qué es exactamente la sustancia compuesta, cómo la podemos entender, y por medio de qué cosas nuestro intelecto ordena lo que hay en la realidad. Que haya una diferencia en los grados de determinación entre individuo, especie y género, es una prueba de esto, porque nos indica que estamos adentrándonos de a poco hacia explicar aquellas cosas que son menos asequibles a nuestro intelecto, pero que son más asequibles por naturaleza. Si ya se demostró que en las sustancias compuestas hay algo material que se debe perfeccionar por algo formal, ahora es el turno de hablar de estas cosas, las que son solamente formas, es decir, las sustancias separadas. Sin embargo, antes hay que mostrar cómo es la relación entre las intenciones lógicas y la esencia del compuesto. En éste capítulo sólo se había expuesto el modo en el que se encuentran éstas en la definición de la esencia, y así también se las definió a cada una. Pero ahora conviene mostrar cuál es la relación que hay entre la esencia de las sustancias compuestas y las intenciones lógicas.

Cabe recordar que hay dos tipos de composiciones, según lo que se dijo anteriormente. La que es netamente material, como es el caso de una piedra, del mueble que hace algún artesano, o del cuerpo del mismo hombre. Aquí el compuesto significa meramente la materia y la forma (es decir, la parte integral y la parte material). No obstante, hay otro tipo de composición, donde ya está presente esto material, pero hace falta algo que lo perfeccione y lo haga expresamente una especie. Esto que perfecciona es la forma. Pero no es la forma en el sentido de aquella que posee tres dimensiones donde descansa la materia, como en el caso de la “parte integral”, sino que es algo más allá de lo material. Avanzar en este orden significa despojar, cada vez más, al ente de sus determinaciones, sobre todo de lo que aún lo hace depender de la mutabilidad propia de la materia. Se parte en el individuo, en el particular, que nos es más asequible a nuestro entendimiento, hacia llegar, poco a poco a lo que nos es menos asequible. Así desde los individuos, pasando por la especie, hacia el género.

IV. Capítulo 3: “En qué modo se encuentra la esencia en la relación del género, la especie y la diferencia”⁸⁹

En el capítulo anterior se analizó lo que significaban las sustancias compuestas, y más específicamente la esencia en ellas. Se llegó a las siguientes conclusiones: ésta significa el compuesto mismo; su definición se expresa con el término de *quidditas* que tiene que hacer mención del mismo compuesto; y que esta *quidditas* se expresa a través de las intenciones lógicas del género, la especie y la diferencia. Todo lo anterior Tomás lo realizó utilizando

⁸⁹ C. III: “*Quomodo se habeat essentia ad rationem generis, speciei et differentiae*”.

siempre el ejemplo de la especie “hombre”. Ahora, en este capítulo, corresponde analizar la relación que tienen las intenciones lógicas con la esencia misma del compuesto. Todo esto tiene el fin de dirigirnos al estudio de las sustancias separadas. El orden del conocimiento nos conduce de a poco hacia las cosas que son cada vez más inteligibles por naturaleza.

Ya en el capítulo anterior, cuando se señalaba la manera en la que se ordenaba la definición con las intenciones lógicas, Tomás nos dio una aproximación de lo que se quiere tratar ahora. Si hay una proporcionalidad entre la materia, la forma, y el compuesto, con el género, la diferencia y la especie, ésta no sólo se verá cuando se exprese la definición de una especie en la quiddidad, sino que también la proporción tiene que ver con el compuesto mismo en la realidad.

De este modo la especie va a significar el todo de la esencia, aún cuando haya una diferencia de determinación con respecto al compuesto mismo en la realidad. Y lo mismo ocurrirá con el género. Ninguno de los dos puede tomarse como una parte de la esencia, ya que ambos significan ésta por completo. Si fueran una parte de la esencia tendríamos el mismo problema que surgió cuando se trató a la “humanidad” o al “cuerpo”. Éstos, como son sólo partes de ella, no pueden predicarse del todo, ni del individuo ni de la especie. Sin embargo, la especie o el género tampoco pueden ser exactamente el mismo compuesto, sino, por ejemplo, “hombre” sería “animal” y “racional” al mismo tiempo, y no “animal racional”, lo que describe al compuesto como es en la realidad. Para explicar este problema Tomás se apoya en Avicena, cuando dice: “*rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus*”⁹⁰. En efecto, si “racional” fuera toda la especie, entonces “hombre” sería “lo racional” y al mismo

⁹⁰ C. III, 16. “La racionalidad no es la diferencia, sino principio de la diferencia; y por la misma razón la humanidad no es la especie, ni la animalidad el género”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 279.

tiempo “lo animal”. Pero “hombre” es “animal racional”, así que el género y la diferencia, aunque por sí solos se refieran al todo de la esencia, también necesariamente son una parte de ésta. Por lo tanto, “racional” o “animal” son los principios de la diferencia y del género respectivamente, y no ellos mismos.

Por otro lado, si el género y la diferencia se tomaran como partes del compuesto, podrían pensarse por sí solos como existentes fuera del individuo. De este modo “lo racional” existiría sin algo que lo sostenga (como lo hace la animalidad), y lo que se formaría del género y la diferencia sería una tercera cosa y no una tercera noción intelectual (como en el caso de “cuerpo más alma”); y finalmente no se podrían predicar del individuo o de la especie. Queda, entonces, demostrado que el género, la diferencia y la especie significan todo de la esencia, en tanto que significan todo el individuo, aun cuando sean una parte de éste y no el todo del compuesto.

Debido a lo anterior la esencia se puede entender de dos maneras: la primera es la noción propia y absoluta de la misma, y la segunda es según su concreta realidad. La primera es la que se ha definido en el capítulo anterior, que, como dice Tomás “*nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi*”⁹¹. Y en este sentido “animal racional” es la esencia de “hombre”, ya que tanto “animal” como “racional” convienen al hombre. Es decir, que en la esencia tomada en su modo absoluto están nombradas las partes del compuesto. Por ende, cualquier cosa que no haga cambiar la esencia de una especie no entraría dentro de esta manera de entender la esencia, como lo son los accidentes, ya que ninguno conviene al hombre en cuanto hombre; y si se le atribuyesen accidentes a la esencia, éstos serían falsos. Los accidentes no son parte de la noción universal. Pero de esta manera de entender la

⁹¹ C. III, 17. “Nada es verdadero de ella, sino lo que le conviene en cuanto tal”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 279.

esencia surge un problema. Si la especie tiene una sola manera estricta de ser definida, y esta manera se aplica a todos los individuos, ¿qué ocurre con el número? ¿Hay pluralidad o singularidad en la especie? Pareciera que pasar de los particulares a los universales no nos permitiría pensar en una pluralidad de individuos, ya que de uno solo se puede lograr concebir el universal. Sin embargo, en la definición de un universal, que es la misma definición de una especie, el número no es algo que pertenezca a la esencia, y por lo tanto es accidental. Tomás logra explicar esto de muy buena manera: si la pluralidad fuera algo esencial a una especie, entonces la especie no se podría predicar de los individuos⁹², como sucede cuando se dice que Sócrates es un hombre. Por otro lado, si la singularidad fuera algo esencial de una especie, todos los individuos serían uno solo y no existiría la pluralidad de individuos⁹³.

La segunda manera de entender a la esencia es la que surge cuando se toma en cuenta al individuo. De esta manera los accidentes sí se toman como una parte esencial del individuo, mas no de la especie, aun cuando el accidente no conviene a la primera noción absoluta de la esencia⁹⁴. Un ejemplo de esto se da cuando se dice, por ejemplo, que Sócrates es un “hombre blanco”. Así el accidente “blanco”, que de ninguna manera es parte de la esencia tomada absolutamente, puede incluirse en la definición.

⁹² C. III, 17.: “*Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate*”. “Si, en efecto, la pluralidad perteneciera a su concepto, nunca podría ser una, siendo una, sin embargo, en cuanto que está en Sócrates”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 279.

⁹³ C. III, 17.: “*Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari*”. “Semejantemente, si la unidad perteneciera a su concepto, entonces sería una e idéntica la naturaleza de Sócrates y de Platón, y no podría multiplicarse en muchos”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 279-280.

⁹⁴ C. III, 17.: “*Et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens reatione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod est homo*”. “Y así se predica accidentalmente algo de ella, en razón de aquello en que está, como se dice que el hombre es blanco, porque Sócrates es blanco, aunque esto no convenga al hombre en cuanto hombre”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

Ahora bien, esta manera de comprender la esencia tiene una doble existencia: en los singulares y en el alma. Tomás decide analizar sólo la existencia en los singulares. Esto se debe a que en el alma es algo que ya trató en los capítulos anteriores. En efecto, el particular debe ser despojado de los accidentes para que se pueda comprender la esencia en su sentido absoluto⁹⁵. Por ende, ahora sólo analiza la existencia de la esencia en los singulares. En ellos hay accidentes según su diversidad, pero ninguno conviene a la esencia en su sentido absoluto. El hombre en cuanto hombre no incluye la pluralidad de seres singulares y sus respectivos accidentes. Si fuera así, existiría un solo hombre con todos los accidentes posibles, y, del mismo modo, si sólo existiera la singularidad no habría pluralidad de hombres⁹⁶. Es necesario, por lo tanto, que la esencia tomada en este sentido se aplique al hombre pero no en cuanto hombre, sino que al hombre en cuanto al individuo o en cuanto a la primera impresión que se tiene de uno. De este modo también se demuestra que el número no es parte de la esencia en su sentido absoluto, y así la pluralidad o la singularidad se comprenderán como accidentes. Tomás concluye esta parte diciendo: “*patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat preacisio alicuius eorum*”⁹⁷. En otras palabras, la esencia en su sentido absoluto no considera a la esencia en su sentido individual, si se puede decir así. Pero, porque no toma a ninguno en particular, por la misma razón puede predicarse de todos los individuos.

Sin embargo, aunque la esencia en su sentido absoluto pueda predicarse del individuo, no pertenece a éste la esencia en este sentido. Tomás decide aquí regresar a algunas

⁹⁵ Esto ya se explicó en el punto a) del capítulo III. Sin embargo, más adelante Tomás decide tratar a la esencia en los accidentes. La esencia, en el sentido que se le da ahora, no es la quiddidad de la especie, sino la quiddidad más una “modificación quidditativa”, que sin embargo, en conjunto, pareciera una definición más de algún individuo.

⁹⁶ *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

⁹⁷ C. III, 18. “Es patente, por consiguiente, que la naturaleza del hombre considerada de modo absoluto, abstrae de cualquier ser, de tal modo, sin embargo, que no haga precisión de ninguno de ellos”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

nociones anteriores. Hay una proporcionalidad entre el particular y el individual, y entre el universal y la especie⁹⁸. En el universal están la unidad y la comunidad (no así la singularidad y la pluralidad), porque un universal es por sí mismo una unidad de varios iguales, es decir, de una comunidad. No obstante, ni la unidad ni la comunidad pertenecen a la esencia en su sentido absoluto, porque, como ésta se predica del individuo, al decir que Sócrates es un hombre, estaríamos diciendo que en Sócrates está la unidad y la comunidad⁹⁹. Lo mismo sucede con la singularidad y la pluralidad. Ambas no pueden estar en la esencia en su sentido absoluto por la misma razón.

Y, del mismo modo, tampoco podemos decir lo mismo acerca del género o la especie. Los dos significan todo de la especie y, por lo tanto, del individuo, pero ninguno pertenece a la esencia en su sentido individual, porque si fuera así, en un particular existiría la unidad del universal. El universal, por lo tanto, y, entonces, la especie, pertenecen a la esencia en su sentido absoluto. Pero no en razón del compuesto tal y como está en la realidad, sino que en razón del entendimiento¹⁰⁰.

A esto es a lo que se refería Tomás cuando se decía que en el alma los individuales se despojan de los accidentes para poder acceder a la especie, a la noción universal. El alma tiene “*esse in intellectu abstractum ab omnibus individuationibus*”¹⁰¹. En el alma está la especie sin los elementos que hacen ser a los individuos individuales. Por eso también la diferencia entre el individuo y la especie tiene relación con la *materia signata* y la *materia*

⁹⁸ Véase la sección α) del punto d) del capítulo III.

⁹⁹ C. III, 18.: “*Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas*”. “En efecto, si la comunidad perteneciese al concepto de hombre, entonces en dondequiera que se encontrase la humanidad, se encontraría la comunidad”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

¹⁰⁰ C. III, 19.: “*Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu*”. “Queda, por consiguiente, que la noción de especie pertenezca a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en el entendimiento”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

¹⁰¹ C. III, 19. “En el entendimiento un ser abstraído de todos los elementos individuantes”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 280.

non signata, porque esta última es una abstracción de la primera. De lo contrario, el principio de individuación se mantendría en nuestro intelecto, y nos sería imposible comprender el universal, la especie, y, por ende, la esencia. En el alma está la especie, la que se asemeja a cada individuo que pertenece a esa especie, permitiendo esto el conocimiento. Tomás aclara esto con Averroes y con Avicena, cuando se menciona que “*intellectus est quid agit universalitatem in rebus*”¹⁰². Pero para entender bien esta frase hay que volver a un punto importante en el texto, que la materia es el principio de individuación. Exactamente lo que nosotros captamos por la primera impresión son los individuos. En otras palabras, la noción universal que está en el alma, se compara con los particulares que se aplican al universal que se tiene en ella. De esta manera nuestro intelecto compara a Sócrates con la especie “hombre”, para determinar finalmente que “Sócrates es un hombre”. La definición de una esencia ya está en el individual, pero es necesario que el intelecto la extraiga desde éste para construirla.

Tomás sale del paso de inmediato de las posibles objeciones que pueden sucederse, sobre todo con los averroístas. Averroes cometió el error de decir que la unidad del intelecto proviene de la forma entendida de manera universal¹⁰³. Como se vio, la forma sólo se comprende por la comparación del particular con el universal que está en el intelecto. Es decir que la unidad del intelecto se da por la relación de éste con el compuesto mismo, sobretodo una vez que se abstrae de la *materia signata* y se llega a la especie.

Ahora bien, si volvemos un poco, “Sócrates es un hombre”. La especie se puede predicar del individuo, mas no así el término especie. No se puede decir que “Sócrates es la especie”

¹⁰² C. III, 19. “El entendimiento es el que produce la universalidad de las cosas”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 281. La cita la extrae Tomás desde Averroes, *In de Anima*, I, com. 8., y de Avicena, *Metaphysica*, V, 1-2.

¹⁰³ C. III, 19.: “*Et ideo patet defectus Commentatoris, in tertio De Anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere*”. “Y por esto es patente el error del Comentador, en *De Anima* (III, com. 5), de querer concluir de la universalidad de la forma entendida, la unidad del entendimiento en todos los hombres”, *El Ente y la Esencia*, op. cit. p. 281.

porque “especie” no le conviene. En cambio, “hombre” sí le conviene a Sócrates porque dice todo de él en tanto es un hombre. El término de especie, por ende, sólo se puede predicar en un sentido absoluto. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el término de género, que ya está dentro de la predicación, y ésta la realiza el intelecto que compone y que divide¹⁰⁴, es decir, el que afirma o niega la realidad. Cuando el entendimiento observa a varios entes con características parecidas (así, por ejemplo, un perro y un gato) el intelecto que compone les atribuye la intención de un género, como animal. Esto sucede porque, al analizar la esencia, algo tienen en común. Y como la diferencia sólo es común a los miembros de una especie, el género es lo común a estos entes.

Finalmente, Tomás concluye el capítulo diciendo que la noción de especie se relaciona con la esencia, pero no en su consideración absoluta, sino según su consideración individual, ya que el entendimiento se adecúa a los individuos, de tal manera que surge de esto la noción de la esencia¹⁰⁵. Y del mismo modo sucede con el género y la diferencia, ya que estos dicen todo del individuo sin ser el mismo individuo. Dicen todo de éste porque convienen a éste, de tal manera que el intelecto que compone y que divide puede organizar la esencia en la relación del entendimiento con los individuos, utilizando las intenciones lógicas que provienen del mismo individuo. Así también se puede comprender de dónde provienen la pluralidad y la singularidad. Como son accidentes, las dos nociones se aplican

¹⁰⁴ C. III, 20.: “*Praedicatio enim est quoddam quod completar per actionem intellectus componentes et dividit, habens fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de alterum dicitur*”. “En efecto, la predicación es algo que se realiza por la acción del entendimiento, que compone y divide, teniendo como fundamento en la realidad la unidad de las cosas que se afirman unas de otras”, *El Ente y la Esencia, op. cit.* p. 281. Sobre el intelecto que compone y que divide, véase un lugar paralelo en la obra de Tomás, en *De Veritate*, q. 1, a. 3.

¹⁰⁵ La “*adaequatio intellectus et rei*” Tomás la analiza más detenidamente en *De Veritate*, q. 1, a. 1. Esta adecuación es de donde se desprende lo verdadero, en tanto es el resultado de una adecuación entre la cosa conocida y el cognoscente. Un efecto de esta adecuación es lo que ocurre aquí, que por la relación entre el que conoce y la cosa conocida se pueda determinar la esencia, tanto en su sentido absoluto como en su sentido individual. También se puede entender lo que se dirá un poco más tarde, que la unidad en el conocimiento proviene de esta adecuación.

posteriormente a la esencia, pero no a modo de algo que la modifique, sino que en el mismo sentido de “Sócrates es un hombre blanco”, ya que se predicán, finalmente, de los individuos.

De lo anterior se pueden extraer ciertas conclusiones. En primer lugar que la esencia surge a partir de una relación entre el entendimiento y el particular. Y en este sentido hay dos maneras de comprender a la esencia: en su sentido absoluto, es decir, abstraída de cualquier cosa que me permita identificar a un individual; y en su sentido individual, es decir, con cualquier característica, como los accidentes, que me permitan identificar a un ente particular. La primera manera de comprender a la esencia se puede aplicar a un individuo (y esto se observa cuando se dice que Sócrates es un hombre), mientras que la segunda no conviene a la primera. Esto sucede porque la esencia en su sentido absoluto, al ordenarse la noción de especie por el entendimiento, proviene de la esencia en su sentido individual. Y así la especie es mucho más abstracta que el individuo. Además, también se puede decir de todo esto que la unidad del conocimiento se encuentra en la relación que hay entre el entendimiento y el particular.

La segunda conclusión que se puede extraer desde lo anterior es que el alma no es una sustancia compuesta. Una sustancia compuesta está compuesta de materia y forma. Esta es la parte integral. Pero en el hombre hay algo que perfecciona esa parte, y que nos permite, además, conocer todo lo que se ha dicho anteriormente. Una frase de Aristóteles nos permitirá comprender esto de mejor manera: “el alma es en cierto modo todas las cosas”¹⁰⁶. Ésta tiene la capacidad de adecuarse a todo lo que podría llegar a conocer, para así comprender al ente y a la esencia. Por el contrario, una sustancia compuesta no puede hacer tal cosa, porque, por ejemplo, una piedra no puede ser todas las cosas. La materia, principio

¹⁰⁶ Aristóteles, *De Anima* 431b 21.

de individuación, es también lo susceptible de la mutabilidad. De este modo si una piedra fuera todas las cosas, realmente llegaría a ser todas las cosas. El alma, por otro lado, no sufre modificación esencial alguna con esta adecuación, y, por ende, no es una sustancia compuesta. El tipo de sustancia que es el alma es algo que Tomás analizará en el capítulo siguiente.

V. Capítulo 4: “Por qué modo está la esencia en las sustancias separadas”¹⁰⁷

A partir de lo explicado en el capítulo anterior, toca ahora ver qué son aquellas sustancias que no son compuestas, y en las cuales figura el alma. Estas son las sustancias separadas, también llamadas sustancias simples, porque, como no tienen materia en su composición, no sufren de las condiciones materiales. Entre ellas, además del alma, también se encuentran las inteligencias (es decir, los ángeles) y Dios. Para realizar la explicación de éstas Tomás divide el capítulo en tres partes. Primero explica qué son estas sustancias y la diferencia que hay entre ellas y las sustancias compuestas. Lo segundo que hace es mostrar la diferencia que hay entre algunas sustancias separadas y Dios, que es el Acto Primero y Puro. Y finalmente explica de dónde provienen estas últimas, definiendo qué es la causa primera, logrando, también, mostrar los objetivos del opúsculo.

En los capítulos anteriores se mostró el paso que hay entre lo que primero se capta a través de los sentidos hasta la abstracción de aquello, para comprender qué es el ente y la esencia en estos entes. Se podría decir que ya estamos en la segunda parte del opúsculo, donde, desde una comprensión de lo que son los entes físicos, pasamos ahora revista a los entes que no se captan con los sentidos, y que, por lo tanto, no son físicos. Esta segunda

¹⁰⁷ C. IV: “*Per quem modum sit essentia in substantiis separatis*”.

parte es el punto más álgido de toda la obra, ya que desde aquí en adelante las explicaciones anteriores se hacen más precisas, y, al mismo tiempo, se muestra el fin que posee el opúsculo.

V.1 Las sustancias separadas

Tomás resuelve de inmediato las objeciones que surgieron sobre la composición de las sustancias separadas. Si bien, nadie dudaría de la simplicidad de la causa primera, sí lo hicieron con la simplicidad de las inteligencias y del alma. El principal opositor a la simplicidad de éstas fue Avicibrón, quien dijo que estaban compuestas de materia y de forma, y que, por lo tanto, son sustancias compuestas¹⁰⁸. No obstante, Tomás demuestra que Avicibrón está equivocado, diciendo: “*videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam*”¹⁰⁹. En efecto, la forma inteligible de cualquier cosa no está en acto, sino que sólo lo está mientras se encuentra actualizada en el compuesto. Sin embargo, esto es algo que nosotros percibimos de esa manera. La capacidad intelectual, en este sentido, no estaría nunca en acto, sino siempre en potencia, porque ésta posee a todas las formas despojadas de la *materia signata*, y, por lo tanto, despojadas de las condiciones materiales. No obstante, como dice Tomás, las formas “se hacen inteligibles en acto por virtud de las sustancias inteligentes”. En otras palabras, lo que nosotros percibimos de cierta manera es de otra en la realidad inteligible. Las formas están en acto cuando se las

¹⁰⁸ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 283. La cita la extrajo Tomás de Avicibrón, *Fons vitae*, tr. 4, c. I-5.

¹⁰⁹ C. IV, 22. “Vemos, en efecto, que las formas no son inteligibles en acto, sino en cuanto están separadas de la materia y de sus condiciones; ni se hacen inteligibles en acto sino por virtud de las sustancias inteligentes, según que son recibidas en ella y según que son actuadas por ella”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 283.

despoja de la materia. Y como las sustancias separadas están, valga la redundancia, separadas de la materia; y como ellas mismas son las que actualizan la forma inteligible, entonces ellas están en acto, y son completamente inmunes a las condiciones materiales, tales como la mutabilidad. Esto último también se puede aclarar de la siguiente forma: la especie, en las sustancias compuestas, hace mención de la *materia non signata* y de la forma, es decir, de la abstracción del compuesto. La forma inteligible de algo es esta abstracción del individuo. Esta forma, por estar desprovista de la materia, debería estar en potencia. Pero las inteligencias la vuelven una forma inteligible en acto. Como se puede observar, hay una diferencia entre la forma inteligible vuelta en acto y lo que la vuelve en acto. La primera aún tiene cierto contacto con la materia, por estar en su definición la *materia non signata*. En la segunda, en cambio, no hay ningún contacto con la materia.

La forma corpórea, entonces, es la que se abstrae de la materia, de tal manera que es inteligible en acto por la inteligencia que la pudo abstraer. Y, entonces, como se explicó, tanto en el alma como en las inteligencias, que son las sustancias que abstraen de esta manera, no hay composición de materia y de forma. El alma y las inteligencias son, por ende, sustancias separadas. Cabe ahora la duda de si estas sustancias son compuestas o no, y, si lo son, de qué están compuestas. Tomás responde a esto diciendo que sí están compuestas, pero, como se vio, no lo están de materia y forma, sino que de forma y existencia¹¹⁰. A continuación se apoya en el *Liber De Causis*, donde se dice que

¹¹⁰ C. IV, 23.: “Unde in anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed es tibi compositio formae et esse”. “Por eso, en el alma o en la inteligencia no hay en ningún modo composición de materia y forma, como si en ellas se diese la materia como sucede en las sustancias corpóreas, sino que en ellas hay composición de forma y ser”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 283.

“*intelligentia est habens formam et esse*”¹¹¹. De esto se puede concluir que la quiddidad de una sustancia simple es, en vez de materia y forma, forma y existencia.

Establecido ya que las sustancias separadas están compuestas de forma y existencia, Tomás decide precisar cómo se encuentra el acto y la potencia en ellas. Esto es algo que ha sido mencionado a lo largo de toda la obra, pero recién aquí se ha hecho necesario explicarlo detenidamente, con el fin de mostrar más claramente por qué las sustancias separadas lo están de la materia. Unas cosas son causas del ser de otras. Por ejemplo, el hombre es causa de los muebles que utiliza, o la luz es la causa de que podamos ver los colores. Ahora bien, ninguno de estos efectos puede ser causa de quien los causó. Los muebles no pueden ser causa del hombre, o los colores no pueden ser causa de la luz. Asimismo, la forma es causa del ser de la materia. Y esto es evidente porque no existe materia alguna que no tenga forma. Por el contrario sí existen formas que no tienen materia, como en el caso de las formas inteligibles. La forma, por lo tanto, en cuanto forma, no depende de la materia¹¹². Sin embargo, en las sustancias compuestas nunca se encontrarían formas sin materia, y esto sucede por una razón muy fuerte: “*secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus*”¹¹³.

Tomás poco a poco va llegando a un punto crucial en el opúsculo. En primer lugar, se puede observar que el orden del conocimiento avanza en los grados de ser, acercándose al primer principio. Lo primero que nos da un indicio de esto es que los entes que están más alejados del primer principio son lo que dependen en su composición de algo completamente material, como las sustancias compuestas, donde la composición es lo que

¹¹¹ C. IV, 22. “La inteligencia es aquello que tiene forma y ser”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 284.

¹¹² *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 284.

¹¹³ C. IV, 24. “En cuanto están distantes del primer principio, que es Acto Primero y Puro”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 284.

finalmente se denominó como “parte integral”. En cambio los entes que se acercan más, en los grados de ser, al primer principio, son sólo formas que no dependen de ningún modo de la materia. Ahora bien, estas formas no son las que después serán causa de la materia, ya que éstas tienen relación con la *materia non signata*, sino que son las sustancias separadas, y específicamente las almas y las inteligencias. La esencia de éstas es, por lo tanto, la pura forma de ellas.

La diferencia entre los dos tipos de sustancias se hace patente. Ambas difieren en que en unas la esencia es el compuesto de materia y forma, y en las otras la esencia es la sola forma. Pero además, otras dos diferencias se desprenden de esto. La primera es que en las sustancias compuestas la esencia se puede significar de dos maneras¹¹⁴. Esto ya se analizó con el ejemplo de “hombre”. La esencia de la especie “hombre” se puede entender como el todo del compuesto, y en ese caso se dice que es “animal racional”. Pero también se puede entender la esencia de la especie “hombre” como una parte, que es la abstracción del mismo término “hombre”, y que no depende de la materia como en el caso anterior, en este sentido se dice que es la “humanidad”. En cambio, en una sustancia separada, no puede existir esta doble forma de significar a la esencia, ya que como es sólo forma, y no hay nada más además de ella, la esencia es el todo¹¹⁵. No existe, a diferencia de las sustancias compuestas, una tercera noción intelectual que nos permita expresar la esencia. Sólo hay una noción que expresa el todo y al mismo tiempo la esencia en las sustancias separadas. Esto se aclara con lo que dice Avicena, que “*quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex*”¹¹⁶.

¹¹⁴ *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 284.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ C. IV, 25. “La quiddidad de la sustancia simple es lo mismo que la sustancia simple”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 284. La cita la extrae Tomás desde Avicena, *Metaphysica*, trat. V, c. 5.

La segunda diferencia es la que se da en el principio de individuación. Las sustancias compuestas tienen su principio de individuación a partir de la *materia signata*, de donde se multiplican los individuos aún cuando sean iguales según la especie. En cambio, en las sustancias separadas, no se puede dar tal multiplicación, porque no está presente en ellas la *materia signata*. En otras palabras, no hay individuos en las sustancias separadas, y cada ente es su propia especie, como lo explica Avicena¹¹⁷.

V.2 Las almas, las inteligencias y Dios

Una vez explicado qué son las sustancias separadas, y también cuál es la diferencia entre ellas y las sustancias compuestas, queda ahora explicar la diferencia entre las almas y las inteligencias con el Acto Primero y Puro, la causa primera. Tomás inicia esto diciendo que “*huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae*”¹¹⁸. Y esto se aclara por lo siguiente: la quiddidad de algo se puede entender sin que importe la existencia de tal cosa o no. De este modo yo puedo decir que en África hay hombres aun cuando yo no haya visto a ningún hombre africano. Algo parecido ocurre con los seres propios de la sola imaginación, los cuales puedo definir incluso si no tienen una existencia en la realidad física. De esto se desprende que la existencia es algo completamente distinto a la esencia.

¹¹⁷ C. IV, 25.: “*Et ideo oportet ut non inveniantur in aliis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quotquot sunt ibi individua, tot sunt species, ut Avicenna expresse dicit*”. “Y por esto es preciso que no se encuentren en estas sustancias muchos individuos de la misma especie, sino todos lo que son aquí individuos, todos son especies, como dice expresamente Avicena”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 284-285. Aquí Tomás tiene como referencia a Avicena, *Metaphysica*, trat. V, c. 2.

¹¹⁸ C. IV, 26. “Tales sustancias, por consiguiente, aunque sean sólo formas sin materia, sin embargo, no hay en ellas una simplicidad absoluta, de modo que sean acto puro, sino que tienen mezcla de potencia”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 285.

Las sustancias separadas, como ya se demostró, están compuestas de forma y existencia. En ellas es completamente distinta, por ende, la existencia de su propia esencia.

Pero no son todas las sustancias separadas iguales. En las almas y en las inteligencias se distinguen la existencia y la esencia. En cambio, en el Acto Primero y Puro no se distingue tal diferenciación, sino que la misma quiddidad de éste es su existencia. Esto se demuestra porque las diferencias son las que nos permiten hablar de una pluralidad¹¹⁹. Así, tanto en las sustancias compuestas como en las separadas (almas e inteligencias) hay diferenciaciones según las formas. Incluso eso es más evidente en las sustancias compuestas, donde la forma la recibe una *materia signata* y se presentan las especies, y además hay accidentes que nos permiten diferenciar entre los individuos de una misma especie. La diferenciación se da por el hecho de que la existencia se recibe desde otro distinto. Así es necesario que de algún modo las cosas se actualicen para que lleguen a existir. Las sustancias compuestas lo hacen cuando la forma se une a la materia, y como resultado surge el compuesto. Pero además, en la composición hay algo que se une a la esencia que permite que tal cosa exista. Algo parecido sucede en las sustancias separadas, donde, como no hay materia, algo que se une a la forma permite que ésta exista.

En otras palabras, si es necesario que algo reciba a otro para que los entes existan, estamos hablando de entes que no son subsistentes por sí mismos. Estos entes son los que pueden diferenciarse entre sí, al tener, necesariamente, que recibir su existencia de otro. Pero resulta que el Acto Primero y Puro es subsistente por sí mismo, y no recibe, por lo tanto, su existencia de otro. Tampoco, por lo tanto, puede tener diferencias. El ser que es sólo su ser es único¹²⁰, no recibiendo la existencia más que de sí mismo, porque su

¹¹⁹ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 285.

¹²⁰ *Ibid.*

quiddidad es su existencia. En todos los demás entes se diferencia la esencia de la existencia, como en las sustancias separadas se diferencia la forma de ésta, y en las sustancias compuestas se diferencia el compuesto de ésta. Y, entonces, esta diferenciación entre la esencia y la existencia ocurre debido a que son entes creados.

V.3 La causa primera: demostración de los objetivos del opúsculo

Desde lo anterior se puede determinar que todos los entes en donde haya una diferencia entre la esencia y la existencia son entes creados. Algo, por lo tanto, tiene que ser la causa de estos entes. Como esta primera diferencia entre la esencia y la existencia ya nos permite hablar de una determinación, la causa primera debe ser algo completamente indeterminado. Pero indeterminado en el sentido de que no hay ninguna diferencia que nos indique una determinación en él. Y como se mencionó, hay un solo ser que posee esta característica, es el Acto Primero y Puro, es decir, Dios. En Él no hay una diferencia entre la esencia y la existencia.

Para explicar esto Tomás comienza por mencionar algo que a simple vista parece evidente: “*omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, (...), vel advenit ab aliquo principio extrinseco*”¹²¹. Así, por ejemplo, el movimiento del brazo de un hombre proviene del mismo hombre, y, por otro lado, el derretimiento de la cera proviene del calor del sol o del fuego. Este principio de la física, de la causa y el efecto, se aplicaría a todo movimiento del ente. Sin embargo, este principio no tiene en cuenta el movimiento principal de cada ente, el que le da la existencia. Esto sucede porque,

¹²¹ C. IV, 27. “Por otra parte, todo lo que conviene a una cosa, o es causado por los principios de su naturaleza, (...), o provienen de un principio extrínseco”, *El Ente y la Esencia, loc. cit.*, p. 285.

como hay una distinción entre la esencia y la existencia, todos los movimientos que se producirán en el plano del mismo ente serán por alguna facultad interna o por la ayuda de otro ente distinto de él mismo; pero la existencia de ellos es algo que se escapa al plano del mismo ente, y por lo tanto proviene de otro, que no es ni el mismo ente ni otro ente. Ningún ente tiene dentro de su propia esencia la causa de sí mismo, ya que eso significaría que es su propia causa. Es evidente, entonces, que la existencia en los entes proviene de otro¹²². Y como ese otro no puede ser otro ente, ya que el movimiento de éste provendría de otro semejante y así hacia el infinito, ese otro debe ser la causa primera. Ésta es “*causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum*”¹²³. Y así se entiende que las sustancias separadas, como las inteligencias y las almas, tienen su existencia de otro. Y lo mismo sucede con las sustancias compuestas, donde la existencia proviene desde otro, aun cuando pareciera que proviene de la forma, que es el acto que permite la realización del compuesto. Y además, esta primera causa es Dios¹²⁴, como ya se mencionó.

Ahora bien, en un sistema de causa y efecto siempre ésta va a producir el movimiento de éste. Pero eso quiere decir que el efecto siempre está en potencia con respecto a la causa, que está en acto. De esta manera, Dios, que es la causa primera, está siempre en acto, mientras que todas las creaturas que reciben su existencia desde Éste, deberían estar en potencia con respecto a la causa primera. Así, entonces, las inteligencias y las almas están en potencia respecto a Dios. Pero además, como es necesario que de alguna manera puedan existir en la realidad, lo que reciben de la causa primera, es decir, la existencia, está en acto; y así también lo que recibe al acto está en potencia, significando esto que la forma en las

¹²² C. IV, 27.: “*Ergo oportet quod omnis talis res, cuius est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio*”. “Por consiguiente, es necesario que toda causa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 285.

¹²³ C. IV, 27. “Causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es solo ser”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 286.

¹²⁴ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 286.

sustancias separadas, que es lo mismo que su esencia, está en potencia¹²⁵. Esto se viene a aclarar con lo que dice Boecio, que “*et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse*”¹²⁶.

La pluralidad de inteligencias se puede entender también por el hecho de que en ellas esté la potencia. Por el simple hecho de haber una diferencia entre la esencia y la existencia se puede comprender que hay cierta determinación, la que nos permitirá hablar de la pluralidad. Lo mismo sucede gracias a la potencia. En las inteligencias la pluralidad se da no por la materia, como en el caso de las sustancias compuestas, sino por los grados de potencia y acto que haya en cada sustancia separada. Tomás es muy preciso al citar aquí a Averroes¹²⁷, ya que una de las maneras de comprobar la pluralidad de inteligencias es por medio del entendimiento posible. Como una causa mueve a un efecto, y este mueve a otro efecto, y así sucesivamente hasta llegar a las sustancias compuestas, la única manera de comprender lo que está entre las sustancias compuestas y Dios es por medio del entendimiento posible.

De esta manera Tomás empieza a consagrar el punto álgido del opúsculo. Se dan cuatro grandes conclusiones a partir de lo anterior. Para explicar cada una es necesario separarlas en secciones. Si bien, todas tienen un vínculo entre sí, la separación de éstas nos permitirá tener una visión más amplia de por qué este es el capítulo más importante del opúsculo, y de cuál es el fin de toda la obra.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ C. IV, 28. “Y por esto afirman algunos que estas sustancias se componen de por lo que y de lo que es, o de lo que es y de ser”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 286. La cita que extrae Tomás se encuentra en Boecio, *De Hebdomadibus*, J.P. Migne, PL 64, col. 1311 C.

¹²⁷ C. IV, 29.: “*Si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis*”. “Si fuese desconocida la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos encontrar pluralidad en las sustancias separadas”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 286.

V.3.1 La causa-efecto es lo mismo que el acto-potencia

La primera conclusión que se puede extraer de este capítulo es algo que se ha visto a lo largo de toda la obra. Se inicia cuando se analizó a las sustancias compuestas. En éstas el compuesto es de materia y forma. Resulta que, para que se pueda realizar el compuesto, una tiene que recibir a la otra. El principio que da la actualidad por excelencia es el principio formal. De esta manera, la forma es recibida por cierta cantidad de materia, la que ha sido llamada *materia signata*. Esta materia es el principio de individuación que nos permite reconocer individuos de una misma especie. Pero lo que le da la actualidad a la *materia signata* es lo que completa el principio material, realizando la “parte integral” del compuesto. Esto es lo que se ha denominado como “hilemorfismo”¹²⁸, donde la materia por sí sola carece de forma, y necesita de ésta para ser actualizada en una sustancia compuesta.

Ahora bien, como ha dicho Tomás, la causa siempre va a producir el movimiento en el efecto. Y si la forma es la que actualiza a la materia, esta siempre será la causa de la materia, y, por lo tanto, de la realización del compuesto. Pero además, lo que recibe algo de otro siempre estará en potencia con respecto a quien da. Así la forma es el acto en el compuesto, y la materia es la potencia. Un acercamiento a esto ya se daba en el capítulo segundo¹²⁹, cuando Tomás citaba a Averroes, diciendo que: “*materia prima dicitur una per*

¹²⁸ Sobre el hilemorfismo basta con remitirse a Aristóteles, *Física*, I, 7, 190b 16-24, donde dice: “por lo tanto, si de las cosas que son por naturaleza hay causas y principios de los que primariamente son y han llegado a ser, y esto no es por accidente, sino que cada una lo que se dice que es según su sustancia, entonces es evidente que todo llega a ser desde un substrato y una forma” (Editorial Gredos, Madrid, 1995, traducción de Guillermo R. de Echandía, pág. 113).

¹²⁹ Sección β) de la parte d) del capítulo segundo.

remotionem omnium formarum”¹³⁰. Y de aquí también se desprende que la materia prima, desprovista de toda forma, es la potencia absoluta.

En las sustancias separadas ocurre lo mismo. Si bien no hay en ellas materia alguna que indique potencialidad, y, por ende, la esencia en ellas no es el compuesto de materia y forma, de todas maneras hay cierta potencialidad en ellas. Esto se hace patente por lo que se dijo anteriormente, que la esencia en ellas es sólo la forma, pero algo tienen que recibir para que estén actualizadas. Entonces, aquí se muestra una de las grandes conclusiones de todo el opúsculo. Las sustancias compuestas parecen actualizadas, y así se muestran ante nuestros sentidos. Las sustancias separadas, en cambio, parecen sólo en potencia ante nuestro intelecto, ya que no hay una composición donde la forma actualice una materia para que estén actualizadas en la realidad. Otra manera de entender esto es lo que se ha dicho acerca del alma, que ella en cierto modo es todas las cosas¹³¹. Y, por ende, en nuestro intelecto las sustancias separadas parecen sólo potenciales, ya que son accesibles mediante puras abstracciones, significando esto que son menos asequibles a nuestro intelecto.

Pero resulta que ni las sustancias separadas ni las sustancias compuestas pueden ser causas de sí mismas, si no, ni siquiera existiría la potencia en ellas, y no tendrían tampoco determinaciones. En otras palabras, algo les da la existencia. Lo que les da la existencia es, como se ha mencionado, la causa primera, es decir, Dios. Dios está, por lo tanto, desprovisto de toda determinación. Y si es la causa sin ninguna determinación que indique potencia en Él, es el acto puro. Por otro lado, la existencia es el *actus essendi*, ésta es, en realidad, la que actualiza a todos los entes, tanto a las sustancias separadas como a las compuestas. Por esa razón se decía que las sustancias separadas estaban compuestas de

¹³⁰ C. II, 13. “La materia prima se dice una por remoción de todas las formas”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 276. La cita la extrae Tomás desde Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri*, XI, com. 14.

¹³¹ Aristóteles, *De Anima* 431b 21, la misma sentencia ocupa Tomás en *De Veritate* I, a. 1, co.

forma y existencia. En el caso de las sustancias compuestas, la existencia es aparte del compuesto.

En sumas cuentas, lo que nosotros consideramos que está en acto en el orden del conocimiento es, en realidad, lo que está en potencia. Así el compuesto de materia y forma recibe la existencia. Y como lo que recibe algo de alguien siempre está en potencia con respecto al que da, la esencia, tanto en las sustancias compuestas como en las sustancias separadas está en potencia, y la existencia es el acto que las actualiza en la realidad.

V.3.2 El doble orden de la metafísica en la filosofía de Tomás de Aquino

La segunda conclusión que se puede obtener del capítulo es la que se hace patente cuando se considera que el orden del conocimiento avanza en los grados de ser. Así lo que es más asequible a nuestro intelecto es lo que está más alejado del acto puro, mientras que lo que es menos asequible a nuestro intelecto es más cercano al acto puro¹³². Desde el momento en el que captamos a los entes por medio de nuestros sentidos, pasando por la abstracción de las condiciones materiales hasta llegar a la esencia de la especie, siguiendo con la comprensión de las sustancias separadas y, finalmente, llegando al Acto Primero y Puro, estamos avanzando en el orden del conocimiento en los grados de ser.

Ahora bien, esto se evidencia en los grados de potencialidad que tenga cada ente. En las sustancias compuestas hay un alto grado de potencialidad, porque, como ya se vio, dependen en su composición de la materia, y al estar compuestas de materia y forma son susceptibles de corrupción. Además, como ya se explicó, la materia por sí sola es la

¹³² Véase nota nº 19. En el proemio del opúsculo ya puede advertir que esta será una de las conclusiones de la obra.

potencia pura. Así el orden del conocimiento inicia en los entes que son más cercanos a la potencia pura. El paso siguiente se da por una abstracción de las condiciones materiales, en primer lugar desde la *materia signata* hacia la *materia non signata*, y en segundo lugar desde la forma que depende de esta última materia hacia la pura forma inteligible de algo. Es decir, desde el individuo hacia la especie, y desde la especie hacia el género. El paso se dio, entonces, desde los entes con más determinaciones, con más grados de potencialidad, y, por lo tanto, con menor grado de actualidad, de ser; hacia la abstracción de esa potencialidad para pasar a los entes que tienen más actualidad en su composición.

De esa manera el análisis del orden del conocimiento avanza hacia las sustancias separadas. Éstas, al no tener ningún contacto con la materia y sus condiciones, como los demuestra la esencia en ellas, no debería presentar ningún grado de potencialidad. Además de que ésta es una muestra clara de que son más cercanas al Acto Puro. Sin embargo, como sucede con todo los entes, debido a que son creados, hay cierta potencialidad intrínseca en cada uno. Así la esencia en las sustancias separadas, es decir, la forma, recibe al *actus essendi* para poder existir actualizada en la realidad. Frente a esto la pluralidad en las sustancias separadas se da según el grado de potencialidad que tendrá cada una. Las que son más cercanas a las sustancias compuestas son las que tienen menor grado de potencialidad. Por eso es lo que dice Tomás, que “*et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus*”¹³³. Y esto es evidente porque en ciertas ocasiones está unida al cuerpo del hombre.

Las inteligencias, entonces, como no tienen en ningún momento una unión con las sustancias compuestas, son las que presentan menor grado de potencialidad, y, por lo tanto,

¹³³ C. IV, 29. “Y esto se completa en el alma humana, que ocupa el último grado entre las sustancias intelectuales”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 287.

un mayor grado de ser. Pero, como son creadas, están en potencia con respecto a la existencia. Y lo que viene a continuación de todos los creados, es el Acto Primero y Puro. Éste no tiene absolutamente ningún contacto con la materia, por lo tanto no hay ningún grado de potencialidad en él, y tampoco hay determinación alguna.

Llegando a este punto, Tomás comprende que el orden del conocimiento significa avanzar en los grados de ser. Pero resulta que este Acto Primero y Puro es la causa de sus efectos. Por ende, hay otro orden además del orden del conocimiento. Éste es el orden del ser, que avanza desde la causa primera, pasando por todas las creaturas, que reciben la existencia desde ésta, hacia el último efecto, el que tiene mayor grado de potencialidad y está más alejado del Acto Puro. En esto se demuestra una de las sentencias que se encontraban en el Proemio, que avanzamos *ex posterioribus in priora*.

Y esto último abre paso para que se pueda decir lo siguiente: si consideramos que en el orden del conocimiento lo primero de todo es lo primero que captamos por medio de nuestros sentidos, y lo último es el Acto puro; en el orden del ser es completamente al revés, lo primero es el Acto Puro y lo último es lo primero que captamos por medio de nuestros sentidos. Así, también, todo lo que comprendemos de cierta manera en el orden del conocimiento es completamente contrario a lo que ocurre en el orden del ser. Todas las esencias de las creaturas están en potencia, y lo único en acto es el *actus essendi*. Sin embargo, esto es con respecto al Acto Primero y Puro. Desde nuestra perspectiva, como el primero es causa del segundo y el segundo del tercero y así hasta la sola materia, las sustancias separadas están en acto, y no en potencia como se muestra en el orden del conocimiento; y del mismo modo, las sustancias compuestas están en potencia, y no en acto como se presentaba en el orden del conocimiento.

V.3.3 El Hombre como el mejor ejemplo de la creación

La tercera gran conclusión que se puede extraer del opúsculo es una consecuencia de las dos anteriores: el hombre es el único ente en donde la esencia se define por medio de dos tipos de sustancias. Por eso la quiddidad de la especie “hombre” es “animal racional”. Como ya se había mencionado en el segundo capítulo del opúsculo, el género “animal” se refiere a la parte material de la especie, a la *materia non signata*. La diferencia, en cambio, se refiere a la forma. Pero es esta forma “racional” la que se identifica con el alma. Tenemos, por lo tanto, dos tipos de sustancias que componen la esencia del hombre. Por una parte el cuerpo, el compuesto físico, es decir, la sustancia compuesta. Y por otra parte el alma, el compuesto inteligible, es decir, la sustancia separada. Por eso cuando se dice que el hombre es “cuerpo más alma” no se está haciendo mención de la esencia, sino de las partes de la composición de la especie “hombre”.

El hombre es, entonces, el mejor ejemplo de la creación, porque en su composición metafísica se pueden observar los dos tipos de sustancias creadas. Y no solamente por eso. Una frase de Aristóteles que cita Tomás describe perfectamente por qué es también el mejor ejemplo de la creación: “*et ideo Philosophus comparat eam tabulae rasae, in qua nihil est scriptum*”¹³⁴. Como en el alma es el ente que tiene un mayor grado de potencialidad entre las sustancias separadas, ésta se ve atraída a participar de las sustancias compuestas. Por esa razón se dice que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque como es una sustancia separada que participa de las sustancias compuestas, puede comprender a todas las últimas, y más aún, como al mismo tiempo participa de las sustancias separadas, también puede conocerlas. Esto se hace patente una vez se comprende

¹³⁴ C. IV, 29. “Y por eso el Filósofo la compara –al alma– a la tabla rasa, en la cual nada hay escrito”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 287. La cita la extrae Tomás desde Aristóteles, *De Anima*, III, c. 4, 429b 31.

que hay un orden del conocimiento y un orden del ser, y más aún cuando se comprende la composición metafísica del mismo hombre.

Si hombre es “animal racional”, es, entonces, un compuesto de materia y forma respectivamente, y en este sentido de potencia y acto. El alma está en acto en el hombre, y así se comprende por qué en el orden del ser el alma no está en potencia, sino en acto. Paso siguiente es entender que el cuerpo es la potencia. Y como en el hombre se encuentran los dos tipos de sustancias creadas, sólo es cosa de afirmar que si el alma está en acto, todas las sustancias separadas lo están; y si el cuerpo está en potencia, todas las sustancias compuestas lo están. Ahora bien, esto también se puede entender de la siguiente manera: si esto es así, entonces el hombre tiene una composición ontológica donde es cuerpo más alma; el cuerpo es un compuesto materia y forma, que en sí son potencia y acto; el alma, a su vez, es esencia y existencia, que nuevamente en sí son potencia y acto. Pero como en uno está en contacto con la materia y en el otro no, resulta que el cuerpo es la potencia, y el alma es el acto.

El hombre, por ende, es el que se encuentra a medio camino en el orden del conocimiento y en el orden del ser, es el que presenta en su estructura los dos tipos de sustancias creadas, y esto se puede conocer a través de su misma composición. El hombre, en sumas cuentas, es el mejor ejemplo de la creación.

V.3.4 La *distinctio realis*¹³⁵

Finalmente se puede obtener una cuarta conclusión de todo lo que se ha dicho. Este es, quizás, uno de los temas más polémicos que ha habido en la filosofía de Tomás de Aquino. Desde Francisco Suárez, pasando por el Cardenal Cayetano, hasta estudiosos de la actualidad como Gilson y Roland-Gosselin, han dicho algo acerca de la distinción real. De esta manera lo primero que se planteó al respecto es que se trata de la diferencia que existe entre la esencia y la existencia, diferencia que ya habíamos notado a lo largo del opúsculo. Sin embargo, con la idea de que son cosas completamente distintas entre sí, y, por ende, “separables”, es que se incurrió históricamente en el error¹³⁶. Resulta que sí existe una diferencia entre la esencia y la existencia, por lo menos en los creados. Lo atestigua el mismo hecho de que las creaturas tienen ser, pero no son el ser. No obstante, la existencia y la esencia no son cosas separables en la realidad, ya que no hay ningún ente donde uno las identifique a simple vista¹³⁷. En otras palabras, a todos los entes los percibimos con el compuesto de esencia y existencia así como se encuentran, tal y como sucede con el compuesto entre materia y forma.

De esta manera la *distinctio realis* no puede ser la diferencia que existe entre la esencia y la existencia. Aunque la haya, tiene el mismo valor sólo analítico de la distinción que se hace entre la materia y la forma. Lo segundo que se propuso es que la distinción real es la distinción que hay entre el acto y la potencia¹³⁸. Nos acercamos con esto un poco más, pero

¹³⁵ Un estudio realmente acabado de este asunto se puede encontrar en el libro *La Esencia del Tomismo* de P. G. M. Manser (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, traducción de la segunda edición alemana por Valentín García Yebra), en el capítulo titulado “La Distinción más profunda entre Dios y la Creatura”, entre las páginas 536 y 609.

¹³⁶ El primero que cayó en esto fue Francisco Suárez, específicamente en *Disputationes Metaphysicae*, disp. 31, sect. 1, núm. 3.

¹³⁷ *La Esencia del Tomismo*, op. cit., p. 585.

¹³⁸ *Ibid.*

no deja de estar alejada una respuesta de este tipo. En efecto, todas las creaturas están compuestas de un acto y de una potencia. Así lo demuestran las quiddidades que encierran este compuesto, como “materia y forma” o “forma y existencia”. En Dios, en cambio, no puede existir tal composición, ya que, al no tener determinaciones, no tiene absolutamente ninguna potencia. Y por esta razón es el Acto Puro.

Sin embargo, la *distinctio realis* vista desde este punto de vista sólo nos sirve para poder definir a la creación. Como en la quiddidad se tiene que mostrar siempre la potencia y el acto, como en el caso de “animal racional”, se podría decir que la creación se define como “esencia existente”, mostrándose aquí la distinción que hay entre potencia y acto. Por lo tanto, si consideramos a la distinción real como la diferencia que existe entre la potencia y el acto no estaremos haciendo más que definir a la creación.

Tiene que ser, entonces, otro el real significado de la distinción real. En la segunda propuesta ya nos acercamos un poco al definir lo que es la realidad creada. Pero en este comentario se propone la siguiente definición: la *distinctio realis* se trata de esto, de la máxima distinción que hay entre Dios y las creaturas, de la distinción que hay entre dos realidades. Describiéndola a partir del orden del conocimiento la primera realidad es la que se puede definir, y, por lo tanto, determinar, con la fórmula de “esencia existente”. En esta realidad, como se ha dicho, existe una diferencia entre la esencia y la existencia y, entonces, entre la potencia y el acto. Esta realidad es la realidad de las creaturas, realidad limitada donde nadie es causa de sí mismo, y donde todos son efectos de una única causa. La segunda realidad es donde sucede todo lo contrario. La esencia y la existencia no se diferencian, sino que se identifican. Esto da paso para decir que en esta realidad no hay limitación alguna, no hay determinaciones ni una diferencia entre la potencia y el acto, y es que, además, ni siquiera hay potencia. Esta realidad es la causa primera, la que le da la

existencia, el *actus essendi*, a todos sus efectos, a las creaturas. Esta causa es el Acto Primero y Puro, es Dios.

De esta manera, aquí definimos la *distinctio realis* como la diferencia que hay entre dos realidades. Una que es la causa y la otra que es el efecto, una que es el acto puro y la otra donde hay potencialidad. Y este es el fin del opúsculo, mostrarnos estas cuatro conclusiones esenciales donde se resumiría la filosofía de Tomás de Aquino. De ahora en adelante el contenido del opúsculo tratará acerca de atar cabos sueltos, como sucede en el capítulo siguiente. Y más aún, se hará patente este doble orden, ya que en el último capítulo se hablará sobre los accidentes, últimas piezas que significarán devolverse al punto de partida.

VI. Capítulo 5: “De qué manera la esencia está de diversas maneras en las cosas diversas”¹³⁹

Este capítulo, como ya se adelantó en el anterior, viene a atar cabos sueltos. Tomás aclara qué es la esencia en cada una de las sustancias existentes. Así primero lo hace con Dios, después con las demás sustancias separadas, y finalmente con las sustancias compuestas. En el análisis de la sustancia cabe siempre mencionar el modo en el cual nuestro intelecto ordena a la esencia. Esto ya se analizó en las sustancias compuestas, de modo que ahora es el turno de exponer cómo se relacionan las intenciones lógicas con la esencia de las sustancias separadas. En Dios, en cambio, como no hay determinación alguna, Tomás muestra de qué manera no es posible incluirlo en ninguna clasificación.

¹³⁹ C. V: “*Qualiter essentia sit diversimode in diversis*”.

Por otro lado, que el análisis comience con la causa primera no es una coincidencia. Como ya se demostró, hay un doble orden metafísico en la filosofía de Tomás de Aquino. Lo que se pretende hacer ahora es devolverse, tomando como punto de referencia el orden del ser, para llegar nuevamente a lo primero que captamos por medio de nuestros sentidos. De esta manera Tomás finiquita el opúsculo volviendo a lo primero en el orden del conocimiento, pero que es lo último en el orden del ser. Sin embargo, en este capítulo sólo se analizará a la esencia en las distintas sustancias. Lo demás queda para el capítulo que sigue.

Tomás inicia el capítulo diciendo que “*invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis*”¹⁴⁰. Y de esta manera comienza el análisis de la esencia en cada una de las sustancias. Primero lo hace con Dios. En Él su esencia es su misma existencia, de modo que no existiría la diferencia que hay entre estos dos componentes como sí sucede en las creaturas. Ahora bien, la esencia la expresa la quiddidad, la cual se ordena por medio de las intenciones lógicas. Lo que se expresa es el compuesto, que se designa a la manera de “género y diferencia”. Sin embargo, para poder expresar el género y la diferencia es necesario que la esencia que se exprese tenga determinaciones, y, por lo tanto, que haya una distinción entre la esencia y la existencia. Pero Dios no tiene determinaciones, por ende tampoco hay una distinción entre la esencia y la existencia, ya que su esencia es su misma existencia. En otras palabras, Dios no tiene quiddidad¹⁴¹. Y, entonces, no puede ser incluido

¹⁴⁰ C. V, 30. “Se encuentra, pues, en las sustancias, un triple modo de estar la esencia”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 289.

¹⁴¹ C. V, 30.: “*Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum*”. “Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser”, *El Ente y la Esencia*, *op. cit.*, p. 289. Tomás llega a esta conclusión gracias a la siguiente cita de Avicena (*Metaphysica*, VIII, 4): “Así pues, todo lo que tiene quiddidad es causado, y, excepto el ser necesario, todos los demás, que son posibles por su ser, que se les añade de manera extrínseca, tienen quiddidad (...). Así pues, es patente que el primero no tiene género ni quiddidad”.

dentro de un género. De este modo se comprende que sólo las creaturas tienen quiddidad, y que sólo éstas pueden ser clasificadas por medio de las intenciones lógicas.

Como Dios no puede ser incluido en un género, no puede ser un universal. Los que dijeron que sí era cometieron el error de considerarlo una sustancia separada como las inteligencias, es decir, siendo sólo forma, y de ahí concluyeron que es el principio formal de todas las cosas¹⁴². Pero Dios no es el principio formal, ya que eso significaría que todas las cosas tendrían a Dios en su composición, convirtiéndolas en divinas. Y además, como algo posee en su composición más cosas que la sola forma, estaría añadiéndose algo a la esencia de Dios, lo cual tampoco es cierto. Dios no puede tener adición de nada, ya que eso significaría una determinación, y se podría observar una distinción entre la esencia y la existencia. Por eso es que Tomás cita al *Liber de Causis*, donde dice que “*individuatío primae Causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius*”¹⁴³, ya que, como no puede tener adiciones, Él es su propia actualización, y no necesita de otro para esto.

Sin embargo, que no pueda haber determinaciones en el Acto Puro quiere decir que no puede sufrir adiciones, pero no puede sufrirlas en tanto éstas lo determinen, así no puede tener adiciones limitadas. En cambio, sí tiene todas las adiciones, ya que al tenerlas todas sigue siendo indeterminado, no en sí mismo, sino respecto de nuestro entendimiento. De esta manera a Dios no le falta ninguna perfección. Ahora bien, esto quiere decir que entre cada perfección hay una diferencia, para nosotros, que por lo menos le permite al intelecto identificarlas, pero que en realidad Él las posee todas de una manera excelente, y así no hay diferencias reales entre una perfección y otra. Por eso es que Aristóteles y Averroes dijeron

¹⁴² *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 289. Tomás se refiere a la doctrina de Almarico de Bène.

¹⁴³ C. V, 30. “La individuación de la primera causa, que es solo ser, es por su pura bondad”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 289.

que Dios es perfecto simplemente¹⁴⁴, ya que en su simpleza todas las cosas se unen. Y por eso también en las creaturas las perfecciones son diversas. Esto también se puede comprender por el hecho de que es la causa primera, y por lo tanto posee todas las determinaciones que poseen los efectos, pero de una manera perfecta ya que no hay una disminución en los grados de ser.

Teniendo ya resuelto el tema de la esencia en Dios, Tomás decide seguir con el análisis de la esencia en las demás sustancias separadas. Como ya se explicó en el capítulo anterior, la esencia en éstas es distinta de su existencia. Ahora bien, su esencia es sólo forma. Esto hace que las sustancias separadas tengan un doble carácter. Por el hecho de ser creadas no son absolutas y son limitadas, ya que la existencia proviene de la causa primera. Sin embargo, como su esencia no tiene las características de una esencia con las facultades materiales, ésta es absoluta, ilimitada, y desprovista de potencia más que por el hecho de ser creada. Y esto se aclara gracias al *Liber De Causis*, donde se dice que “*intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius*”¹⁴⁵.

Esta es, también, la causa de por qué en las sustancias separadas no haya individuos en la especie, ya que, como no hay materia en su esencia, no hay forma de que se presente el principio de individuación. En la única sustancia separada donde hay individuos en la especie es en la que hay una atracción a la potencia de las sustancias compuestas, es decir, en el alma humana, debido a que se une en ciertas ocasiones al cuerpo humano. Pero esto no significa que una vez que el cuerpo desaparece el alma ya no es individual. El alma es el acto del cuerpo, y el cuerpo es la potencia. Para cada cuerpo, entonces, hay un acto, y, por

¹⁴⁴ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 289-290. Las citas las extrae Tomás desde Aristóteles, *Metaphysica*, V, 16, 1021b 30., y de Averroes, *In De Anima*, V, com. 21.

¹⁴⁵ C. V, 31. “Las inteligencias son infinitas inferiormente y finitas superiormente”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 290.

lo tanto, hay tantas almas como hombres. El cuerpo es el principio de individuación por tener la *materia signata*, pero, en sí, el alma es la causa de que el cuerpo se actualice¹⁴⁶.

El hecho de que en las sustancias separadas haya una distinción entre la esencia y la existencia da paso a que la quiddidad de éstas pueda ser ordenada por medio de las intenciones lógicas. De esta manera, como en cualquier sustancia creada, se encuentran en ellas la especie, el género y la diferencia¹⁴⁷. En las sustancias compuestas hay dos cosas que nos permiten ver las diferencias de algo. Por una parte, en el aspecto esencial, las diferencias son prácticamente desconocidas para nosotros, pero podemos identificarlas por medio de la forma. No sabemos qué es lo que demarca la diferencia de formas, pero sí éstos nos permiten diferenciar entre especies. Todavía más lo hace el principio de individuación, que nos permite comprender la pluralidad de individuos. Pero reconocemos a cada individuo de otro de la misma especie gracias a los accidentes. En efecto, el principio de individuación es la materia que está en el compuesto. Esta materia permite sostener a los accidentes, como, por ejemplo, el color blanco de algo o la posición de esto. Pero resulta que en las sustancias separadas no hay manera de sostener accidentes, y entonces las diferencias no vendrán desde un principio material. Éstas se diferencian por el hecho de que hay especies, y como la definición de una especie nos dice algo acerca de un género y una diferencia, sí hay diferencias en las sustancias separadas, sólo que no podemos conocerlas.

Queda claro, entonces, que en las sustancias separadas están la especie, el género y la diferencia, y que nos es imposible conocer estas cosas. Ahora bien, no están de la misma

¹⁴⁶ Y así es como lo explica Avicena en *De Anima*, V, 3. Tomás lo cita de la siguiente manera en c. V, 31.: “*individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem*”. “La individuación y la multiplicación de las almas depende del cuerpo, en cuanto a su inicio, pero no en cuanto a su término”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 290.

¹⁴⁷ *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 291.

manera como lo están en las sustancias compuestas¹⁴⁸. El género es la parte material, mientras que la diferencia es la parte formal, pero ambos son principios de la materia y de la forma, y no las mismas partes del compuesto. Este modo de comprender las diferencias se denomina “diferencia simple”, ya que se toma desde la quiddidad de algo, y por lo tanto desde la abstracción del compuesto, es decir, la forma inteligible¹⁴⁹. Pero en las sustancias separadas, como no hay absolutamente ningún rasgo de materia, la diferencia se toma desde toda la quiddidad¹⁵⁰. Lo mismo ocurre con el género. También se toma desde toda la quiddidad, aunque de un modo diferente. Ya que aquí las diferencias que hay entre una sustancia y otra son por los grados de alejamiento o de acercamiento al Acto Puro, el género se tomará en cuanto sean todas inteligencias. Mientras que la diferencia se toma por lo grados de perfección que haya entre una y otra. Aún así, no nos es posible conocer exactamente el modo en el que se encuentran las intenciones lógicas en la esencia de las sustancias separadas.

Esto también se hace patente por lo que significan los accidentes. Éstos son los grados de perfección de las determinaciones, pero en ningún momento han significado algo esencial a la especie. Como se explicaba al principio del opúsculo, es necesario despojar al ente de todas sus condiciones materiales para así poder comprender a la esencia. Y en esta abstracción están incluidos los accidentes. Sin este primer paso estaríamos hablando de la esencia en su sentido individual, y, por lo tanto, no estaríamos hablando de algo absoluto, sino limitado a las condiciones materiales. Por ende, la diferencia en las sustancias

¹⁴⁸ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 291.

¹⁴⁹ C. V, 32.: “*Et dicitur talis differentia esse simplex, quia sumitur ab eo, quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma*”. “Y tal diferencia es denominada diferencia simple, porque se toma de aquello que es parte de la quiddidad de la cosa, o sea, de la forma”, *El Ente y la Esencia, loc. cit.* Aquí Tomás se refiere a una cita que extrae desde Avicena, *De Anima*, I, 1, en c. V, 32.: “*est differentia simplex eius quod constituitur ex illa*”. “Es la diferencia simple de aquello que es constituido por ella”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 291.

¹⁵⁰ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 291.

separadas no puede venir en ningún caso de los accidentes. Lo que realmente diversifica a las especies en este tipo de sustancias son los grados de perfección de la forma¹⁵¹, como sucede en la naturaleza, donde se avanza en los grados de perfección desde las plantas hacia los animales¹⁵².

Finalmente, llega el turno de las sustancias compuestas, donde, como la existencia también es recibida, al igual que en las sustancias separadas, su ser es finito. Sin embargo, como la esencia está sujeta a las condiciones materiales, también son finitas en su quiddidad. Por lo tanto, son finitas tanto superior como inferiormente¹⁵³. Todo lo demás acerca de este tipo de sustancias ya fue mencionado en los capítulos anteriores.

Analizada ya la esencia en todas las sustancias, y esto bajo el alero del orden del ser, es necesario ahora avocarse a lo único que no se ha explicado acerca del ente. Suficiente ya se ha hablado sobre la abstracción del ente para comprender la esencia. Esta abstracción nos obligó a dejar de lado lo que no era esencial en los entes. Queda, por lo tanto, explicar qué es esto no esencial que fue descartado, si hay o no esencia en esto y de qué manera es posible clasificarlo.

VII. Capítulo 6: “En qué modo está la esencia en los accidentes”¹⁵⁴

Como se adelantaba en el capítulo anterior, para poder comprender qué es el ente y la esencia es necesario abstraer al ente de todas las cosas que no son esenciales en él. De esta

¹⁵¹ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 291.

¹⁵² C. V, 32.: “*Sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quaedam quae sunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in libro De Animalibus*”. “Así como la naturaleza procede por grados de las plantas a los animales, por algunas cosas que son intermedias entre los animales y las plantas, según el Filósofo en el libro *De Animalibus*”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 292.

¹⁵³ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 292.

¹⁵⁴ C. VI: “*Quomodo sit essentia in accidentibus*”.

manera se dejó de lado a los accidentes. Queda, finalmente, por revisar qué son estos, de qué modo la esencia se encuentra en ellos, y si es posible clasificarlos por medio de las intenciones lógicas.

Lo primero que dice Tomás al respecto es lo que nos permitirá analizar a los accidentes. Al principio del capítulo dice algo que ya debería estar por completo internalizado en los lectores del opúsculo: “*essentia est id quod per definitionem significatur*”¹⁵⁵. Esta definición se expresa por medio de la quiddidad, que es ordenada haciendo uso de las intenciones lógicas. Ahora bien, toda cosa que se puede definir tiene una esencia, la cual se puede expresar por medio de la quiddidad, que a su vez es ordenada por las intenciones lógicas. ¿Pero qué ocurre con los accidentes, que no son parte de la esencia como tal de ningún ente? Tomás ya nos da una pista de esto en el capítulo segundo del opúsculo, donde explica que el ente y la esencia se dicen de los accidentes, pero en un sentido secundario y por analogía¹⁵⁶. En efecto, se dicen de ellos porque los accidentes también se pueden definir. “Lo blanco” es un ente, como también lo son todas las cosas que vienen como accidentes a la esencia de algo. Pero los accidentes no son entes que pueden existir por sí solos. No se encuentra, por ejemplo, el sabor ácido separado de la cosa que posee ese sabor. En otras palabras, los accidentes siempre van a depender de un sujeto, y, por lo tanto, la definición en ellos siempre va a ser incompleta¹⁵⁷. Aun cuando nosotros pensemos en “lo blanco” o en “lo ácido” como cosas aparte, estos entes siempre van a depender de un sujeto.

Ahora bien, esto nos da a entender que hay dos maneras de hablar del ser. En primer lugar, cuando la forma y la materia se componen resulta un ser substancial, ya que la causa de su existencia radica en que se forme el compuesto. Sin el compuesto es imposible que

¹⁵⁵ C. VI, 34. “La esencia es lo que se significa por la definición”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 293.

¹⁵⁶ Capítulo tercero de este texto, punto a).

¹⁵⁷ *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 293.

exista. Por esa razón la esencia de algo compuesto no puede ser solo su forma (como, por ejemplo, se pretende hacer cuando se dice que la esencia del hombre es la “humanidad), ya que es necesario que a la forma se le una algo para que el compuesto se actualice. Y así la diferencia se une a un género, formando una especie. Por otro lado, en segundo lugar, cuando a un sujeto se le unen uno o varios accidentes, hablamos de un ser accidental.

Pero hay una diferencia entre las dos maneras. En la primera la esencia se completa por la unión de la materia y la forma. Si bien la forma es el acto en el compuesto, sólo la unión con la materia termina completando a la esencia. Y así, también, la sustancia compuesta obtiene su existencia, ya que, aunque la esencia y la existencia sean cosas distintas, es necesario que esté presente el compuesto para que éste tenga existencia. Sin embargo, en el caso del ser accidental no sucede lo mismo, porque el o los accidentes se unen ya a un ente que tiene su esencia completa. El accidente no viene a completar la esencia de nada, y, por ende, no es necesario para que el sujeto exista. Pero, no obstante, sí causa un ser secundario¹⁵⁸, gracias al cual se puede entender al sujeto. En otras palabras, los accidentes son necesarios para que nosotros podamos entender que ellos no son esenciales en el sujeto, que son descartables al momento de hablar de la esencia de un ente. Por eso se dice que se forma algo como un ser accidental, ya que por lo menos pueden tomarse en la esencia en su sentido individual, pero no en su sentido absoluto. También, por la misma razón, se dice que en el accidente está el ente y la esencia pero de un modo secundario, no completo, sino en relación a un ente primario. Es decir, son entes por analogía con los entes sustanciales¹⁵⁹.

¹⁵⁸ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 293.

¹⁵⁹ C. VI, 35.: “*Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet*”. “Por esto el accidente ni tiene razón de esencia completa, ni es parte de una esencia completa, sino que así como es un ente relativamente, así tiene también esencia relativamente”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 294.

Sin embargo, los accidentes no vienen a las sustancias como si fueran absolutamente independientes en su origen. En el orden del ser se demostró que la causa primera es causa de las sustancias separadas, y éstas son causas de las compuestas. Como ahora se está analizando el extremo más alejado del Acto Puro, los accidentes tienen su causa no de una manera independiente, sino de donde reciben su existencia. Y como no pueden existir por sí solos, al menos que haya un sujeto que los sostenga, la sustancia compuesta, entonces, es la causa de los accidentes. Por esta razón se dice que en los accidentes el ente y la esencia están secundariamente, porque la esencia es propia de la sustancia¹⁶⁰, y los accidentes no tienen sustancia propia.

Pues bien, que la sustancia compuesta sea la causa de los accidentes sucede según los compuestos de esta misma sustancia. Así los accidentes pueden tener su causa en la materia o en la forma. Y, a su vez, los que tienen su causa en la forma los hay de dos tipos. Esto se debe a que hay dos tipos de formas en las sustancias compuestas. Algunas no dependen de la materia, como el alma, que, aunque es acto del compuesto “hombre”, no depende del cuerpo para existir. Y de este modo hay accidentes como el “entender” que sólo dependen del alma¹⁶¹. Pero hay formas que sí dependen de la materia, ya que sólo en composición con ésta pueden existir. Y así se encuentran accidentes como el “sentir”, que sólo existe en conjunción con algo sensible, y, por lo tanto, material¹⁶². A partir de esto, entonces, se comprende que los accidentes que provienen de la forma son propios del género o la especie.

¹⁶⁰ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 294.

¹⁶¹ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 294. Tomás obtiene esta idea desde Aristóteles, *De Anima*, III, 4, 429a 24-27.

¹⁶² *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 294.

Con respecto a los accidentes que provienen de la materia los hay de un solo tipo, ya que toda materia siempre va a depender de una forma. Pero dependiendo de la forma se los encuentra de diversas maneras. Así hay algunos que obedecen a la forma especial, como las características sexuales en los animales, que sólo dependen de la materia, ya que la especie es la misma aún cuando difieran las formas según los géneros sexuales. Y hay otros que obedecen a la forma general, como el color de la piel, ya que aún cuando la especie sea la misma, removida ésta el color de la piel permanece. Prueba de que es un accidente material, es el hecho de que cuando el cuerpo muere el color de la piel se mantiene, y, entonces, no es un algo que provenga del alma¹⁶³. Y de esta manera se comprende que los accidentes que siguen a la materia son propios de los individuos. Como la materia es el principio de individuación, la materia es la responsable de sostener este tipo de accidentes. Por esta razón los individuos de una misma especie difieren entre sí. Identificamos que corresponden a una misma especie porque abstraemos ésta de sus condiciones materiales, y por lo tanto, de los accidentes individuales.

Por lo tanto, y de acuerdo a todo lo dicho anteriormente, los accidentes son causados por la sustancia, ya que la esencia es propia de ésta. Pero también son causados por otros factores que no necesariamente provienen de la misma sustancia. Por ejemplo, Tomás menciona al calor del fuego. No existe fuego que no esté en acto, y como el accidente “caliente” siempre va a ser una característica que acompañe al fuego, éste también está siempre en acto¹⁶⁴. De esta manera hay accidentes según los principios esenciales, que son parte de la sustancia, pero que provienen del acto perfecto (es decir, del acto que mueve a una potencia para que esté en acto). Estos accidentes no son separables de la esencia, aun

¹⁶³ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 294.

¹⁶⁴ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 295.

cuando no sean esenciales. También hay accidentes que provienen de la aptitud de algo. Estos son la mayoría, ya que casi todos provienen de una característica de la sustancia. Pero los hay que aun cuando provengan de la aptitud de algo necesitan de un agente exterior para completarse. Ese es el caso del color, que proviene de la luminosidad de la luz, pero que necesita de la diafanidad del aire para completarse¹⁶⁵. Estos sí son separables, ya que provienen de un agente externo¹⁶⁶.

En el primer capítulo del opúsculo, cuando se definió a los modos de hablar de *ens*, se dijo que se tomaría, para estos casos, a *ens* cuando significa un ente que tiene una posición en la realidad. Este ente es el que se puede clasificar en la tabla de las diez categorías. Ahora bien, todas las categorías, con excepción de la *essentia*, son los accidentes, o las aptitudes como ahora se están nombrando. Pero, como se acaba de mencionar, hay algunos de estos que son separables y otros inseparables de la esencia, y que aún así no modifican a la esencia en ningún sentido. Entonces, como no son esenciales, cabe la duda de si las intenciones lógicas se pueden encontrar en estos. Tomás explica que se encuentran de otro modo que en las sustancias. Esto es evidente porque los accidentes sólo forman un ser secundariamente y por analogía, y del mismo modo la esencia en ellos. En las sustancias, por el contrario, el nombre concreto¹⁶⁷ es quien nos demuestra la quiddidad de algo, y, por lo tanto, a las intenciones lógicas en ella. Así sucede con el nombre concreto “hombre”, que de inmediato nos indica “animal racional”. Siendo “animal” y “racional” los principio de la materia y la forma respectivamente.

¹⁶⁵ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 295.

¹⁶⁶ C. VI, 38. “*Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra assentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi*”. “Y en tales casos la aptitud es un accidente inseparable, pero el complemento que adviene de algún principio que está fuera de la esencia de la cosa, o que no entra en la constitución de la cosa, es separable, como el moverse, y similares”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 295.

¹⁶⁷ *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 295.

Pero sucede de distinta manera con los accidentes, ya que si yo digo “hombre blanco” no estoy hablando de una especie y un accidente, sino de un sujeto y un accidente. Y esto se comprende gracias a que en la esencia en su sentido individual nos encontramos con esto, como, por ejemplo, cuando se dice que “Sócrates es un hombre blanco”. Sin embargo, esto yo no puedo ordenarlo por medio de las intenciones lógicas, ya que en la conjunción entre un accidente y un sujeto sólo se forma un ente por analogía. Por eso yo no puedo decir que “blanco” sea una diferencia o la especie o el género. Ahora bien, “hombre” es un nombre que dice la esencia de una especie. ¿Qué pasaría si en vez de supeditar siempre al accidente junto a un sujeto se lo tomara como si fuera un nombre concreto, así como “hombre”? Y esto es lo que sucede con “lo blanco” o “la blancura”. No obstante, esta es una abstracción que es completamente intelectual, y, por ende, releva a los accidentes de las condiciones materiales en las que se encuentran. Pero esto no quiere decir que al decir “hombre blanco” estamos hablando de “la blancura”, sino de un sujeto y un accidente. No es posible, entonces, atribuirles las intenciones de género o especie¹⁶⁸, porque si se abstraen no se llega a la especie o al género, sino a la esencia en su sentido individual.

Pero aun cuando no tengan esencia más que en un sentido secundario, ni se puedan predicar de ésta más que en su sentido individual, sí puedo predicar los accidentes de las sustancias, pero sólo con los que se encuentran en las diez categorías. Esto ocurre porque hay accidentes que son inherentes a la manera en la que se encuentran las sustancias en la

¹⁶⁸ C. VI, 39.: “Unde nomina accidentalia concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica”. “Por eso, los nombres de los accidentes, que los significan de modo concreto, no se ponen en el predicamento como especie o género, como blanco o músico, a no ser por reducción, pero sólo en cuanto que son significados en abstracto, como blancura y música”, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 295.

realidad, como la cantidad, en cuanto que es “*mensura substantiae*”, y la cualidad, en cuanto que es “*dispositio substantiae*”¹⁶⁹.

Esto con respecto al género y la especie. Las diferencias, por otro lado, se toman en los accidentes desde lo que se dijo acerca de los principios de los cuales provenían, como la forma y la materia. Sin embargo, no basta con indicar el origen formal o material del accidente, sino que hay que incluirlo en la definición. Es preciso, entonces, una definición que logre significar al accidente tomado de modo concreto, y así comprender a la diferencia. De este modo Tomás propone dos formas para explicar la diferencia en los accidentes a través del accidente que se encuentra en la expresión “nariz chata”. La primera dice “*simitas est nasi curvitas*”¹⁷⁰, y aquí el sujeto toma el lugar de la diferencia, en cambio el accidente toma el lugar del género. Sin embargo, el accidente de esta manera no se toma como algo concreto, como algo que se encuentra en el individuo, sino como solo “la chatura”, manera abstracta de hablar del accidente. De modo que sólo queda una forma para explicar la diferencia. Tomás dice que “*simum est nasus curvus*”¹⁷¹. Aquí el sujeto reemplaza al género y el accidente a la diferencia. Lo mismo sucede cuando decimos que “Sócrates es un hombre blanco”, donde el sujeto “hombre” reemplaza al género en la definición y “blanco” a la diferencia. Esta forma de definir simula a la de la sustancia compuesta, y es, como ya vimos, la esencia en su sentido individual.

De este modo se aclararía la forma en la que se encuentran las intenciones lógicas en los accidentes. Aunque en ellos *ens* y *essentia* se digan de una manera impropia, secundaria y

¹⁶⁹ C. VI, 39.: “*Sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae*”. “Como se dice cantidad por el hecho que es la medida de la substancia, y cualidad en cuanto es disposición de la substancia”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 295. Tomás extrae la idea desde Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003^a 33-b 10.

¹⁷⁰ C. VI, 40. “La chatura es la curvatura de la nariz”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 296.

¹⁷¹ C. VI, 40. “Chato es la nariz curva”, *El Ente y la Esencia, op. cit.*, p. 296.

por analogía, igual son parte del ente en la realidad. Por eso era necesario para Tomás incluirlos dentro del opúsculo. Por otro lado, como se mencionó más arriba, que el opúsculo concluya con una explicación de los accidentes sólo significa un regreso al origen de donde se partió. El orden del conocimiento inició en las sustancias compuestas tal y como se las percibe por medio de nuestros sentidos, pero fue debido explicar primero qué son éstas, porque finalmente son la causa de los accidentes. Y así también se pudo comprender que hay un orden del ser, donde, desde la causa primera, todos los efectos son consecuencias del anterior, siendo las sustancias separadas un efecto del Acto Puro, y las sustancias compuestas un efecto de las separadas, y, finalmente, los accidentes un efecto de las compuestas. Y así finaliza Tomás el opúsculo.

Conclusión

El opúsculo *De Ente et Essentia* representa dos cosas. Por un lado, los primeros intentos de Tomás por tratar de condensar, en unas pocas páginas, toda la metafísica necesaria para poder comprender lo básico. En este sentido el opúsculo se convierte en un manual muy completo, bastante atractivo, y que, sin duda, cumple su objetivo. Por otro lado, los primeros, y tal vez principales, intentos del Aquinate por hacer un sistema propio. Este punto es, como se explicaba en la introducción, el que produjo más comentarios al respecto como ningún otro. Lejos de los textos que pretendió escribir como una guía para sus alumnos, tales como la Suma Teológica, esta obra es muy breve, y por eso es que no alcanza a desplegar por completo el abanico de temas que sí lo harán las obras posteriores. Sin embargo, lo que no tiene en extensión lo tiene en calidad. Tales cosas lo atestiguan el lugar que le dio la tradición al opúsculo y la cantidad de comentarios, resúmenes y opiniones que se han dado hasta el momento.

Tomás no sólo demostró que ya estaba capacitado para enseñar los más amplios temas en la universidad, sino que además colocó, en un espacio muy reducido, prácticamente sus ideas más geniales al respecto. No sólo la *distinctio realis* brilla como un hito dentro de la obra, sino que también las otras tres grandes conclusiones que aparecen a la luz recién en el capítulo cuarto. Me atrevería a decir que incluso la distinción real no es lo más importante. Lo que realmente muestra un carácter de madurez conceptual es el doble orden de la metafísica, caracterizado por el orden del conocimiento y el orden del ser. Si ya mucho se hablaba de un sistema de doble orden en Santo Tomás, no era específicamente por esto. La

mayoría toma como referencia, con justa razón, la forma que tuvo de conjugar la filosofía con la teología¹⁷². Pero poco se ha hablado sobre este doble orden de la metafísica.

Bueno, este es el momento de declarar algunas cosas al respecto. En primer lugar, el opúsculo entero funciona teniendo a la vista el orden del conocimiento. De esta manera se inicia desde “los posteriores para llegar a los primeros”. Seguir este orden es crucial si se quiere comprender qué son el ente y la esencia, partiendo desde un simple accidente hasta la causa primera. En segundo lugar, el opúsculo logra, por ende, cumplir los objetivos que tenía previstos. Gracias a seguir el orden del conocimiento se entendió que la causa-efecto es lo mismo que el acto-potencia, que hay un orden del ser que significa devolverse en el orden del conocimiento, que el hombre es el mejor ejemplo de la creación, y que hay una distinción entre dos realidades, una que crea y otra creada.

Pero el orden del conocimiento se muestra aquí no como un simple proceso intelectual. Ir desde los efectos hacia las causas significa ir a la inversa del orden del ser, y, por lo tanto, de la verdadera realidad. Esto lo demuestra el hecho de que en una primera instancia comprendemos a las esencias como actuales, después entendemos que, en el orden del ser, primero se dan como potenciales. Comprendemos, mejor dicho, las cosas a la inversa de cómo suceden según el orden de la creación. De este modo el orden del conocimiento es la filosofía misma, capacitada, por medio de un difícil recorrido, para poder mostrarnos algo que no puede explicar ella misma. Aquí es cuando ingresa al escenario la teología. Finalmente, sí es cierto que hay un sistema doble en Santo Tomás que está caracterizado por la conjugación entre la filosofía y la teología. Pero eso se puede observar ya al leer este opúsculo, donde los fundamentos de tal conjugación entre la filosofía y la teología se

¹⁷² Sobre este sistema de doble orden, véase de Étienne Gilson, *El Tomismo...*, sobre todo en la introducción, entre las p. 13-66.

muestran en este doble orden de la metafísica que se propone aquí por primera vez. Y, por lo tanto, el opúsculo se descubre como un escrito de juventud que nada tiene que envidiarles a los “escritos de madurez”.

Bibliografía

- Santo Tomás de Aquino:
 - *De Veritate*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996, traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez.
 - *El Ente y la Esencia*; EUNSA, Navarra, 2011, Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment.
 - *El ente y la Esencia*; Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1940 estudio preliminar, traducción y notas por Juan R. Sepich.
 - *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Roma, Marietti, 1964, editio iam a M.-R. Cathala, O. P. exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P.
 - *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Étude historique par M.-D. Roland-Gosselin, O.P., Bibliothèque Thomiste, VIII, J. Vrin, París, 1948
 - *Opuscula Philosophica*, Roma, Marietti, 1954, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P.
 - *Summa Theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

- Aristóteles:
 - *Acerca del Alma*, Madrid, Editorial Gredos, 1978, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

- *Física*, Madrid, Editorial Gredos, 1995, traducción de Guillermo R. de Echandía.
 - *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 1994, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- Sobre Santo Tomás:
 - Gilson, Étienne, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra, 2000; traducción de Fernando Múgica Martinema.
 -
 - Manser, P. G. M., *La Esencia del Tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, traducción de la segunda edición alemana por Valentín García Yebra.
 - Kenny, Antony, *Aquinas on Being*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.
- Manuales:
 - Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965, versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero.
 - Magnavacca, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.