



**PRIMERA PARTE**

# **LA SABIDURÍA FILOSÓFICA SIGUIENDO LAS HUELLAS DE SANTO TOMÁS**

**LUIS SANTIAGO FERRO OP**

**VICTOR ANTONIO FERNÁNDEZ | EDITOR LITERARIO**



**UNSTA**  
UNIVERSIDAD DEL NORTE  
SANTO TOMÁS DE AQUINO



**editorial**  
**UNSTA**

**Luis Santiago Ferro OP**

***La sabiduría filosófica  
siguiendo las huellas de santo Tomás***  
Primera Parte

Segunda edición

**Víctor Antonio Fernández**  
- Editor literario -

La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás / edición a cargo de Víctor Antonio Fernández. - 2a ed. - Tucumán : Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. UNSTA, 2011. 288 p. ; 22x16 cm.

ISBN 978-987-1662-28-9

1. Metafísica Enseñanza Superior. I. Fernández, Víctor Antonio, ed.  
CDD 110.711

*La sabiduría filosófica  
siguiendo las huellas de santo Tomás*  
Primera Parte

Luis Santiago Ferro  
Editor literario: Víctor Antonio Fernández

Primera edición: diciembre de 2004  
Segunda edición: noviembre de 2011

Editorial UNSTA  
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Diseño de Tapa: *Gabriela L. de Zuccarelli*  
Diagramación: *Carla María Passarell*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723  
San Miguel de Tucumán, Tucumán.  
Argentina

## Índice General

|                                                                            |        |
|----------------------------------------------------------------------------|--------|
| Tabla de Abreviaturas.....                                                 | 11     |
| Prólogo a la segunda edición .....                                         | 13     |
| Presentación.....                                                          | 15     |
| <br>Introducción a la disciplina sapiencial filosófica.....                | <br>21 |
| <br>Tema I: Prólogo a la sabiduría filosófica.....                         | <br>25 |
| A. Caracterización de la sabiduría filosófica a partir del Prólogo ....    | 25     |
| 1. La búsqueda causal como actitud filosófica primaria.....                | 25     |
| 2. El orden de la enseñanza de esta disciplina .....                       | 29     |
| 3. La unidad de la disciplina en la triple perspectiva<br>presentada ..... | <br>31 |
| a) Su afirmación .....                                                     | 31     |
| b) Apreciaciones consiguientes .....                                       | 33     |
| 4. Los nombres de esta disciplina.....                                     | 34     |
| 5. Observaciones sobre la presentación del Prólogo .....                   | 35     |
| B. Especificación de la disciplina .....                                   | 36     |
| 1. Sujeto de la metafísica.....                                            | 36     |
| 2. Objeto formal de esta disciplina.....                                   | 38     |
| a) En la división del orden cognoscitivo .....                             | 38     |
| b) Objeto propio de esta disciplina como objeto formal .....               | 44     |
| c) Extensión del objeto formal.....                                        | 51     |
| d) Última circunscripción temática .....                                   | 55     |
| C. Metodología metafísica .....                                            | 56     |
| D. La relación de la metafísica con otras disciplinas filosóficas.....     | 57     |
| E. Reflexión desde la definición de sabiduría .....                        | 60     |
| Apéndice: Texto sobre la abstracción.....                                  | 70     |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| Primera perspectiva metafísica .....                               | 75  |
| Tema II: Primera captación intelectual o                           |     |
| Primera explicitación del ente .....                               | 77  |
| A. Qué es lo que primariamente es percibido                        |     |
| por el intelecto humano.....                                       | 77  |
| B. Las primeras conceptualizaciones entitativas .....              | 80  |
| 1. Explicitación nocional por vía de simple aprehensión .....      | 81  |
| a) A modo de notas comprensivas del ente.....                      | 81  |
| b) En cuanto la consideración metafísica                           |     |
| es del ente por sí real .....                                      | 83  |
| 2. Primera explicitación judicativa intelectual del ente .....     | 88  |
| a) Perspectiva expositiva como consideración metafísica .....      | 89  |
| b) Solución de las objeciones a este principio.....                | 93  |
| Tema III: Los transcendentales .....                               | 95  |
| Introducción.....                                                  | 95  |
| A. Transcendentalidad del ente .....                               | 96  |
| B. Aquellos que se deducen de modo inmediato                       |     |
| y general de todo ente.....                                        | 97  |
| 1. Consideración global y enumeración.....                         | 97  |
| 2. Consideración especial de cada uno de los transcendentales..... | 109 |
| a) Sobre la 'cosa' .....                                           | 110 |
| b) Sobre lo 'uno' .....                                            | 110 |
| c) Sobre lo 'uno' y lo 'múltiple' .....                            | 112 |
| d) Sobre 'algo' .....                                              | 113 |
| e) Lo 'verdadero' .....                                            | 113 |
| f) Lo 'falso', como contrario de lo verdadero.....                 | 117 |
| g) Primera presentación metafísica de lo 'bueno' .....             | 118 |
| h) Referencia al 'mal' .....                                       | 121 |
| C. Consideraciones complementarias de aquello que se               |     |
| deduce de modo inmediato y general de todo ente .....              | 122 |
| 1. En referencia a las 'pasiones entis' .....                      | 123 |
| 2. Sobre lo 'bello' .....                                          | 124 |
| Tema IV: La analogía para la consideración sapiencial.....         | 127 |
| A. El tema de la analogía en la metafísica .....                   | 127 |

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Por la investigación de las inclusiones<br>del sujeto de esta disciplina.....                 | 128 |
| 2. Por la misma trascendentalidad del ente.....                                                  | 129 |
| 3. Desde la perspectiva causal .....                                                             | 129 |
| 4. El triple modo posible de predicar .....                                                      | 131 |
| 5. Reflexión correspondiente sobre el modo<br>de tratar el tema de la analogía.....              | 133 |
| B. La noción de analogía .....                                                                   | 135 |
| 1. Desde los modos de predicación no analógicos .....                                            | 135 |
| 2. Significado de la 'ratio' en este contexto.....                                               | 136 |
| 3. Precisiones conceptuales de la misma analogía.....                                            | 136 |
| C. Diversos tipos de analogía.....                                                               | 141 |
| 1. En cuanto a la inclusión o no de la intención<br>en la consideración analógica.....           | 142 |
| 2. Por el modo como la 'ratio' se encuentra en los analogados ...                                | 144 |
| 3. Según el orden de prioridad y posterioridad<br>lógico-metafísica.....                         | 145 |
| 4. Cómo el analogante entra en juego<br>en la predicación analógica .....                        | 149 |
| 5. En cuanto a la habitud de los analogados al analogante.....                                   | 151 |
| 6. Diversos enfoques del desarrollo de la analogía<br>en su explicitación entitativa.....        | 157 |
| D. Proyección de estas consideraciones en los temas<br>propios de la disciplina sapiencial ..... | 159 |
| 1. En cuanto a la estructura del desarrollo de la asignatura .....                               | 159 |
| 2. Conclusiones particulares de esta disciplina<br>en su analogía correspondiente .....          | 162 |
| Tratado metafísico del ente finito .....                                                         | 163 |
| A. Los temas y su orden de consideración.....                                                    | 167 |
| B. Las distinciones especiales del ente finito.....                                              | 173 |
| Tema V: El ente finito en cuanto se divide en acto y potencia .....                              | 175 |
| A. Determinación metafísica de esta distinción .....                                             | 175 |
| B. Desarrollo nocional correspondiente.....                                                      | 177 |
| 1. La distinción potencia-acto por el absurdo.....                                               | 177 |
| 2. Qué es el acto y qué es la potencia.....                                                      | 182 |

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| a) Así para el acto.....                                                                                            | 183 |
| b) Respecto a la noción de potencia .....                                                                           | 186 |
| 3. Diversidad en las nociones de acto y potencia.....                                                               | 190 |
| a) Diversidad del acto .....                                                                                        | 190 |
| b) Diversidad de la potencia .....                                                                                  | 191 |
| c) Distinciones meramente nocionales .....                                                                          | 192 |
| 4. Comparaciones entre acto y potencia.....                                                                         | 193 |
| C. Resolución del acto y la potencia en la composición del ente finito ..                                           | 198 |
| D. Nociones derivadas a partir de la consideración de la potencia..                                                 | 199 |
| 1. La impotencia.....                                                                                               | 199 |
| 2. Lo posible y lo imposible .....                                                                                  | 200 |
| 3. Lo necesario.....                                                                                                | 205 |
| <br>Tema VI: La distinción prioritaria del ente finito .....                                                        | 207 |
| A. Presentación.....                                                                                                | 207 |
| B. Encuadre metafísico y precisión terminológica .....                                                              | 210 |
| C. Las expresiones de la solución .....                                                                             | 216 |
| D. Reflexiones sobre las expresiones de la solución .....                                                           | 228 |
| 1. Trasfondo en el nexo de la armonía filosofía-teología .....                                                      | 228 |
| 2. Con relación al panorama total de la metafísica .....                                                            | 229 |
| <br>Tema VII: Distinción de substancia y accidentes .....                                                           | 231 |
| Introducción.....                                                                                                   | 231 |
| A. Como adiciones especiales al ente.....                                                                           | 233 |
| B. Distinción de los diversos modos especiales de ser .....                                                         | 236 |
| 1. La enumeración predicamental.....                                                                                | 237 |
| 2. Determinaciones en lo que pertenece<br>a la consideración metafísica.....                                        | 243 |
| 3. Relación entre predicamentos metafísicos y predicables .....                                                     | 250 |
| C. Esta distinción en cuanto supone la distinción real<br>del último constitutivo del ente finito .....             | 251 |
| 1. Análisis determinativo de la distinción .....                                                                    | 252 |
| 2. La diferencia de la distinción de substancia<br>y accidente respecto a la de esencia y ser .....                 | 253 |
| 3. Explicaciones o precisiones conceptuales en base<br>a la distinción del último constitutivo del ente finito..... | 254 |
| D. La substancia y los accidentes en cuanto componen al ente finito ...                                             | 258 |

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. En la constitución entitativa.....                                                                                                                            | 258 |
| 2. Respecto a la diversidad de analogías.....                                                                                                                    | 260 |
| 3. Respecto al conocimiento metafísico.....                                                                                                                      | 264 |
| E. Reflexiones finales: comparación con la clasificación<br>de las categorías kantianas; desde la distinción de<br>acto y potencia; los post-predicamentos ..... | 271 |
| 1. Comparación con la clasificación de las categorías kantianas ...                                                                                              | 271 |
| 2. Desde la distinción de acto y potencia .....                                                                                                                  | 271 |
| 3. Los pospredicamentos .....                                                                                                                                    | 273 |
| Apéndices.....                                                                                                                                                   | 274 |
| I. Textos sobre los predicables.....                                                                                                                             | 274 |
| II. Clasificación de las categorías kantianas .....                                                                                                              | 278 |
| <br>Tema VIII: La consideración especial de la substancia en sí misma.                                                                                           |     |
| La persona .....                                                                                                                                                 | 281 |
| A. Desde los tratamientos anteriores .....                                                                                                                       | 282 |
| 1. Desde la diversidad de analogías .....                                                                                                                        | 283 |
| 2. Desde la distinción predicamental.....                                                                                                                        | 285 |
| 3. Desde el último constitutivo del ente finito .....                                                                                                            | 285 |
| B. Consideraciones previas a la noción de substancia.....                                                                                                        | 288 |
| Introducción .....                                                                                                                                               | 288 |
| 1. Por la distinción de la substancia con respecto a los accidentes...                                                                                           | 289 |
| 2. Por los significados filosóficos de substancia.....                                                                                                           | 289 |
| 3. Por los grados de perfección entitativa .....                                                                                                                 | 296 |
| C. Notas comprensivas de substancia y persona .....                                                                                                              | 298 |
| <br>Tema IX: Visión resolutive desde el analogante metafísico.....                                                                                               | 309 |
| A. Lo implicado en la substancia como analogante predicamental .                                                                                                 | 309 |
| B. El problema del individuo y sus soluciones.....                                                                                                               | 311 |
| 1. El problema .....                                                                                                                                             | 311 |
| 2. En el orden de las soluciones del problema .....                                                                                                              | 313 |
| a) Enmarcado en referencias históricas .....                                                                                                                     | 314 |
| b) Desarrollo expositivo de la solución .....                                                                                                                    | 315 |
| b.1) Precisiones previas al concepto de individuo .....                                                                                                          | 316 |
| b.2) Lo que se puede decir acerca del mismo<br>principio de individuación .....                                                                                  | 317 |
| 3. Algunas consecuencias .....                                                                                                                                   | 327 |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tema X: Consideraciones especiales de algunos accidentes .....            | 329 |
| Consideraciones preliminares.....                                         | 329 |
| A. La cantidad.....                                                       | 332 |
| 1. Aspectos nocionales.....                                               | 332 |
| 2. Diversidad de cantidades.....                                          | 333 |
| B. La cualidad .....                                                      | 337 |
| 1. Aspectos nocionales.....                                               | 337 |
| 2. Diversidad cualitativa.....                                            | 338 |
| 3. Propiedades de la cualidad.....                                        | 345 |
| C. La relación .....                                                      | 345 |
| 1. Presentación del tema .....                                            | 345 |
| 2. Delimitación del ámbito estrictamente metafísico de la relación.       | 347 |
| a) La propia razón de la relación en sí misma.....                        | 347 |
| b) Distinciones primarias de la relación .....                            | 348 |
| 3. Caracterización de la relación real.....                               | 353 |
| 4. Especificación de la relación predicamental.....                       | 357 |
| a) Penetración intuitiva metafísica de<br>la relación predicamental ..... | 357 |
| b) Distinción específica de la relación predicamental .....               | 361 |
| 5. Algunas otras implicancias de lo real de la relación .....             | 365 |
| a) sobre la unidad y pluralidad de la relación.....                       | 365 |
| b) El problema de la relación transcendental .....                        | 366 |
| Tema XI: Los grandes rasgos de la explicitación entitativa .....          | 369 |
| Bibliografía.....                                                         | 381 |

## Tabla de Abreviaturas

### A. De las obras de santo Tomás

|                                |                                                          |
|--------------------------------|----------------------------------------------------------|
| <i>In Sent.</i>                | <i>Scriptum super Sententiis</i>                         |
| <i>C. G.</i>                   | <i>Summa contra Gentiles</i>                             |
| <i>I, q., a., c.</i>           | <i>Summa Theologiae</i>                                  |
| <i>Comp. Theol.</i>            | <i>Compendium Theologiae</i>                             |
| <i>Q. D. De anima</i>          | <i>Quaestiones Disputatae De anima</i>                   |
| <i>Q. D. De malo</i>           | <i>Quaestiones Disputatae De malo</i>                    |
| <i>Q. D. De pot.</i>           | <i>Quaestiones Disputatae De potentia</i>                |
| <i>Q. D. De spirit. creat.</i> | <i>Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis</i> |
| <i>Q. D. De verit.</i>         | <i>Quaestiones Disputatae De veritate</i>                |
| <i>Quodlib.</i>                | <i>Quaestiones quodlibetales</i>                         |
| <i>Op. De ente et ess.</i>     | <i>Opusculum De ente et essentia</i>                     |
| <i>Op. De princ. nat.</i>      | <i>Opusculum De principiis naturae</i>                   |
| <i>In Eth.</i>                 | <i>In Ethicorum</i>                                      |
| <i>In Metaph.</i>              | <i>In Metaphysicorum</i>                                 |
| <i>Pr. In Metaph.</i>          | <i>Prooemium In Metaphysicorum</i>                       |
| <i>In Perih.</i>               | <i>In Perihermeneias</i>                                 |
| <i>In Phys.</i>                | <i>In Physicorum</i>                                     |
| <i>In Post. Analyt.</i>        | <i>In Posteriorum Analyticorum</i>                       |
| <i>In Boeth. De Trin.</i>      | <i>In Boethii De Trinitate</i>                           |
| <i>In De hebdom.</i>           | <i>In Boethii De Hebdomadibus</i>                        |

### B. Obras de autenticidad dudosa

|                             |                                               |
|-----------------------------|-----------------------------------------------|
| <i>Op. De nat. gener.</i>   | <i>Opusculum De natura generis</i>            |
| <i>Op. De princ. indiv.</i> | <i>Opusculum De principio individuationis</i> |

## Prólogo a la segunda edición

Un breve prólogo a la segunda edición de la Primera Parte de *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás* me ha parecido, si bien no imprescindible para su lectura, sí al menos oportuno y conveniente para interpretar el sentido de mi participación en ella y el resultado final del trabajo que se ofrece en esta nueva versión.

En efecto, cuando recibí la propuesta de colaborar con esta edición estaba lejos de suponer que lo haría como editor. Se trataba entonces de incluir en esta publicación algunas correcciones que en mi opinión era necesario hacer a los textos castellanos, dado que los mismos no se adecuaban en todos los casos a los pasajes en latín que traducían. Estas dificultades en la correspondencia textual se advirtieron en el desarrollo de varios cursos de metafísica que he dictado sobre la base de este material y fueron indicadas de modo verbal a los alumnos en cada ocasión.

Lamento que para la preparación de esta segunda impresión aún no haya sido posible realizar una revisión de la obra más profunda que la realizada hasta aquí, labor ésta que requerirá por cierto un trabajo en colaboración. Me refiero concretamente a la definición de algunos criterios relacionados con la interpretación de los textos latinos e, incluso, con la selección de los mismos. Por ejemplo, sería conveniente precisar qué ediciones de las obras de Santo Tomás se deberían tomar como fuentes. También sería beneficioso volver a considerar el criterio según el cual se incluirán o no aquellas obras cuya autenticidad resulta falsa o, al menos, dudosa. No sería menos importante alcanzar en la medida de lo posible una traducción más precisa y más consensuada de los textos; pienso de manera particular en aquellos pasajes y en aquellas voces que expresan de modo especial el pensamiento del autor medieval.

Sin embargo, la demanda de este excelente material por parte de quienes cursan la carrera de filosofía así como de quienes se acercan al pensamiento metafísico ha hecho aconsejable dar curso a una segunda edición con las mejoras que han sido posibles.

Para que pueda comprenderse en su justa medida mi intervención en la edición de la obra, creo oportuno dejar indicadas algunas pautas en cuanto a la perspectiva y a la intención con las que me acerqué a la obra desde el principio.

En primer lugar, nunca se ha dejado de tener presente el hecho de que se trata de la lectura y de la interpretación que el autor ofrece acerca del pensamiento metafísico de Santo Tomás. De allí que se ha respetado en general la traducción tal como aparece en la primera edición, así como la redacción de los textos propios. Esto implica, además, que se ha conservado la transcripción de los textos y la nomenclatura con la que se indica los mismos de acuerdo a las opciones hechas por el autor en cada caso.

En segundo lugar, las modificaciones que he introducido al texto castellano tienen como fin ayudar a subsanar tres inconvenientes que podían observarse en los mismos. Por una parte, se incorporaron fragmentos que fueron omitidos en la traducción, o se suprimieron aquellos que se encontraban repetidos en la primera edición. Luego, se corrigieron algunos términos y expresiones que de hecho no eran el correlato castellano del latín, o que, al menos, podían ser reemplazados por otros más adecuados. Finalmente, y sólo en pocos casos, se reformuló la traducción de algunos pasajes cuando éstos llevaban anexos serios problemas de intelección. Si se han retocado los textos latinos ha sido únicamente para corregir algún error de transcripción o alguna dificultad inherente a la edición utilizada y que ha sido indicada como nota a pie de página. De todas formas, las intervenciones sobre estos últimos han sido mínimas.

En todos los casos se ha tenido presente que los lectores de este trabajo, en su mayor parte, se están introduciendo en el ejercicio del pensamiento metafísico. De allí la inquietud de remover todo lo que pudiera ser un obstáculo en su camino, sin que de ningún modo fuera nuestra intención traicionar la interpretación del autor al traducir a Santo Tomás.

Esperamos que esta modesta labor sea para provecho de todos.

*El editor*

## Presentación

Uno de los motivos de especial preocupación para todos aquellos que nos dedicamos a la enseñanza, es encontrar el modo más apropiado para transmitir a los estudiantes las verdades esenciales que conforman nuestro saber. La mayor parte de mi actividad docente –en la que pronto cumpliré cuarenta años–, se ha centrado en la que llamo Disciplina Sapiencial, esto es, el saber conformado por la Metafísica, Filosofía Primera y Teología Filosófica. Para su estudio y enseñanza me he concentrado fundamentalmente en la obra y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Movido por el interés de presentar a mis estudiantes la doctrina sapiencial de este autor de la forma más clara y fiel posible, elaboré tiempo atrás una selección de textos con su correspondiente traducción, para que sirvieran como material de trabajo y consulta. Con el correr de los años me he visto impulsado a reelaborar dicha selección para brindar una explicación y presentación de los mismos que sirva como mapa de ruta tanto a mis alumnos de Metafísica y Teodicea, como a quienes tengan interés por adentrarse en el conocimiento de la sabiduría filosófica propia de Santo Tomás. El presente trabajo es fruto de ese intento.

El objetivo, por tanto, de este libro es exponer los principios doctrinales esenciales sobre la Disciplina Sapiencial Filosófica que se pueden hallar en la obra de Santo Tomás de Aquino y brindar una perspectiva de análisis a quienes deseen iniciarse en el estudio del pensamiento filosófico de este autor. Es mi mayor deseo prestar un servicio a la formación de los alumnos y de aquellas personas interesadas en adquirir un conocimiento sólido sobre la Disciplina Sapiencial, en tanto fundamento último del quehacer filosófico. En tal sentido, quisiera remarcar el papel central que ocupa en esa formación el estudio de una filosofía que lejos de cerrarse en sí misma, favorece el diálogo del pensamiento cristiano con otras manifestaciones del saber humano. Desde esta perspectiva, Santo Tomás se presenta a mi entender, como un autor

indiscutido en la búsqueda y defensa de la armonía entre fe y razón, y en la integración de los diversos saberes. Aquí encontramos las nociones básicas de sus principios filosóficos.

Para que mi propósito quede delimitado de manera más clara, debo decir que lo que se intenta hacer no es la elaboración de un manual, ni de un tratado de metafísica, sino principalmente establecer la trama interna, la relación que guardan los diferentes textos y su concatenación externa o razonamiento temático. Es el gozne en el hilado de los textos presentados. No es mi intención escribir un tratado de metafísica pues considero que los hay muy buenos. Empezar una tarea de esas características sería una pretensión personal desmedida y el resultado que obtendría sería abundar en lo que ya se ha escrito. Tampoco intento hacer un manual de metafísica o elaborar apuntes de clase. Según mi apreciación, a los ojos de los alumnos eso podría suplantar el dictado de la cátedra en el aula. El libro deja entonces de ser una ayuda para convertirse en un pretendido sustituto, y en la mente del alumno se pierde el sentido del contacto personal con el profesor. De esta manera se corre el peligro de que el estudiante se convierta en un repetidor de nociones más o menos estereotipadas y no *vivencialmente asumidas*. Desde este punto de vista, pues, considero de suma importancia la relación que se establece entre profesor y alumno en el ámbito de las clases. Allí hay que presentar la palabra en su expresión más viva y por ello distinta de lo escrito. Se trata de una comunicación del pensamiento no como letra sino como espíritu; comunicación que debe entenderse como comunicación personal. Así planteado el tema, debe quedar bien a salvo la necesaria participación del alumno en esta tarea de búsqueda conjunta de la verdad<sup>1</sup>. En esta perspectiva debe analizar los textos.

Dejo por consiguiente de lado tanto el querer escribir un manual, como el redactar un tratado completo de metafísica. Mi intento fundamental es el de hacer trabajar intelectualmente a los alumnos en las mismas fuentes de Santo Tomás. Considero conveniente y de mucho provecho que ellos conozcan directamente su obra. En efecto, para quien aspire a estudiar con seriedad el pensamiento de un autor es necesario recurrir a las fuentes. Pero eso requiere presentar las orientaciones que lleven a trabajar correctamente en el análisis de las mismas. Es la función del maestro. De esta manera me he visto obliga-

---

<sup>1</sup> Existen ciertos criterios que pueden orientar al estudiante en dicha empresa. Considero importante conocer entre otras cosas las normas para seguir una clase. Recomiendo para ello consultar Jean Guittou, *El trabajo intelectual*, cap. VIII, n. 5.

do, en primer lugar, a realizar una selección que delimite lo que conviene al aprendizaje del alumno y que sirva para un análisis profundo por parte de los estudiantes de aquello que es la doctrina de Santo Tomás sobre cada tema. Además, he debido indicar aquellas líneas directrices de su pensamiento que permitan orientar la lectura de los textos en su disposición y concatenación interna y externa. De esta manera, en las páginas siguientes se encontrará la trama que conduce pedagógicamente al alumno a comprender con las mismas palabras de Santo Tomás su propia doctrina. Quedan con ello concatenadas de un modo pedagógico las diversas expresiones del Angélico Doctor que se presentan tal como suenan literalmente (*ut littera sonat*). Con el objetivo aquí indicado puedo justificar el hablar de la presentación de una selección de textos de Santo Tomás para el estudio de la Disciplina Sapiencial.

Tal vez pueda parecer contraproducente hacer esta presentación para facilitar el conocimiento del pensamiento del Aquinate. Sin embargo, entiendo que este modo de exponer los textos obliga al estudiante a un esfuerzo de intelección que resulta de gran provecho. Es eso propiamente lo que tiene que hacer el alumno: ser él mismo artífice de su propio conocimiento, como una investigación personal. Es poco probable que un estudiante pueda aprehender una verdad, cualquiera sea, si no es él mismo el agente de su propio conocer, si no hay una actividad intelectual propia y un empeño personal. Sin embargo, es claro que en líneas generales resulta arduo y muy difícil para alguien que da sus primeros pasos conquistar las verdades de una ciencia con sus solas fuerzas. De ahí surge la necesidad de la ayuda o guía de alguien que haya recorrido el camino y que por ello le presente el orden desde los principios a las conclusiones. En este sentido, intento ayudar en ese proceso mediante la trama que relaciona un texto con otro, y establecer su concatenación o razonamiento temático<sup>2</sup>.

Como se ha dicho, el fin que motiva estas páginas es ayudar en lo posible a quienes deseen iniciarse en el estudio de la Disciplina Sapiencial según el pensamiento de Santo Tomás. Para alcanzar dicho objetivo, la obra estará organizada en tres grandes secciones: la primera, dedicada a la perspectiva Metafísica; la segunda aborda lo referido a la Filosofía Primera; y la tercera, por último, desarrolla la perspectiva de Teología Filosófica. En esta organización

---

<sup>2</sup> Sobre el modo de estudiar a través de una investigación personal con la ayuda de alguien que proponga el proceso de los principios a las conclusiones, se puede consultar con mucho provecho Q. D. *De verit.* q. 11, a. 1, c.

—si bien he adecuado el orden a una finalidad pedagógica—<sup>3</sup>, se sigue la triple perspectiva de intelectualidad de la Disciplina Sapiencial, tal como es presentada por Santo Tomás en el Proemio de su *Comentario a los libros Metafísicos de Aristóteles*. En efecto, la sabiduría filosófica allí aparece caracterizada como la disciplina que si bien es una, se configura en tres perspectivas de intelectualidad que le son inherentes. Debo aclarar, además, que el proceso por el cual esta disciplina estudia su sujeto-objeto y los principios y causas del mismo, es un proceso de penetración intelectual por el cual se va ahondando cada vez más en las nociones. Además, dada la naturaleza del tema a tratar, el proceso de captación intelectual es de carácter analógico, llevando a un abanico de aperturas y profundizaciones en el fino entramado de sus doctrinas. Por tal motivo la Disciplina Sapiencial, y con ella la obra que tenemos entre manos, no puede dividirse como un género en sus especies y por consiguiente dividir estrictamente en partes o capítulos estancos. Sin embargo, y como se podrá apreciar, intento dar una explicación global e integrada que a la vez presente con justeza los diversos tratados especiales.

En otro orden de cosas, la obra consta de una versión bilingüe latín-castellano haciendo posible a quienes desconocen el idioma original en que fue escrita, el acceso directo a las fuentes. La actual traducción ha sido hecha desde el latín de la edición Marietti<sup>4</sup>; por lo que se utiliza la numeración típica de dicha edición. Entre las diversas ediciones que existen de la obra de Santo Tomás, se ha escogido la edición de Marietti por considerarla una edición al alcance del alumno. Asumo la responsabilidad de las traducciones, salvo en los casos que se indique otra cosa. Con el fin de facilitar el acceso al estudio de esta disciplina, se presenta, asimismo, un índice bibliográfico con las obras básicas orientadoras, esto es, con la bibliografía estructural sobre la sabiduría filosófica, especialmente la que se encuadra en la tradición de Santo Tomás.

---

<sup>3</sup> La triple perspectiva de intelectualidad es presentada por Santo Tomás en el siguiente orden: Filosofía Primera, Metafísica y Teología (Cf. *Pr. In Metaph.*).

<sup>4</sup> Taurini-Romae: Marietti, 1949-1967. También se han utilizado las siguientes ediciones de la obra de Santo Tomás: *Op. De ente et essentia*, (Roland Gosselin ed.), París: Vrin, 1948. *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, T. I y II (P. Mandonnet ed.), Parisiis: P. Lethielleux, 1929; T. III y IV (M. F. Moos ed.), Parisiis: P. Lethielleux, 1956, 1947. De esta misma obra la edición de Edizioni Studio Domenicano, Bologna, I-X, 2001-2002. Asimismo, ha sido ampliamente consultado Pietro Da Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea*, Alba-Roma: Editiones Paulinae, 1960.

Debo señalar, además, que por la índole propia de esta disciplina, en tanto es síntesis intuitiva del conocimiento humano, me he visto impulsado en la mayoría de los casos a presentar los textos íntegros y no seccionados en sus diversas partes o perspectivas de consideración. En más de una ocasión se podrá apreciar que distintos temas se interrelacionan en un mismo texto, con lo cual éste será útil por su misma riqueza para diversas consideraciones. Sin embargo, he evitado en la medida de lo posible hacer repeticiones. Cuando un texto es asumido en otro tema, en la mayoría de los casos me limito a referir los ya transcritos. Este criterio tal vez pueda dificultar el análisis; sin embargo, considero que haber procedido como lo hice impulsará al estudiante a volver una y otra vez a textos fundamentales, asumiéndolos en sus enfoques y matices distintos. Para la disciplina sapiencial filosófica que aquí se trata, esto es de suma importancia por cuanto obliga a una mayor profundización intuitiva de su contenido. Estimo que lo que en un momento aparece oscuro, se aclara o evidencia en otro contexto.

Pues bien, este modo de conocer es precisamente el propio de la sabiduría filosófica, como se podrá apreciar a través de este trabajo. Para quien emprende la búsqueda de la verdad a través de la disciplina sapiencial filosófica es de suma importancia abordar el asunto que tenga entre manos con la mayor profundidad de que sea capaz. Ese modo de proceder no sólo confiere un conocimiento más acabado del tema, sino que además y sobre todo abre un camino hacia el crecimiento y la maduración personal. Espero, pues, que esta obra sirva para hacer gustar la doctrina metafísica de Santo Tomás, para formar en los alumnos un conocimiento firme y armónico sobre esta disciplina, y sobre todo que sea una invitación a transitar juntos ese maravilloso camino que es la búsqueda de la sabiduría.

Quisiera decir, por último, que considero esta obra como un trabajo en colaboración, por lo que deseo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que, de un modo u otro, han participado en ella. Estas páginas deben mucho a Fr. Rafael Cúnsulo, tanto por su contribución en los inicios del trabajo como por el impulso final para su publicación. A Fr. Pablo Sicouly que, como Regente de Estudios de la Orden, ha incentivado la realización de esta obra.

Muy en particular mi gratitud a Hedy Boero por tantas horas de conversación, trabajo e ilusión por sacar adelante este proyecto.

También quiero agradecer a quienes fueron mis asistentes de cátedra: Gabriel Zanotti y Pablo Etchebehere, por la ayuda brindada en la sumatoria de

textos y a mis alumnos, en especial a Fabián Ávila por su ayuda en la recopilación de los textos latinos.

Por último, mi reconocimiento a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino porque esta obra, fruto de años de labor docente, pudo ser concluida en el marco de un proyecto de investigación promovido por la Universidad.

*Luis S. Ferro OP*  
7 de octubre de 2004

## Introducción a la disciplina sapiencial filosófica

Cuando se habla de la filosofía, ante todo y previa a cualquier especificación de objetos o contenidos a tratar, se plantea una preocupación o inquietud humana que debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias en la medida de lo posible. Esta preocupación radical ya se percibe desde la misma palabra *filo-sofía*. En efecto, el filósofo es el amante de la sabiduría, la cual se erige como su objetivo o término fundamental. Esa búsqueda afanosa de comprensión profunda de la realidad no es la simple adquisición de un conocimiento más o menos relevante, sino que se trata de un saber humano que toca el núcleo esencial de la persona y por ello es capaz de conducirla a su propia perfección. Esto es lo que está en la base de todo ejercicio filosófico como substrato elemental: buscar las explicaciones últimas de la realidad, del pensar humano y consecuentemente de su conducta. No es otra la inquietud que hemos encontrado en los filósofos presocráticos, como no es otra la actitud de filósofos como Descartes o Kant.

Esta actitud humana primordial hace a una primera presentación de este saber. Esa actitud lleva a buscar soluciones. Desde la admiración ante todo aquello que de un modo u otro es o existe, el filósofo se pregunta por el *qué es*; por el origen, por el *de dónde*; por el fin, *hacia dónde*. Ahora bien, dado el hecho de que estas preguntas tienen diversos grados de formulación y de profundidad, nos encontramos con otra afirmación básica que debemos tener en cuenta. Las soluciones presentadas en materia filosófica asumen diversos niveles de penetración intelectual y de certeza. Toda la historia de la filosofía muestra ampliamente la afirmación emitida no sólo en la diversidad de autores, sino también en la integración de conocimientos de un mismo autor. Hay que decir, pues, que la filosofía comporta un todo orgánico jerarquizado que tiene en sí explicaciones prioritarias y que, por lo mismo, asumen un carácter de regencia. La mente humana no descansa hasta intentar dar la explicación del

todo desde una primera causa como último fin. Ahí es donde apuntamos en una disciplina sapiencial filosófica.

Para abocarnos al estudio de esta disciplina sapiencial filosófica, lo primero que debemos hacer es prologarla, presentarla de modo que sepamos qué tenemos entre manos. Así entonces, planteamos el “Tema I: Prólogo a la sabiduría filosófica”. Para realizar esta presentación, tomamos como base fundamental el Proemio de Santo Tomás de su *Comentario a los libros Metafísicos de Aristóteles*. Siguiendo los lineamientos esenciales de dicho texto desarrollamos el primer punto de nuestra presentación. En efecto, el Prólogo de Santo Tomás contiene la caracterización primordial de la sabiduría filosófica que consideramos aquí, con una triple perspectiva de intelectualidad que hay que adecuar pedagógicamente. También presenta la unidad disciplinar de esa triple perspectiva de intelectualidad. Establece por último los nombres dados a esta disciplina. Como diremos más abajo, esa triple perspectiva de una y la misma sabiduría filosófica nos lleva a proyectar la explicitación de su contenido en tres secciones.

Pero además, la presentación proemial debe fijar la especificación de esta disciplina tanto en cuanto a su sujeto de predicaciones como a su objeto formal. Esta especificación nos permitirá llegar a una noción real de este saber. En tercer lugar, es necesario también indicar la metodología con la que trabajaremos en el desarrollo de la exposición. Además es importante hacer una reflexión sobre esta disciplina desde la definición de sabiduría y, finalmente, en su función rectora relacionarla con las otras disciplinas filosóficas. Este es, en síntesis, el contenido de la presentación proemial.

Desde aquí se proyectan los temas que responden a un desarrollo de explicitación intelectual que abarca todo el contenido de esta disciplina. La explicitación intelectual, que es el método específico de la sabiduría filosófica, propiamente hablando no se puede dividir como un género en sus especies y por consiguiente dividir estrictamente en capítulos. El proceso de penetración intelectual lleva a algo así como un abanico de aperturas que van precisando temas puntuales. Sin embargo, tenemos que dar ahora una explicación global tratando de determinar los tratados especiales. Este proceso o metodología de desarrollo responde no sólo al método intelectual, sino también al carácter análogo del tema tratado. En efecto, la noción de la analogía será clave para indicar el espectro de todo lo que hay que considerar.

Queda, pues, la proyección de los temas que intelectualmente se van explicitando en todo el desarrollo de la disciplina sapiencial. La caracterización

de la disciplina sapiencial como rectora de toda otra consideración mental es ser máximamente intelectual y versar sobre lo máximamente inteligible. Esto es lo que la hace idónea para ser verdaderamente sabiduría en lo que se refiere a las demás disciplinas filosóficas. Ahora bien, lo máximamente inteligible lo podemos asumir en una triple perspectiva. Inicialmente, en un proceso pedagógico, asumiendo desde el sujeto-objeto de esta disciplina se trata de abocarse a los principios máximamente universales que dicen al *ente* y a *aquello que sigue al ente*. Responde, en el proceso cognoscitivo, a la comparación del intelecto al sentido. Según su significado estricto, desde esta perspectiva esta disciplina mental se denomina *Metafísica*.

Siguiendo un proceso de penetración intelectual nos preguntamos –como pregunta fundamental de la filosofía–, por el origen, por el principio, por las *causas*. Esto corresponde a un orden de entender por el cual desde los diversos efectos se llega a una mayor certeza por el conocimiento de las causas. A esta disciplina mental, desde esta perspectiva primordial, se la denomina *Filosofía Primera*.

En tercer término, lo máximamente inteligible se puede plantear desde el mismo conocimiento de la inteligencia. Y dado que cada realidad tiene mayor fuerza intelectual en la medida en la cual está desprovista de materia, es preciso que lleguemos a la consideración de las realidades inmateriales en sí mismas. Estas son las causas más universales, y por tanto, la culminación de un proceso de filosofía primera. Llegamos a la primera causa, es decir a *Dios*. Por eso a esta disciplina se la puede denominar *Teología Filosófica*. Por todo lo dicho, la explicitación de la disciplina sapiencial se puede dividir en tres secciones o perspectivas fundamentales:

- Metafísica
- Filosofía Primera
- Teología Filosófica

Esa es la estructura básica de la presente obra. Insistimos en que no se trata de división de partes o especies de la disciplina sapiencial. La proyección de estas tres perspectivas es progresiva, transcendental y analógica. Estas tres consideraciones no pertenecen a tres ciencias, sino que son atribuibles a *una sola ciencia*. Hecha esta sucinta presentación comencemos por considerar cuál es esta ciencia y acerca de qué trata.



# Tema I

## Prólogo a la sabiduría filosófica

### A. Caracterización de la sabiduría filosófica a partir del Prólogo

#### 1. La búsqueda causal como actitud filosófica primaria

*III C. G.*, cap. 25 (2065):

Se encuentra naturalmente en todos los hombres el deseo de conocer las causas de aquellos que se ven; de donde en razón de la admiración de aquellos que se veían, cuyas causas se mantenían ocultas, los hombres en primer término han comenzado a filosofar; y aquellos que encontraban las causas reposaban. La investigación no se detiene hasta tanto se llegue a la primera causa; y, cuando conocemos la primera causa, entonces juzgamos conocer perfectamente. Consiguientemente, el hombre desea naturalmente conocer la primera causa como último fin.

*Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt. Invenientes autem causam, quiescebant, nec sistit inquisitio quousque perveniat ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem.*

Con anterioridad a toda determinación de nombres, a toda especificación de objetos, hay que establecer una preocupación o inquietud humana que debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias en la medida de lo posible. Esto hace al quehacer filosófico. En efecto, la preocupación o inquietud es lo que se percibe ya desde el mismo término de *filosofía*, i.e., amor a la sabiduría. Se trata de un conocimiento humano conducente a la misma perfección del hombre. Esto es lo que está en la base, como sustrato elemental, de todo

ejercicio filosófico: buscar las últimas explicaciones de la realidad, del pensar humano, y consecuentemente de su conducta. No es otra la inquietud que hemos encontrado en los filósofos presocráticos, como no es otra la actitud de filósofos como Descartes o Kant.

Debemos tener en cuenta una segunda afirmación básica: las soluciones presentadas en materia filosófica asumen diversos niveles de penetración intelectual y de certeza. Toda la historia de la filosofía muestra ampliamente este hecho no sólo en la diversidad de autores, sino también en la integración de conocimientos en un mismo autor. Hay que decir, entonces, que la filosofía comporta un todo orgánico jerarquizado que tiene en sí explicaciones prioritarias y que por lo mismo asumen un carácter de regencia. En efecto:

***Pr. In Metaph.:***

Como enseña el Filósofo en sus [libros] Políticos, cuando muchos se ordenan a uno, es preciso que uno de ellos sea regulador, o sea quien rige, y los otros regulados o regidos. Lo cual se evidencia ciertamente en la unión del alma con el cuerpo, pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece. De modo semejante también [ocurre] entre las potencias del alma: en efecto, el irascible y el concupiscible son regidos por la razón de acuerdo al orden natural.

Ahora bien, todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad. De donde es necesario que una de ellas sea rectora de todas las otras, la que reivindica para sí con justeza el nombre de sabiduría. En efecto, corresponde al sabio ordenar a otros.

*Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires; irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur.*

*Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare.*

Esto es lo que debe plantearse prioritariamente al encarar la filosofía. Esto es lo que intentamos plantear ahora. Entonces, estamos frente a una disciplina mental que es rectora de todas las otras, y que reivindica correctamente el nombre de sabiduría. Ahora bien, a renglón seguido hay que

determinar cuál es esta disciplina y sobre qué debe tratar. Es la caracterización primera de esta asignatura en el marco de toda la filosofía.

***Pr. In Metaph.:***

Ahora bien, cuál sea esta ciencia y acerca de qué [trate], se puede considerar si se observa con atención el modo como alguien es idóneo para regir. Pues, como dice el Filósofo en el libro mencionado, los hombres que son más agudos intelectualmente, son naturalmente rectores y señores de otros; en cambio, los hombres que son corporal-mente robustos y débiles intelectualmente son naturalmente siervos; así, la ciencia que es máximamente intelectual debe ser naturalmente rectora de las otras. Esta es aquella que trata acerca de lo más inteligible.

Ahora bien, aquello más inteligible puede considerarse de tres maneras.

En primer término desde el orden del entender. Pues parece ser más inteligible aquello de lo cual el intelecto asume certeza. Consiguientemente, dado que la certeza de la ciencia se adquiere mediante la inteligencia desde las causas, el conocimiento de las causas parece ser el más intelectual. En consecuencia, aquella ciencia que considera las primeras causas, parece ser la más reguladora de las otras.

En segundo término, desde la comparación de la inteligencia a los sentidos. Pues, dado que el sentido es conocimiento de los particulares, se hace manifiesto que la inteligencia difiere del mismo por esto: que capta los universales. Consiguientemente, es más universal aquella ciencia

*Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur.*

*Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus.*

*Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.*

*Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime uni-*

que considera los principios más universales, los cuales son el ente y aquello que sigue al ente, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. Los tales, en efecto, no deben permanecer totalmente indeterminados, dado que sin ellos no se puede poseer un conocimiento completo de aquello que es propio de algún género o especie. Por otro lado, no deben ser tratados en una ciencia particular cual-quiera: se considerarían en cualquier ciencia particular por la misma razón que cada género de ente necesita de ellos para el conocimiento de sí. Por lo que resta que sean tratados de este modo en una ciencia común, la cual, puesto que es máximamente intelectual, es reguladora de las otras.

En tercer término, desde el mismo conocimiento de la inteligencia. Pues dado que cada cosa tiene fuerza intelectual en la medida en que está desprovista de materia, es preciso que sean más inteligibles aquellos que están más separados de la materia. Pues es necesario que el inteligible y el entendimiento sean proporcionados y de un mismo género, dado que el entendimiento y el inteligible en acto son uno. Pues bien, aquellos que no sola-mente se abstraen de la materia individual, como las formas naturales asumidas en universal de las que trata la ciencia natural, sino de toda materia sensible, son los más separados de la materia. Y no solamente según la razón, como las matemáticas, sino también según el ser, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que trata de estas cosas

*versalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.*

*Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse in-*

parece ser máximamente intelectual y la principal o señora de las otras.

*tellectualis, et aliarum princeps sive domina.*

## 2. El orden de la enseñanza de esta disciplina

El orden del *Prólogo* de Santo Tomás, antes presentado, sigue una jerarquía de prioridad intelectual. Por nuestra parte, desarrollaremos un orden diverso motivados por una intención más pedagógica. En términos que hacen al orden de la enseñanza, transcribimos el panorama total planteado como desarrollo de esta disciplina sapiencial. Como el conocimiento parte de los sentidos, la primera explicación de esta disciplina debe referirse a los principios máximamente universales, y por tanto, a la perspectiva Metafísica. Así aparece la consideración del ente como sujeto universal. En el texto citado del *Prólogo* se señalan dos secuelas. Una que –como en su momento se determinará<sup>1</sup>, sigue de modo general a todo ente. Lo citado por santo Tomás es lo *uno*, a lo que se opone lo *múltiple*. Esto hace a una explicitación de todo ente en general, correspondiente a las propiedades trascendentales. Otra secuela del ente universal, que –como también en su momento se determinará<sup>2</sup>, indica la distinción primaria que se establece en el ente finito. En efecto, la distinción expresada en el texto es la de potencia y acto, que proyecta una consideración particular del ente finito, para la cual es necesario apelar a la analogía.

Respecto a esta apelación hay que ver *In IV Metaph.*, lec. 1. Allí se establece el sujeto de la metafísica. Y para determinar la diversidad de la consideración metafísica apela a un razonamiento que incluye necesariamente la predicación analógica. Como mera indicación en este primer análisis, podemos decir que el tema de la analogía abre a las diversas consideraciones metafísicas especiales. Luego habrá que desarrollar las distinciones particulares del ente finito, de acuerdo a las explicaciones que hay que hacer en su momento. No olvidemos al considerar estos temas, las características señaladas en el *Pr. In Metaph.* sobre este desarrollo, cuando dice:

Los tales, en efecto, no deben permanecer totalmente indeterminados, dado que sin ellos no se puede poseer un co-

*Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae*

---

<sup>1</sup> Ver “Tema II: Primera captación intelectual o primera explicitación del ente”.

<sup>2</sup> Ver “Tema V: El ente finito en cuanto se divide en acto y potencia”.

nocimiento completo de aquello que es propio de algún género o especie. Por otro lado, no deben ser tratados en una ciencia particular cualquiera: se considerarían en cualquier ciencia particular por la misma razón que cada género de ente necesita de ellos para el conocimiento de sí. Por lo que resta que sean tratados de este modo en una ciencia común, la cual, puesto que es máximamente intelectual, es reguladora de las otras.

*sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent; quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.*

En segundo término, ya enmarcado dentro del conocimiento intelectual, hay que abocarse a ordenar el proceso de investigación filosófica. Se trata entonces de plantear lo máximamente inteligible desde el orden de entender. Esta es una investigación que busca la certeza. A eso precisamente se refiere *Pr. In Metaph.* cuando dice:

En primer término desde el orden del entender.

*Primo quidem ex ordine intelligendi.*

Estamos aquí ante la adquisición del conocimiento de las causas, y por tanto, en la perspectiva de Filosofía Primera. En último término hay que asumir esta disciplina en lo que hace a las características mismas de una penetración intelectual. Dicho de otro modo, se trata de llegar a la solución de lo que constituye una ciencia máximamente intelectual y que versa sobre lo máximamente inteligible, término del proceso racional en razón del mismo conocimiento, que escapa a todo orden de materialidad también según el ser. Así entonces, el punto final en el orden pedagógico de esta disciplina es la Teología o Ciencia Divina en cuanto considera las sustancias mencionadas.

***Pr. In Metaph.:***

En efecto, se dice *ciencia divina* o *teología* en cuanto considera las sustancias antedichas.

*Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat.*

Esta disciplina así considerada reúne las condiciones de intelectualidad y de prioridad que le son propias. Tal es el sentido del texto final:

***Pr. In Metaph.:***

De donde la ciencia que trata de estas cosas [Dios y las inteligencias] parece ser máximamente intelectual y la principal o señora de las otras.

*Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.*

**3. La unidad de la disciplina en la triple perspectiva presentada**

*a) Su afirmación*

Esta triple explicitación pertenece a la unidad de la disciplina sapiencial. El Angélico Doctor lo afirma expresamente:

***Pr. In Metaph.:***

Ahora bien, esta triple consideración no debe atribuirse a diversas ciencias, sino a una. Pues las susodichas substancias separadas son las primeras y universales causas del ser. En efecto, corresponde a la misma ciencia considerar las causas propias de algún género y el mismo género, como la [ciencia] natural considera los principios del cuerpo natural. Consiguientemente, es preciso que a la misma ciencia pertenezca el considerar las substancias separadas y el ente en común, que es el género, del cual las antedichas substancias son las causas comunes y universales.

Por lo que se evidencia que, aunque esta ciencia considere las tres [perspectivas] antedichas, sin embargo no considera cada una de ellas como sujeto, sino solamente el mismo ente en común. En efecto, es sujeto de una ciencia aquello de lo cual buscamos sus causas y pasiones, y no las mismas causas de un género inves-

*Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.*

*Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesi-*

tigado. Pues el conocimiento de las causas de algún género es el fin que alcanza la consideración de la ciencia. Empero, aún cuando el sujeto de esta ciencia sea el ente en común, sin embargo se dice [que versa] toda [ella] acerca de aquello que está separado de la materia según el ser y según la razón. Porque se dice que están separados según el ser y la razón no solamente aquellos que nunca pueden ser en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellos que pueden ser sin la materia, como el ente en común. Sin embargo, esto no ocurriría si dependiesen de la materia según el ser.

*ti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent.*

Tampoco puede hablarse de una división de la metafísica en razón de que las otras ciencias consideren una parte del ente.

***In Boeth. De Trin., q. 5, a. 1, ad 6:***

Aunque los sujetos de las otras ciencias sean partes del ente, que es el sujeto de la metafísica, sin embargo, no es necesario que las otras ciencias sean partes de ésta. En efecto, cada una de las ciencias asume una parte del ente según una modalidad especial de considerarlo, distinto del modo como el ente es considerado en la metafísica. En consecuencia, propiamente hablando, el sujeto de aquella no es parte del sujeto de la metafísica. En efecto, no es parte del ente según aquella razón por la que el ente es sujeto de la metafísica, sino que, en función de esta razón considerada, la misma es una ciencia especial distinta de las otras. Y de este modo podría decirse parte de la misma

*Quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quae est de potentia vel quae est de*

ciencia que versa acerca de la potencia o del acto, o que versa sobre lo uno o algo semejante, porque éstos tienen el mismo modo de ser considerados que el ente, de lo cual se trata en metafísica.

*actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.*

*b) Apreciaciones consiguientes:*

Subrayamos cinco cuestiones sobre la base del *Prólogo* transcripto:

1) Su importancia en la visión totalizadora y su función ordenadora. Toda esta presentación debe asumirse en la unidad sapiencial. Esto es de suma importancia y de gran incidencia en la visión totalizadora de la metafísica, y de su función ordenadora con respecto a las otras disciplinas filosóficas<sup>3</sup>. Las otras ciencias, como se ha dicho, no pueden considerarse partes de la metafísica. La metafísica es una ciencia peculiar en su tratamiento propio.

2) La visión suprema de la filosofía que culmina en el conocimiento de Dios, a diferencia de la teología revelada. También esta visión totalizadora de la disciplina sapiencial, como ciencia *una*, cuyo sujeto es el ente común y Dios es el principio supremo de todo lo que es, ubica la enseñanza filosófica acerca de Dios en relación o como distinta de la teología revelada<sup>4</sup>. A la vez, se muestra así a la teología filosófica en el culmen de los razonamientos e intuiciones filosóficas.

3) El problema consiguiente de los límites filosóficos. En efecto, otra cuestión posterior será establecer los límites filosóficos de la consideración de Dios como causa de todas las cosas.

4) Como tratamiento expositivo, se comienza a explicitar el sujeto-objeto de la metafísica. Con lo cual deslindamos el modo disputativo de considerar esta disciplina, que corresponde a la gnoseología<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Referimos para el caso *In VI Metaph.*, lec. 1.

<sup>4</sup> Cf. *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 4, c.

<sup>5</sup> *In III Metaph.*, lec. 1, n. 338: "Después que el filósofo en el segundo libro mostró el modo de considerar la verdad, aquí procede a la consideración de la verdad. Y en primer término, procede de modo disputativo, mostrando aquellos que son dudosos acerca de la verdad de las cosas. En segundo término, empieza a tratar acerca de la verdad. Y esto en el cuarto libro." (*Postquam philosophus in secundo libro ostendit modum considerandae veritatis, hic procedit ad veritatis considerationem. Et primo procedit modo disputativo, ostendens ea quae sunt dubitabilia circa rerum veritatem. Secundo incipit determinare veritatem. Et hoc in quarto libro.*)

5) Los criterios acerca de la actitud filosófica fundamental. Por último subrayamos cómo en la consideración del sujeto de esta ciencia se deben encontrar criterios suficientes para percibir una actitud filosófica fundamental. En consonancia con lo apuntado aquí se puede señalar el *Op. De ente et ess.*, que manifiesta desde su mismo comienzo esta actitud filosófica esencial.

#### 4. Los nombres de esta disciplina

Con el análisis presentado sobre lo que constituye la realidad de la sabiduría filosófica, se puede concluir los nombres con los que se la designa.

##### Pr. In Metaph.:

Surgen tres nombres. En efecto, se dice *ciencia divina* o *teología* en cuanto considera las substancias antedichas. *Metafísica* en cuanto considera el ente y aquello que es consecuente del mismo. Pues bien, esta *transfísica* se encuentra en la vía resolutive, como lo más común después de lo menos común. Se dice también *filosofía primera*, en cuanto considera las primeras causas de las cosas. Se evidencia de esta manera cuál es el sujeto de esta ciencia, cómo se relaciona con otras ciencias y con qué nombre se la denomina.

*Sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.*

Los nombres especiales de esta disciplina, que surgen de la triple perspectiva de intelectualidad, se pueden conjugar sobre la base de una denominación comprehensiva de *sabiduría*, tal como ha sido presentado en el comienzo del *Prólogo*.

---

*In III Metaph.*, lec. 1, n. 343: “Esta ciencia, así como tiene la consideración universal sobre la verdad, así también le pertenece la duda universal sobre la verdad; y por eso, no de modo particular, sino que sigue simultáneamente la duda universal”. (*Sed ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.*)

## 5. Observaciones sobre la presentación del Prólogo

Se puede apreciar perfectamente que el *Pr. In Metaph.* de Santo Tomás debe servir de base a la presentación de esta disciplina. Sobre este texto habrá que volver una y otra vez en la determinación de toda la metafísica. Además, se debe interpretar en el contexto de la doctrina de Santo Tomás. Es la época en la que se impone cada vez más el imperativo de la investigación racional, iniciada de manera nueva y plenamente dialéctica por Abelardo en la Universidad de París un siglo antes. Aquí surge el grave problema del nuevo modo de entender las relaciones entre la razón y la fe. En esta materia es evidente el peligro de tropezar con dos escollos opuestos: el del naturalismo, que desaloja por completo a Dios del mundo y especialmente de la cultura; y el del falso sobrenaturalismo o fideísmo, que, para evitar aquel error cultural y espiritual, pretende frenar las legítimas aspiraciones de la razón.

Allí aparece la figura del Aquinate cuyo edificio doctrinal se apoya en el áureo principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; y por su parte, la naturaleza se subordina a la gracia, la razón a la fe. Así, Santo Tomás puede tener su mente abierta a todos los avances de la verdad. Así también, puede mostrarse obediente sobre todo a la verdad en materia filosófica, y juzgarlo todo no por la autoridad de quien lo afirma, sino por el valor de las afirmaciones en sí. Hay en el Angélico Doctor un reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano<sup>6</sup>. Es una actitud eminentemente realista en su intento de penetración de los últimos principios de la realidad. Es una actitud que queda abierta a precisiones y desarrollos posteriores en la historia de la filosofía. Lo que prima aquí, pues, es lo que corresponde al sabio.

Conceptos del mismo tenor encontramos expresados por Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio*. Habla de una sabiduría filosófica basada en la capacidad del intelecto humano para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales. El pensamiento de Santo Tomás, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó “cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado”. Supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer<sup>7</sup>. Esta es la proyección que desde el *Prólogo* se puede explicitar en todo el desarrollo de la Disciplina Sapiencial.

---

<sup>6</sup> Cf. Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, n. 6–8.

<sup>7</sup> Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44.

## B. Especificación de la disciplina

### 1. Sujeto de la metafísica

Entendemos por sujeto de una disciplina aquello de lo cual se predica o se atribuye todo lo que es atribuible o predicable en el ámbito de dicha disciplina. Es la base para establecer la especificación de una disciplina, es decir, para determinar cuál es esa ciencia. Respecto a la Disciplina Sapiencial, nos guía el siguiente texto:

#### *In IV Metaph., lec. 1, nn. 529-533:*

En el libro precedente el filósofo desarrolló de modo disputativo qué es lo que debe ser considerado en esta ciencia; aquí comienza a proceder de modo demostrativo, determinando la verdad de las cuestiones antes planteadas y discutidas.

En primer lugar establece el sujeto de esta ciencia. Acerca de lo cual efectúa tres [consideraciones]. En primer término supone que existe una ciencia cuyo sujeto sea el ente. En segundo término muestra que ésta no es una de las ciencias particulares. En tercer término muestra que ésta es la ciencia que tenemos entre manos.

Puesto que en verdad la ciencia no solamente debe observar su sujeto, sino también aquello que incide por sí en el sujeto; afirma en primer término que existe una ciencia que mira el ente en tanto que ente como sujeto, y observa aquello que inhierre por sí en el ente, es decir, los accidentes por sí del ente.

En efecto, dice *en tanto que es ente*, porque las otras ciencias, que versan acerca de los entes particulares, consideran ciertamente sobre el ente, dado que todos

*In praecedenti libro philosophus disputative processit de illis, quae debent in hac scientia considerari; hic incipit procedere demonstrative determinando veritatem quaestionum prius motarum et disputatarum.*

*Primo subiectum stabilit huius scientiae. Circa primum tria facit. Primo supponit aliquam esse scientiam cuius subiectum sit ens. Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum. Tertio ostendit quod haec est scientia quae prae manibus habetur.*

*Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia; ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur ea quae insunt enti per se, idest entis per se accidentia.*

*Dicit autem secundum quod est ens, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta*

los sujetos de las ciencias son entes. Sin embargo, no consideran el ente en cuanto ente, sino en cuanto que es *tal* ente, es decir, o número, o línea, o fuego, o algo semejante.

Afirma también *aquellos que le inhieren por sí* y no simplemente *aquellos que le inhieren*, para indicar que a esta ciencia no le corresponde considerar acerca de aquellas cosas que incidentalmente inhieren en su sujeto, sino solamente acerca de aquellos que le inhieren por sí. Pues el geómetra no considera acerca del triángulo si es de cobre o de madera, sino que lo considera solamente en sí, en cuanto tiene tres ángulos iguales, etc. Así, entonces, una ciencia de esta naturaleza, cuyo sujeto es el ente, no es preciso que considere acerca de todo aquello que inhiera al ente incidentalmente, porque así consideraría los accidentes planteados en todas las ciencias, dado que todos los accidentes inhieren a algún ente, pero no en cuanto ente. (...)

Luego, cuando dice *pues esta*, muestra aquí que esta ciencia no es una de las ciencias particulares, con el siguiente argumento. Ninguna ciencia particular considera el ente universal en cuanto tal, sino solamente una parte del ente separada de los otros; acerca de lo cual observa aquello que incide por sí, como las ciencias matemáticas especulan acerca de algún ente [en particular], a saber, el ente cuanto. En cambio, la ciencia común considera el ente universal en cuanto que ente. Luego no es la misma que alguna de las ciencias particulares.

*scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi.*

*Dicit etiam et quae huic insunt per se et non simpliciter quae huic insunt, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subiecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales etc. Sic igitur huiusmodi scientia, cuius est ens subiectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quaesita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. (...)*

*Deinde cum dicit haec autem hic ostendit, quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum, tali ratione. Nulla scientia particularis considerat ens universale in quantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens. Ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.*

Posteriormente, cuando dice *ahora bien, porque*, muestra aquí que esta ciencia, que se tiene entre manos, tiene por sujeto el ente, con el siguiente argumento. Todo principio es por sí principio y causa de alguna naturaleza; pero nosotros buscamos los primeros principios de las cosas y las causas más elevadas, como se ha dicho en el [libro] primero.

Luego son causas por sí de alguna naturaleza, pero no [de otra] a no ser del ente. Lo cual se evidencia porque todos los filósofos, buscando los elementos en cuanto son entes, investigaban tales principios, a saber, los primeros y más elevados. Luego en esta ciencia nosotros buscamos los principios del ente en cuanto ente. Consiguientemente, el ente es el sujeto de esta ciencia, porque cada ciencia es investigadora de las causas propias de su sujeto.

*Deinde cum dicit quoniam autem hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subiecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae; sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas, sicut in primo dictum est.*

*Ergo sunt per se causa alicuius naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens. Ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti.*

## 2. Objeto formal de esta disciplina

El segundo tratamiento que corresponde a la determinación de esta disciplina es el de su objeto formal. Esto hay que verlo: a) en la integración de todo lo que es considerado en la visión de conjunto de las disciplinas filosóficas; b) para indicar con precisión el objeto propio de esta disciplina como objeto formal. Esto podrá ampliarse al considerar: c) la extensión del mismo y d) al precisar que se trata del ente por sí real (*ens per se reale*).

### *a) En la división del orden cognoscitivo*

Para establecer el objeto formal hay algunas consideraciones previas en el conjunto de las ordenaciones racionales y de la teoría acerca del objeto de una ciencia en lo que podemos llamar doctrina clásica. Eso nos terminará especificando, en último término, la sabiduría filosófica en la visión de conjunto de las disciplinas, según una ordenación racional.

***In I Eth., lec. 1, n. 1-2:***

El orden se compara a la razón de cuatro modos.

En efecto, hay un cierto orden que la razón no causa, sino solamente considera, como es el orden de las cosas naturales. Otro es el orden que la razón considerando produce en su propio acto; como cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos, que son voces significativas. El tercero es el orden que la razón considerando causa en las operaciones de la voluntad. El cuarto es el orden que la razón considerando produce en las cosas exteriores, de las cuales ella misma es causa, como en el arca y la casa.

Y dado que la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia, según estos diversos órdenes que la razón considera propiamente, son las diversas ciencias. Pues a la filosofía natural pertenece considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no causa; de modo que bajo la filosofía natural abarquemos también a las matemáticas y la metafísica. El orden que la razón considerando produce en su propio acto pertenece a la filosofía racional, a la que corresponde considerar el orden de las partes de la oración entre sí y el orden de los principios con respecto a las conclusiones. Por su parte, el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral. El orden que la razón considerando causa en las cosas exteriores constituidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas

*Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur:*

*Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.*

*Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.*

**In Boeth. De Trin., q. 5, a. 1, c.:**

Es preciso afirmar que el intelecto teórico o especulativo se distingue del operativo o práctico propiamente en lo siguiente: que el especulativo tiene por fin la verdad que considera; en cambio, el práctico ordena la verdad considerada a la operación como a su fin. Por eso es que dice el Filósofo en el libro III *Sobre el Alma* que difieren entre sí en razón del fin, y se dice en el libro II *De los Metafísicos* que el fin de la [ciencia] especulativa es la verdad, pero el fin de la ciencia operativa es la acción. Dado que es preciso que la materia sea proporcionada al fin, conviene que la materia de las ciencias prácticas sean aquellas cosas que pueden hacerse a partir de nuestra operación, de modo que su conocimiento puede ordenarse a la operación como a su fin. Por su parte, es preciso que la materia de las ciencias especulativas sean realidades que no se hagan a partir de nuestra operación. Consiguientemente, la consideración de las mismas no puede ordenarse a la operación como al fin, y de acuerdo a la distinción de estas realidades es preciso que se distingan las ciencias especulativas.

Sin embargo, hay que saber que, cuando los hábitos o las potencias se distinguen en razón de los objetos, no se distinguen en razón de cualquier diferencia de los objetos, sino en razón de aquellas que pertenecen por sí a los objetos en cuanto son objetos. Pues ser animal o planta acaece a lo sensible en cuanto es sensible; y por consiguiente la distinción de los sentidos no se asume en razón de esto,

*Dicendum quod theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit philosophus in III 'De Anima' quod differunt ad invicem fine, et in II 'Metaphysicae' dicitur quod finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio. Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt. Unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distinguere.*

*Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile; et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes*

sino más bien de acuerdo a las diferencias de color y sonido. En consecuencia es preciso que las ciencias especulativas se dividan mediante las diferencias de los especulables en cuanto son especulables.

Ahora bien, a lo especulable, que es objeto de la potencia especulativa, le compete algo por parte de la potencia intelectual y algo por parte del hábito de la ciencia mediante la cual se perfecciona el intelecto. Puesto que por parte del intelecto le compete que sea inmaterial, porque también el mismo intelecto es inmaterial, por parte de la ciencia le compete por cierto que sea necesario, porque la ciencia versa acerca de los necesarios, como se prueba en el libro I *De los Analíticos Posteriores*. Ahora bien, todo lo necesario en cuanto tal es inmóvil, porque todo aquello que se mueve, en cuanto tal, es posible que sea o no sea, absolutamente o bajo algún aspecto, como se dice en el libro IX *De los Metafísicos*. Así entonces, a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, le corresponde por sí la separación de la materia y del movimiento, o la aplicación a ellas. Por consiguiente, según el orden de remoción respecto a la materia y al movimiento, se distinguen las ciencias especulativas.

Existen algunos de los especulables que dependen de la materia según el ser porque no pueden ser sino en la materia. Éstos a su vez se distinguen, porque algunos dependen de la materia en cuanto al ser y la intelección, como aquellos en cuya definición se incluye la materia sensible, de donde no pueden entenderse sin

*differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt.*

*Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale; quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I 'Posteriorum'. Omne autem necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile; quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX 'Metaphysicae'. Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.*

*Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur; quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili*

la materia sensible, como en la definición del hombre es preciso asumir la carne y los huesos. Acerca de éstos trata la física o ciencia natural.

En cambio, existen otros que, aunque dependen de la materia según el ser, sin embargo no [dependen de la materia] según la intelección, porque en sus definiciones no se incluye la materia sensible, como en la línea y el número. De éstos trata la matemática.

Por otro lado, hay algunos especulables que no dependen de la materia según el ser, porque pueden ser sin materia: ya sea porque nunca están en la materia, como Dios y el ángel, ya sea porque en algunos están en la materia y en otros no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple y otros semejantes. De todos los cuales trata la teología, esto es la ciencia divina, porque el principal de los conocidos en ella es Dios, la cual con otro nombre se dice *metafísica*, es decir *transfísica*, porque acontece respecto a nosotros ser estudiada después de la física, a quienes desde los sensibles corresponde llegar a los insensibles. Se dice también *filosofía primera*, en cuanto que todas las otras ciencias, que toman de ella sus principios, la siguen.

Por su parte, no es posible que existan algunas realidades que dependan de la materia en cuanto a la intelección y no en cuanto al ser, porque el intelecto en cuanto tal es inmaterial. Por consiguiente, no existe un cuarto género de filosofía, al margen de los antedichos.

*intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis.*

*Quaedam vero sunt, quae quavis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica.*

*Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus. Quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur.*

*Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.*

***In I Phys., lec. 1, nn. 1-3:***

Es de saber que, siendo así que toda ciencia está en la inteligencia, por esto algo se hace inteligible en acto: en cuanto de alguna manera se abstrae de la materia. Según que algunos se hallan de diverso modo respecto a la materia, pertenecen a diversas ciencias.

Por otra parte, siendo así que toda ciencia se obtiene por demostración, pues el medio de la demostración es la definición, es necesario que las ciencias se diversifiquen según el diverso modo de definición.

Luego es de saber que hay ciertas cosas cuyo ser depende de la materia, y no pueden ser definidas sin la materia; por otra parte, hay ciertas cosas que, aunque no puedan ser sino en la materia sensible, sin embargo, en su definición no entra en juego la materia sensible. Y estos difieren entre sí como lo curvo de lo ñato. En efecto, lo ñato está en la materia sensible, y es necesario que en su definición entre en juego la materia sensible, pues es ñata la nariz curva; y tales son todas [las cosas] naturales, como el hombre, la piedra; lo curvo, por cierto, aunque no pueda ser sino en la materia sensible, sin embargo, en su definición no entra en juego la materia sensible; y tal es todo lo matemático, como los números, las magnitudes y las figuras. Además, hay ciertas realidades que no dependen de la materia ni según el ser ni según la razón, o porque nunca están en la materia, como Dios y otras substancias separadas, o porque no están

*Sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliquantulum abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent.*

*Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari.*

*Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis; curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel*

en la materia de modo universal, como la substancia, la potencia y el acto, y el mismo ente.

De éstos trata la metafísica; de aquellos que dependen de la materia sensible según el ser pero no según la razón, trata la matemática; de aquellos que dependen de la materia no solamente según el ser sino también según la razón, trata la [filosofía] natural, que se dice *física*.

*quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens.*

*De huiusmodi igitur est metaphysica; de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est mathematica; de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis, quae physica dicitur.*

*b) Objeto propio de esta disciplina como objeto formal*

Con los textos ya transcritos tenemos una primera determinación objetiva de nuestra disciplina. Pero en la precisión del objeto formal, hay que llegar a su última especificación. Así se puede percibir la característica propia de esta disciplina, en especial a diferencia de las matemáticas, por lo que constituye su formalidad última. Ya en las consideraciones previas aparece el objeto formal de la metafísica, planteado desde las ordenaciones racionales y desde los grados de abstracción. Al hablar ahora de la formalidad última nos estamos refiriendo a una característica muy peculiar de la disciplina sapiencial. Realicemos una primera lectura del texto que se refiere a este punto. Se trata de *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 3, c.<sup>8</sup>, cuyo título es: “Si la consideración matemática se establece sin movimiento y sin materia en aquellos que son en la materia.”

Puesta la cuestión en el título, vayamos a la respuesta:

---

<sup>8</sup> La traducción al castellano pertenece a: S. Tomás de Aquino, *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, Pamplona: EUNSA (A. García Marques, J. A. Fernández ed.), 1986. Se usa la numeración común que aparece en Marietti, no como propia sino coincidente con la edición más crítica de B. Decker: S. Thomae Aquinatis, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, 2ª ed., Leiden, Brill, 1965. También notamos el carácter de lo presentado como un tratado de filosofía del saber. En estos textos Santo Tomás lo hace de modo general. [En cuanto a la presente edición, se ha conservado esta versión como texto de base sobre el cual se han introducido algunas modificaciones según los criterios expuestos en prólogo. *Nota del editor*.]

Para entender esta cuestión conviene saber de qué modos el entendimiento, por medio de su operación, puede abstraer. Hay que saber que, según el Filósofo en el libro III *De Anima*, la operación del entendimiento es doble: una, que se llama *inteligencia de los indivisibles*, por la que se conoce de cada cosa *qué es*; y otra, por la que compone y divide, esto es, formando una enunciación afirmativa o negativa. Estas dos operaciones responden a dos [constitutivos] que son en las cosas.

La primera operación mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente. La segunda operación mira al mismo ser de la cosa el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las sustancias simples.

Como la verdad del entendimiento consiste en que se conforma a la cosa, es claro que según esta segunda operación, el entendimiento no puede propiamente abstraer lo que según la realidad se encuentra unido, ya que tal abstracción significaría una separación según el mismo ser de la cosa; por ejemplo, si abstraigo hombre de blancura, diciendo que el hombre no es blanco, significo que hay una separación en la realidad. De ahí que, si según la rea-

*Ad evidentiam huius quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III 'De Anima' duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent.*

*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus.*

*Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si*

lidad el hombre y la blancura no están separados, el entendimiento será falso. Por tanto, por esta operación el entendimiento no puede abstraer verdaderamente a no ser aquellas [cosas] que están separadas según la realidad, como cuando decimos que el hombre no es asno. Pero según la primera operación, puede abstraer aquellas [cosas] que según la realidad no están separadas, aunque no todas sino algunas.

*secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua*

Esta distinción desde las operaciones mentales es la base para entender correctamente toda la respuesta. De ahí podemos explayar la doctrina de la inteligibilidad de las cosas que es aplicable a la formulación de conceptos, hasta llegar a expresar con precisión cómo puede entenderse una *abstracción*. Esto se percibe cuando en el texto Santo Tomás dice:

Como se dice en el libro IX *De los Metafísicos*, puesto que cada cosa es inteligible en cuanto que está en acto, es necesario que la misma naturaleza o quiddidad de la cosa se entienda: o en cuanto es un cierto acto, como ocurre con las mismas formas y sustancias simples; o según aquello que es su acto, como las sustancias compuestas mediante sus formas; o según lo que posee la misma en lugar del acto, como la materia prima por su relación a la forma, y el vacío por la privación de lo ubicado. Y esto es aquello desde lo que cada naturaleza obtiene su concepto.

Por lo tanto, cuando una naturaleza, según aquello por lo que se constituye su concepto y por lo que ella misma se entiende, tiene orden y dependencia respecto a algo distinto, entonces es patente que esa naturaleza no se puede entender

*Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX 'Metaphysicae', oportet quod ipsa natura sive quidditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur.*

*Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non po-*

sin aquello otro, sea que estén unidas por aquella unión por la que la parte se une al todo, como *pie* no se puede entender sin la comprensión de *animal*, porque aquello por lo que el pie tiene razón de *pie* depende de aquello por lo que el animal es animal; sea que estén unidas según el modo por el que la forma se une a la materia, o como la parte con la parte, o el accidente al sujeto, como *chato* no puede entenderse sin *nariz*; sea también que estén separadas según la realidad, como *padre* no puede entenderse sin la comprensión de *hijo*, aunque estas relaciones se encuentren en cosas diversas.

Si, en cambio, uno no depende de otro en lo que constituye la noción de su naturaleza, entonces puede abstraerse por el entendimiento uno de otro, de tal modo que se entienda sin ella, no sólo si están separadas según la realidad –como *hombre* y *pedra*–, sino también si están realmente unidas: ya sea con la unión por la que la parte y el todo se unen –como *letra* puede entenderse sin *sílaba*, pero no al revés, y *animal* sin *pie*, pero no al revés–; ya sea también que estén unidas según el modo por el que la forma se une a la materia y el accidente al sujeto –como *blancura* puede entenderse sin *hombre*, y viceversa–.

*test, sive sint coniuncta coniunctione illa; qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud, a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal; sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso; sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus.*

*Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso.*

Hasta aquí tenemos las nociones gnoseológicas básicas para entender en su última precisión el objeto formal de la metafísica. Se complementan dos puntos de partida de la consideración: en primer término, las dos operaciones mentales con fundamento metafísico. En segundo término, el proceso de inteligibilización. Esto permite afirmar:

Así, el entendimiento distingue uno de otro de un modo diverso según las distintas operaciones; ya que, según la operación por la que compone y divide, distingue uno de otro precisamente porque conoce que uno no existe en el otro. Pero en la operación por la que comprende *qué es* cada cosa, distingue uno de otro cuando entiende *qué es* esto, sin entender nada acerca de lo otro, ya sea que esté unida con él, ya sea que esté separada del mismo. De ahí que esta distinción no reciba propiamente el nombre de separación, sino sólo la primera. Esta distinción se llama propiamente abstracción, pero sólo cuando aquellos de los cuales uno se entiende sin el otro, se dan simultáneamente según la realidad. Pues no se dice que *animal* se abstraiga de *piedra*, incluso si *animal* se entienda sin la comprensión de *piedra*.

*Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur.*

Reflexionando sobre estas expresiones podemos decir que la *separación* (*separatio*) hace a un juicio distintivo, mientras la *abstracción* (*abstractio*) en sentido estricto se encuentra en el ámbito de la simple aprehensión.

Desde ahí el texto de Santo Tomás trabaja con un estudio de la abstracción que puede darse en una concepción más amplia y con un significado más preciso, y que también abarca consideraciones de la separación. Respecto a los términos de abstracción en los que cabe hablar de separación, se puede percibir en realidades que pueden existir separadas. También en la substancia que puede considerarse sin la cantidad<sup>9</sup>.

Llegamos así a la conclusión que puede dar la última expresión del objeto de la metafísica:

---

<sup>9</sup> Transcribimos en el apéndice el texto completo de esta exposición sobre la abstracción.

En conclusión, en la operación del entendimiento se encuentra una triple distinción:

Una, según la operación del entendimiento que compone y divide, que se llama propiamente *separación*, y que corresponde a la ciencia divina o metafísica.

Otra, según la operación por la que se forman los conceptos de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible; ésta corresponde a la matemática.

La tercera, según la misma operación, que es la abstracción del universal desde el particular; ésta corresponde también a la física y es común a todas las ciencias, ya que en la ciencia se prescinde de lo que es accidental, y se considera lo que es esencial.

*Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur.*

*Una secundum operationem intellectus componentis et dividētis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae.*

*Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae.*

*Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est.*

Queda expresado el objeto propio de la metafísica. Se puede establecer según un significado común a todas las ciencias en tanto se prescinde de lo que le es accidental. Así se puede llegar a hablar de abstracción de tercer grado. Pero también se puede establecer según un significado preciso sobre la base de la operación que compone y divide. Esto es lo más propio del objeto de la ciencia divina o metafísica. El texto anterior transcrito exige evidentemente una reflexión. La misma debe hacerse en función de los siguientes criterios:

- Hay que partir primeramente, o en última instancia, de las operaciones mentales. Este enfoque prioritario nos lleva a establecer en la operación de la inteligencia una distinción de tres modalidades de disciplinas mentales. Al profundizar en ellas a partir de las dos operaciones mentales prioritarias, podemos percibir las características de la disciplina sapiencial a diferencia de las otras disciplinas mentales<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Se propone una relectura analítica del texto transcrito.

- Debemos detenernos en la formalidad última de esta disciplina, que corresponde a la operación del intelecto que compone y divide, a diferencia de las otras disciplinas que se circunscriben a la sola operación de los indivisibles. La última expresión del texto nos obliga a llegar a esta última determinación para no caer en el error pitagórico o platónico que hace a un origen idealista en la concepción filosófica, lo cual no corresponde a la realidad. En cambio, en esta disciplina está en juego la verdad, tal como aparece en el texto transcripto. Además, es claro que la distinción entre la primera y segunda operación mental, y su consiguiente distinción entre separación y abstracción, es anterior a la así denominada distinción entre abstracción formal y abstracción total. Esta distinción está comprendida desde la primera operación mental.

*c) Extensión del objeto formal*

Completa perfectamente el panorama del objeto formal de esta disciplina el siguiente texto:

***In Boeth. De Trin., q. 5, a. 4, c.:***

Puesto que cada ciencia considera algún género de sujeto, es preciso que considere los principios de ese género, ya que la ciencia no se perfecciona sino por el conocimiento de los principios, como lo evidencia el Filósofo al principio del *De los Físicos*.

*Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio 'Physicorum'.*

La extensión del objeto formal, en lo que sigue del texto, propiamente hace al *principio* del sujeto de esta disciplina. Con lo cual, se distingue la Teología Filosófica de la Teología Revelada.

Ahora bien, existen dos géneros de principios. Hay algunos que son en sí mismos ciertas naturalezas completas, y son sin embargo principios de otros; como por ejemplo, los cuerpos celestes son ciertos principios de los cuerpos inferiores, y los cuerpos simples de los cuerpos mixtos.

*Sed principiorum duo sunt genera: quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia cor-*

Por consiguiente éstos se consideran en las ciencias no sólo como principios, sino también en tanto son en sí mismos ciertas realidades. Y en razón de esto, acerca de ellas no solamente se trata en la ciencia que considera las cosas derivadas de esos principios, sino que también tienen una ciencia propia separada; como por ejemplo, acerca de los cuerpos celestes hay una parte de la ciencia natural al margen de aquella en la cual se determina acerca de los cuerpos inferiores; y sobre los elementos fuera de aquella en la que se determina acerca de los cuerpos mixtos.

Hay otros principios que no son naturalezas completas en sí mismas, sino solamente principios de las naturalezas, como la unidad del número, el punto de la línea y la forma y la materia del cuerpo físico. Consiguientemente, tales principios no son tratados sino en la ciencia en la que se trata de las cosas derivadas.

Así como cada uno de los géneros determinados tienen ciertos principios comunes que se extienden a todos los principios de ese género, así también todos los entes, en cuanto que en *ente* participan, tienen determinados principios que son principios de todos los entes. Estos principios pueden decirse comunes de dos maneras, según Avicena en su [libro] *Suficiencia* (I, cap. 2). De un modo, por predicación, como cuando digo: la forma es común a todas las formas, porque se predica de cualquiera [de ellas]. De otro modo, por causalidad, como por ejemplo, cuando decimos que algo uno es

*porum mixtorum. Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata, sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis.*

*Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici. Unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur.*

*Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quaedam communia principia quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua 'Sufficiencia' (I, cap. 2): uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur. Alio modo per causalitatem, sicut*

principio con respecto a todas [las realidades] engendradas.

Ahora bien, todos los entes tienen principios comunes no solamente de acuerdo al primer modo, que refiere el Filósofo en el libro XI *De los Metafísicos* al decir que todos los entes tienen los mismos principios según analogía, sino también de acuerdo al segundo modo, como ciertas realidades que existen idénticas en número, son principios de todas las realidades, es decir, en cuanto que los principios de los accidentes se reducen a los principios de la substancia; y los principios de las substancias corruptibles se reducen a substancias incorruptibles, y de esta manera todos los entes se reducen con un cierto grado y orden a determinados principios.

Y dado que aquello que es principio de ser de todos, es necesario que sea máximamente ente, como se dice en el libro II *De los Metafísicos*; se sigue que es preciso que tales principios sean completísimos, y en razón de ello es preciso que sean máximamente en acto, de modo que no tengan nada o un mínimo de potencia, porque el acto es anterior y más digno que la potencia, como se dice en el libro IX *De los Metafísicos*. También en razón de esto es preciso que aquellos sean sin materia, la cual es en potencia, y sin movimiento, que es acto de quien existe en potencia. Y tales son las realidades divinas, porque si lo divino existe en alguna parte, existe en grado máximo en tal naturaleza, esto es, inmaterial e inmóvil, como se dice en el libro VI *De los Metafísicos*.

*dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia.*

*Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in XI 'Metaphysicae' omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia: prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur.*

*Et quia id quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in II 'Metaphysicae'; ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX 'Metaphysicae'. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae; quia si divinum alicubi existit, in tali natura, immateriali scilicet et immobili, maxime existit, ut dicitur in VI 'Metaphysicae'.*

Tales realidades divinas, porque son principios de todos los entes y sin embargo son naturalezas completas en sí, pueden ser tratadas de dos maneras. De un modo, en cuanto son principios comunes de todos los entes; de otro modo, en cuanto son determinadas realidades en sí. Ahora bien, puesto que, aunque tales primeros principios sean en sí máximamente evidentes, nuestro entendimiento se halla respecto a ellos como el ojo de la lechuga a la luz del sol, como se dice en el libro II *De los Metafísicos*, no podemos llegar a ellos mediante la luz natural de la razón, a no ser en cuanto somos conducidos hacia ellos por los efectos. Y de este modo llegaron a ellos los filósofos, lo que manifiesta *Rom*, 1 [20]: ‘lo invisible de Dios se contempla evidente a través de aquellas [cosas] que fueron hechas’.

En consecuencia las tales realidades divinas no son consideradas por los filósofos sino en tanto son principios de todas las cosas. Y por lo tanto, son consideradas en aquella doctrina en la que se ponen aquellas [cosas] que son comunes a todos los entes, que tiene como sujeto al ente en cuanto ente: y esta ciencia entre ellos se denomina *ciencia divina*.

*Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt. Uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II ‘Metaphysicae’, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: ‘invisibilia Dei, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur’.*

*Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens: et haec scientia apud eos scientia divina dicitur.*

La presentación de este texto aquí es más bien complementaria, en cuanto hace a la extensión del objeto formal de esta disciplina. Es de suyo un texto de iniciación a la parte correspondiente de la teología filosófica. Ese es su lugar propio.

*d) Última circunscripción temática*

Pero también habrá que circunscribir el desarrollo de esta disciplina al ente que propiamente le corresponde tratar. Para ello se establece en un primer momento los modos del ente que han de ser excluidos. Esto lo encontramos planteado en:

***In VI Metaph., lec. 1, n. 1144:***

Muestra a través de qué modalidad esta disciplina debe determinar acerca del ente. (...) Muestra el modo de tratar acerca de los entes. (...) Excluye de la consideración de esta ciencia el ente expresado de algunos modos, según los cuales el ente no es buscado de manera principal en esta ciencia.

*Ostendit per quem modum haec scientia debet determinare de ente. (...) Ostendit modum tractandi de entibus. (...) Removet a consideratione huius scientiae ens aliquibus modis dictum, secundum quos modos ens non intenditur principaliter in hac scientia.*

***In VI Metaph., lec. 2, n. 1172:***

Determina acerca de los modos del ente que intenta excluir.

Y en primer término acerca del ente que lo es incidentalmente. Y en segundo término acerca del ente que se identifica con lo verdadero.

*Determinat de modis entis quos praetermittere intendit.*

*Et primo de ente per accidens. Secundo de ente quod est idem quod verum.*

Se irá viendo progresivamente esta delimitación de la consideración metafísica. Aparecerá en la primera explicitación del ente<sup>11</sup>. También, en la introducción a la consideración causal, al establecer los límites de una metafísica verdadera en su orientación causal, con la exclusión del ente que lo es incidentalmente y del ente de razón<sup>12</sup>. Esto llevará a establecer otras limitaciones posteriores de tratamiento en la teología filosófica.

---

<sup>11</sup> Ver "Tema II: Primera captación intelectual o Primera explicitación del ente".

<sup>12</sup> Ver "Introducción a la orientación causal".

### C. Metodología metafísica

Después de haber delimitado la consideración de esta disciplina, para poder desarrollarla en todo su contenido es fundamental desde ya indicar su metodología. El texto prioritario que hace referencia al método en esta disciplina es el siguiente:

***In Boeth. De Trin., q. 6, a. 1, ad 3 q., c.:***

Proceder racionalmente se atribuye a la filosofía natural, porque en ella se observa máximamente el modo de la razón; así proceder intelectualmente se atribuye a la ciencia divina por el hecho de que en la misma se observa máximamente el modo de proceder del intelecto.

Ahora bien, la razón difiere del intelecto como la multitud de la unidad. Por lo cual afirma Boecio en el libro IV *Sobre la Consolación* que de modo semejante se hallan la razón respecto a la inteligencia, el tiempo a la eternidad y el círculo al centro. En efecto, es propio de la razón expandirse hacia muchos y desde ellos reunir un conocimiento simple. (...)

El intelecto, por el contrario, considera primeramente la verdad una y simple y en ella capta el conocimiento de toda multitud, como Dios, entendiendo su esencia conoce todo. (...)

De este modo entonces, es evidente que la consideración racional termina en la intelectual según una vía de resolución, en cuanto que la razón desde muchos reúne la verdad una y simple. Más aún, la consideración intelectual es principio de la racional según la vía de composición o

*Rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus.*

*Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius in IV 'De Consolatione' quod similiter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. (...)*

*Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. (...)*

*Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum*

invención, en cuanto el intelecto en uno comprende muchos. Por tanto aquella consideración, que es el término de todo raciocinio humano, es una consideración máximamente intelectual. (...)

En efecto, la razón, como se dijo primera-mente, procede a veces de uno a otro según la realidad, como cuando se efectúa la demostración mediante las causas o efectos extrínsecos: ya componiendo cuando se procede desde las causas a los efectos; ya como resolviendo cuando se procede desde los efectos a las causas, por el hecho de que las causas son más simples que los efectos y más inmóvil y uniformemente permanentes. Luego, el último término de la resolución en esta vía [en este proceso mental] se produce cuando se llega a las causas supremas máximamente simples, que son las substancias separadas.

A veces, también, procede de uno a otro según la razón, como cuando es un proceso según causas intrínsecas: componiendo cuando desde las formas máximamente universales se procede hasta las más particulares; resolviendo cuando [se procede] a la inversa, por el hecho de que lo más universal es más simple. Ahora bien, son máximamente universales aquellos que son comunes a todos los entes. Y, por consiguiente, el último término de resolución en esta vía es la consideración del ente y de aquello que le corresponde en cuanto tal. Estos son aquellos acerca de los cuales considera la ciencia divina, tal como se

*viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. (...)*

*Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae.*

*Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat,*

ha dicho anteriormente, a saber, las substancias separadas y lo común a todos los entes. Se evidencia entonces que su consideración es máximamente intelectual.

*ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis.*

A través de nuestra exposición, tendremos oportunidad de percibir el contenido de este texto y su aplicación. También en algunas ocasiones se hará expresa mención del mismo o de alguna de sus partes.

#### **D. La relación de la metafísica con otras disciplinas filosóficas**

De aquí en más, se puede llegar a apreciar el papel que esta ciencia juega y el lugar que ocupa en el contexto general de todas las disciplinas filosóficas, o mejor dicho frente a ellas. Se trata de conclusiones a las que se llega como final de las consideraciones que se han hecho antes.

Así, en primer término se debe establecer su función sapiencial.

##### ***In Boeth. De Trin., q. 6, a. 1, ad 3 q:***

Es de acuerdo con esto también que la misma dispensa sus principios a todas las otras ciencias, en cuanto la consideración intelectual es principio de la racional, razón por la cual se le denomina filosofía primera. Y sin embargo, la misma es apprehendida después de la física y de las restantes ciencias, en cuanto que la consideración intelectual es término de la racional, por lo que se denomina metafísica como transfísica, porque acontece resolverla después de la física.

*Exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam etceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.*

En segundo término, se establece cómo, tanto la metafísica como las otras ciencias, tratan de su sujeto y de sus principios. Entonces:

##### ***In VI Metaph., lec. 1, n. 1145:***

Primero muestra como esta ciencia conviene con las otras en la consideración de los principios, diciendo que por el hecho

*Primo ostendit quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum; dicens, quod*

de que el ente es sujeto en esta ciencia, como se ha mostrado en el IV [libro], y cada ciencia debe investigar los principios y las causas de su sujeto, [causas] que le pertenecen en cuanto tal [sujeto], es preciso que en esta ciencia se investiguen los principios y las causas de los entes en cuanto son entes. Así ocurre también en las otras ciencias. En efecto, se da una causa de la salud y de la convalecencia que el médico investiga. De modo semejante también se dan principios, elementos y causas de los matemáticos como las figuras, los números y otros semejantes que investiga el matemático. Y universalmente toda ciencia intelectual cualquiera sea el modo con que participa de la inteligencia: ya sea solamente acerca de los inteligibles, como la ciencia divina; ya sea acerca de aquellos que son de algún modo imaginables o sensibles en particular pero inteligibles en universal, y también [acerca de los] sensibles en cuanto hay ciencia de ellos, como la matemática y la [filosofía] natural; ya sea también que procedan desde los principios universales a los particulares, en los que tenemos la operación, como en las ciencias prácticas; siempre es preciso que tal ciencia verse acerca de las causas y de los principios.

Pero además:

***In VI Metaph., lec. 1, n. 1147:***

En segundo término, allí [donde dice] pero también todo, muestra la diferencia de las otras ciencias con respecto a esta

*ex quo ens est subiectum in huiusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius inquantum huiusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiae est aliqua causa, quam quaerit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causae, ut figurae et numeri et aliarum huiusmodi quae perquirat mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practici: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.*

*Secundum ibi, sed et omnes ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considera-*

en cuanto a la consideración de los principios y de las causas, diciendo que todas estas ciencias particulares de las que se ha hecho mención ahora, versan acerca de un género particular del ente, como acerca de los números, la magnitud o algo semejante.

Y cada una de ellas trata limitadamente de su género-sujeto, o sea del género que les corresponde y no de otro, como la ciencia que trata sobre el número no trata sobre la magnitud. En efecto, ninguna de ellas trata del ente en sí, o sea del ente en común, ni tampoco trata de algún ente en particular en cuanto ente. Por ejemplo, la aritmética no trata del número en cuanto ente, sino en cuanto es número. Pues es propio del metafísico considerar de cualquier ente en cuanto ente.

También podemos percibir la relación de la metafísica con las otras ciencias en:

### **III C. G., cap. 25 (2063):**

Por tanto, las artes prácticas se ordenan a las especulativas, e igualmente toda operación humana [se ordena] a la especulación del entendimiento como a su fin. Pero, entre todas las ciencias y las artes organizadas, el último fin parece concernir a aquella que es normativa y directora de las otras, como el arte de navegar, al que concierne el fin de la nave, que es el uso de la misma, es normativo y director del [arte] de construir naves.

Pues bien, en esta situación se encuentra la filosofía primera con relación a las

*tionem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi.*

*Et tractat unaquaque circumscrip-  
te de suo genere subiecto, idest ita de  
isto genere, quod non de alio: sicut  
scientia quae tractat de numero, non  
tractat de magnitudine. Nulla enim  
earum determinat de ente simpliciter,  
idest de ente in communi, nec etiam  
de aliquo particulari ente inquantum  
est ens. Sicut arithmetica non deter-  
minat de numero inquantum est ens,  
sed inquantum est numerus. De quo-  
libet enim ente inquantum est ens,  
proprium est metaphysici considerare.*

*Ordinantur igitur artes practicae  
ad speculativas, et similiter omnis hu-  
mana operatio ad speculationem in-  
tellectus, sicut ad finem. In omnibus  
autem scientiis et artibus ordinatis ad  
illam videtur pertinere ultimus finis  
quae est praeceptiva et architectonica  
aliarum: sicut ars gubernatoria, ad  
quam pertinet finis navis, qui est usus  
ipsius, est architectonica et praecepti-  
va respectu navis factivae.*

*Hoc autem modo se habet philo-  
sophia prima ad alias scientias spe-*

demás ciencias especulativas, pues todas dependen de ella, en cuanto de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios. Y esta filosofía primera se ordena toda ella al conocimiento de Dios como a su fin último, y por eso se llama también ciencia divina. Consiguientemente el conocimiento divino es el fin último de todo conocimiento humano y de toda operación.

*culativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.*

### E. Reflexión desde la definición de sabiduría

Puede completarse la visión prologal de esta disciplina sapiencial, indicando las condiciones que le competen en cuanto sabiduría. Es la definición de la misma.

#### ***In I Metaph., lec. 2, nn. 36 50:***

Después que el Filósofo mostró que la sabiduría es una determinada ciencia existente acerca de las causas, aquí quiere mostrar acerca de qué causas y acerca de qué principios trata.

Muestra entonces que trata acerca de las causas más universales y primeras, y argumenta desde la definición de sabiduría.

Acerca de lo referido efectúa tres [consideraciones]. En primer término recoge la definición de sabiduría desde aquello que los hombres opinan sobre el hombre sabio y la sabiduría.

En segundo término muestra que todos éstos corresponden a la ciencia universal, que considera las causas primeras y universales, allí donde [dice] pues de estos etc. En tercer término concluye lo

*Postquam Philosophus ostendit quod sapientia sit quaedam scientia circa causas existens, hic vult ostendere circa quales causas et circa qualia principia sit.*

*Ostendit autem quod est circa causas maxime universales et primas; et argumentatur a definitione sapientiae.*

*Unde circa hoc tria facit. Primo colligit definitionem sapientiae ex his quae homines de homine sapiente et sapientia opinantur.*

*Secundo ostendit quod omnia ista conveniunt universali scientiae, quae considerat causas primas et universales, ibi, istorum autem*

que se ha propuesto determinar, allí donde [dice] así pues de todos etc.

Acerca de lo primero pone seis opiniones comunes que los hombres tienen acerca de la sabiduría.

La primera, allí donde [dice] y así lo primero etc., que es la siguiente: que todos asumimos comúnmente que el sabio conoce máximamente todo, tal como conviene al mismo, no que tenga conocimiento de todos los singulares. En efecto, esto es imposible, puesto que los singulares son infinitos y los infinitos no pueden ser comprendidos por el entendimiento.

Luego, cuando dice después [las cosas] difíciles, pone la segunda [opinión], y es ésta: afirmamos que el sabio es quien es capaz en virtud de su entendimiento de conocer lo difícil, y aquellas cosas que comúnmente no son fáciles de conocer para los hombres, porque es común a todos sentir, esto es, conocer los sensibles. Por lo que esto es fácil y no sapiencial, es decir, algo del sabio y perteneciente al sabio. Y de esta manera se evidencia que aquello que propiamente pertenece al sabio no es conocido fácilmente por todos.

Después, cuando dice aún [las cosas] más ciertas, pone la tercera [opinión]: decimos que es sabio quien de aquello que sabe, tiene una certeza mayor que la que comúnmente tienen los otros.

A continuación, cuando dice y más, pone la cuarta [opinión] que reza así: decimos [que es] más sabio en toda ciencia quien puede asignar las causas de cualquier cuestión y enseñar basándose en ellas.

*etc. Tertio concludit propositum, ibi, ex omnibus ergo etc.*

*Circa primum ponit sex opiniones hominum communes quae de sapientia habentur.*

*Primam, ibi, primum itaque etc.: Quae talis est: quod communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus. Hoc enim est impossibile, cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint.*

*Deinde cum dicit postea difficilia secundam ponit: et est ista, quod illum sapientem ponimus esse, qui est potens ex virtute sui intellectus cognoscere difficilia, et illa quae non sunt levia communiter hominibus ad sciendum; quia commune est omnibus sentire, idest sensibilia cognoscere. Unde hoc est facile, et non est sophon, idest aliquid sapientis et ad sapientem pertinens: et sic patet, quod id quod proprie ad sapientem pertinet, non leviter ab omnibus cognoscitur.*

*Deinde cum dicit adhuc certiolem tertiam ponit: et est, quod nos dicimus illum sapientem esse qui de his quae scit, habet certitudinem magis quam alii communiter habeant.*

*Deinde cum dicit et magis quartam ponit: et est talis. Illum dicimus magis sapientem in omni scientia, qui potest assignare causas cuiuslibet quaesiti, et per hoc docere.*

Luego, cuando dice pero también esta, pone la quinta [opinión], y es: que del número de las ciencias, la sabiduría es aquella que por sí es más elegible y voluntaria, esto es, querida por amor de la ciencia y por el saber mismo, que aquella ciencia que es causa de cualquiera de los otros contingentes, que pueden producirse a consecuencia de la ciencia, a este género concierne la necesidad de la vida, la delectación y otros de esta naturaleza.

Después, cuando dice y esta, expone la sexta [opinión] que reza así: que esta sabiduría, de la cual se ha hecho mención, es preciso que sea o decimos que es la más noble, esto es, más digna que la ciencia servil. Lo cual puede entenderse desde lo expuesto anteriormente. En efecto, en las artes mecánicas son siervas aquellas que se ejecutan con el trabajo manual bajo la directiva de los artífices superiores, a los cuales se los denomina arquitectos y sabios. Y que la razón de sabiduría corresponde más a las ciencias imperantes que a las serviles, lo prueba mediante dos [razones]. En primer término porque las ciencias serviles son ordenadas por las ciencias superiores. En efecto, las artes serviles son ordenadas hacia el fin del arte superior, como el arte de la equitación hacia el fin del militar. Por su parte, al sabio según toda opinión no corresponde que sea ordenado por otro, sino que al mismo le corresponde ordenar a otros. Así mismo los arquitectos inferiores son persuadidos por los superiores, en cuanto confían en los artífices superiores acerca de lo que

*Deinde cum dicit sed et hanc quintam ponit: et est, quod illa de numero scientiarum est sapientia, quae per se est magis eligibilis et voluntaria, idest volita gratia scientiae, et propter ipsum scire, quam illa scientia, quae est causa quorumque aliorum contingentium quae possunt ex scientia generari; cuiusmodi est necessitas vitae, delectatio et huiusmodi alia.*

*Deinde cum dicit et hanc sextam ponit: et est talis, quod istam sapientiam, de qua facta est mentio, oportet esse vel dicimus esse magis antiquiorem, idest digniorem, famulante scientia. Quod quidem ex praehabitis intelligi potest. Nam in artibus mechanicis famulantes sunt illae, quae exequentur manu operando praecepta superiorum artificum, quos supra architectores et sapientes nominavit. Et quod magis conveniat ratio sapientiae scientiis imperantibus quam famulantibus, probat per duo. Primo, quia scientiae famulantes ordinantur a superioribus scientiis. Artes enim famulantes ordinantur in finem superioris artis, sicut ars equestris ad finem militaris. Sed sapientem secundum omnem opinionem non decet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare. Item inferiores architectores persuadentur a superioribus, inquantum credunt superioribus artificibus circa operanda vel fienda. Credit enim navisfac-*

hay que obrar o hacer. En efecto, el constructor de la nave da fe al que gobierna la nave en cuanto le enseña cómo debe ser la forma de la nave. En cambio, al sabio no le corresponde ser persuadido por otro, sino que el induzca a otros en su ciencia.

Estas son consiguientemente las opiniones que los hombres asumen acerca de la sabiduría y del sabio.

De todas las cuales puede formarse una cierta descripción de la sabiduría: de modo que se diga sabio quien conoce todo, aún lo difícil, con certeza y por la causa, buscando el mismo saber por sí mismo, ordenando y persuadiendo a otros. Y así se evidencia la mayor del silogismo. Porque es preciso que todo sabio sea tal, y de modo inverso todo el que es tal, es sabio.

A continuación, cuando dice pues de estos, muestra que todos los antedichos corresponden a aquel que conoce las primeras y universales causas; y continúa con el mismo orden que ha puesto con anterioridad. Por lo que en primer término afirma que al que posee la ciencia máximamente universal pertenece el saber todo, que era lo [afirmado] primero. Lo cual se evidencia de la siguiente manera. Todo aquel que conoce lo universal, de algún modo conoce aquellos que están bajo los universales, porque los conoce en ellos; pero todos están sujetos a aquellos que son máximamente universales. Consiguientemente aquel que sabe los máximamente universales, sabe de algún modo todo.

*tor gubernatori docenti qualis debet esse forma navis. Sapienti autem non convenit ut ab alio persuadeatur, sed quod ipse aliis persuadeat suam scientiam.*

*Istae igitur sunt tales opiniones, quas homines accipiunt de sapientia et sapiente.*

*Ex quibus omnibus potest quaedam sapientiae descriptio formari: ut ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens. Et sic patet quasi maior syllogismi. Nam omnem sapientem oportet talem esse; et e converso, quicumque est talis, sapiens est.*

*Deinde cum dicit istorum autem ostendit quod omnia praedicta conveniunt ei qui cognoscit primas causas et universales; et eo ordine prosequitur quo supra posuit. Unde primo posuit quod habenti scientiam universalem maxime insit omnia scire; quod erat primum. Quod sic patet. Quicumque enim scit universalia, aliquo modo scit ea quae sunt subiecta universalibus, quia scit ea in illa: sed his quae sunt maxime universalia sunt omnia subiecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia.*

Luego, cuando dice pero, aproximadamente, también, muestra que se encuentra en el mismo la segunda [característica] con la siguiente argumentación. Aquellos que están máximamente alejados de los sensibles, son más difíciles al hombre para conocer; pues el conocimiento sensitivo es común a todos, dado que desde él comienza todo conocimiento humano. Pero aquellos que son máximamente universales, son alejadísimos de los sentidos, por cuanto los sentidos versan acerca de los singulares. Luego los universales son difícilísimos al hombre para conocer. Y así queda claro que la ciencia que versa acerca de los máximamente universales es difícilísima.

En contra de esto aparece estar lo que se encuentra en el libro I De los Físicos. En efecto, ahí se dice que lo más universal es para nosotros lo primero conocido. Y los que son primeramente conocidos son más fáciles. Pero hay que decir que lo más universal es primeramente conocido según la simple aprehensión, porque lo primero que entra en [la consideración del] intelecto es ente, como dice Avicena, y en el intelecto es anterior animal que hombre. En efecto, así como en el ser de la naturaleza, que procede de la potencia al acto, primero es el animal que el hombre, así en la generación de la ciencia en el intelecto primero se concibe animal que hombre. Pero en cuanto a la investigación de las propiedades y causas de las realidades naturales, primero es conocido lo menos común; por el hecho de que por las causas parti-

*Deinde cum dicit sed fere autem ostendit eidem inesse secundum, tali ratione. Illa quae sunt maxime a sensibilibus remota, difficilia sunt hominibus ad cognoscendum; nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat. Sed illa quae sunt maxime universalis, sunt sensibilibus remotissima, eo quod sensus singularium sunt: ergo universalis sunt difficillima hominibus ad cognoscendum. Et sic patet quod illa scientia est difficillima, quae est maxime de universalibus.*

*Sed contra hoc videtur esse quod habetur primo 'Physicorum'. Ibi enim dicitur quod magis universalis sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalis secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares,*

culares, que son de un género o especie, llegamos a las causas universales. Ahora bien, aquellos que son universales en el causar son conocidos con posterioridad en lo que a nosotros [respecta], aunque sean conocidos con anterioridad según la naturaleza, aún cuando los universales por predicación sean de algún modo conocidos con anterioridad en lo que a nosotros [respecta] que los menos universales, si bien no conocidos con anterioridad a los singulares; pues el conocimiento del sentido, que es cognoscitivo de los singulares, precede en nosotros al conocimiento intelectual, que es de los universales. Hay que poner énfasis en esto, que no dice que lo máximamente universal es sin más ni más difícilísimo, sino casi siempre. Pues aquellos que están totalmente separados de la materia según el ser, como las substancias inmateriales, son más difíciles de conocer para nosotros, que los mismos universales; en consecuencia esta ciencia, que se denomina sabiduría, aunque sea la primera en dignidad, es la última en el orden del aprendizaje.

Después, cuando dice de las ciencias por cierto, muestra que se encuentra en el mismo la tercera [característica] con la siguiente argumentación. En cuanto algunas ciencias son anteriores naturalmente, son tanto más ciertas, lo cual se evidencia porque esas ciencias que se dicen por adición a otras, son menos ciertas que las ciencias que comprenden poco en su consideración; como la aritmética es más cierta que la geometría, porque aquellos

*quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedat cognitionem intellectivam quae est universalium. Facienda est etiam vis in hoc quod maxime universalia non dicit simpliciter esse difficillima, sed fere. Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia: et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo.*

*Deinde cum dicit scientiarum vero ostendit tertium eidem inesse, tali ratione. Quanto aliquae scientiae sunt priores naturaliter, tanto sunt certiores: quod ex hoc patet, quia illae scientiae, quae dicuntur ex additione ad alias, sunt minus certae scientiis quae pauciora in sua consideratione comprehendunt ut arithmetica certior est geometria, nam ea quae sunt in geometria,*

que están en la geometría, son por adición a aquellos que están en la aritmética. Lo cual aparece claro si consideramos qué es lo que cada ciencia considera como primer principio, a saber, la unidad y el punto. Ahora bien, el punto agrega sobre la unidad la situación; pues el ente indivisible constituye la razón de unidad; ésta en cuanto tiene razón de medida, hace el principio del número. Ahora bien, el punto agrega sobre esto la situación. Mas las ciencias particulares son posteriores según la naturaleza a las ciencias universales, porque los sujetos de aquellas agregan a los sujetos de las ciencias universales; como es claro que el ente móvil del que trata la filosofía natural, agrega sobre el ente en absoluto del que trata la metafísica, y agrega sobre el ente cuanto del que trata la matemática. Luego aquella ciencia que trata del ente y de los máximamente universales, es certísima.

Y que se diga que versa sobre lo poco no es contrario a lo que se dijo antes, de que se conozca todo. Porque lo universal comprende pocos en acto, pero mucho en potencia. Y una ciencia es tanto más cierta, cuanto se requieren pocos en acto en la consideración de su sujeto. De donde las ciencias operativas son muy inciertas, porque es necesario que consideren muchas circunstancias de los singulares operables.

Muestra luego, cuando dice también es doctrinal, que se encuentra en el mismo la cuarta [característica] con la siguien-

*sunt ex additione ad ea quae sunt in arithmetica. Quod patet si consideremus quid utraque scientia considerat ut primum principium scilicet unitatem et punctum. Punctus enim addit supra unitatem situm: nam ens indivisibile rationem unitatis constituit: et haec secundum quod habet rationem mensurae, fit principium numeri. Punctus autem supra hoc addit situm. Sed scientiae particulares sunt posteriores secundum naturam universalibus scientiis, quia subiecta earum addunt ad subiecta scientiarum universalium: sicut patet, quod ens mobile de quo est naturalis philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est metaphysica, et supra ens quantum de quo est mathematica: ergo scientia illa quae est de ente, et maxime universalibus, est certissima.*

*Nec illud est contrarium, quia dicitur esse ex paucioribus, cum supra dictum sit, quod sciat omnia. Nam universale quidem comprehendit pauciora in actu, sed plura in potentia. Et tanto aliqua scientia est certior, quanto ad sui subiecti considerationem pauciora actu considerata requiruntur. Unde scientiae operativae sunt incertissimae, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias.*

*Deinde cum dicit est et doctrinalis ostendit quantum eidem inesse, tali ratione. Illa scientia est magis*

te argumentación. Aquella ciencia que más considera las causas es más docente o doctrinal. En efecto, aquellos que afirman las causas de los singulares, son los únicos que enseñan, porque el saber se establece por la causa, y enseñar es causar en alguien la ciencia. Es de saber que aquella ciencia que considera lo universal, considera las causas primeras de todas las causas. De donde se evidencia que la misma es máximamente docente.

Muestra después, cuando dice y conocer, que la quinta [característica] se encuentra en el mismo con la siguiente argumentación. A aquellas ciencias que versan de lo máximamente cognoscible, en grado máximo les corresponde saber y conocer su causa, es decir, por sí mismas y no en razón de otras. Ahora bien, aquellas ciencias que versan sobre las primeras causas, versan acerca de lo máximamente cognoscible. Consiguientemente esas ciencias se desean máximamente en razón de sí. Prueba lo primero de esta manera. Quien desea saber por saber, desea más la ciencia. Ahora bien, la ciencia máxima versa sobre los máximamente cognoscibles. Luego, aquellas ciencias que versan sobre lo más cognoscible son más deseadas por sí mismas. Prueba lo segundo de la siguiente manera. Aquellas desde donde y en razón de lo cual son conocidas las otras [cuestiones], son más cognoscitivas que aquellas que se conocen en función de ellas. Ahora bien, los otros son conocidos por las causas y los principios, y no a la inversa, etc.

*doctrinx vel doctrinalis, quae magis considerat causas: illi enim soli docent, qui causas de singulis dicunt; quia scire per causam est, et docere est scientiam in aliquo causare. Sed illa scientia quae universalia considerat, causas primas omnium causarum considerat: unde patet quod ipsa est maxime doctrinx.*

*Deinde cum dicit et noscere ostendit quantum eidem inesse, tali ratione. Illarum scientiarum maxime est scire et cognoscere earum causa, idest propter seipsas et non propter alias, quae sunt de maxime scibilibus: sed illae scientiae quae sunt de primis causis, sunt de maxime scibilibus: igitur illae scientiae maxime sui gratia desiderantur. Primam sic probat. Qui desiderat scire propter scire, magis desiderat scientiam: sed maxima scientia est de maxime scibilibus: ergo illae scientiae sunt magis desideratae propter seipsas quae sunt de magis scibilibus. Secundam probat sic. Illa, ex quibus et propter quae alia cognoscuntur, sunt magis scibilia his quae per ea cognoscuntur: sed per causas et principia alia cognoscuntur et non e converso, etc.*

Muestra a continuación, cuando dice máximamente por cierto, que la sexta [característica] pertenece al mismo; y la razón es la siguiente. Se considera como ciencia principal respecto a las otras, o como arquitectónica respecto a la servil o inferior, a aquella que considera la causa final, por cuya causa han de ser hechas [las cosas] singulares. Esto se evidencia en aquello que se ha dicho antes. En efecto, el capitán a quien concierne el uso de la nave, que es el fin de la nave, es como arquitecto respecto al constructor de la nave, quien se le somete. Ahora bien, la mencionada ciencia considera máximamente la causa final de todas las cosas. Lo cual se manifiesta porque aquello por cuya causa han de ser hechas [las cosas] singulares es el bien de cada uno, esto es, el bien particular. Pues el fin es el bien en cada uno de los géneros. Por su parte, aquello que es el fin de todos, a saber, del mismo universo, es eso que es óptimo en toda naturaleza. Y esto pertenece a la consideración de la mencionada ciencia. Luego, la susodicha es principal o arquitectónica de todas las otras.

Así entonces:

***In I Metaph., lec. 2, n. 51:***

Luego, cuando dice de todas, concluye a partir de las premisas la conclusión propuesta: afirmando que por todo lo antedicho se evidencia que a la misma ciencia cabe el nombre de sabiduría que investigamos; a saber, a esa ciencia que es teórica, esto es, especulativa de los

*Deinde cum dicit maxime vero ostendit sextum inesse eidem: et est ratio talis. Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, est bonum uniuscuiusque, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum.*

*Deinde cum dicit ex omnibus concludit ex praedictis conclusionem intentam; dicens, quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eadem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theórica, idest*

primeros principios y causas. (...) De donde esta ciencia, que considera las primeras y universales causas, es preciso también que considere el fin universal de todas las cosas, que es lo óptimo en toda naturaleza.

*speculativa primorum principiorum et causarum. (...) Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura.*

Para quien quiera ahondar en las cualificaciones de la disciplina sapiencial, es recomendable la lectura de In I Metaph., lec.3.

## Apéndice

### Texto sobre la abstracción

*In Boeth. De Trin., q. 5, a. 3, c.:*

De donde, como propiamente hablando, la abstracción no puede ser sino de aquellas cosas que están unidas en el ser, según los dos modos de unión ya mencionados, esto es, [la unión] por la que se une la parte y el todo o la forma y la materia, la abstracción es doble; una por la que la forma se abstrae de la materia; otra por la que el todo se abstrae de sus partes.

En efecto, puede abstraerse de una materia aquella forma de la cual la razón de su esencia no depende de tal materia. En cambio, la forma no puede ser abstraída por el intelecto de aquella materia de la cual depende en cuanto a la razón de su esencia. Por lo tanto, como todos los accidentes se comparan a su substancia como la forma a la materia y la noción de cualquier accidente depende de la substancia, es imposible que alguna forma tal [accidental] sea separada de la substancia. Pero los accidentes sobrevienen a la substancia con un cierto orden: primero le adviene la cantidad, después la cualidad, después las pasiones y el movimiento. Por esto, puede concebirse la cantidad en su materia antes de que sean pensadas en ella las cualidades sensibles, en virtud de las cuales la materia se llama sensible. Y así, según la razón de su substancia,

*Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio, una, qua forma abstrahitur a materia, alia, qua totum abstrahitur a partibus.*

*Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius rationis essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas*

la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible. Pues la substancia, removidos los accidentes, sólo permanece comprensible por el entendimiento, porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la substancia. Y acerca de tales abstractos versa la matemática, que considera las cantidades y aquello que sigue a las cantidades, como figuras y [cosas] de esta naturaleza.

El todo no puede abstraerse de cualquiera de sus partes. Hay, en efecto, algunas partes de las que depende la noción de todo, a saber: cuando es tal todo porque se compone de tales partes, como se halla la sílaba en relación con las letras o lo mixto a los elementos. Tales partes se denominan partes de la especie y de la forma, sin las cuales el todo no puede entenderse, porque se ponen en su definición. Hay ciertas partes que acaecen al todo en cuanto tal, como el semicírculo respecto al círculo. Pues acaece en el círculo que se toman por división dos de sus partes, iguales o desiguales, o también muchas; pero no acaece en el triángulo que en él se delimiten tres líneas, porque por esto el triángulo es triángulo.

De modo semejante, también le corresponde al hombre por sí que se encuentre en él un alma racional y un cuerpo compuesto de los cuatro elementos; de donde el hombre no puede ser concebido sin estas partes sino que es necesario incluirlas en su definición. Por esto,

*a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.*

*Totum etiam non a quibuscumque partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione. Quaedam vero partes sunt quae accidunt toti, in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circumum. Accidit enim circulo, quod sumantur per divisionem duae eius partes aequales vel inaequales vel etiam plures; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus.*

*Similiter etiam per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quattuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest, sed haec oportet poni in diffinitione eius; unde sunt partes speciei et*

son partes de la especie y de la forma. Pero el dedo, el pie, la mano y otras partes semejantes son posteriores a la comprensión de hombre, de donde la noción esencial de hombre no depende de ellos, y hombre puede entenderse sin ellos. Tenga pies o no, habrá hombre mientras se dé la unión del alma racional y del cuerpo compuesto de elementos, con la unión propia que tal forma requiere. Estas partes se llaman partes de la materia, que no se incluyen en la definición del todo, sino más bien al contrario. De este modo se hallan respecto al hombre todas las partes individualizadas, como esta alma, este cuerpo, esta uña, este hueso, etc. En efecto, tales partes son, ciertamente, de la esencia de lo que se toma al azar y de Platón, pero no del hombre en cuanto hombre; y por esto, el hombre puede ser abstraído de estas partes por el entendimiento. Esta es la abstracción del universal a partir del particular.

Se dan, pues, dos abstracciones en el entendimiento: una que corresponde a la unión de la forma y la materia, o del accidente y el sujeto; ésta es la abstracción de la forma de la materia sensible. La otra, que corresponde a la unión del todo y la parte, y a ésta corresponde la abstracción del universal a partir del particular, que es la abstracción del todo, en el que se considera absolutamente una naturaleza según su noción esencial, sin todas las partes que no son partes de especie, sino que son partes accidentales. Sin embargo, no se encuentran abstracciones opuestas

*formae. Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt post intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet; et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae sortis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari.*

*Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractio-*

a éstas, por medio de las cuales la parte se abstraiga del todo o la materia de la forma; porque la parte, o no puede ser abstraída del todo por el entendimiento, si acaso es de las partes de la materia en la definición de las cuales se pone el todo; o puede existir sin el todo, si acaso es de las partes de la especie, como la línea [puede existir] sin el triángulo, o la letra sin la sílaba, o el elemento sin el compuesto. En estas [realidades] que según el ser pueden existir separadas, tiene lugar más bien una separación que una abstracción.

De igual manera, cuando decimos que la forma se abstrae de la materia, no se entiende de la forma substancial, ya que ésta y la materia correspondiente dependen una de otra, hasta tal punto que una no puede entenderse sin la otra, porque el propio acto se realiza en su materia propia. Más bien se entiende de la forma accidental, que es la cantidad y la figura, de la cual ciertamente, no puede ser abstraída por el intelecto la materia sensible, ya que las cualidades sensibles no pueden entenderse sin concebir previamente la cantidad, como es evidente en la superficie y el color, y no puede concebirse tampoco que un sujeto sea movido, sin entender lo cuanto. Pero la substancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede darse sin cantidad; de donde que considerar la substancia sin la cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción.

*nes eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto. In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio.*

*Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit. Sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis.*



## Primera perspectiva metafísica

Así entonces, comenzamos con la perspectiva estrictamente metafísica que hace al sujeto–objeto de esta disciplina. La misma, al versar sobre los principios máximamente universales, profundiza sobre el *ente* y *aquello que sigue al ente*. Por consiguiente, tenemos en primer término el “Tema II: Primera captación intelectual o Primera explicitación del ente”. Este capítulo se refiere a la primera percepción del ente. Esto incluye indicar qué es lo que primariamente es percibido por el intelecto humano. Dicho de otro modo, cómo nos contactamos primariamente con la realidad. En todo conocimiento percibimos implícitamente el ente, es decir, que todas las cosas son. Desde ahí proceden las primeras conceptualizaciones entitativas. Esto se realiza por explicitación tanto por vía de simple aprehensión, como mediante un juicio. En primer término, como simple aprehensión, estableciendo el modo propio de considerar al *ente en cuanto tal*, es decir *por sí* y como *real*, fuera de la mente o del ámbito mental. En segundo término, la judicativa intelectual me lleva a la explicación de los primeros principios; resolviendo también las objeciones que se presentan a estos principios, haciendo las precisiones correspondientes. Este es el contenido estructural del Tema II, con lo cual tenemos ya la primera explicitación entitativa.

El paso siguiente es la consideración de aquello que sigue inmediatamente al ente en su misma universalidad. Es lo que ponemos como “Tema III: Los trascendentes”. Nos estamos refiriendo en primer término a la misma transcendentalidad que el ente tiene en cuanto tal. Desde ahí hay que deducir una enumeración de los trascendentes, que son aquellos que siguen de modo inmediato y general a todo ente y se identifican realmente con éste. Cabe señalar, además, que algunos de los trascendentales admiten contrarios. Por ello, hay que realizar una exposición especial de cada uno de los trascendentes y de los contrarios indicados. Además, hay que considerar aquellos que no se

enumeran en la deducción precedente y que, sin embargo, no pueden reducirse, por su extensión conceptual, al orden predicamental.

Ahora bien, desde lo dicho, el ente no es género, y por consiguiente es predicable comúnmente de todo aquello que es de un modo analógico. Así, para desarrollar las siguientes implicancias del ente es necesario recurrir a la analogía o a la predicación análoga, que también hay que agregar a la transcendentalidad del ente. Así se presenta el “Tema IV: La analogía para la consideración sapiencial”. Queda así presentado el tema de la analogía para poder desarrollar la diversidad y riqueza entitativa que mantiene diversamente una unidad transcendente. En efecto, se ha establecido el sujeto de la metafísica; pero queda por establecer las inclusiones de este sujeto. El medio probativo para indicar las inclusiones es el de la analogía.

Desarrollamos así en este capítulo: en primer lugar el tema de la analogía en la metafísica. Desde esta circunscripción temática podemos considerar la noción de analogía a través de sus diversas notas comprehensivas; para luego pasar a los diversos tipos de analogía de acuerdo a fundamentos divisivos que hay que fijar. No hacemos por ahora más precisiones. Sin embargo, habrá que indicar algunas conclusiones propias de esta disciplina en su analogía correspondiente, lo cual se hará en cada uno de los capítulos siguientes. Lo que sí se hace necesario establecer es que en adelante pasamos de la analogía para la metafísica a afirmar el ente en sus temas más precisos en cuanto análogo. Esto puede ser asumido de acuerdo a la triple perspectiva de esta sabiduría filosófica tal como la hemos manifestado en el “Prólogo a la sabiduría filosófica”, y por lo cual hemos dividido la explicitación en tres perspectivas: Metafísica, Filosofía Primera y Teología Filosófica. Pero, para estructurar más el todo de esta disciplina en lo que se refiere a su exposición encontramos *dos orientaciones analógicas*. Una, se orienta hacia la substancia y la persona como analogante estrictamente metafísico. La otra orientación se plantea por un orden que dice a la causa eficiente y final, y que termina en las substancias separadas o más precisamente en el Ser-Dios, como causa de todo entitativo finito.

## Tema II

### Primera captación intelectual o primera explicitación del ente

Como consideración general comienza el desarrollo de lo que corresponde estrictamente a la metafísica. En primer término, lo referente al ente en cuanto a los principios máximamente universales, según se desprende del análisis ya realizado del *Prólogo*. Diciéndolo con otras palabras, se trata de la consideración del ente en términos generales. Dentro de esto asume una prioridad en la captación metodológica intelectual; precisamente la primera captación intelectual, que es una primera explicitación del ente en cuanto tal.

Este tema incluye, por un lado, el modo como el entendimiento se presenta ante el ente. Pero también debe llegar a las primeras conceptualizaciones entitativas. De esta manera, dividimos este primer tratado en dos partes.

#### A. Qué es lo que primariamente es percibido por el intelecto humano

Varios textos de Santo Tomás hacen a este punto, que responde a nuestro modo de contactarnos con el ente:

*In I Metaph., lec. 2, n. 46:*

Pero debe decirse que los más universales según la simple aprehensión son conocidos en primer lugar, pues en el entendimiento primeramente cae *ente*, como dice Avicenna, como por lo demás primero cae en el entendimiento *animal* que *hombre*.

*Sed dicendum, quod magis universalis secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo.*

***In X Metaph., lec. 4, n. 1998:***

Primeramente en nuestro entendimiento cae *ente*, luego *división*, después de esto *uno*, que priva de la división, y en último término *multitud*, que está constituida de unidades.

*Primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur.*

***I-II, q. 94, a. 2, c.:***

Entre aquellos que entran en la aprehensión de todos, se da un cierto orden. En efecto, lo que primeramente cae en la aprehensión es *ente*, cuya captación intelectual está incluida en todas [las aprehensiones], sea lo que sea que alguien aprehenda.

*In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.*

Este texto sigue luego referido al principio judicativo. Será transcripto con posterioridad en esta misma perspectiva<sup>1</sup>. Además:

***Q. D. De verit., q. 1, a. 1, c.:***

Aquello que primero concibe el entendimiento como evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las concepciones, es *ente*, como dice Avicena al principio de su *Metafisica*. Por lo que es preciso que todas las otras concepciones de la inteligencia, se asuman según los agregados a *ente*.

*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae 'Metaphysicae'. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.*

Este texto se continuará al hablar de los transcendentales<sup>2</sup>.

Además, referido a la prioridad de la concepción del ente con respecto al bien, dice *I, q. 5, a. 2, c.:*

Aquello que cae antes en la concepción del entendimiento, es primero en el orden racional. Ahora bien, en la concepción del entendimiento pri-

*Illud est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia*

---

<sup>1</sup> Cf. *Infra* p. 80.

<sup>2</sup> Cf. *Infra* pp. 90-92.

meramente cae *ente*; porque cada uno es cognoscible en cuanto está en acto, como se dice en el libro IX *De los Metafísicos*. Consiguientemente *ente* es el objeto propio del entendimiento, y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible.

*secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX 'Metaphys.' Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.*

Agregamos también el siguiente texto:

**II C. G, cap. 83 (1678):**

Dado que la naturaleza siempre se ordena a uno, es preciso que una virtud tenga naturalmente un objeto, como la vista el color y el oído el sonido. Pues bien, el entendimiento, puesto que es una virtud, tiene un objeto natural, del que tiene conocimiento naturalmente y por sí. Ahora bien, es preciso que éste sea aquello bajo lo cual estén comprendidos todos los conocidos por el entendimiento, como bajo el color están comprendidos todos los colores, que son visibles por sí. El cual no es otro que el ente. Naturalmente, entonces, nuestra inteligencia conoce el ente y aquellos que pertenecen por sí al ente en cuanto tal, conocimiento en el cual se funda la evidencia de los primeros principios, como que no se puede afirmar y negar simultáneamente, y otros semejantes. Luego, nuestro entendimiento conoce naturalmente estos solos principios, en cambio las conclusiones [las conoce] por los mismos [principios], como la vista conoce por el color tanto los sensibles comunes, como los sensibles por accidente.

*Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accedens.*

Se pueden ampliar los textos anteriormente citados refiriendo: *I, q. 11, a. 2, ad 4 y I-II, q. 55, a. 4, ad 1.*

Estos textos, nos dan el sentido de nuestro primer contacto con el ente y a su vez, orientan las explicitaciones posteriores.

## **B. Las primeras conceptualizaciones entitativas**

El contenido de las primeras conceptualizaciones entitativas está expresado en el siguiente texto:

### ***In IV Metaph., lec. 6, n. 605:***

Debe saberse que, puesto que es doble la operación del entendimiento: una, mediante la cual conoce *lo que la cosa es* [la esencia o quiddidad], la que se denomina *entendimiento de los indivisibles*; la otra, mediante la cual compone y divide; en ambas hay algo primero. En la primera operación hay algo primero que entra en la concepción del entendimiento, a saber, esto que digo *ente*; y nada puede ser concebido en la mente mediante esta operación, si no se entiende *ente*. Y dado que el principio: *imposible es ser y no ser simultáneamente*, depende de la intelección de *ente*, al modo como el principio: *el todo es mayor que su parte*, [depende] de la intelección de *todo* y de *parte*, se sigue que también este principio es naturalmente primero en la segunda operación del entendimiento, a saber, del que compone y divide. Y nadie puede entender algo según esta operación del entendimiento, sin haber entendido este principio. Pues como *todo* y *partes* no se entienden a no ser habiendo entendido *ente*, así tampoco este principio: *el todo es mayor que su parte*,

*Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principium intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum*

a no ser entendido este susodicho principio firmísimo. *est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo*

Desde el doble contenido expresado en este texto cabe una doble consideración. Una, está referida a la explicitación nocional por vía de simple aprehensión. La otra, hace a la primera explicitación judicativa intelectual del ente.

## 1. Explicitación nocional por vía de simple aprehensión

### *a) A modo de notas comprehensivas primarias del ente*

Para la primera explicitación nocional del ente consideramos de primordial importancia el siguiente texto, que corresponde a un contexto de carácter lógico.

#### ***In I Perih., lec. 5, n. 20:***

*Ente* no es otra cosa que *aquello que es*. Y de esta manera parece significar tanto *la cosa*, por el hecho que digo *aquello que*, como *el ser*, por el hecho que digo *es*. Y si esta dicción *ente* significara principalmente *el ser*, como significa *la cosa* que tiene el ser, sin ningún lugar a dudas significaría *algo es*. Pero la misma composición que está implicada en esto que digo *es*, no [la] significa principalmente, sino que la cosignifica en cuanto significa la cosa que tiene el ser. Por lo tanto, tal cosignificación de la composición no es suficiente para la verdad o la falsedad; porque la composición, en la cual consiste la verdad y la falsedad, no puede entenderse sino en cuanto que enlaza los extremos de la composición.

*Ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem: quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis.*

Este texto es ampliado con otros textos que precisan su significado:

**Q. D. De verit., q. 1, a. 1, ad 3 (2):**

Es distinto el ser y lo que es, pues se distingue el acto de ser de aquello a lo cual le corresponde dicho acto. En efecto, el nombre de *ente* se toma del acto de ser, no de aquello a lo cual le corresponde el acto de ser.

**In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1:**

Es de saber que *ser* se dice de dos maneras. De un modo, se dice *ser* la misma quiddidad o naturaleza de la cosa, como se dice que la definición es la oración que significa qué es el ser; en efecto, la definición significa la quiddidad de la cosa.

De otro modo, se dice *ser* el mismo acto de la esencia; como *vivir*, que es *ser* para los vivientes, es acto del alma; no el acto segundo, que es la operación, sino el acto primero.

De un tercer modo, se dice *ser* lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en tanto *es* se dice del nexo [o unión]: y según esto, está en el intelecto que compone y divide en cuanto a su complemento, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia.

La tercera acepción no pertenece al orden metafísico, sino que está en el orden lógico. La primera y segunda acepción entran en la consideración metafísica. Cuando hablemos de la solución primordial del ente finito, haremos la precisión última conceptual de estas acepciones comprendidas en el ámbito metafísico.

**Op. De ente et ess., cap. I:**

Tal como lo expresa el Filósofo en el V libro *De los Metafísicos*, *ente* en cuanto tal se dice de dos maneras: de un modo

*Diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi.*

*Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat.*

*Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus.*

*Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.*

*Sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur*

el que se divide en diez géneros; de otro modo el que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre uno y otro se da porque en la segunda acepción se puede decir *ente* todo aquello de lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aún cuando no implique nada en la realidad. Según lo cual las privaciones y negaciones se dicen *entes*; así por ejemplo, decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Pero de acuerdo a la primera acepción no puede decirse *ente* sino aquello que implica algo en la realidad. Por lo que, de este modo la ceguera y similares no son entes. Luego el nombre de *esencia* no se asume del ente dicho del segundo modo; pues algunos que no tienen esencia se dicen de este modo *entes*, como se evidencia en las privaciones; sino que *esencia* se asume desde el ente dicho del primer modo.

*per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto.*

*b) En cuanto la consideración metafísica es del ente por sí real*

En base a lo dicho anteriormente, ceñimos la consideración metafísica al *ente por sí real*. Consiguientemente, en la consideración principal de esta ciencia se deja de lado el ente que lo es incidentalmente y el ente de razón. A eso se refieren los siguientes textos:

***In VI Metaph., lec. 2, n. 1172:***

Determina acerca de los modos del ente que intenta omitir. Y en primer término, acerca del ente por accidente. En segundo término, acerca del ente que se identifica con lo verdadero.

Acerca de lo primero hace dos [consideraciones]. Primero, muestra que sobre

*Determinat de modis entis quos praetermittere intendit. Et primo de ente per accidens. Secundo de ente quod est idem quod verum.*

*Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de ente per accidens*

el ente por accidente no puede darse una ciencia. Segundo, determina aquello que debe ser considerado acerca del ente por accidente.

Consiguientemente afirma en primer término que, puesto que *ente* se dice de múltiples maneras, como se ha expuesto, hay que decir primeramente acerca del ente incidental que aquello que tiene menor razón de ente, se excluye en primer lugar de la consideración de esta ciencia. Efectivamente, debe decirse que ninguna ciencia puede tener especulación alguna acerca del mismo.

Respecto a la exclusión del ente que lo es incidentalmente, conviene destacar su argumentación y su posibilidad de consideración.

***In VI Metaph., lec. 2, n. 1176:***

Prueba lo indicado mediante un argumento racional, diciendo que racionalmente ocurre esto: que la ciencia no especula acerca del ente incidental; porque la ciencia especula acerca de aquellos que son entes en la realidad; pero el ente que es por accidente es ente casi por el solo nombre, en cuanto se predica uno de otro. Pues cada uno es ente en cuanto es uno. En cambio, desde dos, de los cuales uno acaece a otro, no se hacen uno salvo según el nombre; a saber, en cuanto uno se predica de otro, como cuando el músico se dice ser blanco o a la inversa.

No así, en efecto, que alguna cosa se constituya una desde la blancura y lo músico.

*non potest esse aliqua scientia. Secundo determinat ea quae sunt consideranda circa ens per accidens.*

*Dicit ergo primo, quod, cum ens multipliciter dicatur, ut dictum est, primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione huius scientiae excludatur. Hoc autem dicendum est de eo, quod nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum.*

*Hoc probat idem per rationem; dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens; quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, inquantum unum de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens inquantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen; prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso.*

*Non autem ita, quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico.*

***In VI Metaph., lec. 2, n. 1189:***

Muestra... que la ciencia no versa acerca del ente incidental. Lo cual dice ser manifiesto por lo siguiente: que toda ciencia o es de aquello que es siempre, o de aquello que se da en la mayoría de los casos. De donde, dado que el ente incidental ni es siempre, ni es en la mayoría de los casos, sobre él no puede haber ciencia. Prueba la primera [afirmación] de la siguiente manera: pues no puede alguien ser enseñado por otro o enseñar a otro acerca de aquello que no es siempre ni frecuentemente. Pues aquello acerca de lo cual versa la doctrina es preciso que sea determinado, o porque es siempre o porque es en la mayoría de los casos; como que la mezcla de miel y agua es útil para los que tienen fiebre está determinado en la mayoría de los casos.

***In VI Metaph., lec. 2, n. 1180:***

Determina acerca del ente incidental, en cuanto es posible una determinación sobre el mismo. Pues aunque éstos a los que les conviene el ser por accidente, no caen bajo la consideración de alguna ciencia; sin embargo, la razón de esto que es ser por accidente, puede ser considerada por alguna ciencia. Así también, aunque aquello que es infinito, en cuanto que es infinito, es desconocido; sin embargo, alguna ciencia trata acerca del infinito en cuanto infinito.

*Ostendit... quod scientia non sit de ente per accidens. Quod quidem dicit esse palam ex hoc, quod omnis scientia est aut eius quod est semper, aut eius quod est in pluribus. Unde cum ens per accidens nec sit semper, nec sit in pluribus, de eo non poterit esse scientia. Primam sic probat. Non enim potest aliquis doceri ab alio, vel docere alium, de eo quod nec est semper, nec ut frequenter. Hoc enim de quo est doctrina oportet esse definitum aut per hoc quod est semper, aut per hoc quod est in pluribus; sicut quod melicratum, idest mixtum ex aqua et melle, utile est febricitantibus, determinatum est ut in pluribus.*

*Determinat de ente per accidens secundum quod est possibilis de eo determinatio. Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicuius scientiae, tamen ratio huius quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest. Sicut etiam licet id quod est infinitum, secundum quod est infinitum, sit ignotum, tamen de infinito secundum quod infinitum aliqua scientia tractat.*

Hasta aquí hemos clarificado las razones por las cuales se excluye como consideración propia de esta disciplina el ente que lo es incidentalmente. Sin embargo, es posible su consideración posterior por vía resolutive.

Podemos continuar respecto a la exclusión del ente de razón.

***In VI Metaph., lec. 4, n. 1223:***

Después que el Filósofo trató acerca del ente que es tal por incidencia, aquí trata acerca del ente que significa la verdad de la proposición. Sobre lo cual efectúa dos [consideraciones]. En primer término, establece cómo se dice tal ente. En segundo término, excluye este ente de la consideración principal de esta ciencia.

*Postquam determinavit Philosophus de ente per accidens, hic determinat de ente, quod significat veritatem propositionis: et circa hoc duo facit. Primo determinat qualiter dicatur huiusmodi ens. Secundo removet ipsum a principali consideratione huius scientiae.*

Interesa ahora desarrollar los argumentos por los cuales se excluye este ente de la consideración principal de esta disciplina.

***In VI Metaph., lec. 4, nn. 1241-1243:***

Excluye el ente verdadero y el ente incidental de la consideración principal de esta doctrina; diciendo que la composición y la división, en las que está lo verdadero y lo falso, se encuentra en la mente y no en las cosas. Es cierto que en las cosas se da una composición, pero tal composición constituye una realidad, que el entendimiento recibe como una mediante una concepción simple. En cambio, esa composición o división mediante la cual el entendimiento une o divide sus conceptos, está solamente en el entendimiento y no en las cosas. En efecto, consiste en una cierta comparación de dos conceptos, ya sea que ambos se identifiquen en la realidad, ya sea que sean diversos. Pues, a veces, el intelecto usa de uno como si fuesen dos formando una composición, como cuando digo el

*Excludit ens verum et ens per accidens a principali consideratione huius doctrinae; dicens, quod compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus. Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed talis compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione. Sed illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus. Consistit enim in quadam duorum comparisone conceptorum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa. Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio*

hombre es hombre, por lo que se evidencia que tal composición se da solamente en el entendimiento y no en la realidad. Consiguientemente, aquello que de este modo es ente como verdadero, consistente en tal composición, es distinto de aquellos que son propiamente entes, que son cosas fuera del alma, de las cuales alguna es o la esencia [la quiddidad], es decir, la substancia, o la cualidad, o la cantidad, o algo simple, que la mente une o divide.

Por consiguiente, ambos deben ser excluidos, a saber, el ente incidental y el ente que significa lo verdadero, porque la causa del ente incidental es indeterminada, y consiguientemente no entra en el arte, como ha sido mostrado. Por su parte, la causa del ente que es verdadero es una pasión de la mente, o sea la operación del entendimiento que compone o que divide. Por lo tanto pertenece a la ciencia que trata acerca del entendimiento.

Hay además, otra razón [de la exclusión], porque el ente verdadero y el ente incidental son acerca de un género de ente, y no acerca del ente absolutamente por sí que está en las cosas; y no muestran ninguna otra naturaleza de ente existente fuera de los entes por sí.

Se evidencia así que el ente por accidente es por el concurso de modo accidental de los entes fuera del alma, cada uno de los cuales es por sí.

Como el gramático músico, aunque sea accidental, sin embargo, tanto el gramático como el músico son entes por sí, porque ambos tomados por sí tienen

*est solum in intellectu, non in rebus. Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaque est aut quod quid est, idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.*

*Et ideo utrumque est praetermittendum; scilicet et ens per accidens, et ens quod significat verum; quia huius, scilicet entis per accidens, causa est indeterminata, et ideo non cadit sub arte, ut ostensum est. Illius vero, scilicet entis veri, causa est aliqua passio mentis, idest operatio intellectus componentis et dividensis. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.*

*Et alia ratio est, quia utrumque, scilicet ens verum et ens per accidens, sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia.*

*Patet enim quod ens per accidens est ex concursu accidentaliter entium extra animam, quorum unumquodque est per se.*

*Sicut grammaticum musicum licet sit per accidens, tamen et grammaticum et musicum est per se ens, quia utrumque per se acceptum,*

causas determinadas. De modo similar el intelecto hace composición y división de las realidades que están contenidas en los predicamentos.

*habet causam determinatam. Et similiter intellectus compositionem et divisionem facit circa res, quae sub praedicamentis continentur.*

Entonces:

***In VII Metaph., lec. 1, n. 1245:***

Después que el Filósofo dejó de lado en la consideración principal de esta ciencia el ente por accidente y el ente en cuanto significa lo verdadero, aquí comienza a establecer acerca del ente por sí, que está fuera del alma, acerca de lo cual es la consideración principal de esta ciencia.

*Postquam Philosophus removet a principali consideratione huius scientiae ens per accidens, et ens secundum quod significat verum, hic incipit determinare de ente per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio huius scientiae.*

## **2. Primera explicitación judicativa intelectual del ente**

Pasamos ahora a la primera explicitación judicativa intelectual del ente. En ello seguimos el texto ya citado de:

***I-II, q. 94, a. 2, c.:***

Entre aquellos que entran en la aprehensión de todos, se da un cierto orden. En efecto, lo que primeramente cae en la aprehensión es *ente*, cuya captación intelectual está incluida en todas [las aprehensiones], sea lo que sea que alguien aprehenda. Consiguientemente, el primer principio indemostrable es el siguiente: *no se puede afirmar y negar simultáneamente*, lo cual está fundado sobre la razón de *ente* y de *no-ente*; y sobre este principio se fundamentan todos los otros, como se dice en el IV libro *De los Metafísicos*.

*In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys.*

*a) Perspectiva expositiva como consideración metafísica*

En primer término, se muestra que es propio de la consideración metafísica tratar “universalmente de todos los principios”. La explicación correspondiente la encontramos en:

***In IV Metaph., lec. 5, nn. 588; 590-592; 595:***

Aquí soluciona el interrogante puesto en tercer lugar, a saber, si a esta ciencia pertenece considerar los primeros principios de la demostración. (...)

Prueba la solución propuesta de dos maneras. En primer término mediante un argumento. En segundo término, mediante una señal.

El argumento es el siguiente: todo aquello que inhiere en todos los entes, y no solamente en un género de entes diferenciado de los otros, estos [tales] pertenecen a la consideración del filósofo. Ahora bien, los principios mencionados son de esta índole. Luego pertenecen a la consideración del filósofo. Prueba la menor así: aquellos que usan todas las ciencias corresponden al ente en cuanto tal. Pues bien, los primeros principios son de esta índole; luego pertenecen al ente en cuanto ente.

Asigna de la siguiente manera la razón por la cual todas las ciencias usan estos [principios]: porque cada género sujeto de alguna ciencia recibe la predicación de *ente*. Pero las ciencias particulares usan de los mencionados principios no en toda su universalidad, en cuanto se extienden a todos los entes, sino en tanto les es suficiente; y esto en concordancia

*Hic solvit aliam quaestionem in tertio motam; scilicet utrum ad istam scientiam pertineat considerare prima principia demonstrationis. (...)*

*Probat autem solutionem propositam dupliciter. Primo per rationem. Secundo per signum.*

*Ratio talis est. Quaecumque in-sunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi: sed praedicta principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad considerationem philosophi. Minorem sic probat. Illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi: sed prima principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad ens inquantum est ens.*

*Rationem autem, quare omnes scientiae eis utuntur, sic assignat; quia unumquodque genus subiectum alicuius scientiae recipit praedicationem entis. Utuntur autem principiis praedictis scientiae particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis: et hoc se-*

con el contenido del género que subyace en la ciencia, acerca del cual la misma ciencia presenta las demostraciones. Así la misma filosofía natural usa de estos principios en cuanto se extienden a los entes móviles y no más allá.

A continuación prueba lo que había dicho, mediante una señal. Y en primer lugar, induce la prueba. En segundo lugar, excluye el error de algunos.

Luego dice en primer término, que nadie que intenta en primer lugar considerar la ciencia de algún ente particular, se ha esforzado en decir algo acerca de los primeros principios, si son verdaderos o no; ni el geómetra ni el aritmético, quienes sin embargo usan muchísimas veces estos principios. De donde se evidencia que la consideración de los mencionados principios pertenece a esta ciencia. (...)

Arriba a la conclusión principalmente intentada, a saber, que corresponde al filósofo considerar acerca de toda substancia en cuanto tal, y de los primeros principios de los silogismos. Para la evidencia de esto es de saber que las proposiciones evidentes por sí son las que se conocen inmediatamente conocidos los términos, como se dice en el libro I *De los Analíticos Posteriores*. Esto acontece en aquellas proposiciones en las cuales el predicado está incluido en la definición del sujeto, o el predicado se identifica con el sujeto. Pero acontece que alguna proposición, [considerada] en cuanto es en sí, es por sí evidente, y sin embargo no es evidente por sí para todos los que ignoran la defi-

*cundum continentiam generis, quod in scientia subiicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa philosophia naturalis utitur eis secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius.*

*Deinde probat quod dixerat, per signum. Et primo inducit probationem. Secundo excludit quorundam errorem.*

*Dicit ergo primo, quod nullus intendens primo tradere scientiam alicuius particularis entis, conatus est aliquid dicere de primis principiis utrum sint vera aut non: nec geometra, aut arithmeticus, qui tamen istis principiis plurimum utuntur. Unde patet quod consideratio dictorum principiorum ad hanc scientiam pertinet. (...)*

*Concludit conclusionem principaliter intentam: scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia in quantum huiusmodi, et de primis syllogismorum principiis. Ad huius autem evidentiam sciendum, quod propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur, ut dicitur Primo Posteriorum. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto. Sed contingit aliquam propositionem quantum in se est esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus, qui ignorant definitionem*

nición del predicado y del sujeto. Por lo cual Boecio dice en el libro *Sobre las Semanas* que algunas [proposiciones] son evidentes por sí para los sabios, las cuales no son evidentes por sí para todos. Son por sí evidentes para todos aquellas [proposiciones] cuyos términos entran en la concepción de todos. Estos tales son comunes por el hecho de que nuestro conocimiento llega a lo propio desde lo común, como se dice en el libro I *De los Físicos*. Por consiguiente estas proposiciones son los primeros principios de las demostraciones, que están compuestos de términos comunes.

*praedicati et subiecti. Unde Boetius dicit in libro De hebdomadibus, quod quaedam sunt per se nota sapientibus quae non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in primo Physicorum. Et ideo istae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus.*

En segundo término, se muestra que es propio de la consideración metafísica tratar “especialmente acerca del primer principio, que es del que hay que considerar”. Para este tema se debe transcribir:

***In IV Metaph., lec. 6, nn. 597-602:***

Aquí muestra cual es el principio firmísimo o certísimo. Acerca de lo cual efectúa dos [consideraciones]. En primer término afirma cuáles son las condiciones del principio certísimo. Con posterioridad las aplica a un principio.

En primer término pone tres condiciones del principio firmísimo. La primera es que acerca de esto no pueda alguien mentir o errar. Y esto se evidencia porque, dado que los hombres no se engañan sino acerca de aquello que ignoran, se sigue que aquello acerca de lo cual alguien no puede engañarse sea necesariamente lo más evidente.

La segunda condición es que sea *no condicional*, esto es, no aceptado en ra-

*Hic ostendit quid sit firmissimum sive certissimum principium: et circa hoc duo facit. Primo dicit quae sunt conditiones certissimi principii. Deinde adaptat eas uni principio.*

*Ponit ergo primo, tres conditiones firmissimi principii. Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.*

*Secunda conditio est ut sit non conditionale, idest non propter su-*

zón de un supuesto, como aquellos [principios] que se afirman en razón de algún supuesto (...). Y esto porque, dado que el mismo es necesario para entender cualquier [cosa], conviene que cualquiera que conoce otros, conozca este principio.

La tercera condición es que no se adquiere por demostración, o de algún modo semejante; sino que advenga como a quien lo posee por naturaleza, de tal modo que, por así decirlo, sea conocido naturalmente y no por adquisición. En efecto, en virtud de la misma luz natural del intelecto agente se hacen conocidos los primeros principios, y no se adquieren por razonamientos, sino solamente por el hecho de que sus términos se evidencian. (...) Luego es manifiesto que el principio firmísimo o certísimo debe ser tal que acerca de él no pueda errarse, que no haya un supuesto, y que advenga naturalmente.

Posteriormente indica a qué principio corresponde la exposición anterior; y dice que le corresponde como firmísimo al siguiente principio: *es imposible a lo mismo ser y no ser simultáneamente el mismo*, a lo que hay que agregar: *y según lo mismo*; y también toda otra afirmación debe ser determinada de acuerdo a este principio, cualquiera sea la determinación de que se trate.

Que lo antedicho corresponde al mencionado principio lo muestra así: es imposible que alguien acepte u opine que lo mismo sea y no sea simultáneamente, aún cuando algunos atestigüen que

*ppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condito ponuntur (...). Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat.*

*Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. (...) Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.*

*Deinde ostendit cui principio praedicta determinatio conveniat: et dicit, quod huic principio convenit tamquam firmissimo, quod est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem: sed addendum est, et secundum idem: et etiam alia sunt determinanda circa hoc principium, quaecumque determinari contingit.*

*Quod autem praedicta huic principio conveniant, sic ostendit. Impossibile enim est quemcumque suscipere, sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitren-*

Heráclito ha dicho esto. Ahora bien, es verdad que Heráclito ha dicho esto, pero no ha podido pensarlo. Pues no es necesario que todo lo que alguien diga, eso lo acepte o piense mentalmente.

Si alguien dijese que acontece que alguien piensa que lo mismo simultáneamente es y no es, se sigue el siguiente inconveniente: los contrarios serían simultáneamente idénticos.

*tur Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur.*

*Si autem aliquis diceret, quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconueniens, quod contingit contraria eidem simul inesse.*

*b) Solución de las objeciones a este principio*

***In IV Metaph., lec. 7, n. 611:***

Aquí, a modo de corolario, comienza a debatir contra quienes niegan el mencionado principio.

*Hic incipit elenchice disputare contra negantes praedictum principium.*

De todo lo tratado desde la lección 7 a la 17, podemos puntualizar lo siguiente:

- No se puede plantear un argumento en contra desde la simple aprehensión que no niega ni afirma el ser.
- Si la afirmación y la negación se verificasen simultáneamente del mismo, todos serían uno, lo cual es falso.
- Hay que subrayar la universalidad del principio, a diferencia de una verificación parcial, que puede asumir contrarios.
- Se excluye la opinión de contrarios respecto a un mismo sujeto, por ejemplo, si Juan es blanco o negro.
- No se puede plantear el principio desde la potencia electiva a diversas posibilidades de elección.
- Al plantear este principio, no se trata de un relativismo sensible.
- No hay medio entre contradictorios.
- Desde el principio de contradicción hay que plantear los principios de la lógica, porque trata acerca del ente de razón en el que hay verdad o falsedad.
- Desde este principio hay que establecer los principios de la filosofía de la naturaleza, teniendo en cuenta que en ella entra en juego el movimiento.

Dentro de este marco es falso decir: “todo se mueve” (*omnia moveri*); y también: “todo está en quietud” (*omnia quiescere*).

## **Tema III**

### **Los trascendentes**

#### **Introducción**

Se trata de las consecuencias inmediatas en la consideración entitativa asumida en toda su universalidad. Por lo cual, después de las primeras explicitaciones del ente en sí, hay que desarrollar la consideración de aquello que sigue inmediatamente al ente en toda su universalidad transcendental. Así se establece esta explicitación desde su extensión, con su concomitante comprensión. En efecto, al transcribir el *Prólogo* nos encontramos con que esta disciplina máximamente intelectual, que versa sobre lo máximamente inteligible, puede ser asumida por comparación del entendimiento al sentido. En este caso, la ciencia máximamente intelectual es la que versa acerca de los principios máximamente universales. Estos son el ente y aquellos que siguen al ente, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto.

Ahora bien, según las indicaciones de orden pedagógico que corresponden a nuestro modo de conocer –en cuanto parte desde los sentidos–, el primer tratamiento pertenece a la consideración de los principios máximamente universales. Estamos dentro de la perspectiva estrictamente metafísica de acuerdo a los nombres dados a esta disciplina en el *Prólogo*. Así entonces hicimos una primera explicitación del ente. Ahora cabe considerar siguiendo el texto, aquello que sigue al ente. Y en primer término se señala en el texto lo *uno*. Pues bien, lo uno, como se verá, sigue de modo general a todo ente, es decir, según su misma universalidad. En consecuencia, el tratamiento que ahora corresponde efectuar debe enfocar al ente desde su universalidad. Aquí caben tres consideraciones:

A. La transcendentalidad del ente en sí mismo, que es la conclusión de su misma universalidad.

B. Aquellos que se deducen o siguen de modo inmediato y general a todo ente.

C. Aquellos que no se enumeran en la deducción precedente y que, sin embargo, no pueden reducirse, por su extensión conceptual, al orden genérico.

La segunda consideración fácilmente se puede percibir como secuela inmediata de todo ente. Pero en la reflexión entitativa, nos encontramos con algunos cuya consideración metafísica resulta problemática en este contexto. A esto queremos responder en la tercera parte.

### A. Transcendentalidad del ente

Respecto a la universalidad del ente en sí mismo, corresponde exponer de la siguiente manera:

#### *Op. De nat. gener., cap. I, n. 477:*

*Ente* no puede ser género, como se enseña en el VIII libro *De los Metafísicos*, y también en el III.

En efecto, ninguna diferencia participa del género; porque el género se asume por parte de la materia, mientras la diferencia por parte de la forma; como *racional* de la naturaleza intelectual, y *animal* de la sensitiva. Ahora bien, la forma no está incluida en acto en la materia, sino solamente en potencia. De modo semejante la diferencia no pertenece a la naturaleza del género, pero el género contiene las diferencias de modo virtual; consiguientemente, la diferencia no participa del género, porque, cuando digo *racional*, significo *algo que tiene razón*, y no está en la comprensión de lo *racional* que sea *animal*. En cambio, aquello que es participado pertenece a la comprensión de quien participa.

Pero, ninguna diferencia puede asumirse en cuya comprensión no esté *ente*. De donde, es manifiesto que *ente* no

*Ens autem genus esse non potest, ut docetur in octavo Metaphys., et in tertio.*

*Nulla enim differentia participat genus: quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma: sicut rationale a natura intellectiva, animal vero a sensitiva. Forma autem non includitur in materia actu, sed in potentia tantum. Similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus continet differentias potestate; et ideo differentia non participat genus, quia cum dico rationale, significo aliquid quod habet rationem, nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem quod participatur, est de intellectu participantis.*

*Nulla autem differentia potest accipi, de cuius intellectu non sit ens: unde manifestum est, quod ens non*

puede tener diferencias como las tiene el género.

Consiguientemente *ente* no es género, sino que es predicable comúnmente de todos de modo analógico.

Y lo mismo hay que decir respecto a los otros transcendentales.

### **I C. G., cap. 25 (232):**

Que *ente* no puede ser género es probado por el Filósofo [II *Metaphys.*, III, 8, 998], de la siguiente manera. Si *ente* fuese género, sería preciso que se encontrase alguna diferencia mediante la cual se restringiera a la especie. Ahora bien, ninguna diferencia participa del género, a saber, de modo que el género se encuentre [incluido] en la razón de la diferencia, porque de esta manera el género se pondría dos veces en la definición de la especie; por el contrario, es preciso que la diferencia sea marginal con respecto a lo que se entiende en la razón de género. Ahora bien, nada puede ser marginal a lo que entendemos por *ente*, aun cuando *ente* pertenece a la intelección de aquellos de los cuales se predica. Así entonces, [*ente*] no puede contraerse por ninguna diferencia. Luego, queda claro que *ente* no es género.

*potest habere differentias sicut genus habet.*

*Et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice.*

*Similiter dicendum est de aliis transcendentibus.*

*Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus.*

## **B. Aquellos que se deducen de modo inmediato y general de todo ente**

### **1. Consideración global y enumeración**

Ahora pasamos a presentar la deducción inmediata y general a todo ente. Se toma como punto de partida lo que ya ha sido planteado en la primera

captación del ente. Se procede según las adiciones al ente. Retomamos, de esta manera, un texto ya citado en la primera explicitación entitativa.

**Q. D. De verit., q. 1, a. 1, c:**

Así como en los demostrables es preciso hacer la reducción a algunos principios por sí evidentes a la inteligencia, así también investigando qué es cada cosa; de lo contrario, en ambos casos se iría al infinito, y de esta manera parecería totalmente la ciencia y el conocimiento de las cosas.

Aquello que primero concibe el entendimiento como evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las concepciones, es *ente*, como dice Avicena al principio de su *Metafísica*. Por lo que es preciso que todas las otras concepciones de la inteligencia, se asuman según los agregados a *ente*. Pero a *ente* no puede agregarse nada como [naturaleza] extraña al modo como la diferencia se agrega al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente *ente*; por lo que el Filósofo en el III libro *De los Metafísicos* también prueba que *ente* no puede ser género, sino que se dice que algo agrega a *ente* en cuanto expresa un modo del mismo ente, que no está expresado en el vocablo *ente*.

Esta agregación acontece de dos maneras. Por un lado, en cuanto el modo expresado es algún modo especial de ente. En efecto, hay diversos grados de entidad según los cuales se asumen diversos modos de ser, y de acuerdo a estos modos se asumen diversos géneros de las cosas. En efecto, la substancia no agrega al ente alguna diferencia, que signifique una na-

*Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.*

*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.*

*Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae de-*

turalidad sobreañadida al ente, sino que con el nombre de substancia se expresa un modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y del mismo modo ocurre en los otros géneros.

Por otro lado, de manera que el modo expresado sea un modo que sigue en su generalidad a todo ente; y este modo puede asumirse doblemente. En primer término, en cuanto sigue a todo ente en sí; en segundo término, en cuanto sigue a cada ente en orden a otro.

Si nos referimos al primer modo, esto se dice de dos maneras, porque expresa en el ente algo afirmativamente o negativamente. Ahora bien, no se encuentra algo afirmativamente dicho de modo absoluto que pueda ser asumido en todo ente, a no ser su esencia, según la cual se dice ser; y así se aplica el nombre de *cosa*, que difiere de *ente* en lo siguiente, según Avicena al principio de su *Metafísica*: que *ente* está tomado por parte del acto de ser, mientras que el nombre de *cosa* expresa la quiddidad o esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente, es la indivisión; y esta la expresa el nombre *uno*; porque lo uno no es otro que el ente indiviso.

En cambio, si el modo del ente se asume del segundo modo, o sea según el orden de uno a otro, esto puede efectuarse de dos maneras.

Por un lado, de acuerdo a la división de uno con respecto a otro; y esto lo expresa el nombre *algo*; en efecto, se dice *algo* como *otro quid*; de donde así como el ente

*signet aliquam naturam superaditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.*

*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.*

*Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.*

*Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.*

*Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens di-*

dice *uno* en cuanto es indiviso en sí; así se dice *algo* en cuanto está dividido con respecto a otros.

Por otro lado, según la correspondencia de un ente a otro; y esto ciertamente no puede efectuarse si no se toma algo que por su propia índole le conviene tener una correspondencia con todo ente. Esto es el alma, que es en cierta manera todo, como se dice en el III libro *Sobre el Alma*.

Ahora bien, en el alma hay una virtud cognoscitiva y [otra] apetitiva. Luego, el nombre *bueno* expresa la correspondencia del ente al apetito, como en el principio *De los Éticos* se dice que lo bueno es lo que todos apetecen. En cambio, el nombre *verdadero* expresa la correspondencia del ente a la inteligencia.

*citur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.*

*Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III De Anima.*

*In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic., dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*

En este texto, además de retomar la consideración de la primera explicación entitativa se llega a presentar un doble modo de adición al ente: uno general y otro especial. El modo especial corresponde a la determinación del ente finito, en su distinción de substancia y accidentes, en el cual muchas veces se contrae a la naturaleza del género.

***Op. De nat. gener., cap. II, n. 482:***

En efecto, *ente* absolutamente dicho, sobre el cual todos estos agregan determinadas razones, es comunísimo en sí. Consiguientemente tiene muchas divisiones, de las cuales algunas contraen a la naturaleza del género.

*Ens autem absolute dictum, super quod omnia ista addunt rationes certas, communissimum est in se. Et ideo plurimas divisiones habet, quarum aliquae trahunt ad naturam generis.*

El desarrollo o explicación del agregado especial es posterior. Se tratará en las consideraciones metafísicas especiales<sup>1</sup>. En cambio, ahora hay que

<sup>1</sup> Cf. "Tema VII: Distinción de substancia y accidentes".

subrayar los modos que siguen generalmente a todo ente. Se ha hecho, con lo presentado aquí, la enumeración correspondiente de los transcendentales. Quedará luego para una consideración inmediata posterior, el desarrollo especial de cada uno de estos transcendentales.

No creemos abundar en esta consideración global de los transcendentales agregando los siguientes textos:

***Op. De nat. gener., cap. II, nn. 478-481:***

Hay seis transcendentales, a saber: ente, cosa, algo, uno, verdadero, bueno, que se identifican en la realidad, pero se distinguen racionalmente.

Al igual que en las demostraciones es preciso que todas las proposiciones lleguen por vía resolutive hasta los mismos principios en los cuales es necesario fundamentar la razón [de las mismas]; así también en la aprehensión de los mencionados es preciso fundamentarlos en *ente*, que se conoce naturalmente en cualquier conocido, al modo como el principio está contenido en todas las proposiciones que se dan siguiendo los principios. De donde es preciso que todos los otros agreguen algo a *ente*, que no está incluido en la intelección de *ente*; de hecho, nada pueden agregar cuya intelección no incluya *ente*.

Acontece consiguientemente agregar algo a algo de dos maneras. A veces aquello a lo cual se le hace una adición no pertenece a la intelección de aquello que es añadido; como *individuo* agrega a la razón de *especie* la materia individual, a cuya intelección no pertenece la misma especie. Un tal agregado es *real*. Sin embargo, en la intelección de lo constituido por la especie y eso agregado, está inclui-

*Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur.*

*Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus quae sunt post principia continentur. Unde oportet omnia alia aliquid addere supra ens, quod de intellectu entis non sit: nihil enim addere possunt, de cuius intellectu ens non sit.*

*Dupliciter igitur contingit addere aliquid super aliquid. Aliquando namque illud cui fit additio non est de intellectu eius quod additur: sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualement, de cuius intellectu non est species ipsa. Et talis additio est realis. De intellectu tamen constituti ex specie et*

da la misma especie; como en la intelección de Sócrates se encuentra el hombre.

Otras veces, en cambio, aquello sobre lo cual se realiza el añadido pertenece a la intelección de aquello que es añadido; como *ente* está incluido en la intelección de todos; sin embargo, se dice agregar algo al ente, porque ese algo incluye otro que no pertenece a la razón de ente. Y un tal añadido no puede ser sino sólo de razón, dado que nada incluye que no sea ente, aún cuando exprese algo que no expresa *ente*.

No se trata de que lo añadido pertenezca a la comprensión de aquello sobre lo cual se hace el añadido; en efecto, *hombre* agrega [algo] sobre *animal*, y aquello que agrega no pertenece a la intelección de *animal*; en cambio, *animal* nada agrega sobre *hombre*, porque todo lo que expresa *animal*, lo expresa *hombre* y aún más.

Luego, lo que agrega sobre *ente*, si expresa una razón especial de *ente*, como *substancia* dice un modo especial de existir, que es *ser por sí*, será preciso necesariamente agregar otro modo opuesto de *ente*, como *ser por otro*; de donde lo que así agrega sobre *ente* no puede equipararse con *ente*.

Y de este modo los predicamentos agregan sobre *ente*, los cuales se dividen entre sí de acuerdo a un modo especial que cada uno agrega sobre *ente*. En cambio, si por el mismo agregado no se dice un modo especial de ente que tenga en sí una oposición, lo que se tiene por tal adición a *ente*, se equiparárá con *ente*.

*illo addito, est species ipsa: sicut de intellectu Socratis est homo.*

*Aliquando autem illud cui fit additio est de intellectu eius quod additur: sicut ens est de intellectu omnium; aliqua tamen addere dicuntur supra ens, quia aliquid important quod de ratione entis non est. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum, cum nullam rem important quae non sit ens, licet aliquid dicant quod ens non dicit.*

*Quod autem additum sit de intellectu eius cui fit additio, non contingit: homo enim ponit super animal, et id quod ponit, non est de intellectu animalis; animal vero nihil ponit super hominem, quia quidquid animal dicit, homo dicit, et amplius.*

*Supra ens igitur quod additur, si dicit aliquam specialem rationem entis, sicut substantia dicit specialem modum existendi, qui est per se esse, oppositum necessario oportebit addere alium modum entis, sicut esse per aliud: unde quod sic addit supra ens, non potest esse in aequo cum ente.*

*Et isto modo praedicamenta addunt supra ens, quae ad invicem dividuntur secundum specialem modum quem unumquodque supra ens addit. Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis habens in se aliquam oppositionem, quod se habet ex additione tali ad ens, in aequo erit cum ente.*

Esto acontece de dos maneras. De una manera cuando la adición se realiza sobre *ente* absolutamente; la otra manera cuando la adición se realiza sobre *ente* comparado a algo que tiene concordancia con todo ente, y el alma es de esta índole. Ahora bien, cuando algo agrega a *ente* absolutamente, se asume afirmativamente o negativamente. Si afirmativamente, o bien dice la misma realidad que tiene el ser que es acto del ente, o bien dice de donde esto inhiere a la cosa, y esto es primero naturalmente con respecto a la cosa. Ahora bien, que la cosa sea no tiene otro origen que la indivisión, porque la división hace que la cosa no sea; y en consecuencia de entre aquellos que son, algunos son indivisibles en acto y en potencia, como los incorpóreos; otros son indivisibles en acto y divisibles en potencia, como los corpóreos. Con todo, universalmente cada uno en cuanto es, es indiviso.

Así entonces, *uno* significa la indivisión que está equiparado con el ente; y consecuentemente *uno* se identifica con *ente* en el orden real, aunque agregue una razón sobre *ente*, por la cual cada uno tiene que sea ente. En efecto, todo lo que es, es porque es uno numéricamente, al decir de Boecio. Dado que *indivisión* expresa privación de división, y la unidad es indivisión, necesariamente *unidad* expresa privación de la división.

Consiguientemente, es manifiesto que la unidad no implica privación de la multitud, porque siendo la privación posterior a aquello que es privado, si lo uno

*Hoc autem dupliciter contingit: uno modo quando additio fit super ens absolute; alio modo quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative; aut dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis, aut dicit unde hoc inest rei, et hoc est prius re naturaliter. Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem; divisio enim facit rem non esse: et ideo eorum quae sunt, quaedam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia; quaedam vero sunt indivisibilia actu, et divisibilia potentia, ut corporalia. Universaliter tamen unumquodque in quantum est, indivisum est.*

*Unum autem significat indivisionem quae aequiparatur enti; et ideo unum idem est quod ens secundum rem, licet rationem quamdam addat super ens, per quam unumquodque habet quod sit ens. Omne enim quod est, ideo est, quia unum numero est, secundum Boetium. Sed cum indivisio dicat privationem divisionis, unitas autem sit indivisio, necessario unitas dicit privationem divisionis.*

*Et ideo manifestum est, quod unitas non importat privationem multitudinis, quia, cum privatio sit posterior illo quod privatur, si unum*

privase a la multitud se seguiría que sería posterior a la multitud; y tal como ha sido indicado acerca de la definición de la privación, se seguiría que la unidad se definiría por la multitud; lo cual es falso, porque entonces habría un círculo [vicioso] en la definición; porque la multitud se define por la unidad, puesto que la multitud es agregación de unidades.

Y por esto, el *uno* que se equipara con *ente* no implica la privación de la división del ente que consiste en la cantidad; porque esta división pertenece a un género particular de ente, y no puede entrar en la definición de lo uno, dado que es más particular que el mismo uno que se define; sino que expresa privación de la división formal, que es mediante opuestos, cuya raíz primera es la afirmación y la negación. En efecto, éstos se dividen de modo que uno no es otro.

En consecuencia, en el entendimiento, primero entra *ente*; en segundo término, *división*; en tercer término, *uno* que priva de la división; y consiguientemente *multitud*, en cuya definición entra *unidad*, al igual que en la razón de *uno* entra *división*. Y sin embargo, los divididos del modo predicho no pueden tener razón de multitud, salvo que a cada uno de los divididos se aplique la razón de unidad.

Luego, esto es lo que *uno* agrega a *ente*; a saber, la privación de la división, que es concomitante a todo ente.

Si por el contrario, expresa eso mismo que tiene ser, manifestando en ese supuesto de donde es, así *cosa* agrega a

*privaret multitudinem, sequeretur quod esset posterius multitudine; et cum habitus sit de definitione privationis, sequeretur quod unitas definiretur per multitudinem: quod est falsum, quia tunc foret circulus in definitione: nam multitudo definitur per unitatem: multitudo enim est aggregatio unitatum.*

*Et ideo unum quod convertitur cum ente, non importat privationem divisionis entis quae est per quantitatem, quia ista divisio pertinet ad unum genus particulare entis, et non posset cadere in definitione unius, cum sit particularius quam ipsum unum quod definitur; sed dicit privationem formalis divisionis, quae est per opposita, cuius radix prima est affirmatio et negatio: illa enim sic dividuntur, quod unum non est aliud.*

*In intellectu igitur primo cadit ens; secundo divisio; tertio unum quod divisionem privat: et consequenter multitudo, in cuius definitione cadit unitas, sicut et in ratione unius cadit divisio. Et tamen divisa praedicto modo rationem multitudinis habere non possunt, nisi unicuique divisorum ratio unitatis applicetur.*

*Hoc est igitur quod unum addit super ens; privationem scilicet divisionis, quae omne ens concomitatur.*

*Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est, sic res addit super ens, ut*

*ente*, como afirma Avicena en su *Metafísica*. En efecto, cada cosa tiene la certeza por la cual es aquello que es.

En cambio, si [cuando agrega absolutamente] se toma negativamente, así algo agrega sobre *ente*. Puesto que algo es lo mismo que *otro quid*, que es lo mismo que *no-esto*; puesto que todo ente es algo, de modo que no [es] sino sólo eso.

Por otro lado, si aquello que se agrega a *ente* sigue al ente por comparación al alma, que es en cierta manera todas las cosas (dado que en el alma hay una doble potencia, a saber, la inteligencia y la voluntad, de las cuales una puede conocer todo y la otra amar), así se asume *verdadero* y *bueno*. En efecto, *verdadero* agrega a *ente* la razón de *cognoscible*; de donde *verdadero* implica cierto orden del ente a la inteligencia, que no está implícito en el nombre de *ente* dicho de modo absoluto. Por su parte, *bueno* agrega la razón de *apetecible*; pues el ente es bueno en la medida en que es apetecible. De donde *bueno* implica orden del ente al apetito, como *verdadero* a la inteligencia; pero diversamente, porque el movimiento de la inteligencia es hacia sí misma, mientras que el movimiento del apetito es hacia la realidad exterior.

*Avicenna dicit in Metaphys. sua. Unaquaque enim res habet certitudinem, qua est id quod est.*

*Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc: omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum.*

*Si autem illud quod additur super ens sequatur ens in comparatione ad animam, quae quodammodo est omnia (in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare), sic accipiuntur verum et bonum. Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis: unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti. Sed bonum addit rationem appetibilis: eo enim est ens bonum, quo est appetibile. Unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum; sed diversimode: quia motus intellectus est ad seipsum, motus autem appetitus est ad rem extra.*

Otro modo de distinguir los agregados al ente lo encontramos en el texto que transcribimos a continuación. Ahí hay que analizar de manera especial el segundo modo de agregar que es por contracción. Servirá propiamente para la determinación de los predicamentos en cuanto a un modo especial de agregar al ente. Pero para lo que al presente nos interesa, se recalca el modo racional de agregar al ente que tienen los transcendentales.

**Q. D. De verit., q. 21, a. 1, c.:**

Algo puede agregar sobre otro de tres maneras.

En primer término, que agregue algo que sea extraño a la esencia de aquella realidad a la que se dice ser agregado; como por ejemplo *blanco* agrega algo sobre *cuerpo*, porque la esencia de la blancura es marginal a la esencia del cuerpo.

En segundo término, se dice que algo agrega sobre otro al modo de contraer y determinar; como por ejemplo *hombre* agrega algo sobre *animal*, no ciertamente de modo que haya algo en el hombre que esté totalmente fuera de la esencia del animal, de lo contrario sería preciso decir que no todo lo que es hombre es animal, sino que *animal* es parte de *hombre*, pero *animal* se contrae por *hombre*, porque aquello que de modo determinado y actual está contenido en la razón de *hombre*, implícita y como potencialmente está contenido en la razón de *animal*. Así como pertenece a la razón de *hombre* que tenga un alma racional, pertenece a la razón de *animal* que tenga alma, no determinando si es racional o no racional; sin embargo, esta determinación, en razón de la cual se dice que *hombre* agrega sobre *animal*, está fundamentada en alguna realidad.

En tercer término, se dice que algo agrega sobre otro solamente en el orden racional, a saber, cuando algo pertenece a la razón de uno y no pertenece a la razón de otro; lo cual, sin embargo, no está en las cosas naturales, sino solamente en la razón, ya sea que por eso se contraiga

*Tripliciter potest aliquid super alterum addere.*

*Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis.*

*Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur.*

*Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui*

aquello a lo cual se dice ser agregado, ya sea que no. Así, por ejemplo, *ciego* agrega algo sobre *hombre*, a saber, la *ceguera*, que no es un ente en la naturaleza, sino que el ente que comprende privaciones es sólo de razón; y por esto *hombre* se contrae, ya que no todo hombre es ciego; en cambio, cuando decimos *el topo ciego*, mediante este agregado no se realiza ninguna contracción.

No es posible que sobre *ente* universal algo agregue algo de acuerdo al primer modo, aún cuando de ese modo pueda hacerse algún agregado sobre algún ente particular; porque ninguna realidad de la naturaleza está fuera de la esencia del ente universal; aunque alguna realidad esté fuera de la esencia de este ente.

De acuerdo al segundo modo se encuentran algunos que agregan a *ente*, porque *ente* se contrae en los diez géneros, de los cuales cada uno agrega algo a *ente*; no un accidente, o alguna diferencia que esté fuera de la esencia de *ente*, sino un determinado modo de ser, que está fundado en la misma esencia de la cosa.

De este modo, sin embargo, *bueno* no agrega algo a *ente*; dado que *bueno* se divide al igual que *ente* en diez géneros, como se evidencia en el I libro *De los Éticos* [cap. VI]; consiguientemente, es preciso o que nada agregue a *ente*, o que agregue algo que esté sólo en la razón.

En efecto, si agregara algo real, sería necesario que, por la razón de *bien*, *ente* se contraiga a un género especial. Ahora

*dicatur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio.*

*Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis.*

*Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei.*

*Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicor.: et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum.*

*Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus.*

bien, dado que *ente* es aquello que primero entra en la concepción del entendimiento, como dice Avicena, es necesario que todo otro nombre, o sea un sinónimo de *ente*, lo cual no puede decirse de *bueno*, puesto que no se dice vanamente *ente bueno*; o agregue algo al menos racionalmente. Y así conviene que *bueno*, por el hecho de que no contrae a *ente*, agregue algo sobre *ente* que sea solamente racional.

Ahora bien, aquello que es solamente racional, no puede ser sino doble, a saber, la negación y alguna relación. En efecto, toda posición [afirmación] absoluta significa algo existente en la naturaleza.

Así luego, sobre *ente* que es la primera concepción del entendimiento, *uno* agrega aquello que es solamente racional, a saber, la negación; pues *uno* se dice en cierta manera *ente indiviso*. Pero *verdadero* y *bueno* se dicen positivamente; de donde no pueden agregar sino una relación que sea solamente racional.

*Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum.*

*Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.*

*Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum.*

Además hay que señalar la convertibilidad entre los trascendentes:

**Q. D. De verit., q. 21, a. 4, ad 4:**

Y dado que hay algunos que comparten la razón de *ente* inseparablemente, como *uno*, *bueno* y otros semejantes, se hace preciso que éstos se prediquen de cualquier aprehendido con la misma razón que *ente*. De donde decimos: la esencia es una y buena; y de modo semejante, la unidad es una y buena; igualmente sobre la bondad y la blancura, y cualquier forma general o especial.

*Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et huiusmodi; oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens. Unde dicimus: essentia est una et bona; et similiter dicimus: unitas est una et bona; et ita etiam de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali.*

Fuera del ente, a los otros transcendentales se les denomina *propiedades transcendentales* o *propiedades del ente*. El sentido analógico de hablar de *propiedades del ente* está fundamentado en el siguiente texto:

***In IV Metaph., lec. 2, n. 559:***

En efecto, nada que esté en determinado género parece seguir a todos los entes. Por lo que el uno que está en determinado género especial de ente, a saber, el género de la cantidad discreta, no parece poder convertirse con el ente universal.

En cambio, si el uno es un propio y un accidente por sí del ente, es preciso que esté causado por los principios del ente en cuanto ente, como cualquier accidente propio por los principios de su sujeto. Ahora bien, desde los principios comunes del ente en cuanto ente, no se entiende que de modo particular algún ente sea suficientemente causado.

De donde no puede ser que algún ente de determinado género o especie sea accidente de todo ente.

*Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretae, non videtur posse cum ente universali converti.*

*Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis in quantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter.*

*Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.*

Se asume así analógicamente la noción de *proprio* o accidente por sí. Esa noción pertenece a la lógica y es utilizada en su sentido primario en filosofía de la naturaleza. Aquí se la considera translaticamente. Sobre la noción primaria de *proprio* se puede consultar: *I, q. 77, a. 1, ad. 5; In I libro Post. Analyt., lec. 14, n. 121; Q. D. De anima, a. 12, ad. 7.*

## **2. Consideración especial de cada uno de los transcendentales**

Ante todo hay que afirmar que esta consideración especial tiene como base el contenido de los textos mencionados. Pero antes de adentrarnos en esta consideración especial, conviene indicar que estas propiedades, al explicar ciertas características peculiares o precisiones propias del ente, admiten contrarios.

De ahí entonces podemos presentar:

a) Sobre la 'cosa'

En primer término, lo que constituye el transcendente *cosa* está suficientemente presentado con los textos de: *In I Perih.*, lec. 5, n. 20, de la tesis anterior<sup>2</sup>; y *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c. de esta tesis<sup>3</sup>. Por lo cual no requiere en esta parte una ampliación nocional más allá de lo que se ha dicho.

b) Sobre lo 'uno'

***In IV Metaph.*, lec. 2, nn. 557; 560:**

El uno que es principio del número es necesario que signifique determinada naturaleza agregada a la substancia; de lo contrario, puesto que el número se constituye de unidades, el número no sería especie de la cantidad, que es un accidente agregado a la substancia. En cambio, decía que este uno se convierte con el ente, no porque signifique la misma substancia de la cosa o del ente, sino porque significa el accidente que inhiere a todo ente, como lo risible que se convierte con el hombre. (...)

Luego, el uno que es principio del número es distinto de aquel que se convierte con el ente. Pues el uno que se convierte con el ente, designa al mismo ente agregándole la razón de indivisión, que, como es negación o privación, no establece una naturaleza agregada al ente. Y así, no difiere en nada según la realidad con el ente, sino sólo racionalmente. En efecto, la negación o privación no es un ente de naturaleza, sino de razón, como se ha

*Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine. (...)*

*Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dic-*

---

<sup>2</sup> Cf. Supra p. 73.

<sup>3</sup> Cf. Supra pp. 90-92.

dicho. En cambio, el uno que es principio del número agrega sobre la substancia la razón de medida, que es la pasión propia de la cantidad, y que primariamente se encuentra en la unidad.

**I, q. 11, a. 1, c:**

*Uno* no agrega a *ente* alguna realidad, sino solamente la negación de división; en efecto, *uno* no significa nada más que *ente indiviso*. Y por esto se evidencia que *uno* se convierte con *ente*. Porque todo ente es simple o compuesto. Ahora bien, lo que es simple es indiviso en acto y en potencia. En cambio, lo que es compuesto no tiene ser mientras sus partes estén divididas, pero luego constituyen y componen el mismo compuesto. Consiguientemente, se manifiesta que el ser de cualquier realidad consiste en la indivisión. Y de allí que cada uno, así como custodia su ser, así también custodia su unidad.

**In X Metaph., lec. 3, nn. 1974; 1977:**

Por cuanto ha manifestado la misma razón acerca del ente y de lo uno, manifiesta que *ente* y *uno* significan de alguna manera lo mismo. Y dice *de alguna manera*, porque el ente y lo uno son lo mismo en el sujeto; difieren solamente por la sola razón. Pues *uno* agrega *indivisión* sobre *ente*. En efecto, se dice *uno* el ente indivisible o indiviso. (...)

Cada uno se dice *uno* en cuanto es ente. De donde, por la disolución, las realidades vuelven al no ser.

*tum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate.*

*Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.*

*Quia eandem rationem dixerat de ente et de uno, ostendit quod ens et unum aliquantulum idem significant. Et dicit aliquantulum; quia ens et unum sunt idem subiecto, differunt tantum sola ratione. Unum enim addit indivisionem supra ens. Dicitur enim unum ens indivisibile vel indivisum. (...)*

*Unumquodque dicitur unum in quantum est ens. Unde per dissolutionem, res ad non esse rediguntur.*

c) Sobre lo 'uno' y lo 'múltiple'

**Q. D. De pot., q. 3, a. 16, ad 3:**

Es de saber que hay un doble *uno*: es decir, uno que se convierte con *ente*, que nada agrega sobre *ente* sino *indivisión*, y este *uno* priva de *multitud* en cuanto la multitud está causada por la división; no ciertamente de la multitud extrínseca a la que lo uno constituye como parte; sino la multitud intrínseca que se opone a la unidad. En efecto, por el hecho de que algo se dice ser uno, no se niega que haya algo fuera del mismo que constituya con él la multitud; sino que se niega la división del mismo en muchos. Hay otro *uno* que es principio del número, que sobre la razón de *ente* agrega *medida*, y *multitud* es privación de este *uno*, porque el número se hace por división del continuo. Sin embargo, la multitud no priva totalmente la unidad, dado que, dividido el todo, aún permanece la parte indivisa; pero quita la unidad del todo.

**I, q. 11, a. 2, ad 4:**

*Uno* se opone privativamente a muchos, en cuanto en la razón de muchos está que sean divididos. De donde es preciso que *división* sea anterior a *unidad*, no absolutamente, sino según la razón de nuestra aprehensión. En efecto, aprehendemos los simples mediante los compuestos; por lo que definimos el punto: *el que no tiene parte*, o *principio de la línea*. Sin embargo, la multitud, aún según la razón, se tiene

*Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius.*

*Unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam secundum ratio-*

de modo consecuente a lo uno, porque no entendemos que los divididos tengan razón de *multitud*, sino por el hecho de que atribuimos *unidad* a ambos de los divididos. De donde *uno* se incluye en la definición de *multitud*; pero no *multitud* en la definición de *uno*. En cambio, *división* entra en el entendimiento por la misma negación de *ente*. De este modo, lo que primariamente entra en el entendimiento es *ente*; en segundo término, *que este ente no es aquel ente*, y así en segundo lugar aprehendemos *división*; en tercer término *uno*; y en cuarto lugar, *multitud*.

**I, q. 30, a. 3, ad 3:**

*Uno* no priva de *multitud*, sino de *división*, que es anterior según la razón a *uno* y a *multitud*. Por su parte, *multitud* no priva de *unidad*, sino que priva de *división* respecto a cada uno de aquellos de los cuales consta la multitud.

*nem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.*

*Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo.*

**d) Sobre 'algo'**

La propiedad transcendental *algo* está expuesta en los textos ya citados del: *Op. De nat. gener., cap. II, nn. 478-481*<sup>4</sup>; y *Q. D. De verit., q. 1, a. 1, c*<sup>5</sup>.

**e) Lo 'verdadero'**

Son textos básicos sobre lo *verdadero* en esta primera presentación metafísica:

---

<sup>4</sup> Cf. Supra pp. 93-97.

<sup>5</sup> Cf. Supra pp. 90-92.

**Q. D. De verit., q. 1, a. 5, ad 2:**

La misma cosa, en virtud de su misma especie, está naturalmente constituida para adecuar a sí nuestro entendimiento, en cuanto que por su semejanza recíbida en el alma produce un conocimiento de sí. (...)

Pues la cosa, que es algo positivo fuera del alma, tiene algo en sí de donde puede decirse *verdadera*.

*Ipsa res ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. (...)*

*Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit.*

**I, q. 16, a. 3, c.:**

Así como *bueno* tiene razón de *apetecible*, así *verdadero* tiene *orden al conocimiento*. Pues cada uno es cognoscible en cuanto tiene de ser. Y en razón de esto se dice en el III libro *Sobre el Alma*, que el alma es en cierta manera todo según el sentido y el entendimiento. Y por esto, así como *bueno* se convierte con *ente*, así también *verdadero*. Pero en todo caso, así como *bueno* agrega sobre *ente* la razón de *apetecible*, así también *verdadero* [agrega] *comparación al intelecto*.

*Sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III De Anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad intellectum.*

**I, q. 16, a. 3, ad 1:**

Lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento (...). Ahora bien, lo verdadero que está en las cosas, se convierte con el ente según la substancia. Pero lo verdadero que está en el intelecto se convierte con el ente, como lo manifestativo con lo manifestado. En efecto, esto pertenece a la razón de *verdadero* (...). Aún cuando puede decirse que también el ente está en las cosas y en el intelecto, como lo verdadero; sin embargo, lo verdadero está principalmente en el intelecto

*Verum est in rebus et in intellectu (...). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri (...). Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit*

to, mientras el ente está principalmente en las cosas. Y esto acontece por cuanto *verdadero* y *ente* difieren racionalmente.

**Q. D. De verit., q. 1, a. 2, c.:**

La realidad se compara diversamente al intelecto práctico y al intelecto especulativo. El intelecto práctico causa la realidad, de donde es medida de las cosas que mediante el mismo se hacen; mientras el intelecto especulativo, por cuanto recibe desde las realidades, es en cierto modo movido por las mismas realidades, y así las realidades lo miden. (...)

Luego, la realidad natural constituida entre dos intelectos, se dice *verdadera* según la adecuación a ambos.

**I, q. 16, a. 1, c.:**

La realidad entendida puede tener orden a un intelecto o por sí o por accidente. Por sí tiene orden al intelecto del cual depende según su ser; en cambio, por accidente [tiene orden] al intelecto por el cual es cognoscible. Como si dijéramos que la casa se compara al intelecto del artífice por sí, en cambio, por accidente se compara al intelecto del cual no depende. Ahora bien, el juicio sobre la realidad no se asume según lo que le inhiere incidentalmente, sino según lo que le inhiere por sí. De donde cada realidad se dice *verdadera* absolutamente según el orden al entendimiento del cual depende.

*propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.*

*Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. (...)*

*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur.*

*Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.*

**Q. D. De verit., q. 1, a. 1, c.:**

La correspondencia del ente a la inteligencia lo expresa este nombre *verdadero*.

Ahora bien, todo conocimiento se perfecciona por la asimilación del cognoscente a la realidad conocida, de modo que la mencionada asimilación es causa del conocimiento; como la vista, por el hecho de que se dispone según la especie del color, conoce el color.

Luego, la primera comparación del ente a la inteligencia es que el ente corresponda a la inteligencia; la cual correspondencia se denomina *adecuación de la cosa y el entendimiento*; y en esto se perfecciona formalmente la razón de *verdadero*. Luego, esto es lo que *verdadero* agrega a *ente*, a saber, *conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento*; conformidad a la cual, como se ha dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Así entonces, la entidad de la cosa precede a la razón de *verdad*; pero el conocimiento es cierto efecto de la verdad.

Consiguientemente, de acuerdo a esto se encuentra una triple definición de *verdad* y de *verdadero*.

En primer término, según aquello que precede la razón de *verdad*, y en lo cual lo verdadero se funda; y así Agustín define en el libro *Del Soliloquio* [cap. V]: *verdadero es lo que es*; y Avicena en su *Metafísica* [XI libro cap. III]: *la verdad de cualquier cosa es la propiedad de su ser, que ha sido establecido para ella*; y también así: *verdadero es la indivisión del ser, y aquello que es*.

En segundo término, se define según aquello en lo que formalmente se per-

*Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*

*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem.*

*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.*

*Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri.*

*Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua Metaphys.: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est.*

*Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perfici-*

fecciona la razón de *verdadero*; y así dice Isaac que *la verdad es la adecuación de la realidad y del entendimiento*; y Anselmo en el libro *Sobre la Verdad* [cap. XIII]: *la verdad es la rectitud perceptible por la sola mente*. En efecto, esta rectitud se dice según una cierta adecuación, y dice el Filósofo en el libro IV *De los Metafisicos*, que, decimos que definen lo *verdadero* cuando se dice *ser lo que es o no ser lo que no es*.

En tercer término, se define *verdadero* según el efecto consecuente; y así define Hilario que *verdadero es ser manifestativo y declarativo*; y Agustín en el libro *Sobre la Verdadera Religión* [cap. XXXVI]: *verdad es por lo cual se manifiesta aquello que es*; y en el mismo libro (cap. XXXI): *la verdad es según la cual juzgamos acerca de los inferiores*.

*tur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. De veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit in IV Metaphys., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est.*

*Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in lib. De vera relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.*

De ahí en más el tema debe desarrollarse en lógica y especialmente en gnoseología.

*f) Lo 'falso', como contrario de lo verdadero*

En efecto, lo verdadero tiene como contrario lo falso tal como lo podemos apreciar en el siguiente texto:

**I, q. 17, a. 4, c.:**

Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, y no como afirmación y negación, como algunos dijeron. Para evidenciar lo dicho, es de saber que la negación ni establece algo, ni determina para sí algún sujeto. Y por esto, puede decirse tanto del ente como del no-ente; como el no vidente, y el que no está sen-

*Verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non vi-*

tado. Ahora bien, la privación no pone algo, pero determina un sujeto para sí, porque [la privación] es la negación en un sujeto, como se dice en el libro IV *De los Metafísicos*; pues *ciego* no se dice sino de aquel al que le corresponde ver.

En cambio, lo contrario establece algo y determina el sujeto; como lo negro es una especie de color. Por su parte, lo falso establece algo. Porque lo falso, como dice el Filósofo en el libro IV *De los Metafísicos*, es desde aquello que se dice o parece ser algo que no es, o no ser lo que es. En efecto, así como lo verdadero establece una recepción adecuada de la cosa, así lo falso una recepción no adecuada de la cosa. De donde es manifiesto que lo verdadero y lo falso son contrarios.

*dens, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV Metaphys., caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre.*

*Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus, IV Metaphys., ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.*

Sobre lo falso se pueden hacer otras explicitaciones, que estimamos no son del caso hacer aquí.

#### g) Primera presentación metafísica de lo 'bueno'

Sobre lo bueno, consideramos como básicas, en esta primera presentación metafísica, las siguientes afirmaciones contenidas en los textos de Santo Tomás:

#### I, q. 5, a. 1, c.:

*Bueno y ente* son lo mismo según la realidad, pero difieren solamente según la razón. Lo cual se evidencia de la siguiente manera. Pues la razón de *bueno* consiste en lo siguiente, que algo sea *apetecible*; por lo que el Filósofo en el libro I *De los Éticos* dice que *bueno* es lo que todos apetecen. Ahora bien, es manifiesto que cada

*Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appe-*

uno es apetecible en cuanto es perfecto, porque todos apetecen su perfección. Pues bien, cada uno es perfecto en tanto y en cuanto está en acto, de donde es manifiesto que algo es bueno en cuanto es ente, porque el ser es la actualidad de toda realidad. (...) De donde es manifiesto que *bueno* y *ente* son lo mismo según la realidad; pero *bueno* dice razón de *apetecible*, que no dice *ente*.

**I, q. 6, a. 3, ad 2:**

Cada uno es bueno en cuanto tiene ser.

**I, q. 5, a. 3, c.:**

Todo ente, en tanto ente, es bueno. En efecto, todo ente en cuanto es ente, está en acto, y en cierta manera [es] perfecto, porque todo acto es una cierta perfección. Ahora bien, lo perfecto tiene razón de *apetecible* y de *bueno*. (...) De donde se sigue que todo ente, en cuanto tal, es bueno.

**In De hebdom., lec. 3, n. 50:**

Si el ser de todas las realidades es bueno, [se sigue] que aquellos que son, en cuanto son, son buenos; de tal manera que es lo mismo para cada realidad ser y ser bueno.

**Q. D. De verit., q. 21, a. 2, c.:**

Luego, el mismo ser tiene razón de *bueno*. Por consiguiente, así como es imposible que haya algún ente que no tenga ser; así es necesario que todo ente sea bueno

*tibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei. (...) Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.*

*Unumquodque sit bonum inquantum habet esse.*

*Omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. (...) Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.*

*Si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt, bona sint; ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse.*

*Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum*

por lo mismo que tiene ser. Aún cuando en algunos entes se agreguen muchas razones distintas de bondad por encima de su ser por el cual subsisten.

Ahora bien, como *bueno* incluye la razón de *ente*, es imposible que haya algo bueno que no sea ente; y así se concluye que *bueno* y *ente* se convierten.

**I, q. 5, a. 1, ad 1:**

Aún cuando lo bueno y el ente sean lo mismo según la realidad, sin embargo, por cuanto difieren según la razón, algo no se dice de la misma manera *ente* absolutamente y *bueno* absolutamente. (...) Por su parte, *bueno* dice razón de *perfecto*, que es *apetecible*; y por consiguiente, dice razón de *último*. De donde aquello que es perfecto en último término, se dice *bueno* absolutamente. En cambio, lo que no tiene la última perfección que debe tener, aún cuando tenga alguna perfección en cuanto está en acto, con todo no se dice *perfecto* absolutamente, ni *bueno* absolutamente, sino en algo.

**I, q. 6, a. 3, c.:**

Cada uno se dice *bueno* en cuanto es perfecto. Ahora bien, la perfección de alguna realidad es triple. La primera, en cuanto se constituye en su ser. La segunda, en cuanto se le agregan algunos accidentes necesarios para su perfecta operación. La tercera perfección de algo se da por cuanto alcanza otra realidad como fin. Por ejemplo, la primera perfec-

*ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt.*

*Cum autem bonum rationem entis includat, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.*

*Licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. (...) Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.*

*Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit*

ción del fuego consiste en el ser, que tiene por su forma substancial. En cambio, su segunda perfección consiste en el calor, elevación y sequedad, y otros por el estilo. Por su parte, su tercera perfección se da en cuanto se aquietta en su lugar.

*sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit.*

**I, q. 20, a. 2, c.:**

Todos los existentes, en cuanto son, son buenos; pues el mismo ser de cualquier realidad es un cierto bien.

*Omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est.*

**I C. G., cap. 37, (304):**

Cada uno es bueno por el hecho de que es perfecto. De donde se sigue que cada uno apetece su perfección como su propio bien.

*Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum.*

Con posterioridad, la noción de bien se desarrolla principalmente en la ética, de cuya consideración esta noción de bien es principio y fundamento.

*h) Referencia al 'mal'*

Completa esta consideración especial la referencia al mal. Como indicación primaria en este contexto metafísico de deducciones inmediatas del ente presentamos:

**I, q. 48, a. 1, c.:**

Uno de los opuestos se conoce por el otro, como por la luz las tinieblas. De donde es preciso asumir desde la razón de *bueno* qué sea *malo*. Ahora bien, hemos afirmado anteriormente que *bueno* es todo aquello que es apetecible. Y así, dado que toda naturaleza apetece su ser y su perfección, es preciso decir que el ser y la perfección de cada naturaleza

*Unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile, et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem ha-*

tienen razón de bondad. De donde no puede ser que *malo* signifique cierto ser, o alguna forma, o naturaleza. De donde se sigue que con el nombre de *malo* se significa cierta ausencia de bien. Consiguientemente, se dice que lo malo ni es existente ni [es] bueno; porque dado que el ente en cuanto tal es bueno, la remoción de uno y otro es la misma.

*beat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum, quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.*

De aquí en más la consideración del mal presenta otros aspectos que no hacen a una inmediata deducción entitativa. En efecto, se lo verá como objeción para probar que Dios es. Luego también aparece como reflexión final metafísica en cuanto a los términos de bien y mal en la producción de las cosas.

Pretender considerar el mal como comienzo de un filosofar es no partir progresivamente desde las evidencias y desde lo fácil. Esto es contrario a un correcto procedimiento filosófico-metafísico que asume en primer término lo entitativo y bueno. Eso es lo que ha sido afirmado al hablar del ente como lo primero conocido. Ahora se puede decir con toda precisión que algo es cognoscible porque es ente y, consiguientemente, verdadero y bueno.

Además, el problema del mal presentado inicialmente, tiene un contexto religioso que en mucho, en la historia de la filosofía moderna, depende de una realidad cristiana. Así asumidos los términos, no se hace una *filosofía*, sino una apologética filosófica de una afirmación religiosa. Caso típico de esto es el de la teodicea como justificación de la existencia de Dios contra las objeciones del mal, que ha presentado Leibniz. En este contexto, el tratamiento del mal pertenece a la teología filosófica, que según el orden pedagógico surgido del *Prólogo* comporta la última consideración de esta disciplina sapiencial. Baste esta acotación para dejar de lado, por ahora, el tratamiento sobre el mal. Lógicamente se lo volverá a considerar después.

### **C. Consideraciones complementarias de aquello que se deduce de modo inmediato y general de todo ente**

Ahora bien, quedan algunos conceptos referidos al ente que no han sido expresados en las adiciones al ente. Planteamos el problema al terminar las secuelas inmediatas al ente, y previo a la determinación de la analogía que

abre el panorama de las siguientes implicancias del ente en su diversidad. En efecto, encontramos en las determinaciones nocionales o intenciones de los nombres no sólo el sujeto y las causas del ente sino también las *passiones del ente* (*passiones entis*). El sujeto de esta disciplina ya ha sido referido, y se lo considerará sucesivamente en el transcurso de la exposición. Por su parte, las causas corresponden al tratamiento de la filosofía primera que según el orden enunciado, se verá en su lugar. Queda ahora la fijación de las intenciones de los nombres, que se refiere a las pasiones del ente. Además, aparece el tema de lo bello, no enumerado en la deducción de las propiedades transcendentales, pero sí afirmado como identificado realmente con lo bueno. Desde esta doble presentación tenemos dos consideraciones complementarias.

### 1. En referencia a las “passiones entis”

Esta consideración aparece en:

***In V Metaph., lec. 1, n. 749:***

Y porque aquellos que son considerados en esta ciencia son comunes a todos, y no se dicen unívocamente, sino según prioridad y posterioridad de los diversos, como se ha afirmado en el IV libro; consiguientemente, en primer término distingue las intenciones de los nombres que caen en la consideración de esta ciencia. En segundo término, comienza a precisar acerca de las realidades que corresponden a la consideración de esta ciencia, en el VI libro.

Ahora bien, de cada ciencia hay que considerar el sujeto y las pasiones y las causas; en consecuencia este V libro se divide en tres partes.

En primer término, determina las distinciones de los nombres que significan las causas; en segundo término, [la] de aquellos nombres que significan el sujeto

*Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt. Secundo incipit determinare de rebus, quae sub consideratione huius scientiae cadunt, in sexto libro.*

*Cuiuslibet autem scientiae est considerare subiectum, et passiones, et causas; et ideo hic quintus liber dividitur in tres partes.*

*Primo determinat distinctiones nominum quae significant causas, secundo, illorum nominum quae significant subiectum huius scientiae*

de esta ciencia o sus partes (...). En tercer término, las de los nombres que significan las pasiones del ente en cuanto es ente. *vel partes eius (...). Tertio nominum quae significant passiones entis inquantum est ens.*

La consideración del sujeto es la que al presente efectuamos, y que deberá terminar en la consideración del ente finito en sí mismo. La consideración de las causas pertenece a la perspectiva precisa de la filosofía primera, tal como se ha podido apreciar por el análisis del *Prólogo*. Estimamos que la consideración de las *passiones entis* escapa a lo que es propiamente sujeto y principio del sujeto de esta disciplina. Corresponden a la perfección y defecto del ente; hacen a una reflexión posterior sobre aquello que *padece* el ente, no correspondiéndole por sí. En efecto, las *pasiones del ente* no aparecen en coincidencia con las propiedades transcendentales. Por un lado, aparecen reflexivamente en la captación del acto en el ente finito, y aparecen por otro lado, en razón de la eficiencia que, en último término, se atribuye a Dios. Por eso, supone el desarrollo de lo pertinente al sujeto-ente-finito y también supone el desarrollo de las causas de las cuales depende la determinación especial de perfección y defecto en el ente. Así entonces, corresponde a una visión propiamente resolutive respecto a todas las implicancias entitativas. Si se desea se puede consultar con provecho: *In V Metaph.*, lec. 18, n. 1033, ss. Dejamos, pues, la consideración, si cabe, para “Temas Especiales de Metafísica”.

## 2. Sobre “lo bello”

Pero además, hay uno que no está expresado en la enumeración de los trascendentes como adición al ente y que, sin embargo, se lo encuentra identificado en el sujeto con lo bueno a través de una mediación cognoscitiva. Nos referimos a lo bello o, como suele decirse, al tema de la belleza. De acuerdo a esta presentación e implicancia, su consideración queda enmarcada en los términos de la metafísica de lo bello, en su relación con lo bueno y lo verdadero, y por consiguiente, en cuanto conlleva una conveniencia anímica.

### *I, q. 5, a. 4, ad 1:*

Lo bello y lo bueno se identifican en el sujeto, pues se fundan sobre la misma realidad, a saber sobre la forma; y en razón de esto, lo bueno se elogia como *Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum lau-*

bello. Pero difieren racionalmente. Porque lo bueno propiamente se relaciona al apetito, pues lo bueno es lo que todos apetecen. Y consiguientemente tiene razón de fin, porque el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. En cambio, lo bello dice orden a la virtud cognoscitiva, porque se dicen *bellos* aquellos que agradan a la vista [aquellos que vistos agradan]. De donde lo bello consiste en la debida proporción, por que el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las que le son semejantes; pues el sentido es una cierta razón, al igual que toda virtud cognoscitiva. Y dado que el conocimiento se efectúa por asimilación, y la semejanza dice orden a la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal.

**I-II, q. 27, a. 1, ad 3:**

Lo bello se identifica con lo bueno, diferenciando sólo racionalmente. Dado que lo bueno es lo que todos apetecen, pertenece a la razón de *bueno* que en él descansa el apetito; pero pertenece a la razón de *bello* que en su visión o conocimiento se aquiete el apetito. De donde, se orientan principalmente a lo bello aquellos sentidos que son máximamente cognoscitivos, a saber, la vista y el oído, que están al servicio de la razón; en efecto, decimos *vistas bellas* y *sonidos bellos*. En cambio, no usamos el nombre de *belleza* en los sensibles de los otros sentidos; pues no decimos *sabores bellos* o [*bellos*] *olores*. Y así se evidencia que *bello* agrega a *bueno* cier-

*datur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*

*Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros saporos aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum,*

to orden a la potencia cognoscitiva, de modo que *bueno* se diga lo que sin más ni más agrada al apetito; en cambio, *bello* se diga aquello cuya misma aprehensión agrada.

*quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

Esto supone, por lo menos por ahora, la necesidad de indicar los requisitos para que en una realidad se encuentre o dé belleza.

**I, q. 39, a. 8, c.:**

Para la belleza se requieren tres: en primer término, la integridad o perfección; pues los que son inacabados, por eso son feos. Y también la debida proporción o armonía. Y además, la claridad, de donde aquellos que tienen un color nítido se dicen ser bellos.

*Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.*

Con esto tenemos planteado el tema de la transcendentalidad de lo bello y su noción. Queda incluido en estos términos lo referente a su *conveniencia anímica*. Desde aquí se podrán extraer otras consecuencias que estimamos no son del caso desarrollar aquí por las implicancias contenidas, que van más allá de una deducción general a todo ente. Nos remitimos a lo que constituye la estética.

## Tema IV

# La analogía para la consideración sapiencial

### A. El tema de la analogía en la metafísica

Con este título nos referimos a la circunscripción metafísica de la analogía. De hecho hemos presentado hasta aquí lo que sigue de una manera general a todo ente. Hemos afirmado la transcendentalidad del ente y aquello que racionalmente se deduce de allí. Para poder avanzar en la explicitación del ente no se puede seguir en una mera deducción racional. Es necesario hacer su atribución a lo real. Para ello es preciso hacer una apelación lógica que trascienda el orden genérico. Es así como nos encontramos con una predicabilidad analógica. A eso se refiere el siguiente texto:

*Op. De nat. gener., cap. I, n. 477:*

Por consiguiente *ente* no es género, sino que es predicable analógicamente de todos según una significación común.

Lo mismo hay que decir de los otros transcendentales.

*Et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice.*

*Similiter dicendum est de aliis transcendentibus.*

Lo dicho anteriormente nos lleva a desarrollar las siguientes implicancias del ente, recurriendo a la analogía o a la predicación análoga. Queda así presentado el tema de la analogía para poder desarrollar la diversidad entitativa que mantiene una unidad transcendente. Este es el recurso a la analogía que usa Santo Tomás como inmediatamente indicaremos.

Hacemos inicialmente el planteo de esta presentación de la analogía desde cinco perspectivas.

## 1. Por la investigación de las inclusiones del sujeto de esta disciplina

Anteriormente se ha establecido el sujeto de la metafísica. Es el texto transcripto en la presentación proemial *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 529-533<sup>1</sup>. Especialmente en este último número Santo Tomás hace la precisión del sujeto de esta disciplina. Lo que queda por establecer a partir de allí, son las inclusiones de este sujeto. Para eso, Santo Tomás, siguiendo y comentando a Aristóteles, usa la analogía como medio demostrativo del sujeto-objeto de la metafísica.

### *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 534:

Primero resuelve la cuestión que se preguntaba: si a esta ciencia pertenece considerar de las substancias y de los accidentes simultáneamente; y si acerca de todas las substancias. (...)

Acerca de lo primero realiza una triple consideración. En primer término muestra que pertenece a esta ciencia considerar tanto de las substancias como de los accidentes. En segundo término que principalmente acerca de las substancias. (...) En tercer término, que acerca de todas las substancias. (...)

Acerca de lo primero se usa la siguiente razón.

Todo lo que recibe comúnmente la predicación de uno, aunque no se predica de ellos unívoca sino analógicamente, pertenece a la consideración de una ciencia. Ahora bien, *ente* se predica de este modo de todos los entes. Luego todos los entes pertenecen a la consideración de una ciencia, la cual considera al ente en cuanto es ente, a saber, tanto las substancias como los accidentes.

*Primo solvit quaestionem, qua quaerebant, utrum huius scientiae esset consideratio de substantiis et accidentibus simul, et utrum de omnibus substantiis. (...)*

*Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huius scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principaliter de substantiis.(...) Tertio quod de omnibus substantiis. (...)*

*Circa primum, utitur tali ratione.*

*Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicitur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia.*

---

<sup>1</sup> Cf. Supra pp. 28-30.

Queda así evidenciado cómo hay un recurso a la analogía para determinar las inclusiones diversas del sujeto-objeto de esta disciplina.

## 2. Por la misma transcendentalidad del ente

También se ha afirmado de este sujeto que excede el orden genérico. Conviene repasar los textos citados al hablar de la transcendentalidad entitativa: *Op. De nat. gener.*, cap. I, n. 477<sup>2</sup>; y *I C. G.*, cap. 25 (232)<sup>3</sup>.

Por eso su predicación es analógica:

### *Op. De princ. nat.*, cap. 6, n. 365:

Algunos son ciertamente diferentes en género pero iguales sólo según la analogía, como la substancia y la cantidad, que no convienen en algún género, sino que convienen sólo según la analogía. En efecto, convienen en esto sólo que es *ente*. *Ente* pues no es género, porque no se predica unívoca, sino analógicamente.

*Quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens. Ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice.*

## 3. Desde la perspectiva causal

Se puede ampliar esta determinación del tema si tomamos la perspectiva causal que culmina en Dios, tal como ya se ha indicado en el *Prólogo*. Refiere este tema el siguiente texto:

### *I, q. 4, a. 3, c.:*

Dado que la semejanza se establece según la conveniencia o comunicación en la forma, hay una múltiple semejanza según los muchos modos de comunicar en la forma. En efecto, algunos se dicen semejantes, en cuanto convienen en la

*Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae commu-*

---

<sup>2</sup> Cf. *Supra* pp. 88-89.

<sup>3</sup> Cf. *Supra* p. 89.

misma forma según la misma razón y según el mismo modo. Y éstos no solamente se dicen semejantes, sino iguales en su semejanza; como dos igualmente blancos se dicen semejantes en blancura. Y esta es una semejanza perfectísima. De otro modo se dicen semejantes, porque convienen en la forma según la misma razón, pero no según el mismo modo, sino según un más o un menos; como lo menos blanco se dice semejante a lo más blanco. Y esta semejanza es imperfecta. De acuerdo a un tercer modo se dicen algunos semejantes en cuanto convienen en la misma forma, pero no según la misma razón; como se evidencia en los agentes no unívocos.

En efecto, dado que todo agente obra algo similar a sí en cuanto es agente, pues cada uno obra según su forma, es necesario que en el efecto haya una semejanza de la forma del agente. Luego, si el agente está contenido en la misma especie que su efecto, se dará la semejanza entre quien hace y lo hecho en la forma según la misma razón de la especie; como el hombre engendra al hombre. Ahora bien, si el agente no está contenido en la misma especie, se dará la semejanza, pero no según la misma razón de la especie; como aquellos que son engendrados por virtud del sol, se acercan a alguna semejanza del sol, no para que reciban la forma del sol según la semejanza de la especie, sino según una semejanza del género.

Luego, si hay algún agente que no está contenido en el género, sus efectos se

*nicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis.*

*Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.*

*Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius ad-*

acercan aún más remotamente a la semejanza de la forma del agente; sin embargo, no de tal manera que participen la semejanza de la forma del agente según la misma razón de la especie o del género, sino según cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. Y de este modo, aquellos que proceden de Dios, se le asemejan en cuanto son entes, como al primero y universal principio de todo ser.

*huc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.*

Transcribimos el texto completo por cuanto esta consideración de la analogía proyecta todo el desarrollo de la disciplina sapiencial. Consideramos, sin embargo, que de su significación es muy poco lo que ahora se puede apreciar. Luego, en su lugar propio, se podrá percibir todo su significado.

Podemos concluir cómo el tema de la analogía permite o es medio probativo para considerar al ente en sus diversos modos de presentación con una unidad transcendente.

#### 4. El triple modo posible de predicar

A las consideraciones anteriores se le agrega entonces la explicación del triple modo de predicar para entender su apelación lógica y su perspectiva formalmente metafísica.

##### *In IV Metaph., lec. 1, nn. 535-536:*

*Ente o aquello que es* se dice de múltiples maneras. Pero es de saber que algo se predica de diversas cosas de múltiples maneras. A veces, ciertamente, según una razón totalmente la misma, y entonces se predica de ellas unívocamente, como *animal* del caballo y del buey. A veces, según razones totalmente diversas; y entonces se predica de ellas equívocamente, como *can* de la constelación y del animal. A veces según razones que parcialmente son

*Ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes*

diversas y parcialmente no diversas. Diversas, sin duda, según que impliquen distintas referencias; unas según que estas diversas relaciones se refieren a algo uno e idéntico. Y esto se dice predicarse analógicamente, esto es proporcionalmente, en cuanto que cada cosa se refiere a eso uno según su habitud.

Así mismo es sabido que aquello uno a lo cual se refieren las diversas habitudines en los análogos, es uno en número y no sólo uno en la razón, como es uno aquello que se designa por el nombre de *unívoco*. Y por esto [Aristóteles] dice que *ente*, aunque se dice de muchas maneras, no se dice equívocamente sino por referencia a uno; no ciertamente a uno que sólo tenga razón de uno, sino que sea uno como una cierta naturaleza.

**Op. De princ. nat., cap. 6, n. 366:**

Es necesario saber para la comprensión de esto que algo se predica de muchos de tres modos: unívoca, equívoca y analógicamente.

Se predica unívocamente lo que se predica según el mismo nombre y la misma razón, esto es, la definición, como *animal* se predica del hombre y del asno. Pues se dice *animal* a ambos y cada uno es substancia animada sensible, lo cual es la definición de *animal*.

Se predica equívocamente, lo que se predica de algunos según el mismo

*quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.*

*Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura.*

*Ad huius intelligentiam sciendum est, quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice.*

*Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis.*

*Aequivocae praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem*

nombre y según diversa razón, como *can* se dice del que ladra y de las estrellas del cielo, los cuales convienen sólo en el nombre y no en la definición o significación; pues aquello que se significa por el nombre es la definición

Se dice que se predica analógicamente, lo que se predica de muchos cuyas razones son diversas, pero se atribuyen a algo uno [y] lo mismo, como *sano* se dice del cuerpo del animal, de la orina y del remedio; pero no significa lo mismo totalmente en todos. Pues se dice de la orina como del signo de la salud, del cuerpo como del sujeto, del remedio como de la causa; pero sin embargo todas estas razones se atribuyen a un fin, a saber la salud.

*nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio.*

*Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati*

## 5. Reflexión correspondiente sobre el modo de tratar el tema de la analogía

Con esto tenemos la perspectiva formalmente metafísica de la analogía. Con ello se han dado a su vez básicamente la noción de *analogía* y también la de *unívoco* y la de *equivoco* como los otros modos de predicación posible. De aquí cabe perfeccionar y precisar lo que se refiere a la misma noción de *analogía* y establecer las diversidades posibles de la misma.

Destacamos que de esta manera, más que atribuir al ente su carácter análogo, ha aparecido el tema de la analogía como consideración lógico-predicativa-metafísica. Esto hace a una primera intención como predicación de un nombre a diversas realidades o reales. En este sentido, se ha podido apreciar cómo, para poder resolver la comprensión y extensión del ente-sujeto de la metafísica, Santo Tomás apela, como elemento argumentativo, a la predicación<sup>4</sup>. De ahí que la analogía tenga que plantearse también desde una perspectiva de predicabilidad.

---

<sup>4</sup> Cf. *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 534-535.

**Op. De nat. gener., cap. 4, n. 486:**

El lógico y el metafísico consideran acerca de todas las cosas, pero de diverso modo. Así como en los primeros filósofos se habla de ente en común, así también en los lógicos; de otro modo, si no tuviera por sujeto al ente en común, su consideración no sería *acerca de todas las cosas*. Puesto que, en efecto, a una ciencia corresponde un sujeto, ambos tendrían el mismo sujeto. Pero difieren porque el filósofo procede desde las cosas ciertas y demostrables; el lógico, en cambio, desde los probables. Y esto es así porque *ente* se dice de dos maneras, a saber: de naturaleza [real] y de razón.

*Logicus et metaphysicus circa omnia operantur differenter. Sicut enim primi philosophi est loqui de ente in communi, ita et logici; aliter non esset circa omnia eius consideratio, nisi haberet pro subiecto ens in communi. Cum enim unius scientiae sit unum subiectum, idem erit subiectum utriusque. Sed differunt: quia philosophus procedit ex certis et demonstrabilibus, logicus autem ex probabilibus: et hoc ideo est, quod ens dupliciter dicitur, scilicet naturae et rationis.*

Con posterioridad, esta distinción se aplicará a la diversidad de precisiones metafísicas según diferentes tipos de analogía. Además destacamos que para el uso de los textos sobre la analogía en Santo Tomás hay que distinguir muy bien su uso filosófico y su uso en una teología que parte de la revelación. También hay que determinar con precisión el cometido con que en cada caso Santo Tomás usa el texto, a la vez que establecer el contexto formal en que aparece. Como referencia podemos decir que hay analogía en las matemáticas<sup>5</sup>; que hay un uso metafórico en las Sagradas Escrituras<sup>6</sup>; que en el conocimiento de Dios más allá de los términos filosóficos hay analogía<sup>7</sup>; que en las explicaciones estrictamente teológicas se usan semejanzas con la filosofía<sup>8</sup>. Se podría ampliar la referencia al uso poético y a otras ramas del saber. Consiguientemente se exige una extrema cautela en el tratamiento formalmente metafísico de los textos sobre analogía.

Habida cuenta de estas observaciones, nos atrevemos a presentar algunos textos, distinguiendo en ellos lo que se refiere a la noción de analogía y lo que se refiere a la diversidad de analogías. Eso nos ha obligado a fragmentar los pasajes, que, en el texto de Santo Tomás se continúan unos con otros.

---

<sup>5</sup> Cf. *Q. D. De verit.*, q. 2, a. 11, c.

<sup>6</sup> Cf. *I*, q. 1, a. 9.

<sup>7</sup> Cf. *I*, q. 13, a. 6.

<sup>8</sup> Cf. *In Boeth. De Trin.*, Pr., q. 2, a. 3, c.

## B. La noción de analogía

### 1. Desde los modos de predicación no analógicos

En primer término ampliamos la noción de *unívoco*, que ya ha sido expresada inicialmente:

#### *I C. G., cap. 32 (286; 287; 288; 289):*

Todo aquello que se predica unívocamente de muchos o es género, o especie, o diferencia [específica], o accidente, o propio. (...)

Aquello que se predica de muchos unívocamente es más simple que cada uno de aquellos [de los que se predica], al menos según la intelección (...)

Todo lo que se predica unívocamente de muchos, les corresponde según participación a cualquiera de aquellos de los que se predica; pues la especie se dice que participa del género y el individuo de la especie. (...)

Lo que se predica de algunos según prioridad y posterioridad, ciertamente no se predica unívocamente.

*Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. (...)*

*Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. (...)*

*Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. (...)*

*Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari.*

En segundo término ampliamos la noción de *equivoco*, que ya ha sido expresada inicialmente:

#### *I C. G., cap. 33 (291; 292; 293; 294):*

En efecto, en aquellos que son *equivocos* por azar, ningún orden o respecto se observa de uno a otro, sino que es totalmente accidental que un nombre se atribuya a diversas realidades. En efecto, el nombre impuesto a uno no significa que el mismo tenga orden a otro. (...)

*Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. (...)*

Donde hay pura equivocidad no se consigue ninguna semejanza en las realidades sino solamente la unidad del nombre. (...)

Cuando uno [un nombre] se predica de muchos según pura equivocidad, desde uno de ellos no podemos ser conducidos al conocimiento del otro, porque el conocimiento de las cosas no depende de las voces sino de la razón de los nombres. (...)

El equívoco del nombre impide el proceso de argumentación.

*Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. (...)*

*Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. (...)*

*Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit.*

## 2. Significación de la 'ratio' en este contexto

Al haber hecho la apelación lógica de una predicación según una *ratio*, debemos precisar el significado del término *ratio*. Se encuentra en los siguientes textos:

**I, q. 13, a. 4, c.:**

En efecto, la razón a que se refiere el nombre, es el concepto del intelecto acerca de la cosa significada por el nombre.

*Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen.*

**In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 3:**

A veces, en efecto, *razón* es el nombre de la intención, ya sea en cuanto significa la definición de la cosa, en cuanto *razón* es la definición; ya sea en cuanto *razón* se dice la argumentación.

*Quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio*

Por ahora, desde la analogía no se llega a afirmar expresamente un realismo. Se trata de una *primera intención*. Hace al contexto mismo de la presentación hecha sobre este tema.

## 3. Precisiones conceptuales de la misma analogía

Más allá de las nociones que han aparecido en los textos anteriormente transcritos, hay otros que precisan ciertas conceptualizaciones sobre el particular. Así entonces podemos afirmar:

***In XI Metaph., lec. 3, n. 2197:***

En los unívocos el nombre *uno* se predica de diversos según una razón totalmente la misma; como *animal* dicho del caballo y el buey, significa la substancia animada sensible. En cambio, en los equívocos el mismo nombre se predica de diversos según una razón totalmente distinta. Como es evidente acerca de este nombre *can* en cuanto se aplica a la constelación y a cierta especie de animal. En aquellos empero que se dicen del modo predicho [de modo analógico], el mismo nombre se predica de diversas realidades según razón parcialmente la misma, parcialmente diversa. Diversa ciertamente en cuanto a los diversos modos de relación. La misma, en cambio, en cuanto a aquello a lo cual se hace referencia.

En efecto, el ser significativo y el ser efectivo es diverso. Pero la sanidad es una. Y en razón de esto los tales se dicen análogos, porque se proporcionan a uno. Y de modo semejante ocurre con la multiplicidad del ente. En efecto, *ente* sin más se dice aquello que en sí tiene ser, o sea la substancia. Los otros, en cambio, se dicen *entes*, porque pertenecen a lo que es por sí [están planteados en razón de la substancia], o pasión o hábito, o algo semejante. En efecto, la cualidad no se dice *ente*, porque la misma tenga ser, sino que por ella la substancia se dice ordenada. Y de modo semejante ocurre con los otros accidentes. Y en razón de esto dice que son *del ente*. Y así se evidencia que la

*In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id ad quod fit relatio.*

*Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analogi, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicitur quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis*

multiplicidad del ente tiene algo común, al cual se hace la reducción.

*habet aliquid commune, ad quod fit reductio*

**I, q. 13, a. 5, c.:**

Este modo de comunidad [el analógico] ocupa el lugar medio entre la pura equivocidad y la simple univocación. En efecto, en aquellos que se dicen analógicamente ni la razón es una como en los unívocos, ni totalmente diversa como en los equívocos; sino que el nombre que se dice así de múltiples maneras significa diversas proporciones a algo uno; como *sano* dicho de la orina significa el signo de la sanidad del animal, dicho de la medicina significa la causa de la misma sanidad.

*Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.*

**I C. G., cap. 34 (297):**

Aquellos que se dicen de Dios y de las otras cosas no se predicán unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es, según orden o referencia a algo uno.

*Ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.*

**Q. D. De verit., q. 2, a. 11, c.:**

Debe decirse que el nombre de *ciencia* no se predica de la ciencia de Dios y de nuestra ciencia ni de modo completamente unívoco ni de modo puramente equívoco, sino según analogía, que no es otra dicción que según proporción.

*Dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem.*

**Q. D. De verit., q. 8, a. 1, ad 6:**

La proporción propiamente hablando no es otra cosa que la relación de cantidad a cantidad, como una es igual a otra, o triple; y de ahí se ha trasladado el

*Proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde*

nombre de *proporción*, como se denomina *proporción* la referencia de cualquier cosa a otra, como se dice que la materia está proporcionada a la forma en cuanto se ordena a la forma como su materia, no considerando en ella ninguna referencia de cantidad. Y de modo semejante el intelecto creado está proporcionado para ver la esencia divina en cuanto, en cierta manera, dice orden a la misma como a la forma inteligible; aún cuando según la cantidad virtual [ontológica] no puede haber ninguna proporción, en razón de la distancia infinita.

**I, q. 13, a. 6, c.:**

En todos los nombres que se dicen analógicamente de muchos, es necesario que todos ellos se digan en referencia a uno; y por consiguiente es preciso que ese uno se incluya en la definición de todos. Y dado que la razón que el nombre significa es la definición, como se dice en el IV libro *De los Metafisicos*, es necesario que ese nombre se diga primariamente de aquello que se incluye en la definición de los otros, y con posterioridad de los otros, según el orden con el cual se acercan a esto primero en más o en menos. Como lo sano que se dice del animal entra en la definición de lo sano que se dice de la medicina, la cual se dice *sana* en cuanto causa la sanidad en el animal; y en la definición de lo sano que se dice de la orina, la cual se dice *sana* en cuanto es signo de la sanidad del animal.

*translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae inquantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis. Et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.*

*In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur In IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.*

**I-II, q. 61, a. 1, ad 1:**

Cuando el género unívoco se divide en sus especies, las partes de la división se tienen por igual según la razón de género; aunque según la naturaleza de la realidad una especie sea más principal y perfecta que otra, como el hombre con respecto a los otros animales. Pero cuando es división de algo análogo, que se dice de muchos según lo anterior y lo posterior, entonces nada prohíbe que uno sea más principal que otro, incluso según la razón común, como la sustancia se dice *ente* más principalmente que el accidente.

**I, q. 16, a. 6, c.:**

Cuando algo se predica unívocamente de muchos, se encuentra en cada uno de ellos según su propia razón, como *animal* en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice analógicamente de muchos, se encuentra según su propia razón solamente en uno de ellos, desde el cual son denominados los otros. Como *sano* se dice del animal, de la orina y de la medicina, no que la salud esté solamente en el animal, sino que por la salud del animal es llamada *sana* la medicina, en cuanto la produce, y la orina, en cuanto es signo de esta salud. Y aunque la salud no está ni en la medicina, ni en la orina, hay, sin embargo en ellas algo por lo que la una la produce, y la otra la significa.

*Quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accedens.*

*Quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem.*

**II C. G., cap. 16 (941):**

De todos cuantos tienen alguna proporción y algún orden en la naturaleza de las cosas, es preciso que uno de ellos proceda del otro, o ambos de algo uno; en efecto, es necesario que el orden de uno se constituya respondiendo a otro, de lo contrario el orden o proporción sería fortuito, lo cual es imposible afirmar en los primeros principios de las realidades, porque se seguiría más bien que todo lo demás sería fortuito.

*Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu.*

**In VII Metaph., lec. 4, n. 1337:**

Se dice analógicamente en referencia a uno.

*Dicitur analogice per respectum ad unum.*

**C. Diversos tipos de analogía**

La noción de analogía no es una noción genérica que pudiera dividirse en especies. Por eso hablamos de diversos tipos de analogía. Como la noción de analogía ha presentado diversas indeterminaciones, asumimos, en general, textos que continúan a los citados al hablar de su noción y de la circunscripción temática. Ahora bien, en ellos necesariamente hay que determinar primero el fundamento divisivo implícito o explícito y que, en general, se desprende del contexto, o sea, de lo que Santo Tomás quiere mostrar. Luego se deben analizar las partes de la división. Además, considerando que es el fundamento divisivo el que establece los diversos tipos de analogía, vamos a ordenar la exposición siguiendo lo que consideramos constituye los distintos fundamentos divisivos. Corresponden a los subtítulos que aparecen. Dentro de estos subtítulos transcribimos los textos que hacen al fundamento divisivo planteado. En ellos se deben analizar los miembros de la división.

Aclaremos, por otro lado, que muchos de los textos hacen a la habitud entre Dios y las creaturas, en la preocupación de Santo Tomás. Esta situación obliga a usar los textos con cautela, ya que todavía no hemos llegado al desarrollo correspondiente del tema de Dios. Pasemos, entonces, al desarrollo especial.

## 1. En cuanto a la inclusión o no de la intención en la consideración analógica

En efecto, la noción de analogía puede darse sin la inclusión de la intención aunque ciertamente es más perfecta la analogía que la incluye. Al hablar de intención nos referimos a la predicación o atribución de un nombre a diversas realidades, que conlleva en sí la conceptualización de la *ratio*, según lo que se ha dicho. De esta manera, presentamos en primer lugar el texto que expresa la distinción.

### *In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1:*

Algo se dice según analogía de tres maneras: o según la intencionalidad solamente y no según el ser; y esto se da cuando una intención se refiere a muchas cosas según la anterioridad y posterioridad que, sin embargo, no tiene el ser sino en uno; como la intención de sanidad se refiere diversamente según anterioridad y posterioridad al animal, a la orina y a la dieta, pero no [se refiere a ellos] según diverso ser, porque el ser de la sanidad no está sino en el animal.

O según el ser y no según la intención; y esto acontece cuando muchos se emparejan en la intencionalidad de algo común, pero eso común no tiene el ser según una misma razón en todos, como todos los cuerpos se emparejan en la intencionalidad de corporeidad. De donde el lógico que considera solamente las intenciones dice que este nombre *cuerpo* se predica unívocamente de todos los cuerpos; pero el ser de esta naturaleza no es de la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. De donde, en cuanto al metafísico y al filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas se-

*Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.*

*Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione aliqujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse,*

gún su ser, ni este nombre *cuero* ni cualquier otro se dice unívocamente de los corruptibles y de los incorruptibles, (...).

O según la intención y según el ser. Y esto se da cuando no se constituyen parejamente ni en la intención común, ni en el ser, como *ente* se dice de la substancia y de los accidentes; y de los tales es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de aquellas cosas de las que se dice, pero diferente según la razón de mayor o menor perfección.

*nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, (...).*

*Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.*

En este texto aparece una analogía que no es lógica, sino metafísica. En la expresión de Santo Tomás se dice “*secundum esse et non secundum intentionem*”. Se la suele denominar *analogía de desigualdad*. Como analogía es mínima. También en el texto aparecen dos modos de analogía que comprende la intención. Entendemos que a estos modos, tomados desde el fundamento divisivo propuesto, se los puede llamar *de atribución o de predicación*, sin establecer por ahora otra determinación. Este apelativo así planteado se lo comprobará en los textos que se transcribirán a raíz de distinciones de este modo de analogía. Los textos de referencia son: *Op. De princ. nat.*, cap. 6, n. 367; *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 7, c.; *I C.G.*, cap. 34 (297-298).

Toda otra analogía que no es de desigualdad es de atribución. Entonces, las otras distinciones de la analogía corresponderán a la analogía de atribución. Haremos, en primer término, una explicitación de la analogía de desigualdad y después desarrollaremos las distinciones que hacen a la analogía de atribución.

a) Respecto a la analogía de desigualdad podemos agregar para indicar sus características:

***Q. D. De verit.*, q. 2, a. 11, c.:**

En todos los unívocos la razón del nombre es común a cada uno de aquellos de los cuales se predica el nombre unívocamente; y así, en cuanto a la razón de ese

*In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius*

nombre los unívocos son iguales en algo, aún cuando según el ser uno puede ser anterior o posterior a otro, como en la razón del número todos los números son iguales, aún cuando según la naturaleza de la realidad uno sea naturalmente anterior al otro.

*nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit.*

### **I-II, q. 61, a. 1, ad 1:**

Cuando el género unívoco se divide en sus especies, las partes de la división se tienen por igual según la razón de género; aunque según la naturaleza de la realidad una especie sea más principal y perfecta que otra, como el hombre con respecto a los otros animales. Pero cuando es división de algo análogo, que se dice de muchos según lo anterior y lo posterior, entonces nada prohíbe que uno sea más principal que otro, incluso según la razón común, como la substancia se dice *ente* más principalmente que el accidente.

*Quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens.*

Se veía en este texto ya transcripto para la noción de analogía, un aspecto nocional que hace a anterioridad y posterioridad sin más especificaciones que esa. Ahora hay que profundizar en el ser más o menos principal de uno u otro, aún cuando en la razón de género sea unívoco. También hay que distinguirlo del otro modo comúnmente analógico.

b) De ahí entonces pasamos a las distinciones de la analogía de atribución siguiendo una enumeración corrida en cuanto a los fundamentos divisivos.

## **2. En cuanto al modo como la *ratio* se encuentra en los analogados**

Para establecer esta distinción hay que retomar el texto del *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 1, en lo que hace a las determinaciones *secundum intentionem et*

*non secundum esse y secundum intentionem et secundum esse*. Estos dos modos de analogía incluyen el orden lógico, en cuanto se establecen según la intención; pero diversamente según la fundamentación puesta en último término. En el primer caso, hablamos de una analogía de atribución lógica pero no metafísica; y en el segundo, de una analogía de atribución lógica y metafísica. A la primera se la suele llamar analogía extrínseca; a la segunda, analogía intrínseca. Esta distinción que acabamos de hacer se encuentra también en:

**Q. D. De verit., q. 2, a. 11, c.:**

Pero con todo, esto ocurre de dos maneras: a veces, en efecto, ese nombre implica algo en su significado principal, en el cual no puede darse una conveniencia entre Dios y la creatura aún de acuerdo al modo antedicho; como en todos aquellos [nombres] que se dicen de Dios simbólicamente, como cuando se dice *león*, o *sol*, o algo semejante, porque en la definición de éstos entra en juego la materia que no puede atribuirse a Dios. A veces, en cambio, el nombre que se dice de Dios y de la creatura, nada implica en su significado principal según el cual no pueda darse el modo mencionado de conveniencia entre la creatura y Dios; como son todos los que en su definición no encierran defecto, ni dependen de la materia según el ser, como *ente*, *bueno* y otros semejantes.

*Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.*

**3. En cuanto a la diversidad de analogías según el orden de prioridad y posterioridad lógico-metafísica**

Esto se aprecia en:

**I C. G., cap. 34 (298):**

En tal predicación analógica a veces se establece el mismo orden según el nom-

*In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem*

bre y según la realidad, pero a veces, no. En efecto, el orden del nombre sigue al orden del conocimiento, porque es signo de la concepción inteligible. Luego, cuando aquello que es primero según la realidad se encuentra también en el orden del conocimiento como primero, lo mismo se encuentra primero tanto según la razón del nombre como según la naturaleza de la cosa; como la substancia es anterior al accidente tanto en la naturaleza, en cuanto la substancia es causa del accidente, como en el conocimiento, en cuanto la substancia se incluye en la definición del accidente.

Por lo tanto, *ente* se dice antes de la substancia que del accidente tanto según la naturaleza de la realidad, como según la razón del nombre. En cambio, cuando aquello que es primero según la naturaleza es posterior según el conocimiento, entonces, en los analógicos, no es el mismo el orden según la realidad y según la razón del nombre; como la virtud de sanar, que está en las realidades que sanan, es anterior naturalmente a la sanidad que está en el animal, como la causa con respecto al efecto; pero, dado que conocemos esta virtud a través del efecto, se sigue también que la nombramos por el efecto. De ahí que la realidad que sana es anterior en el orden de la realidad, pero el animal se dice *sano* con prioridad según la razón del nombre.

*secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur.*

*Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem.*

#### **I, q. 13, a. 6, c.:**

Así luego, todos los nombres que metafóricamente se dicen de Dios, primero

*Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de*

se dicen de las creaturas que de Dios; porque los predicados de Dios no significan otra cosa que semejanzas a tales creaturas. Como *reír*, atribuido a una pradera no significa otra cosa que la pradera, al florecer, se asemeja en elegancia al hombre cuando ríe, según semejanza de proporción. Así el nombre de *león* aplicado a Dios no significa otra cosa más que Dios, al obrar fuertemente se asemeja al león en su obrar. Así se evidencia que, en cuanto se dice de Dios, su significación no puede definirse, sino por aquello que se dice de las creaturas.

Respecto a otros nombres que no se dicen metafóricamente de Dios, sería la misma razón, si se dijera de Dios en sentido causal, como algunos afirmaron (...). Pero estos nombres no se dicen de Dios en sentido causal, sino también esencialmente. En efecto, cuando se dice que Dios es *bueno* o *sabio*, no solamente significa que sea causa de la sabiduría o la bondad, sino que estas preexisten de modo más eminente en Dios. Consiguientemente, de acuerdo a esto, hay que decir que, en cuanto a la realidad significada por el nombre, se dicen con prioridad de Dios antes que de las creaturas, porque tales perfecciones emanan desde Dios a las creaturas. Pero en cuanto a la imposición del nombre, con prioridad se nos imponen desde las creaturas, a las que conocemos primeramente. De donde tienen un modo de significar que compete a las creaturas.

*creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.*

*De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. (...). Huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis.*

Transcribimos aquí parcialmente el texto de la *I, q. 13, a. 6, c.* El mismo responde en su totalidad a la cuestión: “Si los nombres de Dios se dicen con anterioridad de las creaturas antes que de Dios”. La parte del texto que se refiere a la noción de analogía es la parte transcrita antes al tratar ese tema. Luego el texto total establece la distinción entre los nombres metafóricos y los otros nombres atribuidos a Dios. Esto corresponde al uso metafórico referido a Dios en las Sagradas Escrituras<sup>9</sup>. Ahora hemos presentado lo que corresponde a la diversidad planteada en el orden de prioridad y posterioridad lógico-metafísico. También con este texto, desde el punto de vista natural, es interesante notar la presencia de una captación metafórica, distinta de aquella que hace a la perfección entitativa de las cosas. Pero hay que aclarar que con esta distinción no llegamos al todo conceptual de la metáfora.

#### 4. En cuanto al modo cómo el analogante entra en juego en la predicación analógica

En efecto, toda predicación analógica dice referencia a un analogante, pero puede hacerlo de manera explícita o implícita. En el primer caso, el analogante es uno de aquellos a los cuales se predica analógicamente. En el segundo caso, es como un otro, que en la atribución no aparece de modo manifiesto y que es primario o anterior a aquellos de los cuales se predica analógicamente.

Estos diversos modos los encontramos en:

##### *Q. D. De pot., q. 7, a. 7, c.:*

Sin embargo, aquellos que se predicán de modo común no se predica según una pura equivocidad, sino analógicamente. Ahora bien, hay un doble modo de esta predicación. Uno mediante el cual algo se predica de dos con relación a un tercero; como *ente* de la cualidad y de la cantidad con relación a la substancia. Otro modo es aquel por el cual algo se predica de dos por relación de uno a otro, como *ente* de la substancia y de la cantidad.

*Non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.*

---

<sup>9</sup> Cf. *I, q. 1, a. 9.*

En el primer modo de predicación es preciso que haya algo anterior a los dos, al cual ambos se refieren, como la substancia con respecto a la cantidad y a la cualidad; en el segundo, en cambio, no, sino que es necesario que uno sea anterior a otro.

**I C. G., cap. 34 (297):**

Aquello que se dice de Dios y de las otras realidades, no se predica ni unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es, según orden o referencia a algo uno.

Lo cual puede acontecer de doble manera: de un modo según que muchos tengan relación a algo uno; así por ejemplo, según la relación a una sanidad, el animal se dice *sano* como sujeto [de la sanidad]; la medicina como su [causa] efectiva; el alimento como elemento de su conservación, la orina como signo.

De otro modo según que se establezca el orden o respecto de dos, no a algo distinto, sino a uno de ellos; como *ente* se dice de la substancia y del accidente, en cuanto el accidente tiene relación a la substancia, y no en cuanto que la substancia y el accidente se refieran a un tercero.

**I, q. 13, a. 5, c.:**

Se ha de decir que estos nombres se dicen de Dios y de las creaturas según analogía, esto es proporción. Lo cual, tratándose de nombres puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos tienen proporción a uno, como *sano* se dice de

*In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero.*

*Ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.*

*Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.*

*Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.*

*Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum,*

la medicina y de la orina, en cuanto ambos tienen orden y proporción a la sanidad del animal, de la cual ésta es signo, y aquella es causa; o por el hecho de que uno tiene proporción a otro; como *sano* se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la sanidad que está en el animal.

*sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali.*

En estos tres textos podemos ver la explicitación o no del analogante, pero también es necesario percibir que el analogante constituye una fundamentación real en la predicación analógica. De esto se infiere que en toda predicación analógica la fundamentación metafísico-lógica está dada por el analogante.

Esto debe ser explicado no sólo por vía de explicitación del analogante, sino también en cuanto a su fundamentación real en la predicación analógica.

## 5. En cuanto a la misma habitud de los analogados respecto al analogante

Ésta puede ser determinada o no. Esta diversidad la encontramos en los siguientes textos:

### **Q. D. De verit., q. 2, a. 3, ad 4:**

Algo se dice proporcionado a algo de dos maneras. De un modo porque entre ellos se establece una proporción, como decimos *cuatro es proporcionado a dos*, porque se halla en una proporción doble a dos.

De otra manera, a modo de proporcionalidad, como si dijéramos *seis y ocho son proporcionados*, porque como seis es el doble de tres, así también ocho es el doble de cuatro; en efecto, la proporcionalidad es semejanza de proporciones.

Y porque en toda proporción se establece una referencia entre sí de aquellos que se dicen proporcionados según un

*Aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportionem ad duo.*

*Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum.*

*Et quia in omni proportionem attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum*

determinado excedente de uno sobre otro, se sigue como imposible que un infinito esté proporcionado a un finito a modo de proporción.

Pero en aquellos que se dicen proporcionados al modo de la proporcionalidad, no se establece una referencia de ellos entre sí, sino una referencia semejante de algunos dos a otros dos; y así nada prohíbe ser proporcionado lo infinito a lo finito; porque como cierto finito es igual a otro finito, así también lo infinito es igual a otro infinito.

*aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis.*

*Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito.*

En lo que hemos transcripto se puede percibir que la proporción se formula de manera simple; mientras que la proporcionalidad requiere una formulación compuesta, comparativa, entre dos proporciones.

Sigamos el desarrollo de esta distinción en otros textos:

**Q. D. De verit., q. 23, a. 7, ad 9:**

El hombre se asemeja a Dios, puesto que fue hecho a imagen y semejanza de Dios.

Pues bien, aún cuando, en razón de que diste de Dios al infinito, no puede haber proporción de él a Dios, en cuanto que proporción se encuentra propiamente en las cantidades, comprendiendo determinada medida de dos cantidades comparadas entre sí. Sin embargo, en cuanto el nombre de *proporción* es trasladado para significar cualquier referencia de una realidad a otra, puesto que decimos que aquí hay semejanza de proporciones: así como el príncipe se halla respecto a la ciudad, así también el timonel a la nave; nada obsta hablar de una proporción del hombre a Dios, dado que [el hombre] se encuentra

*Homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus.*

*Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitativis invenitur, comprehendens duarum quantitativarum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis*

en alguna referencia al mismo [Dios], en cuanto producido por él y sujeto a él.

O también puede decirse, que de lo finito a lo infinito, aunque no puede haber proporción propiamente dicha, sin embargo, puede haber proporcionalidad, que es semejanza de dos proporciones. Decimos, en efecto, que cuatro es proporcionado a dos, porque es su doble; y que seis es proporcionable a cuatro, porque así como seis se halla respecto a tres, así cuatro a dos. De modo semejante, lo finito a lo infinito, aunque no pueden ser proporcionados, sin embargo pueden ser proporcionables; porque así como lo infinito es igual a lo infinito, así lo finito a lo finito. Y de este modo hay semejanza entre la creatura y Dios, porque así como se halla respecto a aquellos que le competen, así la creatura a los que le son propios.

*ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipsum se habeat<sup>10</sup>, utpote ab eo effectus, et ei subiectus.*

*Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habeat sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.*

#### **Quodlib. X, q. 8, a. 1, ad 1:**

*Proporción se dice de dos maneras.*

Según un primer modo, *propiamente*, en cuanto implica un determinado exceso; y así se requiere proporción entre el entendimiento y lo inteligible para que

*Proportio dupliciter dicitur.*

*Uno modo, proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile*

---

<sup>10</sup> La expresión latina “cum in aliqua habitudine **ipsum ad se habeat**”, transcripta originalmente en la primera edición, corresponde a la ed. Marietti. Sin embargo, en la ed. Leonina reza de la siguiente manera: “cum in aliqua habitudine **ad ipsum se habeat**”, texto evidentemente acorde a la argumentación y afin al pensamiento de Santo Tomás. Cf. *Quaestiones disputatae De veritate, Quaestiones disputatae*, vol. I, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O. P., Taurini-Romae: Marietti, 1964; *Quaestiones disputatae De veritate, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXII, vol. I-III, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976. (Nota del editor).

haya conocimiento con comprensión (...).

De otro modo se dice *comúnmente* respecto a cualquier referencia; y así lo infinito puede tener proporción a lo finito, si es su perfección, o tenga alguna otra habitud por el estilo hacia el mismo.

La misma doctrina se halla en:

**Q. D. De verit., q. 2, a. 11, c.:**

La conveniencia según proporción puede ser doble; y según esto se obtiene una doble conveniencia de analogía. En efecto, hay una cierta conveniencia entre aquellos que poseen una proporción entre sí, por el hecho de que tienen una determinada distancia u otra referencia entre sí, como el dos con respecto a la unidad por el hecho de que es su doble. A veces la conveniencia también se obtiene, no de dos entre sí entre los cuales haya proporción, sino más bien de dos proporciones entre sí, como el seis conviene con el cuatro, por el hecho de que el seis es el doble de tres así como el cuatro [es el doble] de dos.

Consiguientemente, la primera conveniencia es de proporción; la segunda, empero, de proporcionalidad. De donde según el modo de la primera conveniencia encontramos algo analógicamente dicho de dos de los cuales uno tiene referencia hacia otro, como *ente* se dice de la substancia y del accidente por la referencia que el accidente tiene a la substancia, y *sano* se dice de la orina y del

*ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione (...).*

*Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio eius, vel aliquam huiusmodi habitudinem habeat ad ipsum.*

*Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii.*

*Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali,*

animal por el hecho de que la orina tiene una referencia a la sanidad del animal.

A veces se dice algo analógicamente con el segundo modo de conveniencia; como el nombre *vista* se dice de la vista corporal y de la inteligencia por el hecho de que como la vista está en el ojo, así la inteligencia está en la mente.

Luego, puesto que en aquellos que se dicen analógicamente del primer modo es necesario que se dé una determinada referencia entre aquellos en los que hay algo común por analogía, es imposible que algo se diga analógicamente de Dios y de las creaturas según este modo.

*ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis.*

*Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente.*

*Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura.*

Queda claro que en la diversidad de analogías según la habitud de los analogados al analogante, el fundamento divisivo es la determinación o indeterminación de esa habitud. A su vez, se hace evidente que se trata de la distinción entre analogía de proporción y analogía de proporcionalidad. También se manifiesta cómo la proporcionalidad, según la caracterización de la analogía, es una forma derivada de la proporción. La proporcionalidad ha sido expresada como *proporcionables* (*proportionabilia*). Es lo expresado en el texto *Q. D. De verit.*, q. 23, a. 7, ad. 9<sup>11</sup>.

Además se habla de *cantidad* en la habitud, asumiéndola desde las matemáticas. La base comparativa de la analogía matemática y de la metafísica la encontramos en:

***Q. D. De verit.*, q. 29, a. 3, c.:**

Es de saber que lo finito y lo infinito se entienden con respecto a la cantidad, como es evidente por el Filósofo en el libro I *De los Físicos*.

Ahora bien, hay una doble cantidad: a saber, la *dimensiva* que se considera se-

*Sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I Physic.*

*Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensio-*

---

<sup>11</sup> Cf. *Supra* pp. 143-144.

gún la extensión; y la *virtual*, que se considera según la intensión; pues la virtud de la cosa es la perfección de la misma, según aquello del Filósofo en el libro VIII *De los Físicos*: *Cada uno es perfecto cuando alcanza la propia virtud*. Y así la cantidad virtual de cada forma se alcanza según el modo de su perfección.

*nem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII Physic.: unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.*

Aquí encontramos a su vez el fundamento divisivo entre las analogías de proporción y de proporcionalidad. Por su parte, el significado profundo de lo que hace a la cantidad virtual, como distinción análoga, se apreciará más perfectamente al desarrollar la causa eficiente según una de sus perspectivas de diversificación. Aclaremos, además, que la distinción según la determinación o indeterminación de la habitud difiere de la segunda distinción, según el modo como la *ratio* se encuentra en los analogados.

Antes de seguir avanzando, destaquemos que el texto de la *Q. D. De verit.*, q. 2, a. 11, c. ha sido transcripto tres veces; lo cual nos indica su lugar privilegiado en la clarificación de los diversos tipos de analogía, según sus diversos fundamentos divisivos. La primera vez ha sido para caracterizar la analogía que es tal solamente según el ser. Esto tiene su particularidad independiente de toda analogía de atribución. Además, se ha transcripto para establecer las diversidades presentadas en la analogía de atribución. En efecto, por un lado, para establecer la distinción sobre el modo como la *ratio* se encuentra en los analogados; por otro, para establecer la distinción de analogías según la determinación o no de la habitud. Ahora bien, si tomamos ambas transcripciones en su totalidad podemos comprobar que primero distingue proporción y proporcionalidad. Luego afirma: “Pero con todo, esto ocurre de dos maneras”. Con lo cual la analogía de proporción y de proporcionalidad se aplica a la distinción que especifica a continuación. Es ahí donde desarrolla la distinción según el modo como la *ratio* se encuentra en los analogados. Esto lleva a establecer la conjunción de al menos dos distinciones de analogía de atribución, a saber, entre analogía intrínseca y analogía extrínseca por un lado; y analogía de proporción y analogía de proporcionalidad por otro lado. Se pueden hacer las combinaciones correspondientes y sin reducir una distinción en la otra.

## 6. Diversos enfoques del desarrollo de la analogía en su explicitación entitativa

Corresponde a la triple perspectiva de intelectualidad subrayada en el *Prólogo*, distinguiendo el desarrollo estrictamente metafísico y el desarrollo propiamente causal de una filosofía primera y de una teología filosófica. Esta consideración hace a cuál es el analogante en el que diversamente puede terminarse la disciplina sapiencial: en un caso, el sujeto-objeto de la metafísica; en el otro caso, a la Primera Causa de todo entitativo.

Así también, después de haber establecido el sujeto-objeto de la metafísica pasamos a través de la argumentación de la analogía, a referir las orientaciones analógicas desde ese sujeto-objeto, en el siguiente texto:

### *In IV Metaph., lec. 1, nn. 537-539:*

Pone en primer término un ejemplo, cuando muchos se comparan a uno como al fin, como se evidencia acerca de este nombre *sanativo* o *salubre*. En efecto, *sanativo* no se dice unívocamente de la dieta, de la medicina, de la orina y del animal. Pues la razón de *sano*, en cuanto se dice de la dieta, consiste en conservar la salud. En cuanto se dice de la medicina [consiste] en producir la salud. En cuanto se dice de la orina, es signo de sanidad. En cambio cuando se dice del animal, es su razón, puesto que es receptivo o pasible de la sanidad. Así entonces todo *sanativo* o *sano* se dice con referencia a la sanidad una y la misma. En efecto, es la misma sanidad la que el animal recibe, la orina señala, la medicina produce y la dieta conserva.

En segundo término pone el ejemplo cuando muchos se comparan a uno como al principio eficiente. En efecto, algo se dice *medicinal*, como quien tiene el arte de

*Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat.*

*Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet ar-*

la medicina, o sea el médico perito. Algo, en cambio, porque es bien apto para tener el arte de la medicina, como los hombres que están dispuestos para adquirir fácilmente el arte de la medicina. De donde acontece que obran ciertos [principios] medicinales por propio ingenio. Algo se dice *curativo* o *medicinal* porque por su acción dice referencia a la medicina, como los instrumentos que los médicos usan [para sanar]. (...) Y de modo similar pueden tomarse otros [ejemplos] que se dicen de múltiples maneras, como los presentados. Y así como ocurre con los antedichos, así también *ente* se dice de múltiples maneras.

Sin embargo, todo ente se dice por relación a uno primero. Pero esto primero no es el fin o el eficiente como en los ejemplos anteriores, sino el sujeto. En efecto, unos se dicen *entes* o *ser* porque tienen el ser por sí, como las sustancias, las que se dicen *entes* principalmente y con prioridad. Otros, en cambio, porque son pasiones o propiedades de la sustancia, como los accidentes por sí de cada sustancia. Algunos, por su parte, se dicen *entes* porque son camino a la sustancia, como las generaciones y el movimiento. Otros, a su vez, se dicen *entes* porque son corrupciones de la sustancia. En efecto, la corrupción es camino al no ser, como la generación es camino hacia la sustancia. Y dado que la corrupción termina en la privación, como la generación en la forma, convenientemente también las mismas privaciones de las formas

*tem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur. (...) Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista. Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur.*

*Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse di-*

substanciales se dicen *ser*. Más aún, las cualidades o algunos accidentes se dicen *entes* porque son activos o generativos de la substancia, o de aquellos que se dicen según una relación de las predichas a la substancia, o según cualquier otra. Igualmente las negaciones de aquellos que tienen orden a la substancia, o también [las negaciones] de la misma substancia, se dicen *ser*. Por lo que decimos que el no-ente es no-ente. Lo cual no se diría a no ser que a la negación le correspondiese de algún modo ser.

*cuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.*

Este texto, incluido en el *In IV Metaph.*, lec. 1 explicita las orientaciones analógicas que estructuran el contenido diverso de esta asignatura. Por una parte, una analogía orientada a la substancia. Por otra parte, una analogía orientada a las causas expresadas aquí como distintas: la causa final y la causa eficiente. Este punto lo retomamos al hablar de la proyección de la analogía en sus aplicaciones metafísicas y más especialmente en cuanto a la estructura del desarrollo de la asignatura.

También la misma distinción aparece en:

***Op. De princ. nat.*, cap. 6, n. 367:**

A veces aquellos que convienen según analogía, esto es en proporción o por comparación o conveniencia, se atribuyen a un fin, como se evidencia en el mencionado ejemplo [de la salud]; a veces [se atribuyen] a un agente, como *médico* se dice tanto de aquel que obra por arte, como de aquel que obra sin el arte, como la anciana, y también de los instrumentos, pero [se dicen] por atribución a un agente que es la medicina. A veces, por su parte, por atribución a un sujeto, como *ente* se dice de la

*Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparationem vel convenientiam, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia,*

substancia, de la cualidad, de la cantidad y de otros predicamentos. *de qualitate et quantitate et aliis prae-dicamentis*

Este texto debe entenderse en la misma perspectiva que el anterior. Después será completado al hablar especialmente de la substancia y el accidente en cuanto componen el ente finito.

Al finalizar lo referente a diversas analogías indicamos que se trata de seis perspectivas distintas para distinguir modos diversos de analogías y no propiamente especies de analogías. Además, conviene subrayar que no corresponde encuadrar un modo de analogía según un fundamento divisivo en otro modo según otro fundamento divisivo. Cabe la posibilidad de combinar modos diversos según diversos fundamentos.

#### **D. Proyección de estas consideraciones en los temas propios de la disciplina sapiencial**

Una vez que hemos planteado la perspectiva formalmente sapiencial de la analogía, haciendo para ello algunas indicaciones nocionales y presentando el panorama de las diversas analogías, corresponde proyectar estas diversas consideraciones en el desarrollo total de la disciplina sapiencial. Se puede hablar aquí de un paso de la analogía para la metafísica, a la consideración del ente en cuanto análogo. Esta última consideración asume dos modalidades. La primera estructura el desarrollo de la asignatura. La segunda presenta las diversas conclusiones particulares de esta disciplina en su analogía correspondiente.

##### **1. En cuanto a la estructura del desarrollo de la asignatura**

Hemos presentado una diversidad de analogías que sigue al enfoque metafísico planteado según las inclusiones del sujeto de la metafísica<sup>12</sup>. Estos textos deben ser asumidos de acuerdo a la triple perspectiva de esta sabiduría filosófica tal como la encontramos en el *Prólogo*. De ahí se proyecta una doble orientación analógica que debe estructurar el resto del desarrollo de la asignatura. Por un lado, se plantea la orientación de una analogía a la substancia. Por otro lado, se plantea desde un orden que dice a causa eficiente y causa final, y

---

<sup>12</sup> Cf. In IV Metaph., lec. 1, nn. 534-539; también Op. De princ. nat., cap. 6, n. 367.

que termina en las sustancias separadas o más precisamente en el *Ser-Dios*, causa de todo entitativo finito.

Respecto al primer tratamiento:

***In IV Metaph., lec. 1, nn. 544, 546:***

Corresponde ser considerado por una ciencia no solamente aquellos que se dicen según uno, esto es, según una razón absolutamente, sino también de aquellos que se dicen con relación a una naturaleza según referencias diversas. Y la razón de esto está dada por la unidad de aquello respecto a lo cual se dicen éstos; como se evidencia que una ciencia considera acerca de todos los sanativos, a saber, la [ciencia] medicinal, y de modo semejante de otros que se dicen del mismo modo.

*En efecto, en todas partes.* Aquí afirma que esta ciencia considera principalmente acerca de las sustancias, aunque considere acerca de todos los entes, mediante el siguiente argumento. Toda ciencia que versa acerca de muchos que se predicán con respecto a uno primero, es propia y principalmente de ese primero, del cual los otros dependen según el ser, y en razón de esto se dicen según el nombre; y esto en todos los casos es verdadero.

Ahora bien, la sustancia es esto primero entre todos los entes. En consecuencia el filósofo que considera todos los entes, debe tener en su consideración primaria y principalmente los principios y causas de las sustancias; luego, por consiguiente, su consideración primaria y principalmente es acerca de las sustancias.

*Est unius scientiae speculari non solum illa quae dicuntur secundum unum, idest secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et huius ratio est propter unitatem eius ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanativis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur.*

*Ubique vero hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum.*

*Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens eius consideratio primo et principaliter de substantiis est.*

Así entonces la analogía es determinante de la consideración de la substancia y los accidentes, y con principalidad de la substancia. Corresponde a la perspectiva estrictamente metafísica según el *Prólogo*.

Respecto al segundo tratamiento, comienza por la consideración de las causas, citadas de modo especial la causa eficiente y la final. Es el tratamiento de lo que Santo Tomás denomina en el *Prólogo* como Filosofía Primera. Tomando aquí como base la perspectiva causal analógica, tal como se indicó en *I, q. 4, a. 3, c.* nos enfrentamos con el orden de semejanza análoga entre Dios y las creaturas, tantas veces referida en los textos citados. Hay que ver en especial el último párrafo del texto principal al que hacemos referencia expresa. El orden prioritario de expresión de sabiduría filosófica, en lo que hace fundamentalmente a causa eficiente, reside en la relación analógica entre Dios y las creaturas, dentro del marco del orden natural, que es lo que nos interesa aquí. Llegamos con esto a la teología filosófica. Adelantándonos a expresiones que sobre su solución se darán con posterioridad, podemos referir los términos de la cuarta vía:

***I, q. 2, a. 3, c:***

Pero lo más y lo menos se dicen de diversos en cuanto se aproximan diversamente a algo que máximamente es; como lo más cálido es lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Luego hay algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo, y por consiguiente máximamente ente; porque los que son máximamente verdaderos son máximamente entes, como se dice en el libro II *De los Metafísicos*.

Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género, es causa de todos los que son de ese género; como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todos los cálidos, como se dice en el mismo libro.

Luego hay algo que es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección para todos los entes. Y a esto llamamos *Dios*.

*Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys..*

*Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur.*

*Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.*

Por este modo de plantear la cuestión, se puede decir que la analogía es una introducción instrumental para el desarrollo de toda la asignatura en términos especiales. También es orientadora de la estructura en el desarrollo de la misma.

## **2. Conclusiones particulares de esta disciplina en su analogía correspondiente**

Algunos de los textos ya citados presentan diversas conclusiones propias de esta disciplina en su analogía correspondiente. Subrayamos entonces cómo la analogía hace a las diversas soluciones a las que llega la metafísica tomista. Luego, en cada tesis completaremos los textos que se refieren a la analogía para cada solución metafísica. Cabe, entonces indicar aquí cómo se puede decir que la analogía es una introducción instrumental para las soluciones de mayor penetración metafísica, y que veremos a través del transcurso de los diversos temas.

## Tratado metafísico del ente finito

Sobre la base de la doble orientación analógica planteada al hablar de la diversidad de analogías, continuamos la exposición en cuanto a lo que se refiere al “Tratado metafísico del ente finito”. Se trata de una orientación analógica a la substancia y a la persona, que constituyen el analogante predicamental. Dejamos para un segundo tratamiento la orientación causal que concluye en una Teología Filosófica, la cual, por sus concomitancias, puede llegar a denominarse Teodicea.

Siguiendo la exposición del tratado metafísico tenemos que percibir las distinciones que hay que establecer en el ente finito, que es el que corresponde a la primera observación experiencial en un tercer grado de abstracción. En él hay que distinguir al menos dos principios para solucionar las paradojas primordiales de movimiento-inmovilidad y de multiplicidad-unidad, y dejar a salvo el principio de no-contradicción. Esta primera observación realizada en el ente finito nos sitúa en el tratado metafísico del mismo.

En la progresión de explicaciones, la primera distinción a la que llegamos, que es a la vez la más general, es la de un principio actual y un principio potencial en el ente finito. Por eso el “Tema V” trata de “El ente finito en cuanto se divide en acto y potencia”. Aquí hay que hacer en primer lugar la determinación metafísica de esta distinción. El proceso por el cual se establece esta distinción y que permite explicitarla es inductivo. Desde allí se desarrollan las nociones de acto y de potencia. Se establece así mismo la diversidad en cada una de ellas, como además las comparaciones entre ambas. Hay también nociones derivadas a partir de la noción de potencia.

Desde esta distinción general del ente finito, podemos penetrar en las otras distinciones que la explicitan. En primer lugar nos referimos a aquello que en último término se distingue en el ente finito. Así estamos en el “Tema VI: La distinción prioritaria del ente finito”. Se trata de abocarse a lo que en úl-

tima instancia constituye la composición del ente finito. Como tal implica una mayor profundización metafísica de la distinción de acto y potencia. Como planteo inductivo podemos hablar de *ultimo constitutivo del ente finito*. En cuanto planteo resolutorio podemos decir *solución primordial del ente finito*. La tesis del capítulo ha sido considerada como la verdad fundamental de la filosofía cristiana y en muchos manuales se la titula como distinción de esencia y existencia. La hemos planteado con otro enfoque, lo cual nos obliga a desarrollar su inducción en el tercer grado de abstracción. También, un encuadre metafísico y una precisión terminológica nos lleva a determinar las expresiones exactas con sus diversos matices de denominación. Dichas expresiones conforman la denominada *separatio*. Por último, hay que hacer sobre esta tesis la reflexión de su trasfondo en el nexo de la armonía filosofía-teología y su preeminencia en el panorama total de la metafísica; que plantea también la orientación causal que será desarrollada en un segundo tratado tal como ha sido anticipado.

Así llegamos a poder desarrollar la distinción de preeminente origen aristotélico. Como primera presentación tenemos el “Tema VII: Distinción de substancia y accidentes”. En los capítulos siguientes tendremos que desarrollar lo referente a la substancia con sus implicancias metafísicas, y también lo que puede desarrollarse en un tratado metafísico sobre los accidentes. Con respecto a este tema hay que determinar que se trata de adiciones racionales especiales al ente, lo cual nos lleva a una enumeración predicamental con la concomitancia de otros modos de predicación y a su relación con los predicables. Hay que contextualizar el tema de este capítulo desde diversas perspectivas: ya sea sobre la base de la solución primordial del ente finito, ya sea según una perspectiva histórica, ya sea en la determinación analógica planteada desde Aristóteles, y otras precisiones.

En el tema VII se considera de manera general lo referente a los modos especiales de ser del ente finito. El primero de ellos es el de la substancia. Así, a partir de lo tratado en el tema VII y recapitulando su contenido, podemos presentar más explícitamente como “Tema VIII: La consideración especial de la substancia en sí misma” incluyendo “La persona”. Se trata de profundizar en la noción de substancia como analogante predicamental. Se establecen sus notas comprensivas que incluyen también la noción de persona, teniendo en cuenta los grados de perfección entitativa. Ya aquí nos adentramos en la noción de substancia en sus diversos significados filosóficos. Tenemos en cuenta la diversidad de analogías, la distinción predicamental y el último constitutivo del ente finito antes desarrollados.

Al haber llegado al analogante predicamental se explica la complementación necesaria de una visión resolutive que responda a la predicación judicial de esta disciplina y principalmente en referencia al singular. La constatación resolutive tiene una incidencia especial en las substancias compuestas. Se plantea así el *problema del individuo* en la concepción aristotélico tomista. Esto lo consideramos dentro de una visión más global en el “Tema IX: Visión resolutive desde el analogante metafísico”. Respecto al problema del individuo, indicamos elementos de solución en una exposición del *principio de individuación*.

Queda, según el desarrollo especial predicamental el “Tema X: Consideraciones especiales de algunos accidentes”. En el tratamiento metafísico asumen un significado propio aquellos accidentes que inhieren inmediatamente en la substancia. Tratamos así *la cantidad* y *la cualidad* con sus diversas especies. También posee características especiales *la relación* que desde una perspectiva estrictamente metafísica es accidente de inhesión inmediata; pero, por otro lado, la noción misma de relación, excede el ser solamente accidente en cuanto inhesión. En efecto, la relación significa según su propia razón el solo respecto a otro. Se puede entonces plantear una perspectiva transcendental e incluso de dependencia real del término al cual dice orden. Tal el caso del hijo (efecto) hacia su padre (causa). Pero esto ya nos abre a la orientación causal que comporta la perspectiva de una Filosofía Primera.

Finalmente, dentro del “Tratado metafísico del ente finito”, como culminación de esta perspectiva estrictamente metafísica presentamos el “Tema XI: Los grandes rasgos de explicitación entitativa”. Se trata de una resolución por vía judicial de lo que es objeto propio de esta perspectiva metafísica.

A partir del desarrollo ya hecho, corresponde entrar en la consideración particular o especial de esta asignatura. Corresponde a lo señalado en el texto ya citado de:

***Op. De nat. gener., cap. II, n. 482:***

En efecto, *ente* dicho absolutamente, sobre lo cual todos estos agregan determinadas razones, es comunísimo en sí. Consiguientemente tiene muchas divisiones, de las cuales algunas contraen a la naturaleza del género.

*Ens autem absolute dictum, super quod omnia ista addunt rationes certas, communissimum est in se. Et ideo plurimas divisiones habet, quarum aliquae trahunt ad naturam generis.*

Ahora bien, en base a la diversidad de analogías que siguen al enfoque metafísico planteado según las inclusiones del sujeto de la metafísica, se puede establecer la primera distinción de la consideración particular. Por un lado tenemos una analogía referida a la substancia<sup>1</sup>. Por otro lado, tenemos una analogía de orientación causal<sup>2</sup>. La primera corresponde primariamente al ente, y puede denominarse en sentido estricto, según los vocablos utilizados en el *Prólogo*, como *metafísica*. A eso se refiere el texto de *In Metaph.*, en el n. 539 cuando dice: “El ente se dice de múltiples maneras. Sin embargo, todo ente se dice en relación a uno primero. Pero este primero no es el fin o el eficiente, como en los ejemplos anteriores, sino el sujeto”. La segunda consideración corresponde a los principios del ente, de lo que trataremos con posterioridad.

***In VII Metaph.*, lec. 1, n. 1245:**

Después que el Filósofo dejó de lado en la consideración principal de esta ciencia el ente incidental, y el ente que significa lo verdadero, aquí comienza a determinar acerca del ente por sí, que está fuera del alma, sobre el cual es la consideración principal de esta ciencia.

Esta parte se subdivide en dos partes.

Pues esta ciencia establece tanto del ente en cuanto es ente, como acerca de los primeros principios de los entes, como se ha formulado en el VI libro.

Luego, en la primera parte se determina acerca del ente. En la segunda parte acerca de los primeros principios del ente, a saber, en el libro XII.

*Postquam philosophus removit a principali consideratione huius scientiae ens per accidens, et ens secundum quod significat verum, hic incipit determinare de ente per se, quod est extra animam, de quo est principalis consideratio huius scientiae.*

*Dividitur autem pars ista in duas partes.*

*Haec enim scientia et determinat de ente inquantum est ens, et de primis principiis entium, ut in sexto libro est habitum.*

*In prima ergo parte determinatur de ente. In secunda de primis principiis entis, in duodecimo libro.*

Esta distinción ha sido ya planteada desde el análisis del *Prólogo*. Y con esto hacemos la primera división de la consideración particular. Una primera parte trata del ente según la analogía a la substancia. La segunda parte desa-

<sup>1</sup> Cf. *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 539.

<sup>2</sup> Cf. *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 537-538.

rollará lo correspondiente a los principios del ente, según las especificaciones que se establecerán en su momento. Recordemos que estas dos partes pertenecen a una misma disciplina, porque es propio de ella considerar su sujeto y los principios de dicho sujeto.

### A. Los temas y su orden de consideración

En la primera parte se trata de percibir las distinciones que hay que establecer en el ente finito. Se trata del ente que primero observamos, del ente que está a nuestro alcance, en el cual hay que distinguir al menos dos, para solucionar las paradojas y salvar el principio de no-contradicción. A eso se refiere:

#### ***In VII Metaph., lec. 1, n. 1245:***

Ahora bien, el ente por sí que está fuera del alma, se divide de dos maneras, como se ha propuesto en el V libro. En primer término mediante diez predicamentos, de otro modo por potencia y acto. Luego la primera parte se divide en dos.

En la primera se determina acerca del ente que se divide mediante diez predicamentos. En la segunda establece acerca del ente en cuanto se divide por potencia y acto [y esto] en el IX libro.

*Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur, ut in quinto libro est habitum. Uno modo per decem praedicamenta, alio modo per potentiam et actum. Dividitur ergo prima pars in duas.*

*In prima determinat de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta. In secunda determinat de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum, in nono libro.*

#### ***In IX Metaph., lec. 1, n. 1769:***

Y porque el ente se divide de un modo en cuanto se dice *qué* [es algo], o sea, substancia, o cantidad, o cualidad, que es dividir al ente mediante diez predicamentos; y de otro modo en cuanto se divide por potencia y acto u operación, de la cual se deriva el nombre de *acto*, como se dirá después; ahora es preciso establecer acerca de la potencia y del acto.

*Sed quia ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: alio modo secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicetur; oportet nunc determinare de potentia et actu.*

Según la presentación hecha en estos dos textos en los que Santo Tomás comenta la letra de Aristóteles, corresponden dos partes en la consideración del ente así planteado. En primer término, tratar la distinción predicamental; en segundo término, tratar la distinción de potencia y acto.

Estimamos que aquí hay que hacer dos adaptaciones que están muy ligadas entre sí. Por un lado entendemos que hay que hacer una adaptación de tipo pedagógico, según lo que le compete a la materia sobre la cual se trata. Pero, además, desde lo que es un comentario a la letra de Aristóteles hasta una doctrina propia, total y completa de Santo Tomás hay un gran paso. No nos referimos a la cronología de las obras, sino a su consideración sistemática. He aquí la segunda adaptación que hay que hacer. Además hay que tener en cuenta:

***In IV Metaph., lec. 1, n. 547:***

Aquí muestra que corresponde al que desarrolla la filosofía primera considerar acerca de todas las substancias, mediante el siguiente argumento.

Hay un significado y una ciencia de todos aquellos que son de un género, como la vista trata acerca de todos los colores, y la gramática considera todas las expresiones. Luego, si todos los entes son, en cierta manera de un género, es preciso que todas sus especies pertenezcan a la consideración de una ciencia que es general; y las especies diversas de entes pertenezcan a las especies diversas de esta ciencia.

Dice esto porque no corresponde que una ciencia considere todas las especies de un género según las razones propias de cada una de las especies, sino en cuanto que convienen en el género. Por su parte, según las razones propias pertenecen a ciencias especiales, (...). Pues todas las substancias en cuanto son entes

*Hic ostendit quod primi philosophi est considerare de omnibus substantiis, tali ratione.*

*Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et grammatica considerat omnes voces. Si igitur omnia entia sint unius generis aliquo modo, oportet quod omnes species eius pertineant ad considerationem unius scientiae quae est generalis: et species entium diversae pertineant ad species illius scientiae diversae.*

*Hoc autem dicit, quia non oportet quod una scientia consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singulorum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere. Secundum autem proprias rationes pertinent ad scientias speciales, (...). Nam omnes*

o sustancias, pertenecen a la consideración de esta ciencia; en cambio, en cuanto son tal o tal sustancia, como el león o el buey pertenecen a ciencias especiales.

*substantiae, inquantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem huius scientiae: inquantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad scientias speciales.*

De ahí transcribimos:

**II C. G., cap. 54 (1287-1296):**

La composición de materia y forma y la de sustancia y ser no son de la misma razón, aunque ambas sean de potencia y acto.

Primeramente porque la materia no es la misma sustancia de la realidad, pues se seguiría que todas las formas son accidentes, como opinaban los antiguos filósofos de la naturaleza; sino que la materia es parte de la sustancia.

En segundo lugar porque el mismo ser no es el acto propio de la materia, sino de toda la sustancia. Pues el ser es acto de aquello de lo cual podemos decir que *es*. Ahora bien, el ser no se dice de la materia, sino del todo. De donde la materia no puede decirse que *es*; en cambio, la misma sustancia es aquello que *es*.

En tercer lugar, porque ni la forma es el mismo ser, sino que se encuentran según un orden; pues la forma se compara al mismo ser como la luz al alumbrar o la blancura a ser blanco.

Además, porque también el mismo ser se compara a la forma como acto.

Por esto, en efecto, en los compuestos de materia y forma se dice que la

*Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.*

*Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.*

*Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod Est.*

*Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.*

*Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus.*

*Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse*

forma es principio de ser, porque es el complemento de la substancia cuyo acto es el mismo ser, como lo diáfano es respecto al aire principio de alumbrar, porque lo hace propio sujeto de la luz.

De donde en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma puede decirse precisamente *aquello que es*, ni tampoco el mismo ser.

Sin embargo, la forma puede decirse (aquello) por lo cual es, en cuanto que es principio de ser, mientras que la misma substancia total es precisamente *aquello que es*; y el mismo ser es por lo cual la substancia se denomina *ente*.

En cambio, en las substancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, como se dijo, sino que en ellas la misma forma es substancia subsistente, la forma es la que es, y el mismo ser es acto y por lo cual es.

En razón de esto, en ellas hay una única composición de acto y potencia, a saber, que es de substancia y ser, denominada por algunos *de aquello que es y ser*, o *de lo que es y por lo cual es*.

En cambio, en las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia; la primera, pues, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; mientras la segunda [composición es] de la misma substancia ya compuesta y el ser, que también puede decirse *de lo que es y el ser* o *de lo que es y por lo cual es*.

Así entonces se evidencia que la composición de acto y potencia es más amplia

*principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.*

*Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse.*

*Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.*

*In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo Est.*

*Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.*

*In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.*

*Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam*

que la composición de forma y materia. Por lo que la materia y la forma dividen a la substancia natural; mientras que la potencia y el acto dividen al ente común.

Y en razón de esto, todo aquello que sigue a la potencia y al acto en cuanto tal, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas; como recibir y ser recibido, perfeccionar y ser perfeccionado.

*compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune.*

*Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici.*

Claro está que este texto aquí presentado tiene una serie de presuposiciones que hacen a las soluciones que después deberán desarrollarse. De todas maneras estimamos que de aquí hay que sacar ya como conclusiones u observaciones:

1) La doctrina del acto y de la potencia es más general, más común, que la doctrina que incluye la substancia. Se ha afirmado que todo aquello que sigue a la potencia y al acto en cuanto tal es común a las substancias materiales e inmateriales. Consiguientemente, en un orden pedagógico debe preceder la consideración de potencia y acto.

2) Esto se amplía si tenemos en cuenta la distinción de las substancias simples y compuestas. En una y otra es diversa la aplicación de acto y potencia, por cuanto esta distinción es más indeterminada.

3) Dejamos de lado lo referido a la composición hilemórfica, cuyo tratamiento no pertenece propiamente a la metafísica.

4) Aparece una distinción prioritaria respecto a las distinciones señaladas. Digamos por ahora entre *quod est* y *esse*, o también de *substancia* y *ser*. En las *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 4, c., se afirma como distinción de las substancias simples la única distinción de esencia y ser. Muchos otros textos de Santo Tomás afirman la misma distinción incluso con otras precisiones terminológicas<sup>3</sup>. Esta distinción también es de potencia y acto.

5) Así tenemos una tercera distinción del ente finito, que se agrega a las dos distinciones aristotélicas a las que hacen referencia los textos del *In VII Metaph.*, lec. 1, n. 1245; *In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1769. Según la expresión usada se trata de agregar la distinción de *quod est* y *esse*.

---

<sup>3</sup> Cf. *Op. De ente et ess.*, cap. 4; *In De hebdom.*, lec. 2, n. 32.

6) Esta distinción, si penetramos en su expresión profunda, responde a la misma captación primaria del ente, a su primaria estructura interna. Nos remitimos con esto a: *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad. 1; *Op. De ente et ess.*, cap. I; *In I Perih.*, lec. 5, n. 20; *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, ad. 3 (2), ya citados al hablar de la primera explicitación entitativa. De ahí que la denominemos como problema de la solución primordial del *último constitutivo del ente finito*, por las diversas formas de expresión que en su momento encontraremos.

7) Según el texto que estamos analizando, las determinaciones particulares de la substancia suponen la composición con el *esse*. De ahí la anterioridad en la consideración de lo denominado como *último constitutivo del ente finito* respecto a la consideración particular de la substancia. Se pueden aportar muchos otros textos para mostrar la inclusión de la consideración de la composición con el *esse*, y el lugar de su tratamiento respecto a las particularidades sobre la substancia. Pero consideramos que ello resulta enojoso en este momento de la exposición. Se desarrollará cuando corresponda.

Pero del texto arriba mencionado no se sigue determinar cuál es la prioridad de consideración entre la composición de substancia y accidentes en general y la composición del último constitutivo metafísico del ente finito en la mente de Santo Tomás. Por eso queda por plantear la relación o coordinación en el tratamiento entre el último constitutivo del ente finito y la composición-distinción entre substancia y accidentes. De suyo, como se podrá observar por los textos de Santo Tomás que luego transcribimos, ambos temas están íntimamente conexos e implicados desde diversas perspectivas, y se hace preciso distinguir en los mismos lo que se refiere a uno u otro tema. Si asumimos la línea trazada por los textos referidos a las adiciones del ente transcritos en el tema de los trascendentes<sup>4</sup>, se pueden plantear las adiciones especiales al ente sin explicar lo referente a un *último constitutivo metafísico del ente finito*, aún cuando se hable de diversos modos de ser (*diversi modi essendi*) o de especiales modos de ser (*specialis modus essendi*). Es que este planteo corresponde a la doctrina aristotélica según lo ya especificado en el *In VII Metaph.*, lec. 1, n. 1245 y *In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1769 y que comprende la enumeración predicamental, cuyos textos serán transcritos en su lugar correspondiente<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. "Tema III: Los Transcendentes", *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c.; *Op. De nat. gener.*, cap. 2; y *Q. D. De verit.*, q. 21, a. 1, c.

<sup>5</sup> Cf. "Tema VII: Distinción de substancia y accidentes", *Op. De nat. gener.*, cap. 3; *In V Metaph.*, lec. 9; y *In III Phys.*, lec. 5, n. 322.

Pero si penetramos más profundamente en la captación intelectual metafísica de lo que constituye el ente como tal podemos observar:

**Quodlib., II, q. 2, a. 1, c.:**

Pero es verdadero que este nombre *ente*, en cuanto que implica la realidad a la cual le compete tal ser, así significa la esencia de la cosa, y se divide en diez géneros; pero no unívocamente, porque no le compete a todos ser con la misma razón; sino que a la substancia [le compete] de por sí, y a los otros, de otra manera.

*Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter.*

Así, desde la noción de ente se llega a la distinción predicamental mediante la inclusión significativa de la cosa a la que le compete *tal* ser.

**Q. D. De pot., q. 7, a. 3, c.:**

Nada se establece en el género según su ser, sino en razón de su quiddidad; lo cual se evidencia porque el ser de cada uno le es propio, y distinto del ser de toda otra realidad.

*Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei.*

Así entonces se clarifica la precedencia de la consideración del *último constitutivo del ente finito*, respecto a la *composición de substancia y accidentes*. Confirmarán esta prioridad otros textos que no viene al caso transcribirlos aquí<sup>6</sup>.

## **B. Las distinciones especiales del ente finito**

Como consecuencia del análisis efectuado, podemos presentar ahora el orden a seguir en los tratados particulares del ente finito:

1. *El ente finito en cuanto se divide en acto y potencia.*

2. *El tema del último constitutivo del ente finito.*

3. De ahí sigue tomar la composición de substancia y accidentes o distinción predicamental, teniendo en cuenta que, en un sentido, esta distinción

---

<sup>6</sup> *In De hebdom.*, lec. 2, n. 21 y *In IV Metaph.*, lec. 2, n. 558.

predicamental no afecta expresamente a la composición de la substancia (y el accidente) con el *esse*. Y teniendo en cuenta también que, desde otra perspectiva, esta distinción supone la distinción respecto al *esse*. Por eso hay términos que hacen a la precisión conceptual de este tratamiento en textos referidos al último constitutivo del ente finito. De ahí entonces el tercer tratado es el de la *composición o distinción de substancia y accidentes*. Pasamos luego a:

4. *El tratamiento especial de la substancia*. Comprende también la consideración de la *persona*, que es la substancia de mayor dignidad.

5. Ahora bien, tratándose del analogante predicamental, según precisiones establecidas en los lugares correspondientes de la exposición, hay que hacer una *visión resolutive desde el analogante metafísico* sobre las realidades finitas y en especial sobre las realidades compuestas, abarcando en esto la solución del *principio de individuación*.

6. Lo referente a los *accidentes en particular*, desarrollando de manera especial *la relación*.

Con este tema se completa la perspectiva estrictamente metafísica. En efecto, según la triple perspectiva de esta disciplina planteada en el *Prólogo*, la primera explicitación debe referirse a lo máximamente universal, lo cual abarca no sólo el ente en sí mismo, sino también el ente finito, principio de nuestra observación entitativa. Dicha consideración termina con la distinción de substancia y accidente, y más precisamente, después de la consideración de la substancia en sí misma, la consideración de los accidentes. Como se ha llegado al final de la explicitación estrictamente metafísica, consideramos conveniente presentar los *grandes rasgos de la explicitación entitativa*.

Entrar aquí más en detalle sobre este tópico, es entrar de lleno en el desarrollo pormenorizado de los temas.

Queda entonces por ahora indicada la enumeración de los temas sobre la consideración particular del ente finito. En síntesis, la consideración de los últimos principios determinantes constitutivos del ente finito se resuelve en tres temas:

- distinción de acto y potencia;
- distinción de esencia y acto de ser;
- distinción de substancia y accidentes.

Esta triple solución que entre sí se conjuga, presenta perspectivas diversas en la determinación del ente finito.

## Tema V

### El ente finito en cuanto se divide en acto y potencia

***In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1768:**

Aquí intenta determinar acerca del ente en cuanto se divide por potencia y acto.

*Hic intendit determinare de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum.*

Así podemos desarrollar el tema. En primer término presentamos los textos que nos indican la prioridad de la distinción de potencia y acto en la consideración del ente finito. Por su parte, aclaramos que esta distinción se asume estrictamente en el tercer grado de abstracción. De esta manera nos abocamos a:

#### A. Determinación metafísica de esta distinción

***In IX Metaph.*, lec. 1, nn. 1769-1770:**

Dado que el ente se divide por un lado en cuanto se dice *que* [la *quiddidad*] o sea *substancia*, o *cantidad*, o *cualidad*, lo cual es dividir al ente en diez predicamentos; y por otro lado, en cuanto se divide en potencia y acto u operación, de la cual se ha derivado el nombre de *acto*, como se dirá posteriormente; es preciso ahora desarrollar acerca de la potencia y el acto.

En efecto, la potencia y el acto, en general se dicen en aquellos que están en movimiento, porque el movimiento es el acto del ente en potencia. Sin embargo,

*Quia ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: alio modo secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicitur; oportet nunc determinare de potentia et actu.*

*Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio*

la intención principal de esta doctrina [la metafísica] no es acerca de la potencia y el acto en cuanto están solamente en las cosas móviles, sino en cuanto siguen al ente en común. De donde también en las realidades inmóviles se encuentra la potencia y el acto, como en las realidades intelectuales.

**II C. G., cap. 54, (1296):**

Así entonces se evidencia que la composición de acto y potencia es más amplia que la composición de forma y materia. Por lo que la materia y la forma dividen a la substancia natural; mientras que la potencia y el acto dividen al ente común. Y en razón de esto, todo aquello que sigue a la potencia y al acto en cuanto tal, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas; como recibir y ser recibido, perfeccionar y ser perfeccionado.

**I, q. 5, a. 3, c.:**

Todo ente en cuanto es ente es en acto, y de algún modo perfecto, porque todo acto es cierta perfección.

**I, q. 5, a. 1, ad 1:**

Dado que *ente* dice que algo propiamente es en acto; y [dado que] el acto propiamente tiene orden a la potencia, según esto algo se dice *ente* absolutamente en cuanto que primariamente se discierne de aquello que está solamente en potencia.

*huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus.*

*Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici.*

*Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est.*

*Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum.*

## B. Desarrollo nocional correspondiente

Dada la determinación metafísica de esta distinción entramos ahora en su desarrollo nocional. Lo hacemos en cuatro apartados. En el primero se demuestra por el absurdo la necesidad de esta distinción. A continuación planteamos las nociones correspondientes de potencia y acto. Desde estas nociones se siguen los diversos modos de hablar de potencia y acto. Por último, cabe hacer las comparaciones entre ambos principios.

### 1. La distinción potencia-acto por el absurdo o inconveniente de su negación

Se establece la distinción entre potencia y acto por los inconvenientes que implica su no-distinción.

#### *In IX Metaph., lec. 3, nn. 1795-1803:*

Algunos afirmaron que algo está en potencia solamente cuando está en acto; por ejemplo, que aquel que no edifica en acto, no puede edificar; sino que solamente puede cuando edifica en acto. Y de modo semejante afirma de otros. La razón de esta postura parece ser porque opinaban que todo acontece por necesidad según alguna combinación de causas. Y así, si todo sucede por necesidad, se sigue que aquello que no sucede no es posible que sea.

Luego, cuando dice *cuyos accidentes*, da las razones contra la mencionada posición, que muestran su incongruencia, la primera de las cuales es la siguiente: ser constructor es ser potente para edificar. Luego, si nadie es potente para hacer sino cuando hace, no habría constructor alguno sino cuando edifica, y lo mismo sería acerca de las otras artes. Pues todas

*Quod quidam dixerunt quod tunc solum est aliquid in potentia, quando est in actu; utputa quod ille qui non aedificat actu, non potest aedificare; sed tunc solum potest, quando actu aedificat. Et similiter dicunt de aliis. Et ratio huius positionis esse videtur, quia opinabantur quod omnia ex necessitate contingerent secundum aliquam commixtionem causarum. Et sic, si omnia ex necessitate eveniunt, sequitur quod ea quae non eveniunt, non possibile est esse.*

*Deinde cum dicit quibus accidentia ponit rationes contra praedictam positionem ducentes ad inconvenientia: quarum prima talis Est. Aedificantem esse, est esse potentem aedificare. Si igitur nullus est potens facere nisi quando facit, non est aliquis aedificator nisi quando aedificat; et similiter est de aliis artibus. Nam omnes artes*

las artes son ciertas potencias, como está dicho. Consiguientemente se seguiría que nadie tendría arte alguna, sino cuando opera según la misma.

Pero esto se muestra imposible por dos supuestos, uno de los cuales es: que aquel que con anterioridad no tuvo arte alguna, es imposible que la tenga después, a no ser que la aprehenda, o de algún modo la reciba, a saber, descubriéndola.

El otro [supuesto] es: que si alguien tuvo un arte, es imposible que después no lo tenga, a no ser que de algún modo lo pierda o por olvido o por alguna enfermedad o por el mucho tiempo transcurrido, durante el cual alguien no usa la ciencia, pues esta es la causa del olvido. Ahora bien, no puede ser que alguien pierda el arte por la corrupción de la cosa, como a veces sucede que el verdadero conocimiento se pierde al modificarse la cosa, como cuando alguien opina verdaderamente que Sócrates está sentado, y al levantarse desaparece su verdadera opinión. Pero esto no puede decirse acerca del arte. Pues el arte no es conocimiento de aquello que es, sino de aquello que hay que hacer. Y así, mientras dura la materia a partir de la cual el arte puede hacer algo, siempre hay cosas del arte. De donde el arte no puede perderse corrompida la realidad a no ser según los modos antedichos.

Desde los dos presupuestos, el filósofo arguye de la siguiente manera. Si alguien no tiene arte sino cuando lo usa, entonces, cuando comienza a usarla, tiene como

*sunt potentiae quaedam, ut dictum est. Sequitur ergo quod nullus habeat artem aliquam, nisi quando secundum eam operatur.*

*Sed id ostenditur impossibile, suppositis duobus: quorum unum est, quod ille, qui prius non habuit aliquam artem, impossibile est quod eam habeat postmodum, nisi addiscat eam, vel eam aliquo modo accipiat, scilicet inveniando.*

*Aliud est, quod si quis habuit aliquam artem, impossibile est eum postmodum non habere eandem, nisi eam aliquo modo abiiciat, vel per oblivionem, aut per aliquam infirmitatem, aut per longitudinem temporis, quo aliquis scientia non utitur. Haec enim est causa oblivionis. Non autem potest esse quod aliquis amittat artem corrupta re, sicut quandoque convenit quod vera cognitio amittitur mutata re; ut cum quis opinatur vere socratem sedere, eo surgente perit eius vera opinio: hoc autem non potest dici circa artem. Nam ars non est cognitio eius quod est, sed eius quod faciendum est. Et ita quamdiu durat materia, ex qua ars potest aliquid facere, semper res artis est. Unde non potest ars amitti corrupta re nisi modis praemissis.*

*Ex his autem duobus propositis philosophus sic arguit. Si aliquis non habet artem nisi quando ea utitur, tunc quando incipit uti, de novo habet ar-*

nuevo el arte; luego es preciso o que lo aprenda o que lo adquiera de cualquier modo. Y de modo semejante, cuando deja de usar el arte, se sigue que carece del arte, y así pierde el arte que antes tenía, o por olvido o por pasión o por el tiempo.

Aparece claro que cualquiera de estas posibilidades es falsa.

En consecuencia no es verdadero que alguien tenga la potencia solamente cuando obra.

Luego, cuando dice *también los inanimados*, da la segunda razón, que sin duda se presenta en los irracionales [y] que están en las cosas inanimadas, a saber, lo cálido y lo frío, lo dulce y lo amargo, y otros por el estilo, que son principios activos que modifican los sentidos, y así son determinadas potencias.

Luego, si la potencia no está en algo sino cuando obra, se sigue que nada es cálido o frío, dulce o amargo, u otros por el estilo, sino cuando lo que modifica el sentido es sentido.

Ahora bien, esto es evidentemente falso. Pues si esto fuese verdadero, se seguiría que la opinión de Protágoras sería verdadera, la cual afirmaba que todas las propiedades y naturalezas de las cosas consistirían solamente en ser sentidas y ser opinadas. De donde se seguía que los contradictorios serían simultáneamente verdaderos, puesto que diversas [personas] opinen de modo contradictorio acerca de lo mismo.

El filósofo refutó esta opinión en el cuarto [libro *De los Metafísicos*] [al plan-

*tem; ergo oportet vel quod discat eam, vel qualitercumque acquirat eam. Et similiter quando desinit uti arte, sequitur quod arte careat; et ita amittet artem quam prius habebat, vel oblivione, vel passione, vel tempore.*

*Quorum utrumque patet esse falsum.*

*Non igitur verum est quod solum tunc aliquis habeat potentiam quando operatur.*

*Deinde cum dicit et inanimata secundam rationem ponit, quae quidem procedit in irrationabilibus, quae sunt in rebus inanimatis, scilicet calidum et frigidum, dulce et amarum, et alia huiusmodi, quae sunt principia activa immutantia sensus, et ita sunt quaedam potentiae.*

*Si igitur potentia non inest alicui nisi quando agit, sequitur quod nihil est calidum vel frigidum, dulce vel amarum, et huiusmodi, nisi quando sentitur immutans sensum.*

*Hoc autem patet esse falsum. Nam si hoc esset verum, sequeretur quod opinio Protagorae esset vera, quae dicebat omnes proprietates et naturas rerum consistere solum in sentiri et opinari. Ex quo consequeretur contradictoria simul esse vera, cum diversi circa idem contradictorie opinentur.*

*Contra quam opinionem philosophus in quarto superius disputavit.*

tear a modo de corolario el principio de no-contradicción]. Luego es falso que la potencia no sea sin el acto.

Luego, cuando dice *más aún en verdad*, presenta la tercera razón, que es la siguiente.

El sentido es una determinada potencia. Luego si la potencia no es sin el acto, se seguiría que alguien no tendría sentido sino cuando siente, por ejemplo vista u oído. Ahora bien, aquel que no tiene vista, cuando es natural tener, es ciego; y el que no tiene oído es sordo. Así consiguientemente, en el mismo día sería frecuentemente sordo o ciego, lo cual es manifestamente falso.

Pues es ciego no se hace después vidente ni el sordo oyente.

Luego, cuando dice *además si*, da la cuarta razón que es la siguiente.

Es imposible que obre el que carece de potencia. Luego, si alguien no tiene potencia sino cuando obra, se sigue que cuando alguien no obra le es imposible obrar. Ahora bien, cualquiera que dice que algo que es imposible que sea hecho, es o habrá de ser, miente.

Y eso se manifiesta por el mismo significado de este nombre *imposible*. Porque se dice *imposible* a lo falso que no puede acontecer.

Luego se sigue que lo que no es de ninguna manera puede hacerse. Así entonces esta potencia quita el movimiento y la generación; porque el que está de pie siempre estará de pie, y el que está sentado siempre estará sentado. Así pues,

*Falsum est igitur quod potentia non sit sine actu.*

*Deinde cum dicit at vero tertiam rationem ponit, quae talis est.*

*Sensus est potentia quaedam. Si igitur potentia non est absque actu, sequetur quod aliquis non habeat sensum nisi quando sentit, utputa visum aut auditum. Sed ille qui non habet visum, cum sit natus habere, est caecus; et qui non habet auditum est surdus. Sic igitur eadem die frequenter erit surdus et caecus; quod manifeste est falsum.*

*Nam caecus non fit postea videns, neque surdus audiens.*

*Deinde cum dicit amplius si quartam rationem ponit, quae talis est.*

*Impossibile est agere quod caret potentia. Si igitur aliquis non habet potentiam nisi quando agit, sequetur quod quando aliquis non agit, impossibile sit ipsum agere. Sed quicumque dicit aliquid esse aut futurum esse quod impossibile est fieri, mentitur.*

*Et hoc patet ex ipsa significatione huius nominis, impossibile. Nam impossibile dicitur falsum quod non potest contingere.*

*Sequitur igitur quod id quod non est, nullo modo possit fieri. Et ita ista potentia tollet motum et generationem; quia stans semper stabit, et sedens semper sedebit. Si enim aliquis sedet, nunquam postea stabit; quia*

si alguien se sienta, nunca después se levantará; porque mientras no está parado, no tiene potencia de estar parado. Y así no le es posible pararse, y por consiguiente le es imposible levantarse.

De modo semejante lo que no es blanco, será imposible que sea blanco.

Luego, cuando dice *si pues*, concluye su intento, diciendo que si los inconvenientes anteriores no pueden concederse, es manifiesto que la potencia y el acto son diversos. Pero aquellos que afirman la mencionada doctrina, hacen que la potencia y el acto sean lo mismo, en aquello que dicen que solamente algo está en potencia cuando está en acto. Por lo cual se manifiesta que pretenden destruir algo no pequeño en el orden natural. En efecto, destruyen el movimiento y la generación, como se ha dicho. Consiguientemente, como esto no puede sostenerse [afirmarse], es manifiesto que algo es posible ser y sin embargo no es, que algo es posible no ser y sin embargo es. Y de modo semejante es en las otras categorías o predicamentos; porque es posible que alguien vaya y no va, y, por el contrario, que no vaya quien va.

Con lo cual queda afirmado que en todo ente finito hay composición de acto y potencia.

**I C. G., cap. 18 (141):**

En todo compuesto es preciso que haya potencia y acto. En efecto, muchos no pueden hacerse uno sin más ni más, salvo que allí uno sea acto y otro potencia.

*dum non stat, non habet potentiam standi. Et ita non possibile est eum stare, et per consequens impossibile eum surgere.*

*Et similiter quod non est album, impossibile erit esse albu .*

*Deinde cum dicit si ergo concludit suam intentionem, dicens, quod si praedicta inconvenientia non possunt concedi, manifestum est quod potentia et actus diversa sunt. Sed illi, qui ponunt positionem praedictam, faciunt potentiam et actum esse idem, in eo quod dicunt tunc solum aliquid esse in potentia, quando est actu. Ex quo patet quod non parvum quid a natura destruere intendunt. Tollunt enim motum et generationem, ut dictum est. Unde, cum hoc non possit sustineri, manifestum est quod aliquid est possibile esse quod tamen non est, quod aliquid est possibile non esse, et tamen est. Et similiter in aliis categoriis, idest praedicamentis; quia possibile est aliquem vadere et non vadit, et e converso non vadere qui vadit.*

*In omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia.*

## 2. Qué es el acto y qué es la potencia

A partir de la distinción establecida podemos llegar a:

### *In IX Metaph., lec. 3, nn. 1804-1805:*

Muestra qué sea ser en potencia y qué sea ser en acto. Y primero qué sea ser en potencia, diciendo que se dice *ser en potencia* aquello que, si se afirmara estar en acto, no se seguiría nada imposible. Como si se dijera: *es posible que alguien se siente*, [de modo que] si se afirmara que el mismo se sienta, no ocurre algo imposible. Y de modo semejante acerca de ser movido y mover, y de otros por el estilo.

Muestra qué sea estar en acto; y dice que este nombre *acto*, que se impone para significar la entelequia [acabamiento, realización] y la perfección, o sea la forma u otros semejantes, como son cualesquiera operaciones, proceden principalmente de los movimientos en cuanto al origen del término. En efecto, dado que los nombres son signos de las concepciones intelectuales, imponemos los nombres primeramente a aquellos que primero entendemos, aún cuando sean posteriores en cuanto al orden de la naturaleza. Ahora bien, entre los diversos actos, el que nos es más conocido y evidente es el movimiento, que es percibido por nosotros sensiblemente. Consiguientemente, en primer término le fue impuesto el nombre *acto* y desde el movimiento ha sido derivado a otros.

*Ostendit quid sit esse in potentia, et quid esse in actu. et primo quid sit esse in potentia, dicens, quod id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur. Ut si dicatur, aliquem possibile est sedere, si ponatur ipsum sedere non accidit aliquod impossibile. Et similiter de moveri et movere, et de aliis huiusmodi.*

*Ostendit quid sit esse in actu; et dicit, quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes, veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo positum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est.*

Estas nociones deben ser aún explicitadas.

a) *Así para el acto:*

***In IX Metaph., lec. 5, nn. 1823-1827:***

En la primera [parte] determina qué es el acto. (...) Y acerca de lo primero realiza dos [consideraciones]. Primero continúa lo que ha afirmado con anterioridad y dice que como ha sido afirmado de la potencia que se encuentra en las realidades móviles, en cuanto que es principio del movimiento activa y pasivamente, se hace preciso determinar qué es acto y cómo se relaciona con la potencia; porque mediante esto se hará manifiesto a la vez lo concerniente a la potencia, al distinguirla del acto. El acto, por su parte no se encuentra solamente en las realidades móviles, sino también en las realidades inmóviles.

Por lo cual es manifiesto que, dado que la potencia se dice en referencia al acto, como activamente posible o potente, no solamente se dice de aquello que le corresponde de por sí mover activamente, o ser movido por otro pasivamente, ya sea de una manera absoluta, según que la potencia se dice respecto de la acción o pasión comúnmente, ya sea en cierto modo, según que la potencia se dice respecto de aquello que es obrar bien o padecer bien; sino que también se dice *posible* o *potente* de otra manera, según el orden al acto que es sin movimiento. En efecto, aunque el nombre *acto* tome su origen del movimiento, como se ha dicho antes, sin embargo, no sólo el movimiento se dice *acto*, por lo que tampoco se dice *posible* solamente en orden al movimien-

*In prima determinat quid est actus. (...) Et circa primum duo facit. Primo continuat se ad praecedentia; dicens, quod quia dictum est de potentia quae invenitur in rebus mobilibus, quae scilicet est principium motus active et passive, oportet determinare quid est actus, et qualiter se habeat ad potentiam: quia per hoc simul manifestum erit de potentia, cum dividerimus actum. Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus.*

*Ex quo manifestum est, cum potentia dicatur ad actum, quod active possibile vel potens, non solum dicatur quod est natum movere active, vel moveri ab alio passive, aut simpliciter, secundum quod dicitur potentia respectu actionis aut passionis communiter, aut modo quodam, secundum quod potentia dicitur respectu eius quod est bene agere aut bene pati; sed etiam dicitur possibile vel potens aliter secundum ordinem ad actum qui est sine motu. Licet enim nomen actus a motu originem sumpserit, ut supra dictum est, non tamen solum motus dicitur actus; unde nec dicitur solum possibile in ordine ad motum. Et ideo oportet inquirendo de his tractare.*

to. Consiguientemente es preciso tratar de esto por medio de la investigación.

En segundo lugar, allí [donde dice] *es pues*, determina acerca del acto... diciendo que el acto es cuando la cosa es, y sin embargo no es de tal manera como cuando está en potencia. En efecto, decimos que la imagen de Mercurio está en potencia en la madera, y no en acto, antes de que la madera sea esculpida; pero si ha sido esculpida, entonces se dice que la imagen de Mercurio en la madera está en acto. Y de modo semejante, en un todo continuo, su parte. En efecto, la parte, por ejemplo, la mitad, está en potencia, en cuanto es posible que esa parte sea extraída del todo por división del todo; pero una vez dividido el todo, esa parte ya estará en acto. De modo similar, quien conoce y no investiga, es potente para considerar [el que puede considerar] sin consideración [sin la actividad de considerar]; en cambio esto, es decir, investigar o considerar, es ser en acto.

A continuación responde a una cuestión tácita. En efecto, alguien pudiera intentar que se le demuestre qué es el acto por definición. Pero el mismo [Aristóteles] responde diciendo que por inducción desde los singulares mediante ejemplos se puede manifestar aquello que queremos afirmar, a saber, qué es el acto; y no es preciso que se intente obtener la definición o determinación de cada cosa. Porque los primeros [términos] simples no pueden definirse, como no sea abrirse en las definiciones hasta el infinito. Aho-

*Secundo ibi, est autem determinat de actu,... dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc scilicet speculari sive considerare, est esse in actu.*

*Deinde respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum, idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest.*

ra bien, *acto* es de los primeros [términos] simples; por lo cual no puede definirse.

Pero mediante la proporción de algunos dos entre sí puede percibirse qué es el acto. Como si tomásemos la proporción de quien edifica a lo edificable, y de quien se encuentra en estado de vigilia a quien duerme, y de quien ve a quien tiene los ojos cerrados teniendo potencia visiva, y de aquello que está segregado de la materia, o sea que está conformado por obra del arte o de la naturaleza, y de esta manera está segregada de la materia informe; y de modo semejante de aquello que está dispuesto mediante una separación con respecto a aquello que no está dispuesto, o lo que está elaborado con respecto a lo que no está elaborado. Así entonces una de las partes de cada una de las diferencias será acto y la otra será potencia. Y así proporcionalmente desde los ejemplos particulares podemos llegar a saber qué es acto y qué es potencia.

*Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et eius qui videt ad eum qui habet clausos oculos cum habeat potentiam visivam, et eius quod segregatur a materia, idest per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur; et similiter per separationem eius quod est praeparatum, ad illud quod non est praeparatum, sive quod est elaboratum ad id quod non est elaboratum. Sed quorumlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.*

Desde toda esta descripción del acto se llega a establecer un principio actual que explica y da sentido a lo desarrollado arriba.

**I, q. 75, a. 1, c.:**

Aquello que es tal en acto lo tiene de un principio que se dice *acto del mismo*.

*Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius.*

**I, q. 76, a. 8, c.:**

El acto está en aquello de lo cual es acto.

*Actus autem est in eo cuius est actus.*

**I, q. 85, a. 3, c.:**

Todo aquello que procede de la potencia al acto primero llega al acto incompleto, que es medio entre la potencia y el acto, antes que el acto perfecto.

*Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum.*

Con este texto entramos ya en una vía resolutive respecto a la doble significación de acto. Lo cual se amplía en:

**I C. G., cap. 43 (362):**

Un acto es tanto más perfecto cuanto menos tiene de potencia mezclada. De donde todo acto al cual se le mezcla una potencia, tiene término de su perfección; aquel al cual no se le mezcla una potencia, no tiene limitación de perfección.

*Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis.*

*b) Respecto a la noción de potencia:*

**In IX Metaph., lec. 6, nn. 1832; 1834-1838:**

Hay que determinar cuando algo está en potencia y cuando no. En efecto, no puede decirse que algo está en potencia en cualquier momento y dispuesto de cualquier manera, aún respecto a aquello que se haga a partir del mismo. Por ejemplo, nunca podría decirse que la tierra sea en potencia hombre. Pues es manifiesto que no; sino que más bien se dice en potencia hombre cuando de la materia precedente ya se ha hecho esperma. Y quizás ni aún es en potencia hombre, como se manifestará después.

Así pues, dice que no cualquiera, ni el que existe en cualquier disposición, se sana por la medicina o por la casualidad;

*Determinandum est quando aliquid est in potentia, et quando non. non enim quandocumque, et qualitercumque dispositum, aliquid potest dici esse in potentia, etiam ad id quod fit ex eo. Nunquam enim poterit dici, quod terra sit in potentia homo. Manifestum est enim quod non; sed magis tunc dicitur esse in potentia homo, quando ex praecedenti materia iam factum est sperma. Et forte neque adhuc est in potentia homo, ut infra patebit.*

*Dicit ergo, quod non quicumque vel in qualibet dispositione existens, sanatur a medicina vel a fortuna;*

sino que lo que se sana o por naturaleza o por el arte es algo posible en determinada disposición. Pues a determinados activos corresponden determinados pasivos. Ahora bien, es sano en potencia aquel posible que la naturaleza o el arte puede reducir al acto de salud mediante una única acción.

Y a fin de que se conozca más plenamente, agrega la definición de este posible, tanto referido a la operación del arte, como a la operación de la naturaleza. Consiguientemente dice que es posible lo que desde el ente en potencia se hace ente en acto por el entendimiento o por el arte. Pues el término, o sea la definición, se da inmediatamente cuando el artífice quiere hacerla ser en acto, si nada lo obstaculiza exteriormente. Y entonces se dice que es sano en potencia, porque se hace sano por una actividad del arte. Por su parte, en aquellos que se sanan por la naturaleza, se dice que algo es sano en potencia cuando no hay nada que obstaculice la salud que deba ser movido o cambiado antes que la virtud intrínseca que sana cause efecto sanando.

Y así como hemos dicho acerca de la curación que se realiza por el arte, así también puede decirse de otros que se realizan por el arte. En efecto, la materia es casa en potencia cuando nada de aquellos que están en la materia obstaculicen que la casa sea hecha inmediatamente mediante una acción, ni haya algo que sea preciso añadir, o quitar, o cambiar, antes que la materia se constituya en la casa. Es lo que sucede con el barro que es preciso modi-

*sed est aliquod possibile in determinata dispositione, quod sanetur vel a natura vel ab arte. Quibuslibet enim activis respondent determinata passiva. Illud autem possibile, quod unica actione natura vel ars potest in actum sanitatis reducere, est sanum in potentia.*

*Et ut plenius cognoscatur, subiungit definitionem huius possibilis, et quantum ad operationem artis, et quantum ad operationem naturae. Dicit ergo quod est possibile, quod ex potentia ente, ens fit actu ab intellectu, sive arte. Terminus enim, idest definitio est quando statim cum vult artifex facit id esse actu, si nihil exterius prohibeat. Et tunc potentia dicitur esse sanum, quia per unam operationem artis fit sanum. In illis autem, quae sanantur per naturam, dicitur esse aliquid in potentia sanum, quando non est aliquid prohibens sanitatem, quod debeat moveri vel transmutari prius quam intrinseca virtus sanans effectum habeat in sanando.*

*Et sicut diximus de sanatione quae fit ab arte, ita potest dici de aliis quae per artem fiunt. Nam tunc materia est in potentia domus, quando nihil eorum quae sunt in materia, prohibet domum fieri statim una actione, nec est aliquid quod oporteat addi, vel auferri, vel mutari, antequam materia formetur in domum. Sicut lutum oportet transmutari, antequam ex eo fiant lateres: ex arboribus autem*

ficarlo antes que de él se hagan ladrillos; como también de los árboles es preciso que algo se quite mediante un corte, y agregarse por compaginación a fin de que se construya la casa. De donde, ni el barro ni los árboles son casa en potencia, sino los ladrillos y las maderas ya preparados.

Y lo mismo hay que decir en otros, ya tengan el principio de la perfección fuera, como son las realidades artificiales; o dentro como las naturales. Y entonces siempre están en potencia al acto, cuando no encontrando ningún obstáculo exterior, pueden ser reducidos [constituidos] en acto por un principio activo propio. Ahora bien, el espermatozoide aún no es tal. En efecto, es preciso que, mediante muchas modificaciones desde él se haga animal. Pero, ya cuando por propio principio activo puede hacerse tal, a saber, existente en acto, entonces ya está en potencia.

Ahora bien, aquellos que es preciso sean modificados antes que inmediatamente sean reducibles al acto, necesitan de otro principio activo, esto es, el que prepara la materia, el cual a veces es distinto del perfeccionante que da la última forma. Como se evidencia que la tierra aún no es estatua en potencia; pues no se reduce al acto ni por una acción ni por un agente, sino que primeramente se modifica mediante la naturaleza y se hace bronce y posteriormente mediante el arte se hace estatua.

*oportet aliquid auferri per dolationem, et addi per compaginationem, ad hoc quod componatur domus. Unde lutum et arbores non sunt potentia domus, sed lateres et ligna iam praeparata.*

*Et similiter est in aliis; sive habeant principium perfectionis extra, sicut sunt artificialia; sive intra, sicut naturalia. Et tunc semper sunt in potentia ad actum, quando nullo exterius prohibente, per proprium principium activum possunt reduci in actum. Tale autem nondum est sperma. Oportet enim quod mediantibus permutationibus multis ex eo fiat animal. Sed quando iam per proprium principium activum potest fieri tale, scilicet actu existens, tunc iam est in potentia.*

*Sed illa, quae oportet transmutari antequam sint statim reducibilia in actum, indigent alio principio activo, scilicet praeparante materiam, quod interdum est aliud a perficiente, quod inducit ultimam formam. Sicut patet quod terra nondum est in potentia statua; non enim una actione nec uno agente reducitur in actum; sed prius per naturam transmutatur, et fit aes, et postea per artem fit statua.*

## **II-II, q. 185, a. 4, ad 3:**

Aún en las realidades naturales, en razón de un impedimento que sobreviene,

*Etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens*

la potencia queda sin su acto; como en razón de la enfermedad del ojo cesa el acto de la visión.

*potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis.*

**Q. D. De pot., q. 1, a. 1, c.:**

La potencia se dice por el acto.

*Potentia dicitur ab actu.*

**I, q. 54, a. 3, c.:**

Puesto que la potencia dice relación al acto, es preciso que de acuerdo a la diversidad de actos se dé una diversidad de potencias; por lo cual se dice que el propio acto corresponde a la propia potencia.

*Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae.*

**I, q. 79, a. 2, c.:**

La potencia se refiere al acto de dos maneras. Pues hay una potencia que siempre está perfeccionada por el acto; como hemos dicho acerca de la materia de los cuerpos celestes. Y hay otra potencia que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto, como ocurre en las realidades generables y corruptibles.

*Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus.*

**I-II, q. 2, a. 7, c.:**

La potencia está en razón del acto, como en razón del complemento.

*Potentia sit propter actum, sicut propter complementum.*

**Q. D. De malo, q. 1, a. 2, c.:**

Estar en potencia no es otra cosa que ordenarse al acto.

*Esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum.*

Con estos textos tenemos una visión integral de la noción de potencia. Esto permite pasar a:

### 3. Diversidad en las nociones de acto y potencia

Sobre este tópico vamos a hacer tres consideraciones. En primer lugar, la diversidad del acto. Luego la de la potencia que le es consecuente. Hay también distinciones meramente nocionales.

#### *a) Diversidad del acto:*

#### **In IX Metaph., lec. 5, nn. 1828-1830:**

Muestra que *acto* se dice de diversas maneras. Y pone dos diversidades; de las cuales la primera es que *acto* se dice el acto o la operación. Para insinuar esta diversidad del acto afirma en primer término que no decimos que todos están en acto de un modo semejante, sino de un modo diverso. Y esta diversidad puede considerarse mediante diversas proporciones. En efecto, puede asumirse la proporción así: como si dijéramos que así como esto está en esto, así esto en esto. Por ejemplo, la vista está en el ojo, así como la facultad de oír está en el oído. Y por este modo de proporción se toma la comparación de la substancia, esto es, de la forma a la materia; pues la forma se dice estar en la materia.

El otro de modo de proporción es el siguiente: como si dijéramos que así como se refiere esto a esto, así esto a esto; por ejemplo, así como se refiere la vista al ver, así la facultad de oír a oír. Y de acuerdo a este modo de proporción se asume la comparación del movimiento a la potencia motora o de cualquier operación a la potencia operativa.

Pone la otra diversidad del acto; diciendo que lo infinito y lo vacío o vacuo, y

*Ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utpote visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.*

*Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam.*

*Ponit aliam diversitatem actus; dicens, quod infinitum, et inane sive*

cualquier otro por el estilo, se dicen que están en potencia y en acto de un modo distinto que muchos otros entes. Por ejemplo, quien ve, quien camina y lo visible. De esta manera pues, a veces conviene estar o sólo en potencia o sólo en acto de modo absoluto, como lo visible [está] sólo en acto cuando se ve, y [está] sólo en potencia cuando puede ser visto y no se ve.

**I, q. 48, a. 5, c.:**

Hay un doble acto: primero y segundo. Acto primero es la forma e integridad de la cosa; en cambio, acto segundo es la operación.

*b) Diversidad de la potencia:*

**Q. D. De pot., q. 1, a. 1, c.:**

La potencia se dice desde el acto. Ahora bien, el acto es doble, a saber, el primero, que es forma, y el segundo, que es operación. Y como se puede apreciar por la concepción común de los hombres, el nombre de *acto* fue atribuido en primer lugar a la operación, pues así es cómo casi todos entienden el acto; en segundo lugar fue trasladado de allí a la forma [para significar la forma], en cuanto la forma es principio de operación y fin.

De donde también de manera semejante hay una doble potencia: una activa, a la que le corresponde el acto que es operación; y parece haberse atribuido primeramente a ésta el nombre de *potencia*; la otra potencia es pasiva, a la que corresponde el acto primero que es forma; a la

*vacuum, et quaecumque huiusmodi sunt, aliter dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utpote videns, et vadens, et visibile. Huiusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur.*

*Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio.*

*Potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis.*

*Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario*

cual de modo semejante parece haberse trasladado secundariamente el nombre de *potencia*. Ahora bien, así como nada padece sino en razón de la potencia pasiva, así nada obra sino es en razón del acto primero, que es forma. Pues se ha dicho que en primer lugar llega al mismo desde la acción el nombre de *acto*

**I, q. 25, a. 1, c.:**

La potencia activa es principio de obrar en otro; en cambio, la potencia pasiva es principio de padecer desde otro, como dice el Filósofo en el libro V *De los Metafísicos*.

**I, q. 25, a. 1, ad 1:**

La potencia activa no se opone al acto, sino que se fundamenta en él; pues cada cual obra en cuanto está en acto. En cambio, la potencia pasiva se opone al acto; porque cada cual padece en cuanto está en potencia.

**II C. G., cap. 60 (1377):**

Es distinta la potencia mediante la cual el agente puede obrar, y la potencia mediante la cual quien padece puede padecer, y éstas se distinguen por oposición. Luego, por lo mismo que conviene a alguien que pueda obrar, no le compete que pueda padecer.

*c) Distinciones meramente nocionales:*

**In IX Metaph., lec. 5, n. 1831:**

Pero el acto y la potencia se distinguen en el orden racional y por el conocimien-

*nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit.*

*Potentia activa est principium operandi in alio, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V Metaphys.*

*Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia.*

*Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati.*

*Sed actus et potentia distinguuntur ratione et cognitione in infinito.*

to en infinito. Por ejemplo, en infinito según la división se dice ser simultáneamente acto con potencia, dado que nunca deja de haber potencia para dividir; pues cuando se divide en acto aún permanece todavía divisible en potencia. Ahora bien, nunca se separa el acto de la potencia de modo que a veces sea todo dividido en acto y no sea ulteriormente divisible en potencia. De modo semejante hay que tratar acerca del vacío. En efecto, es posible que un lugar sea despojado de este cuerpo, no de tal manera que sea todo vaciado, pues permanece lleno de otro cuerpo, y así siempre en el vacío permanece la potencia unida al acto. Lo mismo ocurre en el movimiento, en el tiempo y en otros semejantes que no tienen un ser perfecto.

*Putat in infinito secundum divisionem dicitur esse actus cum potentia simul, eo quod nunquam deficit potentia dividendi: quando enim dividitur in actu, adhuc est ulterius divisibile in potentia. Nunquam autem separatur actus a potentia, ut scilicet quandoque sit totum divisum in actu, et non sit ulterius divisibile in potentia. Et similiter est considerandum in vacuo. Possibile enim est locum evacuari ab hoc corpore, non ut sit totum vacuum: remanet enim plenus alio corpore. Et sic semper in vacuo remanet potentia coniuncta actui. Et idem est in motu, et tempore, et huiusmodi aliis, quae non habent esse perfectum.*

#### 4. Comparaciones entre acto y potencia

Finalmente corresponde hacer referencia a las comparaciones que se establecen entre acto y potencia.

***In IX Metaph., lecc. 7-8, nn. 1844; 1846-1848; 1850-1851; 1856:***

Después de que el filósofo estableció acerca de la potencia y el acto; aquí los compara entre sí.

Y primero que el acto es anterior a la potencia racionalmente. En segundo lugar muestra cómo es anterior en el tiempo y cómo no lo es, allí [donde dice]: *pero, en cuanto al tiempo, es anterior*. En tercer lugar muestra que es anterior según la substancia.

Lo primero se prueba de la siguiente manera. Aquello por lo cual es preciso

*Postquam determinavit Philosophus de potentia et actu, hic comparat ea adinvicem.*

*Et primo, quod actus est prior potentia ratione. Secundo ostendit quomodo est prior tempore, et quomodo non, ibi, tempore vero prius. Tertio ostendit quod est prior secundum substantiam.*

*Primum sic probatur. Id per quod oportet alterum definiri, est prius eo*

que otro sea definido, es anterior a eso [otro] racionalmente; como *animal* es anterior *hombre*, y *sujeto* a *accidente*. Ahora bien, la potencia no puede definirse sino por el acto. Pues la primera razón de lo posible consiste en que le corresponde obrar o ser en acto; como se dice *edificador* a quien puede edificar, e *investigador* a quien puede investigar; y se dice *visible* algo que puede ser visto; y así en otros casos. Luego es necesario que la razón de *acto* preceda a la razón de *potencia*, y el conocimiento del acto al conocimiento de la potencia. Y en razón de esto es que Aristóteles anteriormente manifestó la potencia definiéndola por el acto; mientras que no ha podido definir el acto por algo distinto, sino solamente lo ha manifestado de modo inductivo.

Luego, cuando dice: *pero, en cuanto al tiempo*, muestra cómo el acto es anterior a la potencia en el tiempo, y cómo no; acerca de lo cual efectúa dos [consideraciones].

En primer término manifiesta esto en las potencias pasivas.

En segundo término en algunas potencias activas.

Consecuentemente afirma en primer término que el acto es anterior a la potencia en el tiempo; pero de manera que lo idéntico en especie, es primero agente, o ente en acto que ente en potencia; pero lo numéricamente idéntico es en el tiempo primero en potencia que en acto.

Lo cual manifiesta así: en efecto, si tomamos este hombre que ya es en acto

*ratione; sicut animal prius homine, et subiectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu; sicut aedificator dicitur qui potest aedificare, et speculator qui potest speculari, et visibile dicitur aliquid quod potest videri, et sic est in aliis. Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae. Et propter hoc superius Aristoteles manifestavit potentiam definiendo per actum; actum autem non potuit per aliquod aliud definire, sed solum inductive manifestavit.*

*Deinde cum dicit tempore vero ostendit quomodo sit actus potentia prior tempore, et quomodo non: et circa hoc duo facit.*

*Primo manifestat hoc in potentiis passivis.*

*Secundo in potentiis activis quibusdam.*

*Dicit ergo primo, quod actus est prior tempore potentia; ita tamen quod idem specie, est prius agens, vel ens actu quam ens in potentia; sed idem numero est prius tempore in potentia quam in actu.*

*Quod sic manifestatur. Si enim accipiamus hunc hominem qui est iam*

hombre, fue con anterioridad según el tiempo materia, que era hombre en potencia. Y de modo semejante primero fue en el tiempo la semilla, que es trigo en potencia, que el trigo en acto, y la vista, esto es, lo que tiene potencia de ver, que el que ve en acto. Pero, sin embargo, algunos existentes en acto fueron anteriores según el tiempo, en aquellos existentes en potencia, a saber, los agentes, por los que son reducidos al acto. En efecto, siempre es preciso que aquello que es ente en potencia, sea [se constituya] ente en acto, por un agente, que es ente en acto. Por lo que el hombre en potencia se hace hombre en acto desde un hombre que engendra, que está en acto. Y así de modo semejante, el músico en potencia se hace músico en acto, aprehendiendo de un doctor que es músico en acto. Y así, siempre, en aquello que está en potencia, hay algo anterior que mueve, y el que mueve está en acto. Por lo que concluye que, aunque lo numéricamente idéntico es en el tiempo primero en potencia que en acto, sin embargo, algún ente en acto según la misma especie es también anterior en el tiempo que el ente en potencia.

A continuación, cuando dice: *por eso también*, muestra el orden del acto y de la potencia según el tiempo en algunas potencias activas. Acerca de lo cual hace tres [consideraciones].

En primer término muestra lo que se ha propuesto. En efecto, se ha dicho más arriba que algunas potencias operativas son aquellas que es preciso asumir como

*actu homo, fuit prius secundum tempus materia, quae erat potentia homo. Et similiter prius tempore fuit semen quod potentia est frumentum, quam frumentum actu, et visivum, idest habens potentiam videndi, quam videns in actu. Sed tamen quaedam existentia in actu fuerunt priora secundum tempus in his existentibus in potentia, scilicet agentia, a quibus reducta sunt in actum. Semper enim oportet quod id quod est in potentia ens, sit actu ens ab agente, quod est actu ens. Unde homo in potentia fit homo in actu ab homine generante, qui est in actu. et similiter musicum in potentia respicit musicum in actu, discendo a doctore qui est musicus actu. Et ita semper eo quod est in potentia, est aliquid prius quod movet, et movens est in actu. Unde relinquitur, quod licet idem numero prius tempore sit in potentia quam in actu, tamen aliquod ens in actu secundum idem specie, est etiam prius tempore, quam ens in potentia.*

*Deinde cum dicit quapropter et ostendit ordinem actus et potentiae secundum tempus in quibusdam potentiis activis: et circa hoc tria facit.*

*Primo ostendit propositum. Dictum enim fuit supra, quod quaedam potentiae operativae sunt quas oportet accipere praeagentes sive*

pre-agentes o pre-ejercitantes de sí mismas en sus acciones. Como lo que se adquiere por costumbre o por ejercitación. Y acerca de estos dice aquí que también, en aquellos [que son] idénticos numéricamente, el acto precede a la potencia. Pues parece imposible que alguien se haga edificador, si con anterioridad no edificó; o que sea tocador de la cítara, si antes no la tocó.

Induce esto que concluye desde las premisas. En efecto, se ha dicho más arriba que el músico en potencia se hace músico en acto por un músico en acto, o sea, en cuanto aprehende de él. Y lo mismo sucede en los otros actos. Pues no se puede aprehender un tal arte sino ejercitándose en su acto. Pues alguien tocando la cítara aprende a tocar la cítara. Y lo mismo sucede en las otras artes. De donde es manifiesto que es imposible tener tales potencias, si es que antes no se dan sus acciones aún en el mismo sujeto numéricamente.

Después de que el Filósofo mostró que el acto es anterior a la potencia racionalmente, y cómo lo es en el tiempo, aquí muestra que es anterior según la substancia, que era lo anteriormente propuesto en tercer término. (...)

Y en primer lugar dice que el acto no solamente es anterior a la potencia racionalmente y en el tiempo, sino en substancia, o sea, en perfección. En efecto, con el nombre de *substancia* se acostumbra significar la forma por la cual algo es perfecto. Y esto aparece en primer término con el

*praeexercitantes se in eorum actionibus. Sicut quae acquiruntur per consuetudinem vel disciplinam. Et de his dicit hic quod etiam in eisdem secundum numerum, actus praecedit potentiam. Impossibile enim videtur quod aliquis fiat aedificator, qui non prius aedificaverit; aut quod fiat citharaedus, qui non prius citharizaverit.*

*Hoc autem inducit concludens ex praemissis. Dictum est enim supra, quod potentia musicum fit actu musicum a musico in actu, inquantum scilicet ab eo addiscit. Et similiter in aliis est actibus. Addiscere autem non poterit artem huiusmodi, nisi exercitando se in actu eius. Nam aliquis citharizando, addiscit citharizare. Et similiter est in aliis artibus. Unde manifestum est quod impossibile est haberi huiusmodi potentias, nisi prius insint actiones earum etiam in eodem secundum numerum.*

*Postquam philosophus ostendit quod actus est prior potentia, ratione, et tempore quodammodo, hic ostendit, quod sit prior secundum substantiam: quod erat superius tertio propositum.(...)*

*Dicit ergo primo, quod non solum actus est prior potentia et ratione et tempore sed substantia, idest perfectione. Nomine enim substantiae consuevit forma significari per quam aliquid est perfectum. Et hoc quidem primum apparet tali ratio-*

siguiente razonamiento: porque aquellos que son posteriores en la generación son anteriores según *la substancia y la especie*, esto es, la perfección, porque la generación siempre procede desde lo imperfecto a lo perfecto, como el adulto es posterior en la generación que el niño, pues desde el niño se hace adulto, y el hombre es posterior en la generación que el semen.

Y esto por cuanto el adulto y el hombre ya tienen la especie perfecta, mientras que el niño y el semen aún no. Luego, dado que en la misma realidad numéricamente tal, como se ha mostrado antes, el acto es posterior a la potencia en la generación y en el tiempo, se sigue que el acto es anterior a la potencia en substancia y según la razón.

## **II C. G., cap. 16 (942):**

Entre el acto y la potencia existe el siguiente orden, que aunque en uno y el mismo que a veces está en potencia y a veces en acto, la potencia es anterior al acto en el orden temporal, aún cuando el acto sea anterior en el orden de la naturaleza, sin embargo, hablando absolutamente, es preciso que el acto sea anterior a la potencia, lo cual se evidencia por lo siguiente: la potencia no se reduce al acto sino por un ente en acto.

## **I, q. 82, a. 3, ad 2:**

Aquello que es primero en la generación y en el tiempo es más imperfecto; porque en uno y el mismo la potencia precede temporalmente al acto, y la imperfección

*ne: quia ea quae sunt posteriora in generatione, sunt priora secundum substantiam et speciem, idest perfectione, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum, sicut vir est posterior generatione quam puer, nam ex puero fit vir, et homo posterius generatione quam sperma.*

*Et hoc ideo quia vir et homo iam habent speciem perfectam, puer autem et sperma nondum. Cum igitur in eodem secundum numerum actus generatione et tempore sit posterior potentia, ut ex superioribus patet, sequitur quod actus sit prior potentia substantia et ratione.*

*Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse, quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.*

*Illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectio-*

a la perfección. En cambio, aquello que es primero absolutamente y según el orden de la naturaleza, es más perfecto; así el acto es anterior a la potencia.

*nem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia.*

### C. Resolución del acto y la potencia en la composición del ente finito

Una vez que se ha determinado la distinción entre potencia y acto, y que se ha tratado de comprender qué es acto y qué es potencia, a la vez que se ha establecido la diversidad que hay en cada uno de ellos, se ha llegado a la comparación entre acto y potencia. Ello permite ahora obrar por vía resolutive sobre el acto y la potencia en la composición del ente finito.

Esto es lo afirmado por Santo Tomás:

#### *I, q. 77, a. 1, c.:*

Dado que la potencia y el acto dividen al ente y a cualquier género de ente, es preciso que la potencia y el acto se refieran al mismo género.

*Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus.*

#### *Q. D. De spirit. creat., a. 1, c.:*

Es manifiesto que dado que la potencia y el acto dividen el ente, y dado que cualquier género se divide en acto y potencia.

*Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur.*

Este texto hace a la intuición primordial en metafísica sobre acto y potencia. Como su lugar al comienzo del artículo y su modo de expresión lo indican, es medio probativo para un desarrollo posterior que se explicita desde este principio metafísico. Así podremos encontrar este texto en posteriores explicitaciones metafísicas, en cuanto que desde este principio esta disciplina se abre a la consideración de los grados entitativos y a sus connotaciones correspondientes. También es fundamento para solucionar los principios metafísicos constitutivos de algo, viendo con esto diversas concreciones de la composición de acto y potencia. Para ello tendremos necesariamente también la doctrina de la analogía que nos ha abierto el panorama del desarrollo de toda esta disciplina.

## D. Nociones derivadas a partir de la consideración de la potencia

La potencia es algo real –propio de los entes finitos–, desde donde surgen nociones derivadas. Así tenemos:

### 1. La impotencia

*In IX Metaph., lec. 1, nn. 1784-1785:*

Luego, cuando dice: *y la impotencia*, determina acerca de la impotencia; diciendo que la impotencia, porque es contraria a la mencionada potencia, y lo imposible, que se dice de acuerdo a tal impotencia, es privación de la mencionada potencia. Esto lo dice a diferencia de lo imposible, que significa algún modo de falsedad, la cual no se dice de acuerdo a alguna impotencia, como tampoco lo posible según alguna potencia.

Ahora bien, dado que la privación y el hábito son de lo mismo y según el mismo respecto, es necesario que la potencia y la impotencia sean de lo mismo y según el mismo respecto. Consiguientemente, de tantas maneras como se dice la potencia se dice también la impotencia que le es opuesta.

Pero es de saber que la privación se dice de múltiples maneras. De un modo, todo aquello que no tiene algo puede decirse que está privado, como si dijéramos que la piedra está privada de vista por el hecho de que no tiene vista. De otro modo, se dice *privado* solamente lo que le corresponde tener por su propia naturaleza y no lo tiene. Y esto de dos maneras. En primer término,

*Deinde cum dicit et impotentia determinat de impotentia; dicens, quod impotentia, quia est contraria dictae potentiae, et impossibile, quod dicitur secundum huiusmodi impotentiam, est privatio praedictae potentiae. Hoc autem dicit ad differentiam impossibilis, quod significat aliquem modum falsitatis, quod non dicitur secundum aliquam impotentiam sicut nec possibile secundum aliquam potentiam.*

*Quia enim privatio et habitus sunt eiusdem et secundum idem, necesse est quod potentia et impotentia sint eiusdem et secundum idem. Et ideo quot modis dicitur potentia, tot modis dicitur impotentia sibi opposita.*

*Sed sciendum est quod privatio dicitur multipliciter. Uno enim modo quicquid non habet aliquid, potest dici esse privatum; sicut si dicamus lapidem privatum visu, eo quod non habet visum. Alio modo dicitur privatum solum quod est aptum natum habere, et non habet. Et hoc dupliciter. Uno modo universaliter*

universalmente, cuando no tiene, como si se dice que el perro está privado de la vista cuando no tiene vista. En segundo término, si no tiene cuando le corresponde por su naturaleza tener. Por lo que el perro no se dice *privado de la vista* antes del noveno día. Y esto a su vez se encuentra diversificado. Pues, por un lado, se dice *privado* por el hecho de que no tiene de algún modo determinado, a saber, perfectamente y bien; como cuando llamamos *ciego* a quien no ve bien. Por otro lado, cuando no lo tiene de ninguna manera, como decimos *privado de la vista* quien de ninguna manera tiene vista. Incluso a veces se incluye la violencia en la razón de *privación*. De donde decimos que algunos están privados, cuando perdieron por la violencia aquello que tenían por naturaleza.

*quando non habet; sicut si dicatur canis privatus visu, quando non habet visum. Alio modo si non habet, quando aptus natus est habere. Unde canis ante nonum diem non dicitur privatus visu. Et iterum hoc diversificatur. Nam uno modo dicitur privatum eo quod non habet aliquo modo determinato, scilicet perfecte et bene; sicut cum vocamus caecum eum qui non bene videt. Alio modo quando non habet omnino; sicut dicimus privatum visu, qui omnino visum non habet. Quandoque vero in ratione privationis includitur violentia. Unde quaedam dicimus privari, quando per violentiam amiserunt ea quae nata sunt habere.*

## 2. Lo posible y lo imposible

### *I, q. 25, a. 3, c.:*

Se dice *algo posible* o *imposible* absolutamente, por la relación de los términos; *posible*, por su parte, porque el predicado no repugna al sujeto, como por ejemplo que Sócrates se siente; en cambio, *imposible*, de modo absoluto, porque el predicado repugna al sujeto, como por ejemplo, que un hombre sea asno.

*Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.*

### *Q. D. De pot., q. 1, a. 3, c.:*

Lo posible y lo imposible se dicen de tres maneras: en primer término según una potencia activa o pasiva; como cuando se dice que es posible al hombre ca-

*Possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare se-*

minar según su facultad de andar; en cambio le es imposible volar. En segundo término, no según una potencia, sino [en lo que es] en sí mismo, como cuando decimos *posible* es lo que no es imposible que sea, y decimos *imposible* lo que es necesario que no sea. En tercer término, se dice *posible* según la potencia matemática que se encuentra en las geometrías, en cuanto se dice que la línea es conmensurable en potencia porque su cuadrado es conmensurable. Dejando de lado este posible, consideraremos acerca de los otros dos.

Luego, es de saber que lo imposible que se dice no según la potencia, sino [en lo que es] en sí mismo, se dice en razón de la no-coherencia de los términos. En efecto, toda no-coherencia de los términos está en razón de alguna oposición, pues en toda oposición se incluye la afirmación y la negación, como se prueba en el X libro *De los Metafisicos*; de donde en todo tal imposible está incluido que la afirmación y la negación son simultáneas.

### ***In IX Metaph., lec. 3, nn. 1807-1814:***

Si es verdadero que algo se dice que es posible por el hecho de que algo se sigue, según lo que se ha dicho, que es posible aquello que, si se afirma que es, no se sigue lo imposible, es manifiesto que no acontece ser verdadero lo que algunos dicen, que cada cosa es posible aunque nunca haya de ser, de tal modo que por esta tesis se suprimen los imposibles. Como si alguien dijese que es posible medir el diámetro por el lado del cuadra-

*cundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile. Hoc autem possibili praetermisso, circa alia duo consideremus.*

*Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohærentiae terminorum. Omnis autem discohærentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X Metaph.; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul.*

*Si verum est quod aliquid dicatur esse possibile ex eo quod aliquid sequitur, secundum quod dictum est, quod possibile est, quod si ponatur esse, non sequitur impossibile; manifestum est quod non contingit verum esse hoc quod dicunt quidam, quod unumquodque possibile est, etiam si nunquam futurum sit. Ita quod per hanc positionem impossibilia tolluntur. Sicut si aliquis dicat diametrum*

do, pero en todo caso no [lo] medirá (y dígase del mismo modo acerca de otros imposibles), y no piense que es imposible medir el diámetro por el lado del cuadrado. Digo que quienes afirman esta tesis en algo afirman lo verdadero y en algo afirman lo falso.

En efecto, hay algunos de los cuales nada obsta decir que son posibles de ser o de hacerse, y sin embargo nunca son futuros, ni nunca se harán; pero esto no puede decirse de todos. Ahora bien, según lo que se ha dicho anteriormente, y que ahora nos es preciso suponer, solamente es posible de ser o de hacerse, aunque no sea, aquellos de los que, afirmados, no se sigue algo imposible. En cambio, afirmando que el diámetro se mide, se sigue algo imposible. Consiguientemente no puede decirse que el diámetro sea medido sea posible. En efecto, no es solamente falso sino imposible.

En cambio, algunos son falsos solamente, pero no imposibles; como que Sócrates esté sentado y esté parado. En efecto, no es lo mismo que sea falso y que sea imposible, como pararse ahora es falso pero no imposible. Consiguientemente la postura antedicha en cuanto a algo es verdadera, porque algunos son posibles aunque sean falsos. Pero no en cuanto a todo porque algunos son falsos e imposibles.

Luego, cuando dice: *al mismo tiempo*, dado que ha dicho que algo se juzga posible por el hecho de que del mismo no

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

*Sunt enim aliqua, de quibus nihil prohibebit dicere quod suntabilia esse aut fieri, cum tamen nunquam sint futura, nec unquam fiant; sed hoc non potest dici de omnibus. Sed secundum ea quae superius dicta sunt, et quae nunc oportet nos supponere, illa solum possibile est esse aut fieri, licet non sint, quibus positus non sequitur aliquid impossibile. Posito autem quod diametrum commensuraretur, sequitur aliquid impossibile. Et ideo non potest dici quod diametrum commensurari, sit possibile. est enim non solum falsum, sed impossibile.*

*Quaedam vero sunt falsa tantum, sed non impossibilia, sicut socratem sedere et stare. Non enim idem est falsum esse et esse impossibile; sicut te stare nunc est falsum, sed non impossibile. Praedicta ergo positio quantum ad aliqua, vera est, quia quaedam suntabilia, licet sint falsa. Non autem quantum ad omnia; quia quaedam sunt falsa et impossibilia.*

*Deinde cum dicit simul autem quia dixerat quod possibile iudicatur aliquid ex hoc, quod ex ipso non*

se sigue lo imposible, muestra de qué manera se encuentran las consecuencias posibles; diciendo que, de la definición de posible puesta anteriormente, no sólo se destruye la mencionada postura, sino que también simultáneamente es manifiesto que si la condicional antecedente de algo es posible, también será posible la consecuente. Como si esta condicional es verdadera: si es A es B, se sigue necesariamente que si A es posible, también lo es B.

Sin embargo, es de saber, para entender esto, que lo posible se dice de dos maneras. En primer término en cuanto se divide en contra de lo necesario, como cuando decimos posibles aquellos que acontecen ser y no ser. Asumido lo posible en esta acepción, no tiene lugar lo que se dice aquí. En efecto, nada obsta que el antecedente sea contingente de ser y no ser, y el consecuente sea necesario, y el consecuente sea necesario, como es manifiesto en esta condicional: si Sócrates ríe, es hombre.

En segundo término se dice posible cuando es común a aquellos que son necesarios y a aquellos que acaecen ser y no ser, en la medida que lo posible se distingue de lo imposible. De esta manera habla aquí el Filósofo, que afirma acerca de lo posible que es necesario que el consecuente sea posible, si el antecedente ha sido posible.

Pongamos por caso que esta condicional es verdadera: si es A, es B, y póngase el antecedente, o sea A, como posible. O es necesario consiguientemente que B sea

*sequitur impossibile, ostendit qualiter habeant se consequentia possibilis; dicens, quod ex definitione possibilis superius posita non solum destruitur praemissa positio, sed etiam simul est manifestum quod si alicuius conditionalis antecedens est possibile, et consequens possibile erit. Ut si haec conditionalis sit vera, si est A est B, necesse est si A sit possibile, quod B sit possibile.*

*Sciendum tamen est ad huius intellectum, quod possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilis quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac condicionali, si Socrates ridet, est homo.*

*Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic philosophus; dicens de possibili, quod necesse est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile.*

*Detur enim haec conditionalis esse vera, si est A, est B, et detur antecedens, scilicet A, esse possibile. Aut igitur necesse est B esse possibile, aut*

posible o no. Si es necesario tenemos lo propuesto. Si no es necesario, nada obstará a lo opuesto, a saber B no es posible. Pero esto no puede mantenerse. Pues A se pone ser posible, y cuando se pone ser posible, simultáneamente se pone que nada imposible se sigue de esto. En efecto, de esta manera se ha definido antes lo posible: aquello a lo cual nada sigue imposible. Pero B se sigue de A, como ha sido puesto y B se ponía ser imposible. Pues es lo mismo *ser imposible* que *no ser posible*. Luego A no será posible, si al mismo se sigue B que era imposible. Consecuentemente, al poner B como imposible: si, por una parte, es imposible, y por otra, puesto A es necesario que sea B, luego será imposible tanto lo primero como lo segundo, a saber A y B.

Aquí hay que advertir que se sigue correctamente que, si el consecuente es imposible, el antecedente es imposible, pero no a la inversa. En efecto, nada prohíbe que de lo imposible se siga algo necesario, como en esta condicional; si el hombre es asno, el hombre es animal. De donde no hay que entender así lo que aquí dice el Filósofo: si lo primero era imposible, a saber, el antecedente, entonces también lo segundo era imposible, a saber, el consecuente. Sino que debe entenderse así: si el consecuente es imposible, ambos serán imposibles. Consiguientemente así es manifiesto que si se relacionan de la siguiente manera, a saber, A y B, que existiendo A es necesario que sea B, también se sigue necesariamente que si A es

*non. Si est necesse, habetur propositum. Si non est necesse, nihil prohibet ponere oppositum, scilicet B non esse possibile. Sed haec non potest stare. Nam A ponitur esse possibile; et quando ponitur esse possibile, simul ponitur quod nihil impossibile sequitur ex eo. Sic enim superius definitum est possibile, ad quod nihil sequitur impossibile. Sed B sequitur ad A, ut positum est; et B ponebatur esse impossibile. Nam idem est esse impossibile, quod non esse possibile. Igitur A non erit possibile, si sequitur ad ipsum B quod erat impossibile. Ponatur ergo B esse impossibile: et si est impossibile, et posito A, necesse est esse B, erit ergo impossibile et primum et secundum, scilicet A et B.*

*Ubi advertendum est quod bene sequitur, si consequens est impossibile, quod antecedens sit impossibile; non tamen e converso. Nihil enim prohibet ex impossibili sequi aliquid necessarium, ut in hac condicionali: si homo est asinus, homo est animal. Unde non sic intelligendum est quod philosophus dicit hic, si primum erat impossibile, idest antecedens, ergo et secundum erat impossibile, scilicet consequens. sed ita debet intelligi: si consequens est impossibile, utrumque erit impossibile. Sic ergo manifestum est quod si sic se habent, scilicet A et B, quod A existente, necesse est B esse, et necessario sequitur quod si A est possibile, quod B erit possibile. Et si B*

posible, B será posible. En cambio, si B no es posible, puesto A como existente posible, no se relacionarán A y B tal como ha sido dicho, a saber, que a A sigue B. Sino que es preciso que existiendo A como posible, sea necesario que B sea posible, si existiendo A es necesario que sea B. Pues cuando digo: si es A, es B, esto significa que es necesario que B sea posible si A es posible; de tal manera que B es posible que sea cuando y del mismo modo que es posible A. Pues no es posible que sea en cualquier tiempo y de cualquier modo.

*non est possibile, A possibili existente, non ita se habebunt A et B ut positum est, scilicet quod ad A sequitur B. Sed oportet quod A possibili existente, necesse est B possibile esse, si existente A, necesse est esse B. Cum enim dico: si est A, est B, hoc significatur quod necesse sit B esse possibile si A possibile est; ita tamen quod quando et eodem modo sit possibile B esse, quando et quomodo est possibile A. Non enim possibile est ut sit quocumque tempore et quocumque modo.*

### 3. Lo necesario

La afirmación del concepto de necesario la encontramos en:

*I, q. 82, a. 1, c.:*

La necesidad se dice de múltiples maneras. En efecto, lo necesario es lo que no puede no ser. Lo cual corresponde a algo, de un primer modo por el principio intrínseco, ya sea material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios es necesario que se corrompa; ya sea formal, como cuando decimos que es necesario que el triángulo tenga tres ángulos equivalentes a dos rectos. Y esta es la necesidad natural y absoluta. De otro modo corresponde a algo que no pueda no ser, por algo extrínseco, ya sea el fin, ya sea el agente.

*Necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente.*



## Tema VI

### La distinción prioritaria del ente finito

#### A. Presentación

Al enunciar este tema corresponde en primer término hacer una presentación del mismo. En efecto, en base a las indicaciones metafísicas del ente finito estamos ante la distinción prioritaria del mismo. Se trata de abocarse a lo que en último término constituye la composición de toda realidad limitada; y que como tal, implica una mayor profundización metafísica de la distinción de acto y potencia; distinción esta que debe considerarse como supuesta para el tratamiento que vamos a desarrollar.

#### *Q. D. De spirit. creat., a. 1, c.:*

Dado que la potencia y el acto dividen al ente, y que cada género se dividen en acto y potencia. (...)

De donde en las realidades compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. En efecto, en primer término, la materia está en potencia con respecto a la forma, y la forma es su acto; la naturaleza constituida por la materia y la forma es como potencia con respecto al mismo ser, en cuanto es receptiva del mismo.

*Cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur. (...)*

*Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, es ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius.*

#### *II C. G., cap. 53 (1283):*

Doquier se hallan dos de los cuales uno es complemento del otro, la proporción de uno de ellos al otro es como la

*In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius*

proporción de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la substancia intelectual creada se encuentran dos, a saber, la substancia misma y su ser que no es la misma substancia, como está demostrado. Porque el mismo ser es complemento de la substancia existente, ya que cada cosa está en acto en cuanto tiene ser. Dedúcese pues, que en cualquiera de dichas substancias hay composición de acto y potencia.

*eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.*

También se puede afirmar que la distinción a la que nos estamos abocando responde a la profunda captación del ente como tal, según los textos citados al determinar el orden y los temas que hay que establecer en el ente finito<sup>1</sup>.

En consecuencia ya se ha establecido que su consideración es anterior al tratamiento de la composición de substancia y accidentes, y por supuesto a la consideración de la substancia misma, como consideración especial.

Pero cabe señalar que en los textos que se transcribirán en la exposición, y por las diversas expresiones que traducen la *distinción prioritaria del ente finito*, quedan implicados los términos o vocablos de substancia y de la composición de substancia y accidentes. Habrá que tener en cuenta, pues, que dichos términos serán precisados en la tesis correspondiente.

Además hay que hacer algunas acotaciones o aclaraciones sobre este tema, exigidas por la propia índole del mismo. En primer término, cabe destacar que esta cuestión está en íntima relación con la historia de la filosofía. Por eso, lo presentado aquí como solución dada por Santo Tomás debe ser enmarcado en su contexto histórico, principalmente en lo referente a la explicitación del ser. Puede ser interesante asumir la obra de Étienne Gilson: *L'être et l'essence*<sup>2</sup>. De hecho, la consideración histórica centrada sobre Santo Tomás puede tomarse según dos perspectivas distintas. Por un

---

<sup>1</sup> *Quodlib.*, II, a. 3, c. y *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 3, c.

<sup>2</sup> Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris: Vrin, 1948.

lado, como simple referencia de soluciones dadas a lo largo de la historia. Por otro lado, como el aporte que realiza Santo Tomás profundizando en una filosofía del *ser*. La primera perspectiva puede derivar en un relativismo histórico, o puede indicarnos una visión panorámica de la historia de la filosofía asumida desde este tema. La otra perspectiva da más claramente la referencia a una explicitación del *esse*<sup>3</sup>.

También cabe destacar que este tema tiene una contrapartida teológico natural. En efecto, al hablar de una descripción esencial de Dios veremos que en Él no se da esta distinción. Hacemos dos observaciones al respecto. Por un lado, esa descripción supone que ha sido probado que Dios es, tema aún no desarrollado. Esto lleva por otro lado a hacer uso muy cauto de los textos que se presentan y que comprenden tanto el último constitutivo del ente finito como la descripción esencial de Dios. Es que Santo Tomás, en cuanto a sus exposiciones filosóficas tiene en cuenta su preocupación teológica –dígase por ahora de teología filosófica–. Habrá que distinguir en los textos propuestos lo referente a uno y otro de los temas.

La contrapartida entre las consideraciones metafísicas y de teología filosófica antes señaladas, se inscribe en la unidad de la triple perspectiva intelectual establecida por Santo Tomás en el *Prólogo*. Así mismo, dicha unidad culmina en la doctrina del Angélico Doctor con la armonía entre aquello a lo cual de manera sublime puede llegar la razón humana y lo que es conocido por revelación divina<sup>4</sup>. Se trata de la correspondencia entre el supremo esfuerzo humano para establecer aquello que en última instancia constituye las substancias intelectuales y el nombre propio de Dios, con lo revelado por Dios a Moisés<sup>5</sup>. Es interesante referir sobre el particular, como parte culminante de todo el capítulo:

**I C. G., cap. 22 (211):**

Que en Dios se identifica ser y esencia. (...)

Moisés ha sido enseñado por Dios acerca de esta sublime verdad; el cual inte-

*Quod in deo idem est esse et essentia. (...)*

*Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui*

---

<sup>3</sup> Además, incluso se puede arriesgar a decir que aquí hay implícita una filosofía de la misma historia de la filosofía.

<sup>4</sup> Cf. *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 4, c.

<sup>5</sup> Cf. Éxodo, 3<sup>14</sup>.

rrogando al Señor [Éx. 3, 13-14]: “Si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿Qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’.” Y añadió: “Así dirás a los hijos de Israel: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros”: mostrando que su nombre propio es *El Que Es*. Ahora bien, todo nombre ha sido instituido para significar la naturaleza o esencia de alguna cosa. De donde se concluye que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza.

*cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui Est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.*

También se puede completar esta doctrina, como contrapartida, con: *II C. G.*, cap. 52 (1273-1281).

De esta manera queda planteado, como contrapartida de esta tesis filosófica, lo que ha sido denominado “Metafísica del Éxodo”<sup>6</sup>.

Además se hace necesario indicar cómo para la determinación de esta tesis, se puede tomar como punto de partida una inducción del ente finito observado según el objeto propio de la metafísica.

## B. Encuadre metafísico y precisión terminológica

Siguiendo los lineamientos trazados para esta tesis corresponde plantear la solución en primer término desde un encuadre metafísico. Pero también se ve la necesidad de una precisión terminológica. Así entonces, partiendo de la predicación propia metafísica del ente finito que *no es absolutamente (non simpliciter est)*, sino que entraña un *hacerse (fieri)*, estable-

---

<sup>6</sup> Se puede consultar para esto Yves M. Congar, “Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos”, *Concilium*, 11, 7. También Georges Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio sobre el libro del Éxodo*, Colección Actualidad Bíblica, 2, FAX, el capítulo III sobre el Señor que libra. En el libro de J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, 1978, hay dos capítulos referidos al tema: uno sobre “La fe bíblica en Dios” y el otro “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”. Al reflexionar sobre la simplicidad divina vamos a referir también un libro que trata extensamente el tema.

ce mos a quién o a qué corresponde propiamente la predicación de un ser no absoluto.

**I, q. 45, a. 4, c.:**

El hacerse se ordena al ser de la cosa. De donde propiamente les compete el ser hechos a los que les compete el ser. (...) Pues el ser compete propiamente al que tiene el ser; y esto es, el subsistente en su ser.

*Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri quibus convenit esse.(...) Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse.*

En su momento precisaremos el significado del término subsistente.

También podemos plantear la predicación de ser no absolutamente desde el ente que es participativamente:

**Quodlib. III, q. 8, a. un., c.:**

Es preciso que toda otra realidad sea ente participativamente, de modo que en él sea distinta la substancia que participa del ser, y el mismo ser participado.

Ahora bien, todo participante se refiere a lo participado como la potencia al acto; de donde la substancia de cualquier realidad creada se refiere a su ser como la potencia al acto. Así consiguientemente, toda substancia creada está compuesta de potencia y acto; esto es de aquello que es y de ser, como afirma Boecio en el libro *De las Semanas*, como lo blanco se compone de aquello que es blanco y de la blancura.

*Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.*

*Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. De hebdomadibus, sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.*

**I, q. 75, a. 5, ad 4:**

Todo participado se compara a quien lo participa como su acto. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí participe del ser; puesto que incluso la misma vida, o lo que así quiera

*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita,*

llamarse, participa del mismo ser, como dice Dionisio en el cap. V de *De Div. Nom.* Mas el ser participado está limitado a la capacidad del que [lo] participa. (...) En cambio, en las substancias intelectuales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestos de *lo que es* y *aquello por lo cual es*. En efecto, el mismo ser es aquello por lo cual algo es.

*vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. De Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. (...) In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est. Ipsum enim esse est quo aliquid est.*

Habiendo establecido el ámbito metafísico correspondiente a esta distinción prioritaria, conviene también hacer algunas otras precisiones terminológicas no explicitadas en los textos anteriores. Primero desde el ente que significa la substancia de la cosa. Así pues:

**Op. De ente et ess., cap. I-II (2-4):**

Es de saber que, como dice el Filósofo en el libro V *De los Metafísicos*, el ente por sí mismo se dice de dos maneras: en primer término, el que se divide en diez géneros; por otro lado, el que significa la verdad de las proposiciones. De entre estas [acepciones] existe la siguiente diferencia: de acuerdo al segundo modo puede decirse *ente* todo aquello de lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aunque no implique existencia real; modo por el cual las privaciones y negaciones se dicen *entes*; en efecto, decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Pero según la primera acepción no puede decirse *ente* sino aquello que implica existencia real. De donde, de acuerdo al primer modo, la ceguera y otros semejantes no son entes.

*Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto,*

Ahora bien, el nombre de *esencia* no se asume de acuerdo a la segunda acepción de *ente*; pues de acuerdo a esta acepción se dicen entes algunos que no tienen esencia, como se evidencia en las privaciones; sino que *esencia* se toma de acuerdo a la primera acepción apuntada. Por lo cual el Comentador [Averroes] dice en el mismo lugar que *ente* dicho del primer modo, es lo que significa la esencia de la cosa.

Y dado que, como se ha dicho, *ente* afirmado de este modo se divide en diez géneros, es preciso que *esencia* signifique algo común a todas las naturalezas, por las cuales los diversos entes se sitúan en diversos géneros y en diversas especies, como por ejemplo la humanidad es la esencia del hombre, e igualmente de otras. Y dado que aquello por lo cual la cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que significamos mediante la definición que indica qué es la cosa; se sigue que el nombre de *esencia* fue cambiado por los filósofos al nombre de *quididad*. Y esto es lo que el Filósofo [en el VII libro *De los Metafísicos*] denomina frecuentemente *aquello que era ser*, es decir, aquello por lo cual algo tiene ser eso que es. Se dice también *forma*, en cuanto que por la forma está significada la [perfección o] certeza de cada cosa, como dice Avicena en su II libro *De la Metafísica*.

Esto, con otro nombre, también se dice *naturaleza*, tomando *naturaleza* según el primer modo de aquellos cuatro que asigna Boecio en el libro *Sobre las dos Naturalezas* [cap. 1]; a saber, en cuanto natu-

*aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei.*

*Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae.*

*Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro De Duabus Naturis assignat, secundum scilicet*

raleza se dice todo aquello que puede ser captado por la inteligencia de cualquier modo. En efecto, la cosa no es inteligible sino por su definición y su esencia; y así también dice el Filósofo en el libro V *De los Metafísicos*, que toda substancia es naturaleza.

Así entonces el nombre de *naturaleza* tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa en cuanto tiene orden a la propia operación de la cosa, dado que ninguna cosa está desprovista de su propia operación. En cambio, el nombre de *quiddidad* está tomado por el hecho de que es significado mediante la definición.

Pero se dice *esencia* en cuanto que por ella y en ella el ente tiene el ser. Pero dado que *ente* se dice con anterioridad y absolutamente de las substancias y con posterioridad y como bajo algún respecto de los accidentes, se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, mientras que en los accidentes es de algún modo y según algo.

*quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura.*

*Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur.*

*Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.*

Este texto repite y continúa la misma cita que ha sido transcripta en la primera explicación entitativa. Esto indica que se trata de una mayor profundización en la misma línea de penetración intelectual.

Cabe a su vez hacer algunas precisiones respecto a los significados de la expresión *esse*. En el siguiente texto aparecen tres acepciones diversas, de las cuales asumimos la segunda:

*In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1:*

Es de saber que *ser* se dice de dos maneras: primero se dice *ser* la misma esencia o la naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la oración que

*Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio sig-*

significa *qué* es el ser, en efecto la definición significa la quiddidad de la cosa.

De acuerdo a una segunda acepción se dice *ser* al mismo acto de la esencia, como vivir, que es ser para los vivientes, es acto del alma, no acto segundo, que es la operación, sino acto primero.

De un tercer modo se dice *ser* a lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en tanto *es* se dice del nexo [o de la unión]; y según esto está en el intelecto que compone y divide en cuanto a su complemento, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia, como se ha dicho anteriormente sobre la verdad, dist. 19, q. 5, art 1.

*nificans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat.*

*Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus.*

*Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1.*

Esta acepción es una de las señaladas como metafísicas al hacer la explicitación nocional por vía de simple aprehensión. Aquí, se la utiliza para establecer el último constitutivo del ente finito, porque presenta la distinción entre el ser y la esencia. En efecto, en dicha distinción el término *ser* se refiere al principio actual o acto primero. Este es el significado que se utilizará en lo sucesivo, al decir *ser*.

Lo cual puede explicitarse a través de los siguientes textos:

**I, q. 76, a. 6, c.:**

El primero entre todos los actos es el ser.

*Primum autem inter omnes actus est esse.*

**I C. G., cap. 23 (214):**

En efecto, el mismo ser no puede participar de algo que no sea de su esencia, aunque aquello que es pueda participar en alguna otra cosa. Pues, nada hay más formal ni más simple que el ser. Y así el mismo ser, nada puede participar.

*Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest.*

**II C. G., cap. 52 (1274):**

El ser en cuanto ser no admite diversidad; puede sin embargo diversificarse por algo marginal al ser; y así por ejemplo, el ser de la piedra es distinto del ser del hombre.

*Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis.*

**Q. D. De verit., q. 21, a. 4, ad 7:**

El ser de la creatura se dice *ser* por cierta semejanza con respecto a aquel primer ser, dado que tiene mezcla de aquello que es *haber de ser* o *haber sido*, en razón de la mutabilidad de la creatura.

*Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae.*

Podemos comprobar en estos textos, la correspondencia profunda que aparece con los textos que hacen a la primera explicitación entitativa<sup>7</sup>.

### **C. Las expresiones de la solución**

Con todo lo desarrollado aquí podemos encontrar las expresiones de la solución del último constitutivo del ente finito, incluyendo en ello diversos matices que afectan a su mayor intelección. Se trata de términos descriptivos que explicitan metafísicamente la composición. Asumiendo entonces lo anteriormente dicho, podemos adentrarnos en el análisis de los principios constitutivos del ente finito, que concluyen en su distinción real.

Estimamos como prioritario:

**In De hebdom., lec. 2, nn. 21-25; 32:**

Acerca del ente se considera el mismo ser como algo casi común e indeterminado; el cual es determinado de dos maneras: de una manera, por parte del sujeto que tiene ser; y de otro modo, por parte del predicado, como cuando decimos acerca del hombre, o acerca de cualquier otra cosa, no que *sea* absolutamente, sino

*Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed*

---

<sup>7</sup> Cf. In I Perih., lec. 5, n. 20.

que *sea algo*, por ejemplo blanco o negro. En consecuencia establece en primer lugar las concepciones que se asumen según la comparación del ser a aquello que es. (...)

Afirma pues en primer lugar que es diverso el ser y aquello que es. Esta diversidad no hay que referirla aún a las cosas, de las que no se trata todavía, sino a las mismas razones o nociones.

Pues distinto es el significado cuando hablamos de *ser* y cuando hablamos de *aquello que es*, como es distinto el significado cuando hablamos de *correr* y cuando decimos *el que corre*. Pues *correr* y *ser* tienen un sentido abstracto, como *blancura*; mientras que lo que es, es decir, *el ente* y *el que corre*, tienen un sentido concreto, como *lo blanco*.

Luego, cuando dice: *el mismo ser*, manifiesta la mencionada diversidad de tres maneras, consistiendo la primera en que el mismo ser no es significado como el sujeto mismo de ser, como tampoco el correr es significado como el sujeto de la carrera; de suerte que así como no cabe decir que el mismo correr corra, tampoco podemos afirmar que el mismo ser sea; pero como aquello mismo que es se significa como el sujeto del ser, así también el que corre es significado como el sujeto de correr; por eso, así como podemos decir del que corre, o corredor, que corre en cuanto está sometido a la carrera y participa de la misma, así también podemos decir que el ente, o lo que es, es en cuanto participa del acto de ser. (...)

*quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. (...)*

*Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones.*

*Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album.*

*Deinde cum dicit, ipsum enim esse, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: (...)*

Pone la segunda diferencia allí [donde dice]: *lo que es [puede] participar*; diferencia que se asume según la razón de participación. En efecto, participar es casi tomar parte, de manera que cuando algo recibe particularmente aquello que pertenece a otro, se dice que participa universalmente de aquello; como el hombre se dice que participa del animal, porque no tiene la razón de *animal* según toda su plenitud; y por la misma razón, Sócrates participa del hombre; de modo semejante también el sujeto participa del accidente, y la materia de la forma, ya que la forma substancial o accidental, que por su razón es común, es determinada hacia este o aquel sujeto; y de un modo parecido se dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no se adecua a la virtud de su causa; por ejemplo, si decimos que el aire participa de la luz del sol, pues no la recibe con la misma claridad con la cual está en el sol.

Haciendo caso omiso de esta tercera manera de participar, es imposible que el mismo ser participe de algo según los dos primeros modos. Pues no puede participar de algo a la manera como la materia o el sujeto participan de la forma o del accidente; porque según queda dicho, el mismo ser se significa como cierto abstracto. Como tampoco puede participar de nada a la manera como el particular participa del universal; pues de esta manera aquello que se dice en abstracto puede participar de

*Secundam differentiam ponit ibi, quod est, participare, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accedens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole.*

*Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accedens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur,*

algo, como la blancura [puede participar] del color; pero el mismo ser es lo más común; por lo tanto, el mismo [ser] es participado en otros, en cambio, no participa de algo distinto. Pero lo que es, o el ente, por más que sea lo más común, sin embargo se toma de un modo concreto, y por eso participa del mismo ser, no a la manera como lo más común es participado por lo menos común, sino que participa del mismo ser a la manera como el concreto participa del abstracto. Es pues lo que declara cuando dice que lo que es, es decir el ente, puede participar de algo; mientras que el mismo ser de ningún modo participa de algo; y de este modo prueba por lo que se ha dicho anteriormente, es decir, que el mismo ser aún no es. Ahora bien, es manifiesto que aquello que [no] es no puede participar de algo; de donde se sigue que la participación conviene

*participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod [non] est<sup>8</sup>, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est.*

---

<sup>8</sup> Al parecer, hay una discordancia entre las ediciones latinas respecto a la expresión “id quod est”, cuando con toda propiedad debe decir “id quod **non** est”, juicio exigido además por el desarrollo de la exposición. En las ediciones de Marietti, y de Roberto Busa, aparece tal como ha sido asumida en la primera edición de este trabajo. Por su parte, mientras la edición Mandonnet coincide también con la edición Marietti, en la Edizioni Studio Domenicano, que toma el texto latino de la edición Leonina, se transcribe: “id quod non est”. Cf. *In librum Boetii De hebdomadibus, Opuscula Theologica*, vol. II, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. - P. Fr. M. Calcaterra O. P., Taurini-Romae: Marietti, 1954, pp. 391-408; *In Boethii De Hebdomadibus, Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, auctore Roberto Busa S. J., Milán: Editoria Elettronica Editel, 1992; *Expositio super Boëtium De hebdomadibus, Opuscula Omnia*, tomus primus, *Opuscula Genuina Philosophica*, cura et studio R. P. Petri Mandonnet, Parisiis: Lethielleux ed., 1927, pp. 165-192; *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio De Ebdomadibus*, testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana a fronte, a cura di Carmelo Pandolfi, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995 (*Nota del editor*).

a algo cuando ya es. Pero, por cuanto recibe el mismo ser, es algo, como se ha dicho. De ahí resulta que aquello que es puede participar de algo; mientras que el mismo ser no puede participar de algo.

Expone la tercera diferencia diciendo: *aquello que es [puede] tener*. Esta diferencia se asume por la conjunción de algo extraño. Acerca de lo cual hay que considerar que esto es verdad a propósito de cualquier abstracto examinado atentamente: que no posee en sí algo extraño, o sea, que esté fuera de su esencia, como la humanidad, la blancura, y todo cuanto se enuncia de esta manera. La razón es porque la humanidad es significada como aquello por lo cual algo es hombre, y la blancura, aquello por lo cual algo es blanco. Pues algo no es hombre formalmente hablando sino por aquello que pertenece a la razón de hombre; del mismo modo que nada es formalmente blanco a no ser por aquello que pertenece a la razón de blanco; y por lo tanto estos abstractos no pueden contener en sí nada ajeno.

De distinta manera acontece en cuanto a las cosas se predicán de una manera concreta. Pues *hombre* se significa como alguien que tiene humanidad, y *blanco* como algo que tiene blancura. Pero, por el hecho de que el hombre tenga humanidad o blancura nada impide que posea algo distinto que no pertenece a la razón de aquellos, con tal de que no esté opuesto a las mismas [nociones de humanidad o blancura]; y por lo tanto el hombre y

*Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare.*

*Tertiam differentiam ponit ibi, id quod est, habere et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil aliud in se habere possunt.*

*Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam*

lo blanco pueden poseer algo más que la humanidad o la blancura. Y esta es la razón por la cual la humanidad o la blancura se significan a modo de parte, y no son predicados de los concretos, como ninguna parte [es predicada] de su todo. Y, puesto que, como se ha dicho, el mismo ser es significado como abstracto, y lo que es, como concreto, se sigue que es verdadero esto que se dice: que aquello que es puede tener algo además de lo que él mismo es, es decir, fuera de su esencia; en cambio el mismo ser no tiene nada agregado fuera de su esencia. (...)

Hay que notar que así como el ser y aquello que es difieren en los simples según las nociones [o conceptos], en los compuestos difieren realmente; esto se demuestra por las premisas, pues anteriormente se dijo que el mismo ser ni participa de algo, como si su noción se constituyese de muchos, ni tiene mezclado algo extraño, como si en el mismo hubiera composición de accidente; y por esto el mismo ser no es compuesto. Por lo tanto, la cosa compuesta no es su ser; por lo cual afirma que en todo compuesto es distinto el ser y el mismo compuesto, porque el mismo ser ha sido participado.

*humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod id quod est, potest aliquid habere, praeter quam quod ipsum est, scilicet praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam. (...)*

*Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse<sup>9</sup>.*

<sup>9</sup> La Edizioni Studio Domenicano, que toma el texto latino de la edición Leonina, transcribe: “quod est **participando** ipsum esse”, de donde la traducción alternativa será: “en todo compuesto es distinto el ser y el mismo compuesto, el cual es participando (por participación de) el mismo ser”, texto afín con el de la primera edición. Cf. *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio De Ebdomadibus*, testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana a fronte, a cura di Carmelo Pandolfi, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995 (*Nota del editor*).

De ahí en más:

**Op. De ente et ess., cap. V, nn. 30; 31; 33:**

De cuanto se ha visto es patente cómo la esencia se encuentra en diversos. Pues bien, hay tres modos de poseer la esencia en las substancias.

a) En efecto, algo es, como Dios, cuya esencia es su mismo ser. (...).

b) En segundo término la esencia se encuentra en las substancias intelectuales creadas, en las cuales es distinto el ser y la esencia de las mismas, aunque la esencia sea sin materia; de donde su ser no es absoluto, sino recibido y en consecuencia limitado y finito a la capacidad de la naturaleza del que lo recibe. (...)

c) En tercer término, la esencia se encuentra en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es recibido y finito, por el hecho de que tienen el ser [procedente] de otro.

*His igitur visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis.*

*Aliquid enim est, sicut deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; (...)*

*Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. (...)*

*Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent.*

**Op. De ente et ess., cap. IV, n. 23:**

De donde en el alma o inteligencia de ninguna manera hay composición de materia y forma, esto a condición de que en ellas se entienda *materia* tal como en las substancias corporales; pero hay ahí composición de forma y ser.

*Unde in anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiat materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse.*

Como argumento por el absurdo de la distinción encontramos:

**Q. D. De verit., q. 27, a. 1, ad 8:**

Todo aquello que está en el género de la substancia, está compuesto con composición real; por cuanto aquello que está en el predicamento de la substancia

*Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in*

es subsistente en su ser; y es preciso que su ser sea distinto de él mismo, de lo contrario no puede diferenciarse en el ser, de las otras cosas con las cuales conviene en razón de su quiddidad; lo cual se requiere en todos aquellos que se encuentran directamente en el predicamento. Por consiguiente, todo aquello que está directamente en el predicamento de la substancia, está compuesto, al menos de *ser* y de *aquello que es*.

*suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est.*

Al hablar de la distinción real de los dos principios expresados no se puede dejar de citar la obra de Norberto del Prado: *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*<sup>10</sup>, que desarrolla desde diversas perspectivas este tema que ha sido bastante discutido en el ámbito de la escolástica.

Si se vuelve a considerar lo aquí expuesto asumiendo la distinción y/o composición de substancia y accidentes, hay que agregar:

**Q. D. De verit., q. 27, a. 1, ad 8:**

Hay también algunos que están en el predicamento de la substancia por reducción, como los principios de la substancia subsistente, en los cuales no se encuentra la composición antedicha; pues no subsisten, por lo que no tienen ser propio. De modo semejante los accidentes, puesto que no subsisten, no es propiamente de ellos ser; sino que el sujeto es tal según los accidentes; de donde más propiamente se dicen *del ente* que *entes*.

Consiguientemente, para que algo esté en algún predicamento del accidente, no se requiere que esté compuesto con com-

*Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia.*

*Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum com-*

---

<sup>10</sup> Norberto Del Prado, *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Friburgi Helvetiorum: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, 1911.

posición real, sino solamente con composición racional de género y diferencia.

*positione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia.*

Además, encontramos otros textos que precisan ciertas conceptualizaciones referidas a las expresiones y la distinción que ahora nos ocupa.

***In II Post. Analyt., lec. 6, n. 462:***

Es distinto aquello que es el hombre y el ser hombre; pues únicamente en el primer principio de ser, que es esencialmente ente, el mismo ser y su quiddidad es uno e idéntico; en cambio, en todos los otros, que son entes por participación, es preciso que sea distinto el ser y la quiddidad del ente.

*Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis.*

***I, q. 3, a. 4, c.:***

Es preciso que el mismo ser se compare a la esencia, que es distinta del mismo, como el acto a la potencia.

*Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.*

Este texto nos indica cómo todo existir que es distinto de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia.

***I, q. 50, a. 2, ad 3:***

Si bien en el ángel no hay composición de forma y materia, sin embargo hay en él acto y potencia. Lo cual puede ser manifestado del estudio de las realidades materiales, en las cuales se encuentra una doble composición. La primera, de materia y forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza. Más, la naturaleza, de este modo compuesta, no es su ser, sino que el ser es su acto. De donde la misma naturaleza se compara a su ser como la potencia al acto. Luego, suprimida la materia, y puesta la forma subsistente sin

*Licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa for-*

materia, todavía permanece la comparación de la forma con el mismo ser, como la de la potencia con el acto. Y tal composición hay que entenderla en los ángeles, y esto es lo que algunos dicen que el ángel está compuesto de aquello por lo cual es y de aquello que es, o también de ser y de lo que es, como dice Boecio, ya que aquello que es, es la misma forma subsistente, y el mismo ser es aquello por lo cual la substancia es, al modo como la carrera es aquello por lo cual el corredor corre.

*ma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit*

El sentido final de este texto deberá fijarse en la doctrina especial de la substancia.

**Q. D. De pot., q. 7, a. 4, c.:**

En cualquier creatura se encuentra la diferencia de quien posee y de lo poseído. Pues en las creaturas compuestas se encuentra una doble diferencia, porque el mismo sujeto o individuo tiene la naturaleza de la especie, como el hombre la humanidad; y tiene además el ser; en efecto, el hombre ni es la humanidad ni [es] su ser; de donde puede inherir al hombre algún accidente, pero no a la misma humanidad o a su ser.

En cambio, en las substancias simples hay solamente una diferencia, a saber, la de la esencia y el ser. En efecto, en los ángeles cada sujeto es su naturaleza; pues la quiddidad de lo simple es lo mismo simple, como dice Avicena [lib. V *Metaph.* cap. V], pero no es su ser; por lo que la misma quiddidad es subsistente en su ser.

*In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse.*

*In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens.*

**In IV Metaph., lec. 2, n. 558:**

El ser de la cosa, aunque sea algo distinto de su esencia, no debe ser entendido como algo agregado al modo del accidente, sino que, por así decirlo, se constituye por los principios de la esencia. En consecuencia, este nombre *ente* que recibe su denominación del mismo ser, significa lo mismo que el nombre que recibe su denominación de la misma esencia.

**I C. G., cap. 22 (209; 210):**

Todo aquello que no puede existir sino en la medida en la cual convergen hacia él varios, está compuesto. Ahora bien, ninguna realidad en la cual una es la esencia y otro el ser, puede existir sino en la medida en la cual convergen hacia él varios, a saber, la esencia y el ser.

Luego toda realidad en la cual una es la esencia y otro el ser, es compuesta. (...)

Más aún, toda realidad es por cuanto tiene ser. Consiguientemente ninguna realidad cuya esencia no es su ser, es esencialmente, sino en razón de la participación de algo, a saber, del mismo ser. Ahora bien, lo que es por participación de algo no puede ser primer ente.

**Q. D. De spirit. creat., a. 1, c.:**

Todo aquello que tiene posterioridad con respecto al primer ente, al no ser su ser, tiene el ser recibido en algo, por lo cual se contrae el mismo ser; y así en cualquier realidad creada una es la naturaleza de la realidad que participa el ser, y otro el mismo ser participado. Y dado

*Esse enim rei quomodo sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.*

*Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse.*

*Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. (...)*

*Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens.*

*Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet*

que cada realidad participa por semejanza el primer acto en cuanto tiene ser, se hace preciso que el ser participado en cada uno se compare a la naturaleza que lo participa, como el acto a la potencia.

*per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.*

**I, q. 3, a. 7, ad 1:**

Corresponde a la razón de causado, que sea de algún modo compuesto, porque, cuando menos, su ser es distinto de su esencia.

*Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est.*

En lo que hace a precisiones conceptuales de los términos de la composición, cabe tener en cuenta:

**Q. D. De verit., q. 1, a. 1, ad 3 (2):**

Al decir: *distinto es el ser y aquello que es*, se distingue el acto de ser de aquello a lo cual le corresponde ese acto. Ahora bien, el nombre de *ente* se toma del acto de ser, no de aquello a lo que le corresponde el acto de ser.

*Quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi.*

También respecto a precisiones conceptuales de los términos de la composición hay que retomar: *II C. G.*, cap. 54<sup>11</sup>, que ha sido considerado como fundamento para ordenar la exposición de los temas especiales del ente finito, y allí ha sido transcripto. Igualmente: *II C. G.*, cap. 53 (1283) y *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 3, c., que muestran en esta composición la profundización metafísica de la distinción de acto y potencia y de substancia y accidentes.

También se puede ampliar la conceptualización de la proporción aquí dada comparándola –según analogía de proporcionalidad– con otras proporciones más inmediatas al objeto adecuado de nuestro entendimiento en razón de su unión con el cuerpo. Así:

---

<sup>11</sup> Cf. Supra pp. 161-163.

**Comp. Theol., cap. 31:**

En cierta manera se compara la inteligencia al entender, como la esencia al ser.

*Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse.*

**I, q. 34, a. 1, ad 2:**

El acto de entender es con respecto al entendimiento en acto, como el ser con respecto al ente en acto.

*Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu.*

**I, q. 54, a. 1, c.:**

La acción es propiamente la actualidad de una virtud, como el ser es la actualidad de la substancia o esencia.

*Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae.*

**Q. D. De spirit. creat., a. 11, c.:**

Siempre el acto está proporcionado a aquello de lo cual es acto. Como el mismo ser es cierta actualidad de la esencia; así también el obrar es la actualidad de la potencia operativa o virtud.

*Semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis.*

## **D. Reflexiones sobre las expresiones de la solución**

Por último es conveniente hacer algunas reflexiones sobre las expresiones de la solución por las implicancias que contiene.

### **1. Trasfondo en el nexo de la armonía filosofía-teología**

En primer término se hace necesario decir que hay un trasfondo de pensamiento tomista que afecta a la armonía entre esta solución estrictamente metafísica y la de la teología filosófica, pasando por la perspectiva de la filosofía primera. Nos referimos acá a las perspectivas de esta disciplina indicadas en el *Prólogo*.

Con este sentido podemos percibir:

**Q. D. De pot., q. 3, a. 1, ad 17:**

Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser.

*Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit.*

**Q. D. De pot., q. 3, a. 5, ad 2:**

Por el mismo hecho que se atribuye el ser a la quiddidad, no solamente el ser, sino la misma quiddidad se dice ser creada; porque antes que tenga el ser, nada es, salvo en el intelecto del creador, donde no es creatura sino esencia creadora.

*Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.*

**Q. D. De verit., q. 21, a. 5, ad 5:**

La creatura procede de Dios no solamente según su esencia, sino también según su ser.

*Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum*

Es de notar en estos textos cómo entra en juego “la creación”, que es un tema de origen cristiano. Pero todo esto aquí anticipado corresponde a la visión por vía resolutive de la teología filosófica<sup>12</sup>.

## **2. Con relación al panorama total de la metafísica**

También corresponde reflexionar cómo la solución del último constitutivo del ente finito presenta por vía resolutive el objeto formal de la metafísica. A este respecto conviene una relectura del texto dado para exponer el objeto formal de la metafísica. Nos referimos especialmente a *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 3, c.<sup>13</sup>

A su vez, desde esta solución del último constitutivo del ente finito mencionamos los atributos del mismo, a saber: tiene movimiento, es dependiente o causado, es contingente, participante, y por último, tiende a determinadas perfecciones. Pero la exposición de estos atributos se verá mejor en la investigación causal de un primer ente, al establecer los puntos de partida de las vías<sup>14</sup>. De ello trata la teología filosófica.

---

<sup>12</sup> Cf. *I*, q. 45, a. 4, c. lo referente a la noción de creación.

<sup>13</sup> Cf. *Supra* pp. 37-41.

<sup>14</sup> Cf. *I*, q. 2, a. 3, c.



## Tema VII

# Distinción de substancia y accidentes

### Introducción

Hemos establecido la distinción del ente en potencia y acto y lo referente a la solución primordial del ente finito. A partir de esas consideraciones y teniendo en cuenta también la analogía, corresponde entrar a considerar la distinción de substancia y accidentes. Es la última solución indicada del ente finito para su exposición en la perspectiva estrictamente metafísica. Junto con la distinción de potencia y acto, es de eminente origen aristotélico, como consta en:

***IX Metaph., 1045, b, 32-35:***

Puesto que *ente* se dice no sólo en el sentido de *algo* o *cual* o *cuanto*, sino también según la potencia y la entelequia y la obra.

*Vero dicitur ens hoc quidem eo quod quid, aut qualitas, aut quantitas, aliud secundum potentiam et actum et secundum opus.*

En Santo Tomás lo encontramos reflejado al comenzar el *In IX Metaph.*<sup>1</sup>

Es importante remarcar que la consideración que hacemos aquí respecto a la distinción de substancia y accidentes no es tomándola como una distinción más. Se trata, en cambio, de asumirla como culminación de toda la explicitación intelectual que hemos desarrollado a lo largo de esta perspectiva estrictamente metafísica, según las indicaciones del *Prólogo* planteado en la presentación de la Disciplina Sapiencial. De ahí que la consideración de este tema conlleve un desarrollo de integración y profundización de todo lo visto hasta aquí.

---

<sup>1</sup> Cf. *In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1769.

Esto explica la extensión con la cual se van a considerar las diversas perspectivas. Se pondrá especial atención en la transcripción de los textos de Santo Tomás, ya que presentan claramente su doctrina sobre esta cuestión. En este tema en particular aparece manifiesto de modo especial nuestro enfoque respecto a las bases doctrinales del Angélico Doctor. Si bien hay que afirmar los aportes de diversas corrientes en el pensamiento de Santo Tomás, su doctrina filosófica y especialmente metafísica tienen una base estructural primera de neto corte aristotélico.

Por eso, este tema, en parte tiene su independencia con respecto a la distinción de esencia y acto de ser, y en este sentido su fuente es Aristóteles. Pero también en parte supone necesariamente dicha distinción, en la cual Santo Tomás supera a Aristóteles. De aquí que puedan presentarse dos tipos de textos referentes a esta distinción. Unos son aquellos en los que no se explicita la distinción del último constitutivo del ente finito; otros, en los que, por el contrario, la distinción que aquí está planteada sigue a dicha composición. Con lo cual, en la exposición habrá que percibir o distinguir aquello en lo que Santo Tomás sigue los lineamientos aristotélicos y aquello en lo cual formula su propio pensamiento con la explicitación del existir como propio del ente finito.

Por eso, una vez que hemos hecho estas consideraciones preliminares, podemos pasar al desarrollo de los puntos con los cuales se explicita la distinción. Así, como despliegue de la temática que nos ocupa, establecemos cinco consideraciones que explicitan la distinción de substancia y accidentes indicando también cómo componen al ente finito. De esta manera podemos indicar progresivamente en una metodología intelectual las siguientes consideraciones. Comenzamos indicando en primer término que se trata de adiciones racionales especiales respecto al ente. Esto se da a diferencia de los agregados racionales generales al ente, tratados al hablar de los transcendentales. Luego hay que establecer los diversos modos especiales de ser a partir de la enumeración predicamental. En este punto, Santo Tomás sigue a Aristóteles. Pero tal como hemos señalado, el Angélico Doctor supera a Aristóteles con la explicitación del ser o existir que ha sido formulada en la solución primordial del ente finito. Por eso hay que presentar en tercer término lo que se refiere a la distinción de substancia y accidentes en cuanto supone y sigue al último constitutivo del ente finito. De ahí cabe hacer la resolución de estos principios en cuanto componen al ente finito. Queda por último hacer algunas reflexiones finales. En cada una de estas consideraciones se harán las precisiones y distinciones que

correspondan. Así podemos desarrollar la distinción enunciada en el título de este tema.

### A. Como adiciones especiales al ente

Comenzamos por esta consideración que continúa la temática general del ente. Así se presenta en primer término:

#### *Q. D. De verit., q. 1, a. 1, c.:*

Aquello que primero concibe el entendimiento como evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las concepciones, es *ente*, como dice Avicena al principio de su *Metafisica*.

Por lo que es preciso que todas las otras concepciones de la inteligencia se asuman de acuerdo con los agregados a *ente*. Pero a *ente* no se le puede agregar nada como extraño, al modo como la diferencia se agrega al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente. Por lo que el Filósofo también prueba en el III libro *De los Metafisicos* que *ente* no puede ser género; sino que se dice que algo se agrega a *ente* en cuanto expresa un modo del mismo ente, que no está expresado con el vocablo *ente*.

La cual agregación acontece de dos maneras. Por un lado, en cuanto el modo expresado es algún modo especial de ente. En efecto, hay diversos grados de entidad según los cuales se asumen diversos modos de ser, y de acuerdo a estos modos se asumen diversos géneros de cosas. En efecto, la substancia no agrega a *ente* alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida a *ente*, sino que con el

*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.*

*Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.*

*Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine sub-*

nombre de *substancia* se expresa un modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y del mismo modo ocurre en los otros géneros.

Por otro lado, de manera que el modo expresado sea un modo general que sigue a todo ente.

**Op. De nat. gener., cap. II, n. 479:**

Luego, lo que se agrega sobre *ente*, si expresa una razón especial de *ente*, como *substancia* dice un modo especial de existir, que es *ser por sí*, será preciso necesariamente agregar otro modo opuesto de *ente*, como *ser por otro*; de donde lo que así agrega a *ente*, no puede equipararse con *ente*.

Y de este modo los predicamentos agregan sobre *ente*, los cuales se dividen entre sí según un modo especial que cada uno agrega sobre *ente*. En cambio, si por el mismo agregado no se dice un modo especial de ente que tenga en sí una oposición, lo que se tiene de tal adición a *ente*, se equiparará con *ente*.

Una mayor explicitación de los modos de agregar al ente la encontramos en:

**Q. D. De verit., q. 21, a. 1, c.:**

Debe decirse que algo puede agregar sobre otro de tres maneras.

En primer término, que agregue algo que sea extraño a la esencia de aquella realidad a la que se dice ser agregado; como por ejemplo *blanco* agrega algo sobre *cuerpo*, porque la esencia de la

*stantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.*

*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens.*

*Supra ens igitur quod additur, si dicit aliquam specialem rationem entis, sicut substantia dicit specialem modum existendi, qui est per se esse, oppositum necessario oportebit addere alium modum entis, sicut esse per aliud: unde quod sic addit supra ens, non potest esse in aequo cum ente.*

*Et isto modo praedicamenta addunt supra ens, quae ad invicem dividuntur secundum specialem modum quem unumquodque supra ens addit. Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis habens in se aliquam oppositionem, quod se habet ex additione tali ad ens, in aequo erit cum ente.*

*Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere.*

*Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis.*

blancura es marginal a la esencia del cuerpo.

En segundo término, se dice que algo agrega sobre otro al modo de contraer y determinar; como por ejemplo *hombre* agrega algo sobre *animal*, no ciertamente de modo que haya algo en el hombre que esté absolutamente fuera de la esencia del animal, de lo contrario sería preciso decir que no todo lo que es hombre es animal, sino que *animal* es parte de *hombre*, pero *animal* se contrae por *hombre*, porque aquello que de modo determinado y actual está contenido en la razón de *hombre*, implícita y como potencialmente está contenido en la razón de *animal*.

Así como pertenece a la razón de *hombre* que tenga un alma racional, pertenece a la razón de *animal* que tenga un alma, no determinando en cuanto a lo racional o no racional; sin embargo, esta determinación, en razón de la cual *hombre* agrega sobre *animal*, se dice que está fundamentada en alguna realidad.

En tercer término, se dice que algo agrega sobre otro solamente en el orden racional, a saber, cuando algo pertenece a la razón de uno y no pertenece a la razón de otro; lo cual, sin embargo, no está en las cosas naturales, sino solamente en la razón, ya sea que por eso se contraiga aquello a lo cual se dice ser agregado, ya sea que no. Así, por ejemplo, *ciego* agrega algo sobre *hombre*, a saber, la ceguera, que no es un ente en la naturaleza, sino que el ente que comprende privaciones es sólo de razón; y por esto *hombre* se

*Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis.*

*Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur.*

*Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendendis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim*

contrae, ya que no todo hombre es ciego; en cambio, cuando decimos *el topo ciego*, mediante este agregado no se realiza ninguna contracción.

No es posible que sobre *ente* universal algo agregue algo de acuerdo al primer modo, aún cuando de ese modo pueda hacerse algún agregado sobre algún ente particular; porque ninguna realidad de la naturaleza está fuera de la esencia del ente universal, aún cuando alguna realidad esté fuera de la esencia de este ente.

De acuerdo al segundo modo se encuentran algunos que agregan a *ente*, porque *ente* se contrae en los diez géneros, de los cuales cada uno agrega algo a *ente*; no un accidente, o alguna diferencia que esté fuera de la esencia de *ente*, sino un determinado modo de ser, que está fundado en la misma esencia de la cosa.

*omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio.*

*Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis.*

*Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei.*

Estos textos se pueden plantear sin explicitar lo referente a un último constitutivo del ente finito. Lo cierto es, sin embargo, que no pueden darse sin una limitación entitativa, por tratarse de agregados especiales contractivos. Esto nos lleva a considerar los modos especiales de ser.

## **B. Distinción de los diversos modos especiales de ser**

Este tratamiento implica, en primer término, realizar la enumeración predicamental. Luego, determinar lo que pertenece a la consideración metafísica como tal. Y en último término, establecer la relación entre los predicamentos metafísicos y los predicables. Entonces:

## 1. La enumeración predicamental

Corresponde aquí distinguir el ente que está fuera del alma según estos modos especiales de ser. Es éste un enfoque que hace a la doctrina aristotélica de los predicamentos, asumida por Santo Tomás.

### *In V Metaph., lec. 9, nn. 889-893:*

Primero distingue el ente que está fuera del alma, en diez predicamentos, que es el ente perfecto. (...)

Luego dice en primer término que se dice *ser por sí* cualquiera que signifique figura de predicación. En efecto, es de saber que el ente no puede contraerse a algo determinado al modo cómo el género se contrae a las especies mediante las diferencias.

Porque la diferencia, al no participar del género, está fuera de la esencia del género. Ahora bien, nada puede estar fuera de la esencia de *ente* que constituya una especie de ente por adición a *ente*, porque lo que está fuera del ente es nada, y no puede darse aquí una diferencia. (...)

De donde es preciso que el ente se contraiga a los diversos géneros según el diverso modo de predicar, que sigue al diverso modo de ser; porque cuantas veces se dice *ente*, o sea, de cuántos modos se predica algo, otras tantas se significa *ser*, o sea, de tantos modos queda significado que algo es. Y en razón de lo dicho, aquello en lo que se divide el ente primariamente, se dice que son los predicamentos, porque se distinguen según el diverso modo de predicar. Y dado que de entre aquellos que se predicán algu-

*Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. (...)*

*Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias.*

*Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. (...)*

*Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam*

nos significan el quid, o sea la substancia, otros lo cualitativo, otros lo cuantitativo, y así con respecto a otros, es preciso que en cada modo de predicar *ser* signifique lo mismo; como cuando se dice *el hombre es animal*, *ser* significa la substancia. En cambio, cuando se dice *el hombre es blanco*, [*ser*] significa la cualidad, y así de otros.

Ahora bien, es de saber que el predicado con respecto al sujeto se puede referir de tres maneras. En primer término como aquello que es el *sujeto*, como cuando digo *Sócrates es animal*. Pues Sócrates es aquello que es animal. Y se dice que ese predicado significa la *substancia primera*, que es la substancia particular de la que todo se predica.

De acuerdo a un segundo modo, cuando el predicado se asume en cuanto inhierre en el sujeto, predicado que o lo inhierre por sí y absolutamente, como consecuente a la materia, y así se da la *cantidad*, o como consecuente a la forma, y así se da la *cualidad*; o lo inhierre no absolutamente, sino con respecto a otro, y así es *a otro* [la *relación*]. En tercer término cuando el predicado se asume por aquello que está fuera del sujeto. Y esto de dos maneras. De acuerdo a un primer modo como estando totalmente fuera del sujeto; lo cual si no es la medida del sujeto se predica al modo de *hábito*, como cuando se dice *Sócrates está calzado o vestido*.

En cambio, si es medida del sujeto, dado que la medida extrínseca es el tiempo o el lugar, se asume el predicamento o por parte del tiempo, y así será el *cuando*, o por

*significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis.*

*Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur.*

*Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, socrates est calceatus vel vestitus.*

*Si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando:*

parte del lugar, y así será la *ubicación*, no considerando el orden de las partes en el lugar. Y considerando dicho orden, será la *situación*. De acuerdo a un segundo modo, cuando aquello de donde se asume el predicamento parcialmente está en el sujeto del cual se predica. Y si [se asume] de acuerdo con el principio, se predica como *obrar*; pues el principio de la acción está en el sujeto. En cambio, si [se asume] de acuerdo con el término, se predicará como *padece*; pues la pasión termina en el sujeto que padece.

Dado que hay predicaciones en las cuales no se pone manifestamente este verbo *es*, para que no se crea que esas predicaciones no pertenecen a la predicación de ente, como cuando se dice *el hombre camina*, quita consiguientemente esta [dificultad] diciendo que en todas las predicaciones de esta índole se significa que algo es. Pues cualquier verbo se resuelve en este verbo *es* y el participio. En efecto, en nada difiere decir *el hombre es convaleciente* y *el hombre convalece*, y de la misma manera ocurre en otros casos. De donde se evidencia que, de tantas maneras se hace la predicación, como modos se dice *ente*.

*vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur.*

*Quia vero quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum est, ne credatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur, homo ambulat, ideo consequenter hoc removet, dicens quod in omnibus huiusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum est, et participium. Nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur.*

Con algunas modificaciones que hacen a la antropología filosófica, la enumeración predicamental la encontramos también en:

***In III Phys., lec. 5, n. 322:***

El ente se divide en diez predicamentos no unívocamente, como el género en las especies, sino según el diverso modo de ser. Ahora bien, los modos de ser son

*Ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi*

proporcionales a los modos de predicar: en efecto, predicando algo de otra cosa, decimos que esto es aquello; de donde también los diez géneros de entes se dicen diez predicamentos.

Ahora bien, toda predicación se hace según tres posibilidades. El primer modo se efectúa cuando de algún sujeto se predica aquello que pertenece a su esencia, como cuando digo *Sócrates es hombre* o *el hombre es animal*; y de acuerdo a esto se asume el predicamento de la *substancia*.

El segundo modo es aquel mediante el cual se predica de algo aquello que no es de su esencia, pero que sin embargo lo inhiere. Lo cual o se tiene por parte de la materia del sujeto, y de acuerdo a esto está el predicamento de la *cantidad*, (porque la cantidad propiamente sigue a la materia; de donde también Platón afirmó lo grande por parte de la materia); o sigue a la forma, y así tenemos el predicamento de la *cualidad* (de donde también las cualidades se fundan sobre la cantidad, como el color en la superficie, y la figura en las líneas o en las superficies); o se tiene por referencia a otro, y así está el predicamento de la *relación* (porque cuando digo *el hombre es padre*, no se predica del hombre algo absoluto, sino la referencia que le inhiere hacia algo extrínseco).

El tercer modo de predicar se da cuando algo extrínseco se predica de algo al modo de alguna denominación; pues así se predicar también los accidentes extrínsecos con respecto a las substancias; sin

*proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta.*

*Tripliciter autem fit omnis praedicatio. Unus quidem modus est, quando de aliquo subiecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam eius, ut cum dico Socrates est homo, vel homo est animal; et secundum hoc accipitur praedicamentum substantiae.*

*Alius autem modus est quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia eius, tamen inhaeret ei. Quod quidem vel se habet ex parte materiae subiecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis (nam quantitas proprie consequitur materiam: unde et Plato posuit magnum ex parte materiae); aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis (unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel in superficiebus); aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis (cum enim dico homo est pater, non praedicatur de homine aliquid absolutum, sed respectus qui ei inest ad aliquid extrinsecum).*

*Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum aliquius denominationis: sic enim et accidentia extrinseca de substantiis*

embargo, no decimos que el hombre sea blancura, sino que el hombre es blanco. Ahora bien, ser denominado desde algo extrínseco, en cierto modo, se encuentra comúnmente en todos y, en cierto modo, especialmente en aquellos que le pertenecen a los hombres solamente.

Ahora bien, comúnmente se encuentra que algo se denomina por algo extrínseco, o según razón de causa, o según razón de medida; porque algo se dice causado o medido por algo exterior. Ahora bien, dado que hay cuatro géneros de causas, dos de las cuales son parte de la esencia, a saber, la materia y la forma, se sigue que la predicación que puede hacerse según ambas, pertenece al predicamento de la substancia; como si dijéramos que el hombre es racional y que el hombre es corpóreo. Por su parte, la causa final no causa nada independientemente del agente; porque el fin tiene razón de causa en tanto y en cuanto mueve al agente. Luego queda solamente la causa agente de la que puede decirse algo como desde lo exterior.

Así entonces, en cuanto algo se denomina por parte de la causa agente, se da el predicamento de la *pasión*, pues padecer no es otra cosa que recibir algo desde el agente; en cambio, en cuanto, por el contrario, se denomina la causa agente desde el efecto, se da el predicamento de la *acción*, pues la acción es el acto desde el agente hacia otro, como se dijo arriba.

A su vez, la medida es o extrínseca o intrínseca.

*praedicantur; non tamen dicimus quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis quae ad homines pertinent tantum.*

*Communiter autem invenitur aliquid denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Cum autem quatuor sint genera causarum, duo ex his sunt partes essentiae, scilicet materia et forma: unde praedicatio quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente: intantum enim finis habet rationem causae, inquantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori.*

*Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud quam suscipere aliquid ab agente: secundum autem quod e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est.*

*Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca.*

Intrínseca, como la longitud propia de cada uno, la latitud y la profundidad; consiguientemente, desde estos algo se denomina como inherente desde lo intrínseco; de donde pertenece al predicamento de la *cantidad*.

Por su parte, las medidas exteriores son el tiempo y el lugar; consiguientemente, en cuanto algo se denomina por parte del tiempo, se da el predicamento *cuando*; en cuanto se denomina por parte del lugar, se da el predicamento de *ubicación* y *situación*, que agrega a la ubicación el orden de las partes en el lugar.

Eso no era necesario incluirlo por parte del tiempo, dado que el orden de las partes en el tiempo está incluido en la razón de tiempo; pues el tiempo es número del movimiento según anterioridad y posterioridad. Así entonces, algo se dice que es *cuando* o *ubicación* por denominación del tiempo o del lugar.

Pero además, hay algo especial en los hombres. En efecto, en los otros animales la naturaleza les provee suficientemente aquellos que pertenecen a la conservación de la vida, como los cuernos para defenderse, el cuero grueso y peludo para cubrirse, las uñas o algo semejante para andar sin lastimarse. De esta manera, cuando se dicen que los tales animales [están] armados o vestidos o calzados, en cierta manera no se los denomina por algo extrínseco, sino por algunas de sus partes. Por lo que esto se refiere en ellos al predicamento de la substancia, como

*Intrinseca quidem sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas: ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inherente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis.*

*Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco.*

*Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco.*

*Est autem aliquid speciale in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid huiusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dicuntur armata vel vestita vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae: ut puta si*

si dijéramos que el hombre tiene manos, o tiene pies.

Pero los tales no han podido ser dados al hombre por la naturaleza; tanto porque no le convenía a la sutileza de su compleción, como en razón de la variedad de obras que le convienen al hombre en cuanto tiene razón, por lo cual no pudo dársele apropiadamente algunos determinados instrumentos por parte de la naturaleza; sino que, en lugar de ellos existen en el hombre la razón, mediante la cual se acondiciona las cosas exteriores en lugar de aquello que en los otros animales son intrínsecos. Consiguientemente, cuando se dice que el hombre [está] armado, vestido o calzado, se denomina por algo extrínseco, que no tiene razón ni de causa ni de medida; por lo que es un predicamento especial, y se denomina *poseído*.

Pero hay que tener en cuenta que este predicamento se atribuye también a los otros animales, no en cuanto se los considera en su naturaleza, sino en cuanto han sido asumidos en el uso del hombre; como si dijéramos que el caballo [está] adornado, ensillado o armado.

*diceretur quod homo est manuatus vel pedatus.*

*Sed huiusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis eius, tum propter multiformitatem operum quae conveniunt homini inquantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura: sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae, neque mensurae: unde est speciale praedicamentum, et dicitur habitus.*

*Sed attendendum est quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt; ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum.*

## 2. Determinaciones en lo que pertenece a la consideración metafísica

Esta enumeración implica algunas determinaciones en lo que pertenece a la consideración metafísica, y que, por lo tanto, difiere de otras distinciones y consideraciones entitativas. Por eso es necesario indicar:

***In V Metaph., lec. 9, nn. 885-887:***

Aquí el Filósofo distingue de cuántos modos se dice *ente*.

*Hic philosophus distinguit quot modis dicitur ens.*

Acerca de lo cual efectúa tres [consideraciones]. En primer término distingue el ente en el ente por sí y el ente incidental.

En segundo término, distingue los modos del ente por incidencia, allí [donde dice]: *accidentalmente*, etc. En tercer término, los modos de ente por sí, allí [donde dice]: *por sí*.

Así entonces, dice que *ente* se dice por un lado en lo que le corresponde por sí, y por otro lado en cuanto lo es por incidencia. Es de saber sin embargo que esta distinción del ente no es la misma que aquella división por la que se distingue el ente en substancia y accidente. Lo cual se manifiesta porque el Filósofo después divide el ente en lo que corresponde por sí en los diez predicamentos, de los cuales nueve pertenecen al género de accidente. En efecto, el ente se divide en substancia y accidente de acuerdo a la consideración absoluta del ente, como la misma blancura considerada en sí se dice *accidente*, y el hombre, *substancia*. En cambio, el ente considerado por incidencia en el modo cómo se lo toma aquí, es preciso asumirlo por comparación del accidente a la substancia.

Esta comparación está significada con este verbo *es*, como se dice *el hombre es blanco*.

De donde, este todo, *el hombre es blanco*, es ente por incidencia. Por tanto se evidencia que la división del ente por sí mismo y por incidencia se asume en cuanto que algo se predica de algo o por sí o por accidente. En cambio, la división del

*Et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens in ens per se et per accidens.*

*Secundo distinguit modos entis per accidens, ibi, secundum accidens quidem etc. Tertio modos entis per se, ibi, secundum se vero.*

*Dicit ergo, quod ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi per comparisonem accidentis ad substantiam.*

*Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, est, cum dicitur, homo est albus.*

*Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero entis*

ente en substancia y accidente se asume en cuanto que algo en su naturaleza es o substancia o accidente.

Luego, cuando dice: *accidentalmente*, muestra de cuantos modos se dice *ente por incidencia*; y dice que de tres, de los cuales uno es cuando el accidente se predica del accidente, como cuando se dice *el justo es músico*.

El segundo modo, cuando el accidente se predica del sujeto, como cuando se dice *el hombre es músico*.

El tercero, cuando el sujeto se predica del accidente, como cuando se dice *el músico es hombre*. Y dado que ya ha manifestado con anterioridad cómo la causa incidental difiere de la causa propia; ahora consecuentemente manifiesta el ente por incidencia a través de la causa incidental. (...).

En todos estos, *ser* no significa otra cosa que *acontecer*<sup>2</sup>.

*in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens.*

*Deinde cum dicit secundum accidens ostendit quot modis dicitur ens per accidens; et dicit, quod tribus: quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur, iustus est musicus.*

*Secundus, cum accidens praedicatur de subiecto, ut cum dicitur, homo est musicus.*

*Tertius, cum subiectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur musicus est homo. Et, quia superius iam manifestavit quomodo causa per accidens differt a causa per se, ideo nunc consequenter per causam per accidens manifestat ens per accidens. (...).*

*In omnibus enim his, esse, nihil aliud significat quam accidere.*

El texto continúa estableciendo la distinción predicamental:

***In V Metaph., lec. 9, n. 889:***

Finalmente, cuando dice: *por sí*, distingue los modos del ente por sí. (...)

Y en primer término distingue el ente, que está fuera del alma, en diez predicamentos.

*Deinde cum dicit secundum se distinguit modum entis per se. (...)*

*Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta*

Esto último es precisamente lo expresado sobre la enumeración predicamental, dada ahora en el contexto general de diversos modos de decir ente.

---

<sup>2</sup> El texto que saltamos, *In V Metaph.*, lec. 9, n.888, contiene toda la explicación analítica de estos modos de decir incidentalmente (*ens per accidens*), a través de la incidencia causal.

Así, esta enumeración predicamental aristotélica ahora se percibe como distinta de otros modos de expresar el ente. Por lo cual también debemos agregar:

**In V Metaph., lec. 9, nn. 895-896:**

Pone otro modo de ente, según el cual *ser* y *es* significan la composición de la proposición que realiza el intelecto que compone y divide. Por lo cual dice que *ser* significa la verdad de la cosa. O, como otra traducción dice mejor, que significa *ser* porque algo es dicho *verdadero*. De donde la verdad de la proposición puede decirse la verdad de la cosa por la causa. Pues, por el hecho que la cosa es o no es, la oración es verdadera o falsa. Porque, cuando decimos que algo es significamos que la proposición es verdadera. Y cuando decimos que no es, significamos que no es verdadera; y esto tanto afirmando como negando.

Afirmando, como decimos que Sócrates es blanco, porque esto es verdadero.

En cambio, negando, como [decimos] que Sócrates no es blanco, porque esto es verdadero, a saber, el mismo ser no blanco. Y de modo semejante decimos que el diámetro no es incommensurable por el lado del cuadrado, porque esto es falso, a saber, no ser el mismo no commensurable (...).

Es de saber que este segundo modo se compara al primero como el efecto a la causa. En efecto, por el hecho de que algo es en la naturaleza de las cosas, se sigue la verdad y falsedad en la proposición, que el intelecto significa por el verbo *es* en cuanto es una cópula verbal. Y, dado

*Ponit alium modum entis, secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet quod esse significat quia aliquod dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa Est. Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram; et hoc sive in affirmando, sive in negando.*

*In affirmando quidem, sicut dicimus quod Socrates est albus, quia hoc verum est.*

*In negando vero, ut Socrates non est albus, quia hoc est verum, scilicet ipsum esse non album. Et similiter dicimus, quod non est diameter incommensurabilis lateri quadrati, quia hoc est falsum, scilicet non esse ipsum non commensurabilem (...).*

*Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout*

que algo que es en sí no-ente, el intelecto lo considera como cierto ente, como la negación y otros tales, se sigue que a veces se dice *ser* acerca de algo según este segundo modo y no según el primero.

En efecto, se dice que la ceguera es del segundo modo, por cuanto es verdadera la proposición por la cual se dice que alguien es ciego, pero no se dice que sea verdadera del primer modo. Pues la ceguera no tiene ser alguno en las cosas, sino más bien es privación de algún ser. Efectivamente, acontece a cada realidad que algo se afirme verdaderamente acerca de la misma con el intelecto o con la voz. Pues la cosa no se refiere a la ciencia sino a la inversa.

Ahora bien, el ser que cada cosa tiene en la naturaleza de sí, es substancial. Consiguientemente, cuando se dice *Sócrates es*, si ese *es* se toma del primer modo, se trata de un predicado substancial. Pues *ente* es superior a cada uno de los entes, como *animal* al hombre. En cambio, si se toma del segundo modo, se trata de un predicado accidental.

**Op. De nat. gener., cap. 3, nn. 483-485:**

Es de saber que en el V libro *De los Metafísicos*, el ente se divide de cuatro maneras.

La primera división del ente puesta allí, es que el ente se dice por un lado según sí mismo, y por otro accidentalmente.

En cambio, la segunda división del ente, es que el ente se dice en primer término, la substancia; y en segundo tér-

*est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo.*

*Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso.*

*Esse vero quod in sui natura un-aquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille est primo modo accipitur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipitur secundo modo, est de praedicato accidentali.*

*Sciendum igitur est, quod in quinto Metaph. Dividitur ens quadrupliciter.*

*Prima enim divisio entis ibi posita est, quod ens uno modo dicitur secundum se, alio modo secundum accidens.*

*Secunda vero divisio entis est, quod ens uno modo dicitur substantia, alio modo accidens: et haec*

mino, accidente; y esta es la división del ente en diez predicamentos.

Por lo que se evidencia que esta división del ente no es la misma que la primera, en donde se divide el ente dicho según sí mismo y accidentalmente.

La diferencia de estos dos modos es en razón de que el ente se dice *substancia* o *accidente* según una consideración absoluta del ente, como la blancura se dice *accidente* y el hombre se dice *substancia*; en cambio, en el primer modo es preciso que el accidente se compagine con el sujeto, de donde se dice *según sí mismo* o *accidentalmente* cuando algo se predica de algo o de acuerdo a lo que es en sí mismo o incidentalmente. En cambio, el ente se divide en *substancia* y *accidente*, porque en su naturaleza es *substancia* o *accidente*; consiguientemente el Filósofo agrega que el ente accidentalmente se dice de tres maneras, a saber: cuando el accidente se predica del sujeto, o el accidente del accidente, o el sujeto del accidente.

En cambio, la división del ente en *substancia* y *accidente* es una división del ente dicho por sí; en efecto, son por sí mismos aquellos que están contenidos en las figuras de la predicación, como se dice en el mismo lugar. Ahora bien, dado que *ente* no puede contraerse, al modo como el género se contrae por la diferencia, como se ha dicho, es preciso que *ente* se contraiga a los predicamentos mediante el diverso modo de predicar. Ahora bien, de aquellos que se predicar, algunos significan el qué [de la cosa], otros lo cuanto,

*est divisio entis per decem praedicamenta.*

*Ex quo patet, quod haec divisio entis non est eadem cum prima, ubi dividitur ens in ens secundum se dictum, et secundum accidens.*

*Harum autem differentia est quia ens dicitur substantia vel accidens secundum absolutam entis considerationem, sicut albedo dicitur accidens, et homo substantia; sed in primo modo oportet accidens subiecto componi, unde secundum se vel secundum accidens dicitur, quando aliquid praedicatur de aliquo secundum se, vel secundum accidens. Ens vero dividitur in substantiam et accidens, quia in natura sua est substantia vel accidens: ideo subdit philosophus quod ens secundum accidens dicitur tripliciter: scilicet quando accidens praedicatur de subiecto, vel accidens de accidente, vel subiectum de accidente.*

*Divisio autem entis in substantiam et accidens, est divisio entis per se dicti: illa enim per se sunt, quae continentur in figuris praedicationis, ut ibidem dicitur. Cum autem ens contrahi non possit, sicut genus contrahitur per differentiam, ut dictum est, oportet quod ens contrahatur ad praedicta per diversum modum praedicandi. Eorum autem quae praedicantur, quaedam significant quid, quaedam quantum, quaedam quale, et sic de ceteris; ideo oportet*

otros lo cualitativo, y así también el resto; de donde es preciso que *ser* signifique lo mismo en el modo de predicar de cada uno; como cuando se dice *el hombre es animal*, *ser* significa la substancia; en cambio, cuando se dice *el hombre es blanco*, *ser* significa la cualidad; y así también con respecto a los otros predicamentos, de cuya deducción se hablará posteriormente.

*Ente* se dice de acuerdo a un tercer modo, en cuanto significa la proposición que formula el entendimiento que compone y divide, la verdad de cuya composición es la verdad de la cosa por la causa; pues, por el hecho de que la cosa es o no es, la oración se dice verdadera o falsa. (...)

El cuarto modo mediante el cual se divide el ente, es en acto y en potencia. En efecto, en todos los predicamentos algo se encuentra en acto y algo en potencia; de donde esta división del ente se da en la universalidad del ente, dado que se encuentra en todo género de ente; sin la cual (distinción) nada está en el género. (...)

Pues aquello que está determinado y limitado a un modo especial de ente está en un género; ahora bien, estar determinado le corresponde a la potencia por el acto; de donde se deduce que todo aquello en lo cual hay potencia y acto está en un género. Pues bien, a todo aquello que está en el género le corresponde tener algo anterior a sí, respecto del cual está en potencia necesariamente; porque entre los diversos el acto es necesariamente anterior a la potencia, aunque en el mismo la potencia preceda al acto; y donde

*quod unicuique modo praedicandi esse idem significet: ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam; cum vero dicitur homo est albus, esse significat qualitatem; et sic de aliis praedicamentis, de quorum ortu infra dicitur.*

*Tertio modo dicitur ens, quod significat propositionem quam facit intellectus componens et dividens, cuius compositionis veritas est veritas rei per causam: eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa. (...)*

*Quartus modus quo dividitur ens, est per actum et potentiam. In omnibus enim praedicamentis aliquid reperitur in actu et aliquid in potentia; et ideo haec divisio entis est in sua communitate, cum reperiatur in omni genere entis: sine qua nihil est in genere. (...)*

*Id enim in genere est, quod determinatum et limitatum est ad aliquem specialem modum entis: sed determinari est potentiae per actum: unde omne id in genere est, in quo est potentia et actus. Omne enim quod est in genere, natum est habere aliquid prius se, respectu cuius est in potentia necessario, quia in diversis actus necessario est prior potentia, in eodem vero potentia praecedit actum; et ubi reperitur potentia et actus, necessario erit ibi genus. Cum*

se encuentra potencia y acto, necesariamente habrá allí género. Pues, dado que en todos, sin llegar al Primero [Dios], hay potencia y acto, todos, excepto el mismo [Dios], estarán en un género.

*igitur in omnibus citra primum sit potentia et actus, omnia praeter ipsum erunt in genere.*

### 3. Relación entre predicamentos metafísicos y predicables

Más allá de las determinaciones en lo que pertenece a la consideración metafísica tenemos la comparación que surge desde la distinción del ente tratado por el metafísico y el ente tratado por el lógico. Ello se expresa en:

***Op. De nat. gener., cap. 4, n. 486:***

Como se dice en el IV libro *De los Metafísicos*, debe saberse que el lógico y el metafísico tratan acerca de todo, pero de modo diferente. En efecto, así como concierne al filósofo primero hablar del ente en común, así también al lógico; de lo contrario, si no tuviese por sujeto al ente en común, su consideración no sería acerca de todo.

En efecto, dado que hay un sujeto de una ciencia, el sujeto de ambas sería el mismo. Sin embargo, difieren: porque el filósofo [primero] procede desde los ciertos y demostrables, en cambio, el lógico desde los probables; y esto es así porque el ente se dice de dos maneras: a saber, de naturaleza y de razón.

Ahora bien, el ente de razón se dice propiamente de aquellas intenciones que la razón encuentra en las realidades, como es la intención del género y de la especie, que no se encuentran en la naturaleza de las cosas, sino que siguen a las acciones del intelecto y de la razón;

*Sciendum est ergo quod, sicut in quarto Metaph. Dicitur, logicus et metaphysicus circa omnia operantur, differenter tamen. Sicut enim primi philosophi est loqui de ente in communi, ita et logici; aliter non esset circa omnia eius consideratio, nisi haberet pro subiecto ens in communi.*

*Cum enim unius scientiae sit unum subiectum, idem erit subiectum utriusque. Sed differunt: quia philosophus procedit ex certis et demonstrabilibus, logicus autem ex probabilibus: et hoc ideo est, quod ens dupliciter dicitur, scilicet naturae et rationis.*

*Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus quas ratio in rebus adinvenit, sicut est intentio generis et speciei, quae non inveniuntur in rerum natura sed sequuntur actiones intellectus et rationis: et huiusmodi ens est subiectum logicae,*

y tal ente es sujeto de la lógica, y ese ente se equipara al ente de la naturaleza, porque no hay nada en la naturaleza de las cosas, de las que no puede tratar la razón. En consecuencia, acerca de lo mismo tratan el metafísico y el lógico.

*et illud ens aequiparatur enti naturae quia nihil est in rerum natura, de quo ratio non negotietur. Inde etiam est quod circa idem dicuntur operari metaphysicus et logicus.*

También la comparación se puede hacer entre lo que después expon-dremos sobre la enumeración predicamental según las diversas analogías y el carácter unívoco de los predicables afirmado en:

**I C. G., 32 (286):**

Todo lo que se predica unívocamente de muchos o es género, o especie, o diferencia, o accidente o propio.

*Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium.*

Lo expresado en este texto es la enumeración de los predicables afirmando su carácter unívoco. En cambio, en los textos referidos a la enumeración metafísica predicamental, es claro su carácter analógico como se verá al hablar del aspecto resolutivo de la composición de substancia y accidentes en el ente finito. Ahondar en la noción de predicables no hace al ámbito propio de la metafísica. Por lo tanto transcribiremos como apéndice los textos que exponen dicha doctrina.

**C. Esta distinción en cuanto supone la distinción real del último constitutivo del ente finito**

De acuerdo a *Quodlib.*, II, a. 3, c. y *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 3, c., la distinción predicamental supone la realidad a la cual compete el ser, y no se obtiene según el ser, sino según la quiddidad, todo lo cual indica necesariamente establecida la distinción del último constitutivo del ente finito. Por eso cabe ahora tratar sobre substancia y accidentes basados en, o a partir de, dicha distinción. Es propio de una metafísica claramente tomista considerar la distinción de substancia y accidentes fundamentada en la distinción de esencia y existir. Es por este motivo que este tema ha sido desarrollado con posterioridad al del último constitutivo del ente finito.

Para desarrollar la distinción de substancia y accidentes basada en la solución primordial del ente finito, se hace necesario: por un lado, encarar un análisis de los modos con los cuales nos abocamos a esta consideración. Ello nos lleva en segundo término a establecer la distinción que se da entre substancia y accidentes por una parte y último constitutivo del ente finito por otra. Esto obliga a presentar en tercer término precisiones conceptuales de substancia y accidentes asumidas desde la solución primordial del ente finito.

Al terminar la presentación de la distinción predicamental en cuanto supone la distinción entre lo esencial y el existir, es conveniente retomar el texto *Q. D. De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8<sup>3</sup>. En este texto hemos distinguido una primera parte que hace a la composición real de substancia subsistente y ser. Luego hemos presentado un agregado refiriendo la composición de substancia y accidentes fundamentada sobre la composición real de substancia subsistente y existir. Es un tema que con el análisis del texto citado debe ser integrado y reflexionado.

## 1. Análisis determinativo de la distinción

El análisis determinativo de la distinción se realiza de dos modos: uno, como intuición distintiva; y otro, en referencia a los aportes históricos.

### *a) Como intuición distintiva*

El análisis determinativo de la distinción hay que plantearlo inicialmente por una observación intuitiva propia del método intelectual de la metafísica. En efecto, los términos del problema y de la solución implicada en la distinción pertenecen al ámbito del ente real finito. Es lo que ha sido establecido a partir de la percepción intelectual primaria propuesta en el *Op. De ente et ess.*, cap. I. transcripto al hablar de la primera explicitación entitativa. Se percibe así una continuidad en el pensamiento tomista desde la primera explicitación entitativa hasta la solución de substancia y accidentes, integrada en la distinción de lo esencial y el ser. Esto que en sí puede no conllevar un uso directo de textos de Santo Tomás, sin embargo hace a la síntesis de lo planteado al hablar del último constitutivo del ente finito, en base o como conclusión del uso de textos. En textos posteriores se percibirá mejor el análisis determinativo.

---

<sup>3</sup> Cf. "Tema VI: La distinción prioritaria del ente finito".

*b) Análisis crítico histórico*

También se puede observar que desde los comienzos del filosofar, los filósofos han intentado hacer una clasificación categorial entitativa. Por eso habría que agregar las referencias a las diversas sentencias emitidas al respecto, y hacer un análisis crítico sobre el particular. Esa referencia y ese análisis exceden los cometidos de este trabajo que se circunscribe a la obra de Santo Tomás. De todas maneras cabe indicar que para dicho análisis hay que partir de la postura realista ya planteada en los textos citados, y en aquello que hace a la observación para determinar la solución primordial del ente finito.

## **2. La diferencia de la distinción de substancia y accidente respecto a la de esencia y ser**

A renglón seguido se hace imprescindible diferenciar la distinción predicamental con respecto a la del último constitutivo del ente finito. Esto lo encontramos expresado en:

***In IV Metaph., lec. 2, n. 558:***

El ser de la cosa, aunque sea distinto de su esencia, no debe ser entendido como algo agregado al modo del accidente, sino que, en cierta manera, se constituye por los principios de la esencia.

*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*

Además:

***Q. D. De pot., q. 7, a. 3, c.:***

Nada se pone en el género según su ser, sino en razón de su quiddidad; lo cual se evidencia porque el ser de cada una de las cosas le es propio y distinto del ser de toda otra realidad; mientras la razón de la substancia puede ser común.

*Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis.*

### 3. Explicitaciones o precisiones conceptuales en base a la distinción del último constitutivo del ente finito

Así, entonces, comprendido este tema como secuela y explicitación del tema anterior, dentro de los márgenes establecidos, corresponde ahora señalar los textos ya transcritos total o parcialmente al hablar de la *solución primordial del finito* en los que aparecen precisiones conceptuales de la distinción de substancia y accidentes.

Al plantear el encuadre metafísico y la precisión terminológica del último constitutivo del ente finito aparece la distinción de substancia y accidente en:

**I, q. 45, a. 4, c.:**

Ser creado es un modo de ser hecho.

Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos a los que compete ser, compete propiamente el ser hechos y creados. Lo cual les compete propiamente a los subsistentes, ya sean simples como las substancias separadas, ya sean compuestas como las substancias materiales. Pues el ser compete propiamente al que tiene ser; y esto es subsistente en su ser. En cambio, las formas y los accidentes, y otros por el estilo, no se dicen *entes* en cuanto que sean, sino porque por ellos algo es; como la blancura se dice *ente* en razón de que por ella el sujeto es blanco.

De donde según el Filósofo el accidente más propiamente se dice *del ente* que *ente*.

**Op. De ente et ess., cap. I (4):**

Pero, dado que *ente* con anterioridad y absolutamente se dice de las substancias y con posterioridad y, en cierta manera, bajo algún respecto [se dice] de los acci-

*Creari est quoddam fieri.*

*Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album.*

*Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens.*

*Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia*

dentes, se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, mientras que en los accidentes está de algún modo y según algo.

*proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo, et secundum quid*

Podemos encontrar de manera expresa precisiones conceptuales con respecto a la substancia en:

**Quodlib. III, q. 8, a. un., c.:**

Luego es preciso que toda otra realidad sea ente participativamente, de modo que sea distinto en él la substancia que participa el ser y el mismo ser participado.

Ahora bien, todo participante se halla respecto a lo participado como la potencia al acto; de donde la substancia de cualquier realidad creada se refiere a su ser como la potencia al acto. Así entonces, toda substancia creada está compuesta de potencia y acto, esto es de *aquello que es y ser*, como dice Boecio en el libro *Sobre las Semanas*, como lo blanco se compone de aquello que es blanco y de blancura.

*Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum.*

*Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. De hebdomadibus, sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.*

**I, q. 75, a. 5, ad 4:**

Todo participado se compara a quien lo participa como su acto. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí participe del ser; puesto que incluso la misma vida, o lo que así quiera llamarse, participe del mismo ser, como dice Dionisio en *Sobre los Nombres Divinos*, cap. V.

Mas el ser participado está limitado por la capacidad del que lo participa. (...)

*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. De divinis Nominibus.*

*Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. (...)*

En cambio, en las substancias intelectuales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado.

Por eso dicen algunos que están compuestos de *lo que es* y *aquello por lo cual es*. En efecto, el mismo ser es aquello por lo cual una cosa es.

*In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.*

*Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.*

Los términos de la solución del último constitutivo del ente finito también contienen explícitamente la distinción expresada aquí:

***In De hebdom., lec. 2, n. 23:***

El mismo ser no se significa como el sujeto mismo de ser, como tampoco el correr se significa como sujeto de la carrera; de donde como no podemos decir que el mismo correr corra, así tampoco podemos decir que el mismo ser sea. Pero como aquello mismo que es, se significa como sujeto de ser, así aquel que corre se significa como sujeto de correr; y entonces, así como podemos decir de aquel que corre, o sea, del corredor, que corre, en cuanto se somete a la carrera y participa de la misma; así también podemos decir que el ente, o aquello que es, sea, en cuanto participa del acto de ser. Y esto es lo que dice, que el mismo ser aún no es, porque no se le atribuye el ser como al sujeto de ser; sino que aquello que es, recibida la forma de ser, a saber, recibiendo el mismo acto de ser, es y se mantiene, es decir, subsiste en sí mismo.

*Ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit.*

En efecto, *ente* no se dice propiamente y por sí a no ser de la substancia, a la que

*Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est*

le corresponde subsistir. En cambio, los accidentes no se dicen *entes*, como si los mismos fueran, sino en cuanto algo está sometido a ellos, como después se dirá.

*subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicitur.*

Todo el texto de esta lección citado en la tesis anterior lleva implícito en su sentido general la distinción que ahora nos ocupa.

A continuación transcribimos en su totalidad un texto ya citado en la solución del último constitutivo, en el cual se integran los accidentes en la constitución entitativa finita.

**Q. D. De verit., q. 27, a. 1, ad 8:**

Todo aquello que está en el género de la substancia, está compuesto con composición real; por el hecho de que aquello que está en el predicamento de la substancia es subsistente en su ser, y es preciso que su ser sea distinto que él mismo, de lo contrario no podría diferir según el ser de aquellos con los cuales coincide en razón de su quiddidad; lo cual se requiere en todos los que están directamente en el predicamento; por consiguiente todo lo que está directamente en el predicamento de la substancia está compuesto al menos de ser y de aquello que es. (...)

De modo semejante los accidentes, puesto que no subsisten, no poseen propiamente ser, sino que el sujeto es de alguna manera según ellos; de donde propiamente se dicen más *del ente*, que *entes*.

Consiguientemente, para que algo esté en algún predicamento de accidente, no se requiere que esté compuesto con composición real, sino solamente con composición de razón de género y diferencia.

*Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. (...)*

*Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia.*

*Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia.*

Así se puede concluir cómo la solución primordial del ente finito se da propiamente entre la substancia y el ser. La razón de esto aparece a través de la subsistencia o en cuanto es subsistente. Este vocablo será explicado en cuanto a su contenido conceptual, en el tema siguiente. Cabe señalar que en el siguiente texto se considera la misma doctrina en las substancias inmatrimales.

**I, q. 88, a. 2, ad 4:**

También las substancias inmatrimales están incluidas en el predicamento de las substancias, ya que su quiddidad no es [se distingue de] su ser.

*Etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse*

La misma doctrina puede asumirse también desde los textos ya citados de II C. G., cap. 53 [1283], y a través de todo el cap. 54 del II C. G.

**D. La substancia y los accidentes en cuanto componen al ente finito**

En los apartados A, B, C se ha procedido a una explicitación entitativa de substancia y accidentes en cuanto integrados en el sujeto esencial, concommitando el ser. Ahora hay que considerarlo resolutivamente en cuanto componen al ente finito. Esto se hará, en primer término, en la constitución entitativa; luego, respecto a la analogía aquí implicada; y por último, en referencia al conocimiento metafísico.

**1. En la constitución entitativa**

**Op. De princ. nat., cap. 1, nn. 338-339:**

Hay un doble ser, a saber: el ser esencial, o ser substancial de la cosa, como el ser hombre, y esto es ser sin más.

Otro es el ser accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo. (...)

También propiamente hablando, aquello que está en potencia al ser accidental se dice *sujeto*; en cambio, aquello que está

*Sed duplex est esse: scilicet esse essentielle rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter.*

*Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid (...)*

*Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in*

en potencia al ser substancial, se dice propiamente *materia* [prima].

Ahora bien, que aquello que está en potencia al ser accidental se diga *sujeto* se manifiesta porque se dice que los accidentes son en un sujeto, pero no que la forma substancial sea en un sujeto. Y según esto la materia difiere del sujeto: porque el sujeto es lo que no tiene ser desde aquello que le adviene, sino que por sí tiene el ser completo, como el hombre no tiene el ser por la blancura.

En cambio, la materia tiene el ser desde aquello que le adviene, porque de suyo tiene el ser incompleto.

De donde, absolutamente hablando, la forma da el ser a la materia, en cambio, el sujeto [da el ser] al accidente, aún cuando a veces se ponga uno por otro, a saber la materia como sujeto y a la inversa.

#### ***I-II, q. 29, a. 2, ad 1:***

En aquellos que se dividen por oposición, se encuentran algunos que son naturalmente simultáneos tanto según la realidad como según la razón, como dos especies de animal o dos especies de color. En cambio, otros son simultáneos según la razón, pero uno es realmente anterior a otro y su causa, como se evidencia en las especies de los números, de las figuras y de los movimientos.

Hay algunos que no tienen razón de paridad, ni en el orden real, ni en el orden racional, como la substancia y el accidente; pues la substancia es realmente causa del accidente; y *ente* racionalmente

*potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia.*

*Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine.*

*Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum.*

*Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso.*

*In his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum.*

*Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem*

se atribuye antes a la substancia que al accidente, pues no se atribuye al accidente sino en cuanto está en la substancia.

*prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia.*

***In VII Metaph., lec. 4, n. 1337:***

La quiddidad [la esencia] y la definición, no se dice de la substancia y del accidente ni equívoca ni unívocamente, sino con relación a uno. En efecto, se dice del accidente con respecto a la substancia.

*Quod quid est et definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce, de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam*

***In XI Metaph., lec. 3, n. 2197:***

*Ente* sin más se dice aquello que en sí tiene ser, o sea la substancia. Los otros en cambio, se dicen *entes* porque son o pasión, o hábito, o algo semejante de esto que es por sí. En efecto, la cualidad no se dice *ente* porque la misma tenga ser, sino que por ella la substancia se dice ordenada.

*Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita.*

Y de modo semejante ocurre con los otros accidentes.

*Et similiter est de aliis accidentibus.*

Y en razón de esto dice que son del ente. Y así se evidencia que la multiplicidad del ente tiene algo común, al cual se hace la reducción.

*Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio.*

## **2. Respecto a la diversidad de analogías**

En los textos sobre la diversidad de analogías encontramos la posibilidad de extraer aquellos que tienen aplicación en la distinción predicamental. Se transcriben los textos pertinentes.

***In I Sent., d. 19, n. 5, a. 2, ad 1:***

Algo se dice según analogía de tres maneras. (...)

*Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. (...)*

O según la intención y según el ser. Y esto se da cuando no se igualan ni en la

*Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando*

intención común, ni en el ser, como *ente* se dice de la substancia y de los accidentes; y de los tales es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de aquellas cosas de las que se dice, pero diferente según la razón de mayor o menor perfección.

**Op. De princ. nat., cap. 6, n. 367:**

A veces aquellos que convienen según analogía, esto es, en proporción o por comparación o conveniencia, se atribuyen (...) a un sujeto, como *ente* se dice de la substancia, de la cualidad y la cantidad y de otros predicamentos.

**Q. D. De verit., q. 2, a. 11, c.:**

La conveniencia según proporción puede ser doble; y según esto se obtiene una doble conveniencia de analogía.

En efecto, hay una cierta conveniencia entre aquellos que poseen una proporción entre sí, por el hecho de que tienen una determinada distancia u otra referencia entre sí, como el dos con respecto a la unidad por el hecho de que es su doble. A veces la conveniencia también se obtiene, no de dos entre sí entre los cuales haya proporción, sino más bien de dos proporciones entre sí, como el seis conviene con el cuatro, por el hecho de que el seis es el doble de tres así como el cuatro [es el doble] de dos.

*neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*

*Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparisonem vel convenientiam, attribuuntur (...) ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis.*

*Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas.*

*Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii.*

Consiguientemente la primera conveniencia es de proporción; la segunda, empero, de proporcionalidad. De donde según el modo de la primera conveniencia encontramos algo analógicamente dicho de dos de los cuales uno tiene referencia a otro, como *ente* se dice de la substancia y del accidente por la referencia que el accidente tiene a la substancia, y *sano* se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina tiene una referencia a la sanidad del animal. (...)

Luego, puesto que en aquellos que se dicen analógicamente del primer modo es necesario que se dé una determinada referencia entre aquellos en los que hay algo común por analogía. (...)

**I C. G., cap. 34 (297-298):**

Aquello que se dice de Dios y de las otras realidades, no se predica ni unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es según orden o referencia a algo uno.

Lo cual puede acontecer de doble manera: de un modo según que muchos tengan relación a algo uno: así por ejemplo, según la relación a una sanidad, el animal se dice *sano* como sujeto [de la sanidad]; la medicina como su [causa] efectiva; el alimento como elemento de su conservación, la orina como signo.

De otro modo según que se establezca el orden o respecto de dos, no a un otro, sino a uno de ellos; como *ente* se dice de la substancia y del accidente, en cuanto el accidente tiene relación a la substan-

*Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. (...)*

*Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune. (...)*

*Ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.*

*Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.*

*Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod ac-*

cia, y no en cuanto que la substancia y el accidente se refieran a un tercero. (...)

En tal predicación analógica a veces se establece el mismo orden según el nombre y según la realidad, pero a veces, no. En efecto, el orden del nombre sigue al orden del conocimiento, porque es signo de la concepción inteligible.

Luego, cuando aquello que es primero según la realidad se encuentra también en el conocimiento como primero, lo mismo se encuentra primero tanto según la razón del nombre como según la naturaleza de la cosa; como la substancia es anterior al accidente tanto en la naturaleza, en cuanto la substancia es causa del accidente, como en el conocimiento, en cuanto la substancia se incluye en la definición del accidente. Por lo tanto, *ente* se dice antes de la substancia que del accidente tanto según la naturaleza de la realidad, como según la razón del nombre.

Amplía un aspecto del texto anterior:

**Q. D. De pot., q. 7, a. 7, c.:**

Sin embargo, aquellos que se predicán de modo común no se predicán según una pura equivocación, sino analógicamente. Ahora bien, hay un doble modo de esta predicación. Uno mediante el cual algo se predica de dos con relación a un tercero; como *ente* de la cualidad y de la cantidad con relación a la substancia.

*cidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. (...)*

*In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis.*

*Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.*

*Non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam.*

Otro modo es aquel por el cual algo se predica de dos por relación de uno a otro, como *ente* de la substancia y de la cantidad.

*Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.*

### 3. Respecto al conocimiento metafísico

Después de haber fijado el sujeto-objeto de esta ciencia en el *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 529-533, tal como ha sido transcripto en la presentación proemial, Santo Tomás, comentando a Aristóteles, se pregunta acerca de las inclusiones de ese sujeto-objeto y primordialmente acerca de la inclusión de la substancia y de los accidentes. Así pues:

#### *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 534-535:

En primer término muestra que pertenece a esa ciencia tratar tanto acerca de las substancias como de los accidentes. En segundo término, que [le corresponde] principalmente acerca de las substancias. (...) Sobre lo primero utiliza el siguiente razonamiento:

Todo aquello que recibe de modo común la predicación de uno, aunque no se predique de ellos unívocamente sino analógicamente, pertenece a la consideración de una ciencia. Pues bien, *ente* se predica de este modo de todos los entes. Luego, todos los entes pertenecen a la consideración de una ciencia, que considera al ente en cuanto ente, a saber, tanto las substancias como los accidentes.

Respecto a este razonamiento, en primer lugar desarrolla la premisa menor. En segundo lugar, la mayor. En tercer lugar, la conclusión.

*Primo ostendit quod huius scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principaliter de substantiis. (...) Circa primum, utitur tali ratione:*

*Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicatur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia.*

*In hac autem ratione primo ponit minorem. Secundo maiorem. Tertio conclusionem.*

Luego, desarrolla la menor del argumento, que no es otra que la noción de analogía con las implicancias entitativas que contiene. Esa noción de analogía ha sido desarrollada en la tesis respectiva<sup>4</sup>. Después el texto sigue indicando la implicancia de la analogía en cuanto dice orden al fin y al eficiente que, como se ha dicho en su momento, pertenece a la analogía de orientación causal que ahora no estamos tratando. De ahí en más se ciñe a las indicaciones de la analogía estrictamente metafísica, a la cual estamos abocados ahora. Por eso:

***In IV Metaph., lec. 1, nn. 539-543:***

Y así como ocurre con los antedichos, así también *ente* se dice de múltiples maneras. Sin embargo, todo ente se dice por relación a uno primero. Pero esto primero no es el fin o el eficiente como en los ejemplos anteriores, sino el sujeto. En efecto, unos se dicen *entes* o *ser* porque tienen el ser por sí, como las substancias, las que se dicen *entes* principalmente y con prioridad. Otros, en cambio, porque son pasiones o propiedades de la substancia, como los accidentes por sí de cada substancia. Algunos, por su parte, se dicen *entes* porque son camino a la substancia, como las generaciones y los movimientos.

Otros, a su vez, se dicen *entes* porque son corrupciones de la substancia. En efecto, la corrupción es camino al no ser, como la generación es camino hacia la substancia. Y dado que la corrupción termina en la privación, como la generación en la forma, convenientemente también las mismas privaciones de las formas substanciales se dicen *ser*. Más aún, las cualidades o algunos accidentes se dicen

*Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passionis sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus.*

*Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia,*

---

<sup>4</sup> Cf. *In IV Metaph., lec. 1, nn. 535-536.*

*entes* porque son activos o generativos de la substancia, o de aquellos que se dicen según una relación de las predichas a la substancia, o según cualquier otra. Igualmente las negaciones de aquellos que tienen orden a la substancia, o también [las negaciones] de la misma substancia, se dicen *ser*.

Por lo que decimos que el no-ente es no-ente.

Lo cual no se diría a no ser que a la negación le correspondiese de algún modo ser.

Ahora bien, es de saber que los antedichos modos de ser pueden reducirse a cuatro.

En efecto, uno de ellos, que es debilísimo, está solamente en la razón, a saber, la negación y la privación, la cual decimos que está en la razón porque la razón trata acerca de ellas como de ciertos entes en tanto afirma o niega algo de ellos. (...)

Un segundo [modo] es próximo a éste en debilidad, en cuanto que la generación y la corrupción y el movimiento se dicen *entes*. En efecto, tienen algo mezclado de privación y negación. Pues el movimiento es acto imperfecto, como se dice en el libro tercero de los *Físicos*.

Se dice un tercer [modo] que no tiene nada mezclado de no-ente, pero tiene un ser débil, porque no [es] por sí mismo, sino en otro, como son las cualidades, las cantidades y las propiedades de la substancia.

Un cuarto género es lo que es perfectísimo, o sea aquello que tiene ser en la naturaleza sin mezcla de privación, y tiene

*quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur.*

*Unde dicimus quod non ens est non ens.*

*Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.*

*Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci.*

*Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid.(...)*

*Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio physicorum.*

*Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates.*

*Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione*

el ser firme y sólido, como existente por sí, como son las substancias.

Y a esto, como a lo primero y principal, se refieren todos los otros. Pues las cualidades y las cantidades se dicen *ser* en cuanto inhieren en la substancia; los movimientos y las generaciones, en cuanto tienden a la substancia o a algo de los antedichos; y las privaciones y las negaciones, en cuanto quitan algo de los tres antedichos.

*privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae.*

*Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remouent aliquid trium praedictorum.*

Con toda la presentación que hemos realizado, tenemos una mayor valoración de la substancia y los accidentes en la perspectiva estrictamente metafísica. También podemos ver su relación con los entes de razón. Volvamos, con todo, a su inclusión en el desarrollo de la disciplina metafísica. Para ello Santo Tomás, siguiendo el desarrollo que se ha propuesto, sigue la mayor del primer razonamiento y luego la conclusión. Así entonces:

***In IV Metaph., lec. 1, nn. 544-546:***

A renglón seguido, cuando dice: *lo mismo que*, expresa allí la mayor del primer razonamiento, afirmando que es de una ciencia tratar, no sólo aquello que se dice *según uno*, es decir, según una razón solamente, sino también de aquellos que se dicen en relación a una naturaleza según diversas relaciones. Y la razón de esto es por la unidad de aquello respecto a lo cual éstos se dicen; como se evidencia que una ciencia considera acerca de todas las cosas sanativas, a saber, las medicinales, y de modo semejante de otros que se dicen del mismo modo.

*Deinde cum dicit quemadmodum ergo hic ponit maiorem primae rationis; dicens, quod est unius scientiae speculati non solum illa quae dicuntur secundum unum, idest secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et huius ratio est propter unitatem eius ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanatiuis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur.*

Luego, cuando dice: *manifesto*, expresa en este lugar la conclusión intentada que es manifiesta por sí.

A continuación establece que esta ciencia considera principalmente acerca de las substancias, aunque considere acerca de todos los entes, con el siguiente razonamiento. Toda ciencia que versa acerca de muchos que se dicen respecto a uno primero, es propia y principalmente de ese primero, del cual los otros dependen según el ser, y por el cual se dicen según el nombre; y esto es verdadero en todos los casos.

Ahora bien, la substancia es esto primero entre todos los entes. Consiguientemente, el Filósofo que considera todos los entes debe tener primaria y principalmente en su consideración los principios y las causas de las substancias; luego, por consiguiente, su consideración es primero y principalmente de las substancias.

*Deinde cum dicit manifestum igitur hic ponit conclusionem intentam quae per se est manifesta.*

*Ubique vero hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum.*

*Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens eius consideratio primo et principaliter de substantiis est.*

De esta manera se puede percibir cómo el tratado sobre la distinción de la substancia y accidente pertenece a la consideración metafísica; y de manera prioritaria el referido a la substancia. Además se puede percibir cómo toda esta consideración tiene su principalidad en el contexto global de la perspectiva estrictamente metafísica.

Siguiendo en la penetración intelectual que hace al conocimiento metafísico de esta distinción de substancia y accidentes tenemos:

***In VII Metaph., lec. 1, nn. 1246-1251:***

En primer término muestra que para tratar acerca del ente, en cuando se divide en diez predicamentos, es preciso determinar acerca de la sola substancia. En segundo término, empieza a tratar acerca

*In prima ostendit quod ad determinandum de ente, prout in decem praedicamenta dividitur, oportet determinare de sola substantia. In secunda incipit de substantia de-*

de la substancia. (...) Y primeramente muestra que intentando tratar acerca del ente, debe tratar solamente acerca de la substancia, lo cual lo muestra mediante un razonamiento. (...) Consiguientemente pretende en la primera parte enunciar el siguiente razonamiento.

Aquello que es primero entre los entes, y como ente sin ninguna restricción muestra suficientemente la naturaleza del ente. Ahora bien, la substancia cumple con lo antedicho. Consiguientemente es suficiente para conocer la naturaleza del ente tratar acerca de la substancia. (...)

*Ente* se dice de múltiples maneras, como se ha dicho en el V libro, en el cual se dividió en tantos modos como se dicen tales nombres, porque *ente* significa *qué es* y *esto algo*, a saber, la substancia; de modo que por *qué* se entiende la esencia de la substancia, y por *esto algo*, el supuesto, a los cuales dos se reducen todos los modos de la substancia, como ha sido presentado en el V libro. Aquello otro, en cambio, significa la cualidad o la cantidad, o uno de los otros predicamentos. Y dado que *ente* se dice de tantos modos, se hace manifiesto que entre todos los entes, es primero la quiddidad [la esencia], a saber, el ente que significa la substancia.

En segundo lugar, allí [donde dice]: *cuando*, prueba su propósito con el siguiente argumento.

Lo que es por sí y absolutamente en cada género es anterior a aquello que es por otro y relativamente. Pues bien, la substancia es ente absolutamente y

*terminare (...) Primo ostendit quod intendens tractare de ente, de sola substantia debet tractare per rationem. (...) Intendit ergo in prima parte talem rationem ponere.*

*Illud quod est primum inter entia quasi ens simpliciter et non secundum quid, sufficienter demonstrat naturam entis: sed substantia est huiusmodi; ergo sufficit ad cognoscendum naturam entis determinare de substantia. (...)*

*Ens dicitur multipliciter, ut dictum est in quinto libro, in quo diviserat quoties dicuntur huiusmodi nomina, quia quoddam ens significat quid est et hoc aliquid, idest substantiam; ut per quid, intelligatur essentia substantiae, per hoc aliquid suppositum, ad quae duo omnes modi substantiae reducuntur, ut in quinto est habitum. Illud vero significat qualitatem vel quantitatem, aut aliquid aliorum praedicamentorum. Et cum ens tot modis dicatur, palam est quod inter omnia entia, primum est quod quid est, idest ens quod significat substantiam.*

*Secundo ibi, nam quando probat propositum; et utitur tali ratione.*

*Quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Sed substantia est ens simpliciter et per*

por sí misma, mientras los otros géneros distintos de la substancia son entes bajo algún respecto y por la substancia. Luego, la substancia es la primera entre los otros entes.

La premisa menor la manifiesta doblemente.

Por un lado, por el mismo modo de hablar o de predicar, diciendo que la substancia es evidente que es el primero de entre los entes, porque cuando decimos acerca de algo *cuál sea su cualidad*, decimos que el mismo es bueno o malo. Estos, pues, significan la cualidad, que es distinto de la substancia y de la cantidad.

Porque *de tres codos* significa la cantidad y *hombre*, la substancia. Consiguientemente cuando decimos *cuál* es algo, no decimos que el mismo es de tres codos ni hombre.

Por su parte, cuando decimos acerca de algo *qué es*, no decimos que eso sea blanco o cálido, que significan la cualidad, ni de tres codos, que significa la cantidad, sino que [decimos que eso es] hombre o Dios, que significan la substancia.

Por lo que se evidencia que aquellos que significan la substancia, dicen *qué es* algo absolutamente. En cambio, los que predicar la cualidad, no dicen de modo absoluto *qué es* eso de lo que se predica, sino *cuál es su cualidad*. Y de modo semejante es en la cantidad y en los otros géneros.

Y por esto se hace manifiesto que la misma substancia se dice *ente* en razón de sí misma, porque los que significan absolutamente la substancia significan

*seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia.*

*Minorem autem dupliciter manifestat.*

*Primo ex ipso modo loquendi sive praedicandi; dicens, quod ex hoc palam est quod substantia sit primum entium, quia quando dicimus de aliquo quale quid sit, dicimus ipsum esse aut bonum aut malum. Haec enim significant qualitatem, quae aliud est a substantia et quantitate.*

*Tricubitus autem significat quantitatem, et homo significat substantiam. Et ideo quando dicimus quale est aliquid, non dicimus ipsum esse tricubitus neque hominem.*

*Sed quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significant qualitatem; nec tricubitus, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significant substantiam.*

*Ex quo patet quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate, et aliis generibus.*

*Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero di-*

*qué es esto.* Por su parte, los otros se dicen *entes*, no porque los mismos tengan por sí alguna quiddidad, como entes por sí, dado que de este modo no dicen absolutamente *qué*, sino por el hecho de que *son de tal ente*, esto es, porque tienen alguna referencia a la substancia, que es ente por sí, porque no significan la quiddidad, en cuanto, es evidente, algunas son cualidades de tal ente, o sea, de la substancia, otras son cantidades y otras son pasiones, o algún otro semejante que está significado por otros géneros.

*cuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae est per se ens; quia non significant quidditatem; inquantum scilicet quaedam sunt qualitates talis entis, scilicet substantiae, et quaedam quantitates, et aliae passionis, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera.*

## E. Reflexiones finales

Por último podemos hacer tres reflexiones:

### 1. Comparación con la clasificación de las categorías kantianas

La primera reflexión se refiere al contenido de la clasificación predicamental en el contexto de la historia de la filosofía. En efecto, a través de toda la historia de la filosofía se han realizado clasificaciones de *modos especiales de ser*. De suyo responden al modo como se encara la comprensión filosófica. De esta manera conviene destacar un modo de clasificación entitativa precisamente opuesta a la enumeración aristotélica. Tal es la clasificación de las categorías de Immanuel Kant presentada en la *Crítica de la razón pura*<sup>5</sup>. En el *apéndice II* de esta tesis se transcribe el texto correspondiente.

### 2. Desde la distinción de acto y potencia

Una segunda reflexión se puede plantear desde la distinción acto-potencia. En efecto, hemos dicho que la distinción de acto y potencia es indeterminada respecto a las otras distinciones que metafísicamente componen

---

<sup>5</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, lib. I, cap. I, Sec. II, § 9 y Sec. III, § 10.

el ente finito. Así entonces, se puede sintetizar la distinción de acto y potencia en sus diversas realizaciones incluso en el hilemorfismo.

**Q. D. De spirit. creat., a. 1, c.:**

Es manifiesto que como la potencia y el acto dividen al ente, y dado que todo género se divide en acto y potencia; comúnmente la materia prima se denomina lo que está en el género de la substancia como cierta potencia entendida al margen de toda especie y forma, y también al margen de la privación y que es sin embargo receptiva tanto de las formas como de las privaciones. (...)

Luego, todo lo que está después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser recibido en algo, por lo cual el mismo ser es contraído; y así en todo creado es distinta la naturaleza de la cosa que participa el ser y el mismo ser participado. Y como toda realidad, en cuanto tiene ser, participa del primer acto por asimilación, es necesario que el ser participado en cada uno se compare a la naturaleza que lo participa como el acto a la potencia. Luego, en la naturaleza de las realidades corporales la materia no participa por sí el mismo ser, sino por la forma; en efecto, la forma que adviene a la materia la hace ser en acto, como el alma al cuerpo.

De donde en las realidades compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues primeramente, la materia es como potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y a su vez, la naturaleza constituida por la materia

*Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum. (...)*

*Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori.*

*Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma,*

y la forma es como potencia respecto del mismo ser, en cuanto es receptiva del mismo. Luego, quitado el fundamento material, si permanece alguna forma de determinada naturaleza subsistente por sí, no en la materia, aún se compararía a su ser como la potencia al acto; no digo sin embargo, como potencia separable del acto, sino que siempre se encuentra conjuntamente con su acto. Y de este modo la naturaleza de la substancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia respecto a su ser; y así en la substancia espiritual hay composición de potencia y acto.

*est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus.*

### 3. Los post-predicamentos

La tercera reflexión se puede establecer con los post-predicamentos en cuanto estos amplían la distinción predicamental. Santo Tomás hace una alusión a los mismos en:

*I-II, q. 49, a. 1, c.:*

El Filósofo afirma<sup>6</sup> el *tener* entre los post-predicamentos, que siguen a los diversos géneros de las cosas; como son los *opuestos* y lo *anterior* y *posterior* y otros de la misma índole.

*Unde philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi.*

Según este texto transcripto hay una primera noción de los post-predicamentos; pero se trata de una enumeración incompleta. Para ampliar el tema se puede recurrir a la obra de Aristóteles *De las Categorías*, c. 12.

---

<sup>6</sup> En el libro *De las Categorías*, c. 12.

## Apéndices

Tal como ha sido señalado en el curso de la exposición, agregamos en este tema dos apéndices. Uno referido a los predicables, en razón de la comparación entre los entes de por sí reales y los entes de razón de segunda intención. Otro referido a las categorías kantianas que constituyen una clasificación idealista desde juicios sintéticos a priori, y que significan un enfoque opuesto al de los predicamentos en la enumeración aristotélico-tomista como modos especiales de ser.

### Apéndice I: Textos sobre los predicables

Aparte de los dos textos citados en la relación entre predicamentos metafísicos y predicables podemos agregar sobre la noción y características de los predicables:

*I, q. 13, a. 9, c.:*

Un nombre puede ser comunicable de dos maneras; por un lado propiamente, por otro lado, por semejanza.

Ahora bien, propiamente es comunicable lo que es comunicable a muchos según toda la significación del nombre. (...) En efecto, este nombre *león* propiamente se comunica a todos aquellos en los cuales se encuentra la naturaleza que significa este nombre *león*. (...)

Ahora bien, para saber qué nombres son comunicables con propiedad, hay que considerar que toda forma existente en un supuesto singular, por el que se individúa, es común a muchos, o según la realidad o al menos según el orden racional; como la naturaleza humana es común a muchos según la realidad y según la razón, en cambio la naturaleza del sol no es común a muchos según la realidad, sino

*Aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter, uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem.*

*Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. (...) Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo. (...)*

*Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem,*

solamente según el orden racional; pues la naturaleza del sol puede ser entendida como existente en muchos supuestos.

*sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens.*

**Q. D. De pot., q. 8, a. 2, ad 6:**

Aquella razón [a la cual se refiere la objeción] se establece en los predicables por sí. Pues algo se predica de algo por sí, cuando se predica de eso según la propia razón; en cambio lo que no se predica según la propia razón, sino en razón de la identidad de la cosa, tampoco se predica por sí.

*Ratio illa tenet in praedicabilibus per se. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se.*

En este texto vemos claramente la expresión de predicable. También se da la razón de ser predicable. Ello obliga a una reflexión sobre el particular. Además se lo afirma como *universal* diciendo que son cinco. Es el contenido de:

**I, q. 77, a. 1, ad 5:**

Si el accidente se asume en cuanto se contrapone a la substancia, de esta manera no hay medio entre la substancia y el accidente; porque se dividen según afirmación y negación, o sea, según *estar en el sujeto* y *no estar en el sujeto*. (...) En cambio, si el accidente se asume en cuanto se pone como uno de los cinco universales, así hay medio entre la substancia y el accidente. Porque a la substancia pertenece todo lo que es esencial de la cosa; en cambio no todo lo que está fuera de la esencia se puede decir *accidente* de este modo, sino solamente aquello que no está causado por los principios esenciales de la especie. Por su parte el *propio* no es de la esencia de la cosa, sino que está

*Si accidens accipitur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. (...) Si vero accipitur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quicquid est essenziale rei, non autem quicquid est extra essentiali, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est*

causado por los principios esenciales de la especie. *de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur.*

Habría que trabajar mucho este texto para hacer desde aquí la comparación entre lo lógico y lo metafísico. Podemos sintetizar el recto significado de predicable en el siguiente texto:

***In I Perih., lec. 10, n. 119:***

Lo universal es aquello que por su propia índole le corresponde predicarse de muchos. *Universale est quod est aptum natum de pluribus praedicari*

Y esto, a diferencia de la predicación singular, que siguiendo el texto anterior expresa:

El singular es aquello que por su propia índole no le corresponde predicarse de muchos sino de uno solo. En segundo lugar, manifiesta con un ejemplo cuando dice que hombre es universal, en cambio Platón [es] singular. *Singulare vero quod non est aptum natum praedicari de pluribus, sed de uno solo; secundo, manifestat per exemplum cum subdit quod homo est universale, Plato autem singulare.*

Finalmente encontramos un desarrollo lógico de los predicables en:

***In I Post. Analyt., lec. 9, n. 78:***

Antes que haya que establecer en especial a partir de qué y de cuáles hay demostración, en primer término hay que determinar qué se entiende cuando decimos *acerca de todo y por sí y universal*. En efecto, es necesario conocer estos para saber a partir de qué hay demostración. Pues esto es preciso observar en las demostraciones. En efecto, en las proposiciones de la demostración es preciso que algo se predique universalmente, lo que significa *decirse de todo y por sí*, y también *primero*, lo que significa *univer-* *Antequam determinetur in speciali ex quibus et qualibus sit demonstratio, primo determinandum est quid intelligatur cum dicimus de omni, et per se, et universale. Cognoscere enim ista est necessarium ad sciendum ex quibus sit demonstratio. Hoc namque oportet observari in demonstrationibus. Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid universaliter praedicari, quod significat dici de omni, et per se, et etiam primo, quod significat univer-*

*sal*. Estos tres se relacionan por adición entre sí.

Pues todo aquello que se predica *por sí*, también se predica universalmente; pero no a la inversa. De modo semejante, todo lo que se predica *primero* se predica *por sí*, pero no se convierte. Por lo que también aflora la razón de su orden.

También la diferencia y el número de estos tres se manifiesta por el hecho de que algo se dice que se predica de todo o universalmente por comparación a aquello que está contenido bajo el sujeto.

Pues entonces algo se dice de todo, como se encuentra en el libro primero, cuando nada hay que se asuma bajo el sujeto, del cual no se diga el predicado.

Por su parte, algo se dice que se predica *por sí* por comparación al mismo sujeto, porque se incluye en su definición o a la inversa. (...) Además, algo se dice que se predica *primero* de otro por comparación a aquellos que son anteriores al sujeto y que contienen al mismo.

*sale. Haec autem tria se habent ex additione ad invicem.*

*Nam omne quod per se praedicatur, etiam universaliter praedicatur; sed non e converso. Similiter omne quod primo praedicatur, praedicatur per se, sed non convertitur. Unde etiam apparet ratio ordinis istorum.*

*Differentia etiam et numerus istorum trium apparet ex hoc, quod aliquid praedicari dicitur de omni sive universaliter per comparisonem ad ea, quae continentur sub subiecto.*

*Tunc enim dicitur aliquid de omni, ut habetur in libro priorum, quando nihil est sumere sub subiecto, de quo praedicatum non dicatur.*

*Per se autem dicitur aliquid praedicari, per comparisonem ad ipsum subiectum: quia ponitur in eius definitione, vel e converso. (...) Primo vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparisonem ad ea, quae sunt priora subiecto et continentia ipsum.*

Comentadores de Santo Tomás han desarrollado dentro de una exposición de la lógica lo referente a este tema. Pero escapa al objeto de este trabajo. Por eso lo hemos desarrollado como apéndice de una presentación metafísica.

## Apéndice II: Clasificación de las categorías kantianas

**KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, I. I, Sec. II, § 9:**

“Si abstraemos todo el contenido de un juicio general y solamente atendemos a la pura forma del entendimiento, encontraremos que la función del pensar en el juicio puede comprenderse bajo cuatro títulos que contienen respectivamente cada uno tres momentos. Pueden ser convenientemente representados en la siguiente tabla:

| <b>I. Cantidad</b> | <b>II. Cualidad</b> | <b>III. Relación</b> | <b>IV. Modalidad</b> |
|--------------------|---------------------|----------------------|----------------------|
| Generales          | Afirmativos         | Categoricos          | Problemáticos        |
| Particulares       | Negativos           | Hipotéticos          | Asertóricos          |
| Singulares         | Indefinidos         | Disyuntivos          | Apodícticos.”        |

**Sec. III, § 10:**

“De manera que hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren a priori a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas según la precedente tabla en todos los juicios posibles, porque el entendimiento se halla completamente agotado y toda su facultad totalmente reconocida y medida en esas funciones. Llamaremos a esos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución. Tabla de categorías:

| <b>I. Cantidad</b> | <b>II. Cualidad</b> | <b>III. Relación</b>    | <b>IV. Modalidad</b>      |
|--------------------|---------------------|-------------------------|---------------------------|
| Unidad             | Realidad            | Inherencia-Subsistencia | Posibilidad-Imposibilidad |
| Pluralidad         | Negación            | Causalidad-Dependencia  | Existencia-No existencia  |
| Totalidad          | Limitación          | Comunidad               | Necesidad-Contingencia    |

Esta es pues la clasificación de todos los conceptos originalmente puros de la Síntesis, que el entendimiento contiene en sí a priori y por los que solamente es un entendimiento puro; sólo por ellos puede comprender algo de la diversidad de la intuición, es decir, puede pensar el objeto. Esta evidencia es sistemáticamente deducida de un principio común, a saber: de la facultad de juzgar, que es lo mismo que la facultad de pensar; no es pues, esta división una rapsodia procedente de una indagación fortuita y sin orden de los conceptos puros de la cuya integridad no puede estarse

cierto, por haber sido formada por inducción, sin pensar que obrando de este modo no se sabe nunca por qué estos conceptos y no otros, son inherentes al entendimiento puro. El propósito de Aristóteles al buscar estos conceptos fundamentales, era digno de un hombre tan perspicaz. Mas, como él no tenía un principio, los recogía según se le presentaban, y reunió primero diez, a los que llamó categorías (predicamentos). Después creyó encontrar todavía otros cinco y los añadió a los precedentes con el nombre de post-predicamentos. Pero su tabla siguió siendo imperfecta. Además entre sus categorías hay algunos modos de la sensibilidad pura (*quando*, *ubi*, *situs*, lo mismo que *prius*, *simul*), y también un modo empírico (*motus*) que no pertenecen en modo alguno a esta tabla genealógica del entendimiento. Contaba también entre los conceptos primeros, derivados (*actio*, *passio*), faltando, en cambio, algunos de los conceptos primeros.”



## **Tema VIII**

### **La consideración especial de la substancia en sí misma.**

#### **La persona**

En el tema anterior hemos tratado la distinción de substancia y accidentes en cuanto componen el ente finito, en el margen de la quiddidad con la concomitancia del existir. Ahora hay que entrar en la consideración especial tanto de la substancia como de los accidentes. Por eso el primer tema que hay que desarrollar es el de la substancia en sí misma; y en base a sus perfecciones entitativas queda incluido el tema de la persona. En los temas siguientes realizaremos una visión resolutive desde la substancia como analogante predicamental, y también la consideración especial de los accidentes. Entramos entonces en la consideración especial de la substancia en sí misma, en la cual se hace necesario realizar algunas puntualizaciones:

A. Teniendo en cuenta que se trata del analogante predicamental, corresponde indicar su consideración desde lo tratado anteriormente, dado que con este tema encontramos la expresión máxima de la perspectiva estrictamente metafísica. En efecto, lo desarrollado hasta ahora orienta o conduce a la substancia como analogante predicamental, que ahora hay que ir percibiendo mediante una explicitación intelectual.

B. Además, habida cuenta de su carácter de analogante predicamental estrictamente metafísico, debe ser tratado según un procedimiento intelectual intrínseco a la realidad, que profundice al mismo ente finito. Para esto vamos a hacer algunas consideraciones previas que permitan observar hasta sus últimas explicitaciones filosóficas la noción de substancia y la de persona. Esto se hará desde una triple perspectiva. La primera se refiere a la distinción de la substancia con respecto a los accidentes. En la segunda nos adentramos en la intelección de la substancia en sus diversos significados filosóficos. Una última perspectiva se da por los grados de perfección entitativa, que lleva a la inclusión de la noción de persona conjuntamente con la de substancia.

C. De esta manera llegamos a presentar las notas comprehensivas de substancia y de persona. Hacemos notar que en el tratamiento escolar es pedagógico considerar primero acerca de la substancia, que sigue lineamientos exclusivamente filosóficos. Luego, pasamos a desarrollar la noción de persona a través de los datos históricos y de su inducción, teniendo en cuenta que es un tema tratado también por la teología. Hacemos la acotación que en la transcripción de los textos aparecen conjuntamente las notas comprehensivas de substancia y persona. Esto responde a la preocupación teológica de Santo Tomás para precisar la noción de persona. Es lo que en la doctrina tomista nos lleva a integrar en un mismo tema ambas nociones.

Tal como ha sido enunciado, al llegar a este tema nos abocamos a la consideración de lo máximo en una de las orientaciones analógicas de la disciplina sapiencial, que es la estrictamente metafísica. Es lo que ha sido indicado al presentar la primera distinción en la consideración especial de esta disciplina<sup>1</sup>. La distinción de las perspectivas referidas responde a considerar una analogía que podemos denominar *predicamental*, y otra que podemos denominar *trascendental*<sup>2</sup>. Lo que ahora corresponde tratar pertenece al analogante en una analogía predicamental. Esto explica la complementación necesaria de la visión resolutive desde el analogante estrictamente metafísico. A ello y a sus consecuencias en las substancias materiales vamos a dedicar el tema IX. Pasamos entonces al desarrollo enunciado en primer término.

### A. Desde los tratamientos anteriores

Desde el contexto estrictamente metafísico corresponde decir que para explicitar la noción de substancia, cabe hacer algunas observaciones previas. En primer término, los presupuestos nocionales que conducen a la captación del analogante predicamental. En efecto, al considerar la analogía se pudo apreciar cómo el tratamiento de la substancia partía de una captación analógica. Por eso presentamos en primer término, textos sobre diversas analogías que deben tenerse como presupuestos para una profundización intuitiva de la substancia en sí misma. Además, la distinción-composición de accidentes y substancia se ha orientado hacia la consideración de la substancia vista de ma-

---

<sup>1</sup> Cf. *Pr. In Metaph.*; *In IV Metaph.*, lec. 1, n. 537-539.

<sup>2</sup> Cf. B. Montaignes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain: Publications Universitaires, 1963.

nera especial. Queda aquí también implicado el establecimiento de los términos del último constitutivo del ente finito, dado que la consideración especial de la substancia en la doctrina de Santo Tomás se fundamenta en la distinción de esencia y ser. Entonces, en base a estos presupuestos deben retomarse explicaciones dadas en los temas de *analogía*, de *composición de substancia y accidentes*, y del *último constitutivo del ente finito*. En consecuencia se hace necesario tener muy en cuenta las expresiones propuestas en este tema y que se refieren más explícitamente a la consideración de la substancia en sí misma. Por eso, desde los tratamientos anteriores hay tres puntos a desarrollar, que son:

- desde la diversidad de analogías;
- desde la distinción predicamental;
- desde el último constitutivo del ente finito.

Indicamos consiguientemente de modo especial:

## 1. Desde la diversidad de analogías

De la consideración o distinción de la analogía con los presupuestos que ello implique, conviene asumir ahora:

### *I C. G.*, cap. 34 (297-298):

Aquello que se dice de Dios y de las otras realidades, no se predica unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es según orden o referencia a algo uno.

Lo cual puede acontecer de doble manera: de un modo según que muchos tengan relación a algo uno; así por ejemplo, según la relación a una sanidad, el animal se dice sano como sujeto [de la sanidad]; la medicina como su [causa] efectiva; el alimento como elemento de su conservación, la orina como signo.

De otro modo según que se establezca el orden o respecto de dos, no a un otro, sino a uno de ellos; como *ente* se dice de la substancia y del accidente en cuanto el

*Quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.*

*Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.*

*Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et ac-*

accidente tiene relación a la substancia, y no en cuanto que la substancia y el accidente se refieren a un tercero. (...)

En la tal predicación analógica el orden se establece a veces del mismo modo según el nombre y según la realidad; a veces, empero, no. En efecto, el orden del nombre sigue al del conocimiento, porque es signo de la concepción inteligible.

Luego, cuando aquello que es primero según la realidad se encuentra también en el conocimiento como primero, lo mismo es primero tanto según la razón del nombre como según la naturaleza de la cosa; como la substancia es anterior al accidente tanto en la naturaleza, en cuanto la substancia es causa del accidente, como en el conocimiento, en cuanto la substancia se incluye en la definición del accidente. Por lo tanto, *ente* se dice antes de la substancia que del accidente tanto según la naturaleza de la realidad como según la razón del nombre.

*accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. (...)*

*In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis.*

*Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem*

Este texto ya ha sido transcrito en el tema de la analogía y también en el de la distinción de substancia y accidentes. Nos muestra que la substancia es el analogado último sin que haya que recurrir a otro. A su vez nos muestra la prioridad de la substancia sobre el accidente, tanto según la realidad como según el conocimiento. Así nos orienta directamente a la penetración intelectual de la substancia en sí misma. Además transcribimos ahora otro texto que nos indica el tipo de analogía con el cual hay que penetrar intelectualmente la noción de substancia:

***In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1<sup>3</sup>:**

Algo se dice según analogía de tres maneras. (...)

O según la intención y según el ser. Y esto se da cuando no se igualan ni en la intención común, ni en el ser, como *ente* se dice de la substancia y de los accidentes; y de los tales es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de aquellas cosas de las que se dice, pero diferente según la razón de mayor o menor perfección.

*Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. (...)*

*Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.*

## **2. Desde la distinción predicamental**

Si bien en los textos inmediatamente anteriores está indicada la distinción predicamental, conviene subrayar ahora de modo especial en el tema sobre la distinción entre substancia y accidentes los siguientes textos: *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 534; 539-543; 544-546; *In VII Metaph.*, lec. 1, nn. 1246-1251<sup>4</sup>.

## **3. Desde el último constitutivo del ente finito**

Pero además no podemos dejar de referir o acentuar la doctrina contenida en: *Quodlib.*, II, a. 3, c. y *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 3, c. Esta doctrina establece que la substancia se refiere a la realidad a la cual le compete el ser, y no se obtiene según el ser, sino según la quiddidad. Todo lo cual indica necesariamente establecida la distinción del último constitutivo del ente finito.

Por eso debe tenerse en consideración especial algunos textos vistos en dicho tema. Tal es el caso de:

***I*, q. 45, a. 4, c.:**

Ser creado es un modo de ser hecho.  
Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa.

*Creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei.*

---

<sup>3</sup> El texto completo está transcrito en el tema de la analogía.

<sup>4</sup> En ambos casos remitimos a los textos tal como han sido transcritos en el tema anterior.

Luego, a aquellos les compete propiamente el ser hechos y creados, a los que compete el ser. Lo cual les compete propiamente a los subsistentes, ya sean simples como las substancias separadas, ya sean compuestos como las substancias materiales. Pues el ser compete propiamente al que tiene el ser; y esto es subsistente en su ser. En cambio, las formas y los accidentes y otros por el estilo, no se dicen *entes* en cuanto que sean, sino porque por ellos algo es; como la blancura se dice *ente* en razón de que por ella el sujeto es blanco.

*Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint compositae, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album.*

Con este texto ahora releído se pueden apreciar mejor las inclusiones de la substancia a la que le compete propiamente *distinguirse de* y *entrar en* composición con el ser. La substancia propiamente es por sí; en cambio los accidentes son *en* la substancia.

Se complementa esta apreciación con:

***Op. De ente et ess., cap. II (4):***

Pero dado que *ente* con anterioridad y absolutamente se dice de las substancias y con posterioridad y como bajo algún respecto de los accidentes, se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, mientras que en los accidentes es de algún modo y según algo.

*Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est est quodammodo, est secundum quid.*

De esta manera se amplía la introducción a la noción de substancia desde su composición con el ser. Se lo percibe claramente en:

***Quodlib. III, q. 8, a. un. c.:***

Luego, es preciso que toda otra realidad sea ente participativamente, de modo que en él sea distinta la substancia

*Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia partici-*

que participa el ser, y el mismo ser participado.

Ahora bien, todo participante se refiere a lo participado como la potencia al acto; de donde la substancia de cualquier realidad creada se refiere a su ser como la potencia al acto. Así consiguientemente, toda substancia creada está compuesta de potencia y acto; esto es de aquello que es y de ser, como dice Boecio en el libro *Sobre las Semanas*, como lo blanco se compone de aquello que es blanco y de la blancura.

**I, q. 75, a. 5, ad 4:**

Todo participado se compara a quien lo participa como su acto. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí participe del ser; puesto que incluso la misma vida, o lo que así quiera llamarse participa del mismo ser, como dice Dionisio. (...)

Mas el ser participado está limitado a la capacidad del que lo participa. (...)

En cambio, en las substancias intelectuales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado.

Por eso dicen algunos que están compuestos de lo que es y aquello por lo cual es. En efecto, el mismo ser es aquello por lo cual una cosa es.

*pans esse, et aliud ipsum esse participatum.*

*Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. De Hebdom., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.*

*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius. (...)*

*Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. (...)*

*In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.*

*Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.*

## B. Consideraciones previas a la noción de substancia

### Introducción

Al explicitar la noción de substancia en sí misma, es necesario referir la metodología que concierne a dicha explicitación. En efecto, debe hacerse utilizando de modo eminente el método intelectual indicado en la presentación proemial. Tratándose de la penetración del ente en sí mismo, corresponde la consideración metodológica de lo racional-intelectual según las causas intrínsecas o mejor dicho al modo de las causas intrínsecas. Transcribimos entonces, la parte del texto metodológico que hace con precisión al tema que ahora nos preocupa.

*In Boeth. De Trin., q. 6, a. 1, ad 3 q., c.:*

A veces también [la razón] procede desde uno a otro en el orden racional, como cuando es [cuestión de] un proceso según causas intrínsecas; componiendo cuando desde las formas máximamente universales se procede hasta las [formas] más particulares; resolviendo cuando [se procede] a la inversa, por el hecho de que lo más universal es más simple. Ahora bien, los máximamente universales son aquellos que son comunes a todos los entes, y por consiguiente el último término de resolución en esta vía es la consideración del ente y de aquello que le corresponde en cuanto tal.

*Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi.*

Este método nos indica que la consideración intelectual de la substancia es el último estadio de una consideración racional previa. De esta manera resulta imprescindible llegar a la penetración intelectual de referencia, introduciéndonos desde algunos antecedentes nocionales. Estos constituyen algunas consideraciones previas conducentes a la explicitación de la noción de substancia en sí misma.

Estos principios nocionales concurrentes pueden presentarse según tres perspectivas ya señaladas en la introducción de este tema.

## 1. Por la distinción de la substancia con respecto a los accidentes

Tenemos de esta manera:

### **I, q. 3, a. 6, ad 2:**

Debido a que la substancia tiene prioridad sobre los accidentes, los principios de los accidentes se reducen a los principios de las substancias, como a los primeros.

*Cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora.*

### **I-II, q. 29, a. 2, ad 1:**

En aquellos que se dividen por oposición, se encuentran algunos que son naturalmente simultáneos tanto en el orden real como en el orden racional, como dos especies de animal o dos especies de color. Otros, en cambio, son simultáneos en el orden racional, pero uno es realmente anterior a otro y su causa, como se evidencia en las especies de los números, de las figuras y de los movimientos. Otros no son simultáneos ni en la realidad, ni en la consideración racional, como la substancia y el accidente, pues la substancia es realmente la causa del accidente; y *ente* en el orden racional se atribuye antes a la substancia que al accidente, puesto que no se atribuye al accidente sino en cuanto está en la substancia.

*In his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia.*

## 2. Por los significados filosóficos de substancia

La segunda perspectiva asume los diversos significados de substancia. En los mismos se aprecian los dos modos de enfoque filosófico principales de la filosofía griega, a saber, el enfoque platónico y el aristotélico. Los podemos apreciar claramente en lo siguiente:

**In X Metaph., lec. 3, n. 1979:**

Es de saber que la substancia se dice de dos maneras. De un modo, el supuesto en el género de la substancia, que se denomina *substancia primera* e *hipóstasis*, que tiene como propio el subsistir. De otro modo, la quiddidad [la esencia], lo que también se denomina *naturaleza* de la cosa. Luego, según la opinión de Platón, al ser los universales realidades subsistentes, significaban la substancia, no sólo del segundo modo, sino también del primero. Aristóteles, por su parte, prueba en el VII [libro] que los universales no subsisten.

De donde se sigue que los universales no son substancias del primer modo, sino solamente del segundo. Por lo cual se dice en *Los Predicamentos* que las substancias segundas, que son los géneros y las especies, no significan *esto algo*, que es la substancia subsistente, sino que significan la cualidad esencial [la esencia], esto es, determinada naturaleza en el género de la substancia.

Se puede referir como textos paralelos o complementarios de este doble modo de enfocar la filosofía: *In VII Metaph.*, lec. 7, nn. 1427-1428 y *In VII Metaph.*, lec. 10, nn. 1490-1492.

Sintetizando quedan como significados de substancia: En Aristóteles:

**V Metaph., cap. VIII, Bk. 1017, b. 25:**

Así pues resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.

*Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalis essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalis non subsistunt.*

*Unde sequitur quod universalis non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed significant quale quid, id est naturam quamdam in genere substantiae.*

*Accidit itaque secundum duos modos substantiam dici: subiectum ultimum, quod non adhuc de alio dicitur: et quodcumque hoc aliquid ens, et separabile fuerit. Tale vero uniuscuiusque forma et species.*

Santo Tomás comenta estos significados:

***In V Metaph.*, lec. 10, nn. 903-904:**

Luego, cuando dice: *así pues resulta*, reduce dichos modos de la substancia a dos, diciendo que de los predichos modos puede considerarse que *substancia* se dice de dos modos. El primero de ellos lo tenemos en cuanto *substancia* se dice aquello que en último término se supone en las proposiciones, de manera que no se predique de otros, como la substancia primera. Y esto es lo que constituye *este algo*, como subsistente por sí, y que es separable, porque es distinto de todos los otros, y no comunicable a muchos. Ahora bien, la substancia particular difiere de la universal en estas tres [características que a continuación se detallan].

Primero, porque la substancia particular no se predica de algo inferior, como la universal. Segundo, porque la substancia universal no subsiste a no ser en razón de la singular que subsiste por sí. Tercero, porque la substancia universal se encuentra en muchos, lo cual no ocurre con la singular que es separable y distinta de todas las otras.

Pero también la forma y la especie de cada realidad se dice *tal*, es decir, *substancia*. (...) Pues la esencia y la forma convergen en que según ambas se dice que es aquello por lo cual algo es. Pero la forma se refiere a la materia, a la cual hace ser en acto; en cambio, la quiddidad se refiere al supuesto, que es significado como poseedor de tal esencia.

*Deinde cum dicit accidit itaque reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universalis.*

*Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta.*

*Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, dicitur tale, idest substantia. (...) Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid Est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam.*

**Q. D. De pot., q. 9, a. 1, c.:**

El Filósofo afirma que *substancia* se dice de dos maneras. En efecto, en una primera acepción, se dice *substancia* el mismo sujeto último, que no se predica de otro; y esto es el particular en el género de la substancia. De acuerdo a una segunda acepción, se dice *substancia* la forma o naturaleza del sujeto. La razón de esta distinción consiste en que se encuentran muchos sujetos que convienen en una naturaleza; como por ejemplo, muchos hombres en una naturaleza de hombre. De donde fue preciso distinguir aquello que es uno con respecto a aquello que se multiplica; en efecto, la naturaleza común es aquella que significa la definición que indica qué es la cosa, por lo que la misma naturaleza común se dice *esencia* o *quiddidad*.

Consiguientemente, todo aquello que está en la cosa y que pertenece a la naturaleza común, está incluido en la significación de la esencia; sin embargo, no todo aquello que está en la substancia particular pertenece a la significación de la esencia. Porque si todo aquello que está en la substancia particular perteneciera a la naturaleza común, no podría haber distinción entre las substancias particulares de la misma naturaleza. Ahora bien, aquello que está en la substancia particular al margen de la naturaleza común, es la materia individual que es principio de singularidad, y por consiguiente los accidentes individuales que determinan la materia mencionada.

*Philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distinguere quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.*

*Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant.*

Luego, la esencia se compara a la substancia particular como su parte formal; como la humanidad a Sócrates. Consiguientemente, en las realidades compuestas de materia y forma, la esencia no se identifica totalmente con el sujeto; de donde no se predica del sujeto. En efecto, no se dice que Sócrates sea una humanidad.

En cambio, en las substancias simples, no hay ninguna diferencia de esencia y sujeto, dado que no hay en ellas materia individual que individúe una naturaleza común, sino que en ellas la misma esencia es subsistencia. Y esto se evidencia por el Filósofo y por Avicena, quien dice en su *Metafísica*, que la quiddidad de lo simple es el mismo simple.

Ahora bien, la substancia que es sujeto tiene dos como propios. El primero de los cuales es que no necesita un fundamento extrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta en sí mismo; y en consecuencia se dice que *subsiste*, como existente por sí y no en otro. Lo otro, es que es fundamento para los accidentes que la misma sustenta; por lo que se dice que *está debajo*<sup>5</sup>.

*Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod socrates sit una humanitas.*

*In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua Metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex.*

*Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus substantans ipsa; et pro tanto dicitur subistere.*

---

<sup>5</sup> En la primera edición, encontramos a lo largo del tema VIII distintos pasajes en los que el verbo *substo* es traducido sin excepción al español *sustentar* en sus distintas formas. Así lo vemos en *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 1, c.; en *In VII Metaph.*, lec. 2, n. 1274 y en *In I Sent.*, d. 23, a. 1, c.

Sería difícil no admitir a la luz de estos mismos textos el hecho de que la sustancia ciertamente *sustenta* los accidentes. Esta convicción, a la vez que matiza la inadecuación de los términos en cuestión, puede ser la responsable de que se hayan tomado sin más uno y otro como equivalentes. Sin embargo, traducir *substare* por *sustentar* no es al parecer del todo correcto.

El verbo *sustentar* podemos referirlo más al verbo *sustineo* que al verbo *substo*. Además, junto al verbo *substo* podemos advertir en los pasajes de *In Sent.* y *De pot.* el empleo

Luego entonces, la substancia que es sujeto, en cuanto *subsiste*, se denomina *ousiosis*, o *subsistencia*; en cambio, en cuanto *está debajo* se denomina entre los griegos *hipóstasis*, o *substancia primera* entre los latinos. Luego queda evidenciado que la hipóstasis y la substancia difieren racionalmente, pero se identifican realmente.

En cambio, la esencia en las substancias materiales no se identifica realmente con ellas, ni es algo totalmente diverso, dado que se encuentra como parte formal; mientras que en las substancias inmateria-

*Sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re.*

*Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immate-*

---

de los verbos *substerno* y *sustento*, que expresan esta idea. El verbo *substerno*, en tanto reúne los conceptos de *extender* y *exparcir por el suelo*, o de *someter* y *subordinar*, dice también *reforzar por abajo* o *por la base*, noción que no sería extraña a *sustentar*. Reflejo de este significado será el español *substrato*. De modo más explícito, *sustento* es equivalente a *sostener*, *sustentar* o *soportar*.

Ahora bien, el verbo *substo*, que tiene el sentido de *estar debajo*, hace referencia también a un *resistir*, un *mantenerse firme*, y no parece existir un verbo equivalente en castellano que permita traducirlo fielmente.

Una expresión bastante próxima al verbo que nos ocupa es la voz *subyacer*, al menos en el sentido con el que lo emplea nuestra lengua. Sin embargo, el verbo *sto* tiene el significado, no sólo de *lo que está y permanece*, sino también de *lo que está erguido*, *lo que se levanta*, de *lo que está firme y resiste*, matices en cierto modo contrastantes con el hecho de *yacer*. De allí que, si bien volcar el concepto de *substo* en el término *subyacer* podría responder bastante bien al sentido que se quiere conservar, no transmitiría la idea exacta que lleva aquél.

Otro término que podría dar cuenta adecuadamente de la expresión *substare* es el verbo *suponer*. Este verbo, aunque conlleva un matiz de pasividad que no recoge necesariamente *substo*, resulta muy afín con el concepto metafísico de *suppositum*. Un lugar que puede confirmar esta interpretación es el pasaje del *Comentario a las Sentencias* al que ya nos hemos referido en esta nota. En efecto, allí Santo Tomás ofrecería como equivalentes ambas expresiones: “*substare autem idem est quod sub alio poni*”.

De todos modos, aunque *substo* no tenga propiamente la acepción de *sustentar*, a tenor de los textos parece indudable que en la intención de quien emplea este verbo *está presente* el hecho de que aquello que *está debajo* de los accidentes y *permanece* es precisamente lo que los *sustenta*; o, dicho de otro modo, que aquello que es fundamento de los accidentes que *sustenta* es lo que *está sub-puesto* a ellos y *permanece firme*. (Nota del editor).

riales se identifica totalmente según lo real pero es diferente racionalmente.

*rialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione.*

**Q. D. De pot., q. 9, a. 2, ad 6:**

Al dividir la substancia en primera y segunda no se trata de una división del género en especies, dado que nada está contenido en la substancia segunda que no lo esté en la primera. Se trata entonces de una división de un género en diversos modos de ser.

Porque la substancia segunda significa la naturaleza del género en sí misma de modo absoluto; mientras que la substancia primera la significa como individualmente subsistente. Por consiguiente se trata más de una división de lo análogo que de un género.

*Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species,- cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima,- sed est divisio generis secundum diversos modos essendi.*

*Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis.*

**I C. G., cap. 25 (236):**

Luego es preciso que la razón de *substancia* se entienda de este modo: que la substancia sea la cosa a la cual le conviene ser no en el sujeto; pues el nombre de *cosa* se impone desde la quiddidad, como el nombre de *ente* desde el ser; y así en la razón de *substancia* se entiende que tenga la quiddidad a la cual le conviene ser no en otro.

*Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto, nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio.*

**I, q. 3, a. 5, ad 1:**

El nombre de *substancia* no significa solamente esto que es *ser por sí*; porque esto que es *ser* no puede por sí ser género, como está demostrado. Sino que significa la esencia a la cual le compete ser de esta manera, es decir, ser por sí. Sin embargo, tal ser no es su misma esencia.

*Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia.*

**In VII Metaph., lec. 2, n. 1274:**

De donde concluye que hay que establecer acerca de *esto*, a saber, del sujeto o de la substancia primera, porque tal sujeto parece ser máximamente substancia. De donde en el libro *Sobre los Predicamentos* se dice que tal substancia es la que se dice propia, principal y máximamente. Porque tales en lo que le corresponde por sí son supuestos a todos los otros, a saber, a las especies, a los géneros y a los accidentes. En cambio, las substancias segundas, o sea, los géneros y las especies, son supuestos a los accidentes solos. Y aún esto no lo tienen a no ser en razón de las [substancias] primeras. En efecto, el hombre es blanco en cuanto este hombre es blanco.

*Unde concludit quod determinandum est de hoc, idest de subiecto vel de substantia prima, quia tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in Praedicamentis dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus inquantum hic homo est albus.*

Este texto, a la vez que es conclusivo de lo anterior, nos manifiesta por donde hay que comenzar la consideración de la substancia en sí misma. Además, con el doble significado de substancia que ha sido desarrollado y su correspondiente enfoque filosófico aristotélico, queda planteado el problema del individuo. A él nos referiremos después, desde la visión resolutive de la substancia como analogante predicamental, que tiene una explicación más precisa en las substancias compuestas. Constituye el problema del principio de individuación.

### **3. Por los grados de perfección entitativa**

Además hemos enunciado una tercera perspectiva concurrente a la explicitación de la substancia. En efecto, consideramos la perfección entitativa en el género de la substancia, en cuanto las mismas tienen el ser de una manera más o menos noble. Lo podemos apreciar en el siguiente texto:

**Op. De ente et ess., cap. II, (4):**

De entre las substancias, algunas son simples, y otras compuestas, y en ambas hay esencia. Pero en las simples de modo

*Substantiarum vero quaedam sunt simples et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplici-*

más verdadero y noble, en cuanto también tienen el ser más noblemente. *bus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent.*

También podemos llegar filosóficamente a la noción de persona a partir de su origen etimológico griego:

**I, q. 29, a. 3, ad 2:**

Debido a que en las comedias y tragedias se representaban algunos hombres famosos, se ha impuesto el nombre de persona para significar algunos que tienen dignidad. (...)

En razón de lo cual, algunos definen a la persona, diciendo que persona es la hipóstasis, que se distingue por alguna propiedad, perteneciente a alguna dignidad. Y dado que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, se sigue que todo individuo de naturaleza racional se dice *persona*, como se ha dicho.

*Quia enim in comoediis et tra-goediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. (...)*

*Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est.*

Así, siguiendo las explicaciones anteriores, podemos agregar a la noción de substancia lo que se refiere estrictamente a la persona. Es lo que percibimos también en el siguiente texto:

**Q. D. De pot., q. 9, a. 1, c.:**

Ahora bien, persona agrega a la hipóstasis una determinada naturaleza; en efecto, no es otra cosa sino la hipóstasis de naturaleza racional.

*Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae.*

También agregamos:

**Q. D. De pot., q. 9, a. 2, ad 6:**

Así entonces, la persona está contenida en el género de la substancia, aunque no como especie, sino como lo que determina un modo especial de existir.

*Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans*

Dentro de lo que hace a la perspectiva de los grados de perfección entitativa estimamos conveniente anteponer indicaciones sobre el origen semántico latino de la expresión *persona*. Éste añade un nuevo matiz a la conceptualización sobre la dignidad de la persona. Así:

*I, q. 29, a. 4, c.:*

Persona se dice como una por sí.

*Persona dicitur quasi per se una.*

Antes de presentar otros textos de Santo Tomás, cabe señalar que respecto a las nociones que aquí nos preocupan, hay que incluir conjuntamente la noción en sí de la substancia y también la noción de persona. La razón de esta presentación conjunta se da por cuanto la noción de persona sólo agrega una naturaleza determinada que es la racional. Conviene recordar que la preocupación teológica del Angélico Doctor lo lleva a explicitar la noción de persona asumiendo precisiones referentes a la substancia.

Desde lo dicho podemos concluir que el origen conceptual de la noción de persona es triple. Uno, desde el personaje teatral de la tragedia griega. Otro es el origen lingüístico latino. El tercero es la preocupación teológica.

También se puede partir de lo que se entiende vulgarmente por persona, aunque eso escapa al objetivo aquí propuesto

Con esto terminamos las consideraciones previas necesarias para establecer las notas comprensivas de substancia y persona.

### **C. Notas comprensivas de substancia y persona**

A través de los textos ya usados se ha ido delineando la noción de substancia, así como también la de persona. El lector habrá podido observar en la exposición precedente –puntos A y B– algunas notas comprensivas de dichas nociones. Sin embargo, entendemos que se pueden usar algunos textos especiales referidos con precisión a estas nociones. Con este criterio presentamos los siguientes textos:

*I, q. 29, a. 1, c.:*

Aunque lo universal y lo particular se hallan en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de la substancia. En efecto, la substancia se individúa por sí misma; en

*Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim indi-*

cambio, los accidentes se individúan por el sujeto, que es la substancia. En efecto, se dice *esta blanchura*, por cuanto está en este sujeto. De aquí pues, la conveniencia de que los individuos de la substancia tengan con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen *hipóstasis* o *substancias primeras*.

Pero de manera todavía más especial y perfecta se hallan lo particular y el individuo en las substancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas como [sucede a] las otras, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial. Y este nombre es *persona*. Y por eso, en la predicha definición de *persona* se pone *substancia individual*, en cuanto significa lo singular en el género de la substancia, y se le agrega *de naturaleza racional*, para indicar lo singular en las substancias racionales.

**Q. D. De pot., q. 9, a. 2, c.:**

Racionalmente surge un nombre especial para el individuo en el género de substancia, porque la substancia se individúa por principios propios y no por otro extraño, como el accidente por el sujeto. Racionalmente también, entre los individuos de las substancias se denominan con un nombre especial al individuo en la naturaleza racional, porque le corresponde propia y verdaderamente obrar por sí mismo, como se dijo arriba.

*viduatur per seipsam, sed accidentia individuuntur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae.*

*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.*

*Rationabiliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est.*

Luego, así como este nombre *hipóstasis* entre los griegos, o *substancia primera* entre los latinos, es un nombre especial del individuo en el género de la substancia, así también este nombre *persona* es un nombre especial del individuo de naturaleza racional.

Consiguientemente, ambos caracteres distintivos están incluidos en el nombre de *persona*.

Entonces, para mostrar que es especialmente individuo en el género de la substancia, se dice que es *substancia individua*; por su parte, para mostrar que está especialmente en la naturaleza racional, se agrega *de naturaleza racional*.

Luego, por el hecho de que se dice *substancia*, se excluyen de la razón de *persona* los accidentes de los cuales ninguno puede decirse *persona*. Por el hecho de que se dice *individua*, se excluyen los géneros y las especies en el género de la substancia, los cuales tampoco pueden decirse *personas*; y por el hecho de que se agrega *de naturaleza racional*, se excluyen los cuerpos inanimados, las plantas y los animales irracionales que no son personas.

Con esto llegamos al texto fundamental, que partiendo de los dos significados de substancia antes desarrollados, presenta todas las inclusiones contenidas en la substancia y en la persona.

**I, q. 29, a. 2, c.:**

Según el Filósofo en el libro V *De los Metafisicos*, *substancia* se dice de dos maneras. En primer término se dice *substancia* la quiddidad de la cosa, aquella que sig-

*Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae.*

*Ultraque ergo specialitas sub nomine personae continetur.*

*Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae.*

*Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.*

*Secundum Philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat defi-*

nifica la definición, según lo cual decimos que la definición significa la substancia de la cosa; la cual substancia los griegos denominan *usía*, y que nosotros podemos llamar *esencia*. En segundo término se dice *substancia* el sujeto o supuesto que subsiste en el género de la substancia.

Y esto [este sujeto], tomado en general, se puede denominar también con un nombre que significa intención, y de este modo se llama *supuesto*. Se denomina también con tres nombres que significan la realidad, los cuales son *realidad de naturaleza*, *subsistencia* e *hipóstasis*, según la triple consideración de la substancia aquí indicada. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se denomina *subsistencia*; pues decimos que subsisten aquellos que no en otro, sino en sí existen.

En cambio, en cuanto se pone bajo una naturaleza común se denomina *realidad de naturaleza*; como este hombre es realidad de naturaleza humana.

Por su parte, en cuanto se pone bajo los accidentes, se dice *hipóstasis* o *substancia*. Lo que estos tres nombres significan comúnmente en todo género de substancias, significa el nombre de *persona* en el género de las substancias racionales.

*nitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae.*

*Et hoc quidem, communiter accipiendi, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.*

*Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae.*

*Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.*

Para una mejor intelección de lo desarrollado en el texto anterior se puede presentar:

***In I Sent., d. 23, a. 1, c.:***

Por lo que hay que afirmar de distinta manera, siguiendo a Boecio, para que se

*Ideo aliter dicendum est, secundum Boetium, ut sumatur diffe-*

expresé la diferencia de estos nombres: *esencia*, *subsistencia* y *substancia*, según la significación de los actos desde los cuales se imponen, a saber: el *ser*, el *subsistir* y el *estar debajo*. Pues es manifiesto que *ser* es un cierto común, y no determina algún modo de ser; en cambio, *subsistir* dice un determinado modo de ser, a saber, en cuanto algo es ente por sí y no en otro como el accidente. En cuanto a *estar debajo*, es lo mismo que ponerse bajo otro. Consiguientemente se evidencia que *ser* dice aquello que es común a todos los géneros; pero *subsistir* y *estar debajo* [dicen] aquello que es propio del primer predicamento según dos que le convienen, a saber, que sea ente en sí completo, y además que sostenga a todos los otros accidentes, que tienen el ser en la substancia. En consecuencia digo que *esencia* se dice aquello cuyo acto es ser; *subsistencia*, aquello cuyo acto es subsistir; *substancia*, aquello cuyo acto es *estar debajo*. Ahora bien, esto se dice doblemente como se muestra en cada uno. En efecto, ser es acto de algo como lo que es, como el calentar es acto de quien calienta; y también es de algo como aquello por lo cual es, a saber, por lo cual se denomina ser, como calentar es acto del calor.

*rentia horum nominum, essentia, subsistentia, substantia, secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris*

Confirma lo anterior en cuanto a las exposiciones nocionales dadas:

#### IV C. G., cap. 35 (3725):

Todo aquello que subsiste en una naturaleza intelectual o racional tiene razón de persona.

*Nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae.*

Además, para percibir la inclusión del ser en esta conceptualización de la persona, y también de la substancia cabe presentar:

**III, q. 19, a. 1, ad 4:**

El ser y el obrar pertenecen a la persona en razón de la naturaleza, pero de distinto modo en un caso y en otro. En efecto, el ser pertenece a la misma constitución de la persona, y en cuanto a esto, se tiene en razón de término. Consiguientemente la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal. En cambio, la operación es un efecto de la persona de acuerdo a una forma o naturaleza. De donde la pluralidad de operaciones no obsta a la unidad personal.

*Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.*

Aclaremos que en este texto se mantiene la distinción entre lo esencial y el existir, en cuanto que el ser se da en razón de término y no como constitutivo intrínseco de la misma persona.

Además, en el texto siguiente vemos la diferencia de significados de persona y naturaleza:

**III, q. 2, a. 2, c.:**

*Persona* significa algo distinto de *naturaleza*. En efecto, *naturaleza* significa la esencia de la especie, que la definición expresa. Ahora bien, si a aquello que pertenece a la razón de especie no se le encontrase nada agregado, no habría ninguna necesidad de distinguir la naturaleza con respecto al supuesto de la naturaleza, que es el individuo subsistente en esa naturaleza, porque cada individuo subsistente en alguna naturaleza sería totalmente idéntico con su naturaleza. Pero sucede que en algunas realidades subsis-

*Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsis-*

tentes se encuentra algo que no pertenece a la razón de la especie, a saber, los accidentes y los principios individuantes; como se evidencia de modo preponderante en aquellos que están compuestos de materia y forma.

Consiguientemente, en los tales difieren realmente la naturaleza y el supuesto, no como algunos totalmente separados, sino porque en el supuesto se incluye la misma naturaleza de la especie, y se le añaden algunos otros que están al margen de la razón de la especie. De donde el supuesto se designa como un todo, que tiene la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí. En razón de eso, es que en los compuestos de materia y forma la naturaleza no se predica del supuesto; pues no decimos que este hombre sea su humanidad. En cambio, si hay una realidad en la cual no hay nada al margen de la razón de especie o de su naturaleza, como ocurre en Dios, allí no hay distinción real entre supuesto y naturaleza, sino solamente según la razón de entender: porque [tal realidad] se dice *naturaleza* en cuanto es una cierta esencia, y la misma se dice *supuesto* según que es subsistente. Y lo que se ha dicho del supuesto hay que entenderlo de la persona en la creatura racional o intelectual; porque la persona no es otra que *la substancia individual de naturaleza racional*, según Boecio.

*tentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantes, sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita.*

*Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito, non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam rationalis naturae individua substantia, secundum Boetium.*

Hemos llegado a la expresión sintética y completa de la definición de persona formulada por Boecio y asumida por Santo Tomás. Es síntesis de lo desarrollado con anterioridad. Podemos así analizar esta definición de persona:

**In I Sent., d. 25, q. 1, a. 1, c.:**

En la definición de *persona* se ponen tres: a saber, el género de esa realidad que está significada con el nombre de *persona*, cuando se dice *substantia*; y la diferencia mediante la cual se contrae a una determinada naturaleza, en la cual se sitúa la realidad que es *persona*, al decir de *naturaleza racional*; y se agrega además algo perteneciente a su intención, en razón de la cual el nombre de *persona* significa su realidad; pues no significa la *substantia* racional en absoluto, sino en cuanto sobreentiende la intención particular; por lo cual se agrega *individual*.

*In definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, rationalis naturae; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur individual.*

Agregan mayores precisiones a lo presentado hasta aquí:

**III, q. 16, a. 12, ad 2:**

*Substantia individual*, que se pone en la definición de *persona*, implica la *substantia* completa, subsistente por sí separadamente de los otros. De lo contrario la mano del hombre podría decirse *persona* dado que es cierta *substantia individual*; sin embargo, porque es *substantia individual* como existente en otro, no puede decirse *persona*.

*Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona.*

**I, q. 29, a. 1, ad 2:**

Según algunos, en la definición de *persona* se habla de *substantia* como refiriéndose a la *substantia* primera, que es la hipóstasis. Sin embargo, no se agrega superfluamente *individual*, porque con el nombre de *substantia* primera o hipóstasis, se excluye la razón de *universal* y de *parte* (en efecto, no decimos que el hombre co-

*Secundum quosdam, substantia in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur individua. Quia nomine hypostasis vel substantiae primae, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit*

mún sea hipóstasis, ni tampoco la mano, dado que es parte); pero, por el hecho de que se agrega *individuo*, se excluye de *persona* la razón de *asumible*. (...) Pero es mejor decir que *substancia* se toma comúnmente, en cuanto se divide en primera y segunda, y por el hecho de que se agrega *individual*, se contrae para significar la substancia primera.

**III, q. 17, a. 2, ad 1:**

El ser sigue a la naturaleza, no como quien tiene el ser, sino como aquello por lo cual algo es; en cambio sigue a la persona o hipóstasis, como quien tiene el ser.

**Quodlib. II, q. 2, a. 2, ad 2:**

Aún cuando el mismo ser no sea de la razón del supuesto; sin embargo, porque pertenece al supuesto, y no es de la razón de naturaleza, se hace manifiesto que el supuesto y la naturaleza no son totalmente idénticos en cualquier realidad que no es su ser.

**III, q. 2, a. 2, ad 3:**

Pero es de saber que no cualquier individuo en el género de la substancia, aún en la naturaleza racional tiene razón de *persona*, sino solamente aquello que existe por sí, y no aquello que existe en otro más perfecto. De donde la mano de Sócrates, aunque sea cierto individuo, no es persona porque no existe por sí, sino en algo más perfecto, o sea en su todo. Y esto también puede significarse en el hecho de que la persona se dice *subs-*

*hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars), sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; (...) Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima.*

*Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse.*

*Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.*

*Sciendum est tamen quod non quolibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod*

*tancia individual.* En efecto, la mano no es substancia completa, sino parte de la substancia.

*persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae.*

Para comprender más explícitamente el significado de naturaleza incluido en la definición de persona decimos:

#### **IV C. G., cap. 35 (3729):**

El nombre de *naturaleza* ha sido impuesto en primer lugar para significar la misma generación de los que nacen. De ahí pasó a significar el principio de tal generación. De donde [pasó] a significar el principio del movimiento intrínseco al móvil; y como tal principio es la materia o la forma, luego, *naturaleza* se dice la forma o la materia de la realidad natural que tiene en sí el principio del movimiento. Y como la forma y la materia constituyen la esencia de la realidad natural, se extendió el nombre de *naturaleza* para significar la esencia de cualquier realidad existente en la naturaleza; de suerte que la naturaleza de alguna realidad se dice *esencia*, que la definición significa.

*Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Et exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio.*

Además estos textos sirven para determinar globalmente la noción de substancia, o mejor dicho para percibir lo que en ella está incluido, mediante el método intelectual. Esto concommita el tener que hablar en el tema siguiente de la *intención* de lo individual. Aparece también una triple perspectiva en la consideración de la substancia, a saber: a diferencia de los accidentes; como esencial; respecto a su término, el ser (*esse*).

Quedan también precisados los tres términos significativos de la substancia primera, y con prioridad la noción de subsistencia. A su vez, aparece el modo como queda incluido en esta noción el *esse*.

Desde estos textos y desde otros, en la historia del tomismo se ha desarrollado y se ha discutido el tema o el problema del así denominado “*cons-*

*titutivo formal de la persona limitada*". Se destacan las doctrinas asentadas por Capreolo (1380-1444), Cayetano (1469-1534) y el cardenal Billot (1895)<sup>6</sup>. No entramos en este tema en cuanto discutido dentro de la tradición tomista. Sin embargo, deben quedar a salvo: tanto la distinción entre lo esencial y el ser dada al hablar del *último constitutivo del ente finito*; como también la distinción entre naturaleza y persona; y el modo cómo el ser entra en la constitución de la persona. Realizamos estas salvedades a partir de un análisis más detenido de los textos transcritos que refieren a dichas cuestiones.

Finalmente cabe destacar que esta determinación acerca de la persona establece su modo propio de obrar. A eso se refiere:

**Q. D. De pot., q. 9, a. 1, ad 3:**

Así como la substancia individua tiene de propio el que exista por sí, así también tiene de propio el obrar por sí; pues nada obra sino el ente en acto; y en razón de esto, el calor, como no es por sí, así tampoco obra por sí, sino que lo cálido calienta por el calor. Ahora bien, el obrar por sí le corresponde de modo más excelente a las substancias de naturaleza racional, antes que a otras. En efecto, las solas substancias racionales tienen dominio de su acto, de modo que en ellas está el obrar y el no obrar; en cambio, las otras substancias, más bien son obradas que obran. Consiguientemente, fue conveniente que la substancia individua de naturaleza racional tuviera un nombre especial.

*Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.*

---

<sup>6</sup> Sobre este tópico se puede consultar con mucho provecho el artículo de F. Muñoz, "El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista", CT, n. 68, pp. 5-89; n. 219, pp. 201-293. También se puede consultar E. Forment Giral, *Ser y persona*, Barcelona, 1982.

## **Tema IX**

### **Visión resolutive desde el analogante metafísico**

Con el desarrollo de la substancia en sí misma y consiguientemente su expresión máxima de la persona, llegamos al tratamiento del analogante predicamental en la perspectiva de intelectualidad estrictamente metafísica. Trátese de una disciplina sapiencial, desde la explicitación de ese analogante predicamental, corresponde realizar por penetración intelectual una visión resolutive de lo que de alguna manera está implicado en todo el proceso desarrollado hasta aquí, con sus contenidos consiguientes.

Esto lleva a una problemática que afecta a los modos de enfocar la filosofía. Aquí se resuelve la opción de un realismo objetivo que media entre un idealismo platónico y un individualismo empirista. La opción de un realismo objetivo de corte aristotélico, que nosotros asumimos, queda aquí claramente manifiesta al realizar esta visión resolutive sapiencial. Se trata de un enfoque filosófico que procede por abstracción de los singulares materiales llegando a la solución del ente finito como substancia que por sí existe en el tercer grado de abstracción. Pero debe resolverse la predicación de esas substancias atribuyéndolas a los individuos. Esto está enmarcado en el tercer grado de abstracción también denominado *separatio*. De esta manera, se perciben las dos consideraciones que componen este tema. La primera muestra sin más la percepción de lo implicado en la substancia como analogante predicamental. La segunda, partiendo de la constatación resolutive respecto a las realidades compuestas que son individuales, desarrolla el problema del individuo en la concepción aristotélica.

#### **A. Lo implicado en la substancia como analogante predicamental**

Esta percepción constituye una intuición metafísica que usa como medio de análisis judicativo las doctrinas de potencia y acto y de analogía. Además, se subraya cómo se trata de una intuición del analogante metafísico predica-

mental que incluye en sí las consideraciones hechas sobre el último constitutivo del ente finito, y sobre la distinción predicamental.

Cabe también realizar una reflexión sobre los principios metafísicos que solucionan las últimas antinomias del ente finito. Se establece como determinante del ente finito la composición de dos principios que pueden formularse diversamente, según ya ha sido expresado en los textos del tema correspondiente<sup>1</sup>. Siempre se trata de dos principios que mutuamente se excluyen en cuanto son realmente distintos. Pero ambos principios componen en última instancia el ente finito. Entre ellos se da también la participación, por cuanto el sujeto es participante del ser y el ser es participado<sup>2</sup>. Esta es una de las formulaciones posibles del ente finito en su último constitutivo. Pero en el margen de cada uno de dichos principios encontramos matices conceptuales complementarios, en los que aparece:

- la distinción de substancia primera y substancia segunda, en lo que se refiere a la substancia;
- la distinción de ser y existir, así como también la formulación del concreto *existir* y del abstractivo *existencia* en lo que se refiere al acto de ser;
- a su vez, lo esencial puede formularse como *quididad* o como *supuesto*, o sujeto, o comprendiendo ambos significados. También como *naturaleza*.

Con esto quedan expresadas las diversas modalidades de solución respecto al último constitutivo del ente finito.

Tenemos con esta penetración intuitiva última, una metafísica eminentemente realista en la captación de principios reales, que constituyen o componen en último término al mismo ente finito. Esta metafísica eminentemente realista procede por medio de una formulación judicativa. Así mismo está implicada la transcendentalidad análoga del ente finito. Ella da pie a distinguir los principios reales referidos. Uno de éstos es el existir como participado, o *ser* como *actus essendi* de acuerdo a las indicaciones ya dadas al exponer el tema del *último constitutivo del ente finito*. Explicitamos, según textos de Santo Tomás, cómo el *ser* tiene razón de término respecto al otro co-principio, la substancia en sus diversas formulaciones.

Este otro principio, el esencial-substancial, se puede apreciar en su propia complejidad. Ello ha dado lugar a la profundización intuitiva de la substancia considerada de manera especial. En la misma hemos podido apreciar:

---

<sup>1</sup> Cf. el "Tema VI: La distinción prioritaria del ente finito".

<sup>2</sup> Cf. entre otros textos *I*, q. 75, a. 5, ad. 4.

- un principio universal esencial en el plano genérico o específico que habla de una perfección entitativa o *quantitas virtualis*;
- también un principio formal de *sujeto* –la *subsistencia*– por la que la substancia *per se existit*.

Tanto el *esse* como la *subsistencia* deben percibirse en una universalidad transcendental-distributiva análoga que comprende en sí el universal en el plano genérico o específico. A su vez, la subsistencia es la raíz de que la substancia pueda sustentar a los accidentes como modos de ser en otro (*modus essendi in alio*). Si hablamos de perfecciones entitativas o *quantitas virtualis* encontramos metafísicamente analogía esencial. Así entonces debe ampliarse las consideraciones antedichas con el tema de la *persona*, que es la substancia de mayor dignidad<sup>3</sup>. Es lo presentado con la explicitación de la substancia.

## B. El problema del individuo y sus soluciones

### 1. El problema

Al hacer la reflexión resolutive sobre las realidades compuestas nos encontramos con lo siguiente:

En las realidades compuestas hay una multiplicidad de individuos de una misma especie. Es algo constatado y que no puede establecerse por parte de la forma que es determinativa de la especie. De lo contrario cada individuo material sería una especie y habría que negar lo específico universal. Entendemos que esto ya ha sido mostrado como falso en el transcurso de las diversas exposiciones, al presentar un realismo objetivo que admite en sí un universal específico. Si se lo niega, habría que negar toda posibilidad de *abstracción* en sentido estricto con todas las consecuencias que ello implica (escepticismo, imposibilidad de comunicarse mediante el lenguaje, equivocismo total, etc.).

El problema que ha sido presentado entre un universal específico que puede abstraerse y el de las realidades materiales que son individuales, lleva consigo implícitas otras dos cuestiones. La primera, qué es lo propiamente definido, y la *conversión hacia la realidad material* como un principio de individuación que se da por parte de la materia. La segunda cuestión implícita es la multiplicación de individuos de una misma especie que constatamos en referencia a las realidades compuestas.

---

<sup>3</sup> Cf. I, q. 29, a. 3, ad 2.

Respecto a lo primero, Santo Tomás expresamente plantea el problema y da la solución en:

**Op. De ente et ess., cap. II (7):**

Dado que el principio de individuación es la materia, parece tal vez seguirse de esto que la esencia, que en sí abarca simultáneamente la materia y la forma, sea solamente particular y no universal. De lo cual se seguiría que los universales no tienen definición, si la esencia es aquello que está significado por la definición.

Pero hay que saber que la materia no es principio de individuación tomada de cualquier modo, sino solamente la materia signada [determinada]. Y digo *materia signada* la que es considerada según determinadas dimensiones. En efecto, esta materia no se incluye en la definición de *hombre* en cuanto es hombre. Se pondría en la definición de Sócrates si Sócrates tuviese definición. En cambio, en la definición de *hombre* se incluye la materia no signada, pues en la definición de *hombre* no se pone *este hueso* y *esta carne* sino *hueso* y *carne* de modo absoluto, que son materia no signada del hombre.

*Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur.*

*Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.*

Así tenemos lo propiamente definido. También aparece la solución del problema implicado en el enfoque filosófico aristotélico.

La segunda cuestión implícita en todo el problema de la multiplicación de individuos de una misma especie, es la de su referencia a las realidades compuestas. Estamos frente a uno de los meollos del quehacer filosófico. En efecto, al presentar el doble significado de substancia, veamos las dos opciones filosóficas griegas, la de Platón y la de Aristóteles, que encontramos en el siguiente texto:

***In X Metaph.*, lec. 3, n. 1979:**

Es de saber que la substancia se dice de dos maneras. De un modo, el supuesto en el género de la substancia, que se denomina *substancia primera* e *hipóstasis*, que tiene como propio el subsistir. De otro modo, la quiddidad [la esencia], lo que también se denomina *naturaleza* de la cosa. Luego, según la opinión de Platón, al ser los universales realidades subsistentes, significaban la substancia, no sólo del segundo modo, sino también del primero. Aristóteles, por su parte, prueba en el VII [libro] que los universales no subsisten.

De donde se sigue que los universales no son substancias del primer modo, sino solamente del segundo. Por lo cual se dice en *Los Predicamentos* que las substancias segundas, que son los géneros y las especies, no significan *esto algo*, que es la substancia subsistente, sino que significan la cualidad esencial [la esencia], esto es, determinada naturaleza en el género de la substancia.

*Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalia non subsistunt.*

*Unde sequitur quod universalia non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed significant quale quid, idest naturam quamdam in genere substantiae.*

Conviene repasar aquí el comentario de Santo Tomás a estos significados de substancia. Se puede ver en especial: *In V Metaph.*, lec. 10, nn. 903-904; *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 1, c.; *In VII Metaph.*, lec. 2, n. 1274.

Más allá de una solución a través de los significados de substancia, queda por resolver la dificultad que entraña la opción aristotélica sobre el problema del individuo. Por eso presentamos a continuación un orden de soluciones a dicho planteo.

## **2. En el orden de las soluciones del problema**

Por eso, dada la primera intencionalidad resolutive que corresponde a la metafísica –que trata sobre el ente y no se queda en un orden meramente esen-

cial—, no podemos buscar la solución en base al compuesto esencial de materia y forma. Sería contrario a las explicaciones ya dadas sobre el particular, pues nos encontramos en el tercer grado de abstracción y no en el primero. De esta manera se hace necesario aquí afrontar el problema del individuo.

Dado que se trata de enfoques filosóficos a lo largo de la historia de la filosofía, comenzamos enmarcando la solución con referencias históricas. Luego haremos un desarrollo expositivo de la solución en Santo Tomás.

#### *a) Enmarcado en referencias históricas*

No podemos entrar en disquisiciones históricas que escapen al objetivo de este trabajo. Sin embargo, es conveniente referir algunas puntualizaciones que hicieron al tema en el correr de la historia de la filosofía, y que deben tenerse en cuenta para ubicar los textos de Santo Tomás y usarlos.

Por un lado ya hemos referido el doble enfoque sistemático griego de Platón y Aristóteles. Por su parte, a Santo Tomás le interesaba teológicamente establecer con precisión las nociones de naturaleza, persona e individuo para resolver un problema cristológico:

#### **III, q. 2, a. 2, ad 3:**

El Verbo de Dios no asumió la naturaleza humana universal, sino concreta, es decir, individual, como dice Damasceno; de lo contrario se haría preciso que a cualquier hombre le convendría ser Verbo de Dios, como le convino a Cristo. Pero es de saber que no cualquier individuo en el género de la substancia, aún en la naturaleza racional tiene razón de *persona*, sino solamente aquello que existe por sí, y no aquello que existe en otro más perfecto. De donde la mano de Sócrates, aunque sea cierto individuo, no es persona porque no existe por sí, sino en algo más perfecto, o sea, en su todo. Y esto también puede significarse en el hecho de que *persona* se dice *substancia*

*Dei Verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo, idest in individuo, sicut Damascenus dicit, alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari*

*individual*. En efecto, la mano no es substancia completa, sino parte de la substancia. Consiguientemente, aún cuando la naturaleza humana sea un individuo en el género de la substancia, sin embargo, porque no existe por sí separadamente, sino en algo más perfecto, a saber, en la persona del Verbo de Dios, no tiene personalidad propia.

*in hoc quod persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam.*

Después de Santo Tomás, Duns Scoto (1270-1308) formula una postura filosófica que puede denominarse *individualismo*, según la cual lo que existe es el individuo singular determinado por un principio formal llamado *haecceitas* –algo así como la *esteidad*–. De aquí que los nombres que designan varias realidades sean meras formulaciones mentales que agrupan cosas semejantes a las que no corresponde de esa manera algo universal en la realidad. Estamos frente al nominalismo que está en el inicio de la filosofía moderna.

A su vez, según algunas líneas de pensamiento de la filosofía contemporánea, podemos encontrar nuevos aspectos que hacen a este tema. Algunos hacen al problema antropológico operativo indicado en el texto ya citado: *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 1, ad 3. Concreciones de este tratamiento repercuten en problemas psicológicos o psicopatológicos. También, lo que hace a persona e individuo ha sido planteado con repercusiones sociales. Tal vez, dentro del tomismo quepa referir la doctrina sustentada por J. Maritain en *El Humanismo Integral*<sup>4</sup>. Conviene confrontar esta doctrina con lo sostenido por L. Lachance en *L'Humanisme politique*.

#### *b) Desarrollo expositivo de la solución*

El desarrollo expositivo de la solución nos lleva a hacer algunas precisiones previas al concepto de individuo. Luego habrá que detenerse en el mismo principio de individuación. Por último se pueden sacar algunas consecuencias. Entonces:

---

<sup>4</sup> J. Maritain, *El Humanismo Integral*, Lohlé, pp. 106-107; 127; 147.

### b.1) Precisiones previas al concepto de individuo

#### **Q. D. De pot., q. 9, a. 2, ad 12:**

*Individuo*, en la definición de *persona*, se asume en razón de que no se predica de muchos.

*Individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus.*

#### **III, q. 77, a. 2, c.:**

Dado que el sujeto es principio de individuación de los accidentes, se hace preciso que aquello que se establece como sujeto de algunos accidentes, sea de algún modo principio de individuación. Ahora bien, pertenece a la razón de *individuo*, que no pueda ser en muchos. Lo cual acontece de dos maneras.

*Cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum esse, aliquo modo esse individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. quod quidem contingit dupliciter.*

En primer término, porque no le corresponde por su propia índole ser en algo; y de este modo las formas inmateriales separadas, subsistentes por sí, son también por sí mismas individuales.

*Uno modo, quia non est natum in aliquo esse, et hoc modo formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuae.*

En segundo término, por el hecho de que a la forma substancial o accidental le corresponde por su propia índole ser en algo, pero no en muchos; como esta blancura que está en este cuerpo. Así, en lo que se refiere a lo primero, la materia es principio de individuación con respecto a todas las formas inherentes; porque, dado que a estas formas, en cuanto tales, les corresponde ser en algo como en su sujeto, por el hecho de que una de ellas es recibida en una materia que no se da en otro, tampoco la misma forma así existente puede ya estar en otro. En lo que se refiere a lo segundo, hay que decir que el principio de individuación es la cantidad dimensiva.

*Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia, cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva.*

En efecto, a algo le corresponde estar en uno solo por el hecho de que eso es en sí indiviso y distinto de todos los otros.

Ahora bien, la división acontece a la substancia en razón de la cantidad, como se dice en el I libro *De los Físicos*. Consiguientemente, la misma cantidad dimensiva es cierto principio de individuación con respecto a tales formas, en cuanto las formas numéricamente diversas están en las diversas partes de la materia. De donde la misma cantidad dimensiva en cuanto tal, tiene cierta individuación, de modo que podemos imaginar muchas líneas de la misma especie, diferentes en posición, la cual entra en la razón de tal cantidad, pues le corresponde a la dimensión que sea cantidad que tiene posición.

*Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis.*

*Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione quantitatis huius; convenit enim dimensionem quod sit quantitas positionem habens.*

## b. 2) Lo que se puede decir acerca del mismo principio de individuación

Hay un opúsculo especial de Santo Tomás que trata precisamente del principio de individuación. Lo usamos aunque conocemos que algunos estudiosos consideran este opúsculo como no auténtico de Santo Tomás. En dicho opúsculo se establecen en primer término los principios gnoseológicos para llegar al conocimiento del principio de individuación. Así tenemos:

### *Op. De princ. indiv., nn. 421-425:*

Dado que en el hombre son dos las potencias cognoscitivas, a saber, los sentidos y la inteligencia, es manifiesto que su diversidad hay que establecerla por parte de sus objetos.

Ahora bien, hay que saber que en el conocimiento humano, el fundamento y el origen es el sentido, con que está más próximo a la realidad externa sobre la

*Quoniam duae sunt in homine potentiae cognoscitvae, scilicet sensus et intellectus, manifestum est illas diversitatem supponere ex parte obiectorum suorum.*

*Sciendum est autem quod in cognitione humana fundamentum et origo est sensus, unde propinquior est rei extraneae supra quam tota*

cual se fundamenta toda la acción de las potencias sensitivas, según [afirma] el Filósofo en el libro *De las Perihermeneias*. De donde, en razón de la expresa pasión de los sentidos originada por los sensibles, como por aquello que es próximo, afirma que las pasiones intelectuales son semejanzas de las cosas, no haciendo ahí mención de las pasiones de los sentidos. Esto es lo que principalmente ha sido establecido, porque las pasiones intelectivas son causas de las expresiones verbales más inmediatamente que las pasiones de los sentidos, de las que antes intentaba tratar.

Ahora bien, es cierto que los mismos accidentes, ya propios, ya comunes, son sensibles u objeto de los sentidos, como se encuentra [afirmado] en el II libro *Sobre el Alma*. De donde, dado que sobre el objeto propio de una potencia, otra no se refiere a no ser incidentalmente, como el ojo ve lo dulce en cuanto es blanco o negro, se hace imposible que el intelecto se refiera sobre esos accidentes a no ser incidentalmente, a saber, en cuanto obra sobre las mismas imágenes que se dan por parte de los mismos accidentes sensibles; y esto es al modo de una reflexión.

Ahora bien, la reflexión es doble. Una por parte del origen de la potencia; la otra por parte del origen del objeto.

En primer término, toda potencia se refiere a su objeto propio, y esto determina el acto de la misma potencia; de donde el acto de la potencia no va más allá de lo que está contenido en la forma ulterior del mismo objeto principal; de lo contra-

*actio virium sensitivarum fundatur, secundum Philosophum in lib. Periherm. Unde propter manifestam passionem sensuum a sensibilibus tanquam a propinquo ortam, passiones intellectuum dixit esse similitudines rerum, de passionibus vero sensuum nullam mentionem fecit ibi. Quod tamen principaliter factum est, quia passiones intellectivae sunt causae vocum immediatius quam passiones sensuum, de quibus tunc agere intendebat.*

*Certum est autem accidentia ipsa, sive propria sive communia, esse sensibilia, sive obiecta sensuum, ut habetur in lib. Secundo de Anim. Unde, cum super proprium obiectum unius potentiae altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce inquantum est album vel nigrum, impossibile est intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, inquantum scilicet agit circa ipsa phantasmata quae sunt a parte ipsorum sensibilibus accidentium; et hoc est per modum cuiusdam reflexionis.*

*Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine obiecti.*

*Primo namque quaelibet potentia fertur super obiectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae quam sub forma ulteriori ipsius principalioris*

rio no sería su propio objeto, porque el objeto propio es aquello por cuya información la potencia ejerce su acto, como el color respecto a la vista y el sonido respecto al oído.

Pues bien, la quiddidad de la realidad sensible es el objeto propio del entendimiento, como se afirma en el III libro *Sobre el Alma*; por lo que, a donde quiera que el alma se oriente, este objeto es para ella la razón de obrar. Luego, o puede volver por el acto y su potencia hacia sí misma, o volver por el objeto hacia el mismo origen del objeto, a saber, por las imágenes hacia las especies de los sensibles. Consiguientemente, estos son dos modos de su reflexión, por una de las cuales se conoce a sí misma y aquello que está por parte suya; y por otra, en cambio, [conoce] lo que está por parte de su objeto.

En ambos modos su conocimiento termina en un singular. En efecto, cuando penetra atentamente en su mismo objeto, conoce la razón de universal, que solamente en estas realidades inferiores se determina como el objeto propio por la inteligencia, dado que todos los singulares entre nosotros son materiales. Ahora bien, la materia impide la intelección, no así el singular; pues la materia no es cognoscible sino por analogía a la forma. (...) Entonces, si existiese con relación a nosotros un singular insensible e inmaterial, lo cual sin embargo es imposible, el mismo se conocería por sí sin ninguna abstracción, porque la singularidad no

*obiecti; aliter namque non esset id proprium eius obiectum; proprium enim obiectum est, per cuius informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum, et sonus ad auditum.*

*Quidditas autem rei sensibilis est obiectum intellectus proprium, ut dicitur in tertio de Anim.: unde quocumque anima se vertit, hoc obiectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per obiectum in ipsam originem obiecti, scilicet per phantasmata in species sensibilibus. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte obiecti sui.*

*In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo obiecto figitur acies, rationem universalis apprehendit, quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium obiectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint: materia enim impedit intellectum, singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam. (...) Si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognoscere-*

obstaculiza a la intelección, sino la materialidad.

Luego cuando el entendimiento tiende al origen de su objeto, o sea, a los sensibles, reflexiona sobre los objetos de las otras potencias cognoscitivas. En cambio, cuando vuelve sobre sí mismo no tiende hacia el objeto de alguna otra virtud; dada la potencialidad del alma, la misma no puede ser, en razón de esto, objeto completo del propio entendimiento, a no ser en cuanto conducida al acto por la especie del objeto principal, como enseña el Filósofo en el III libro *Sobre el Alma*, porque el alma se entiende a sí misma al igual que a los otros objetos. Pero entiende a los otros mediante la especie. Luego, no es la materialidad la que la hace ser como el objeto de otra potencia; sin embargo, la hace un cierto modo de singularidad, no de modo que pertenezca a una realidad completa en especie, sino porque el ser del alma se delimita por la receptividad de su naturaleza. (...)

De donde el alma tiene un doble modo de conocimiento con relación a los objetos.

Uno en sí, se asume como separado. Entonces es cognoscible según el modo de su ser, porque es acto que perfecciona su potencialidad. Pues en el alma no hay dos actos, a saber, su esencia, que es su potencialidad, y su ser; sino que su ser es su actualidad, en razón de la cual la misma esencia del alma es acto del cuerpo; pues toda forma participa del acto, que es primero por esencia; pero esto se realiza analógicamente. Ahora bien, es imposible

*tur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas.*

*Cum ergo intellectus tendit in originem sui obiecti, in sensibilia scilicet, reflectitur super obiecta aliarum virium cognoscitivarum. Cum vero ad se redit, non tendit in obiectum alicuius alterius virtutis: quia potentialitas animae ratione cuius ipsa non potest esse completum obiectum intellectus proprii, nisi ducta ad actum per speciem principalis obiecti, ut docet Philosophus in tertio De Anim., quia anima intelligit se sicut et alia. Sed intelligit alia per speciem. Ergo non est materialitas quae facit esse ut obiectum alterius potentiae; facit tamen quemdam modum singularitatis, non qui sit alicuius rei completae in specie, sed quia esse animae terminatur per receptibilitatem suae naturae. (...)*

*Unde anima ad obiecta duplicem cognitionis modum habet.*

*Unum in se, ut separata accipitur: tunc enim cognoscibilis est secundum modum sui esse, quia est actus perficiens sua potentialitatem. Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quae est sua potentialitas, et esse suum, sed esse suum est sua actualitas, ratione cuius ipsa essentia animae est actus corporis: omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam; sed*

que dos actos del mismo orden participen simultáneamente de algo uno, como es imposible que la misma materia participe simultáneamente de dos formas substanciales. El otro modo de conocimiento lo tiene desde sí en cuanto le corresponde conocer por el sentido. De donde no es cognoscible en el estado en el cual se asume algo por el sentido, a no ser por las especies de la realidad sensible, y consiguientemente, todo su conocimiento de sí misma es propiamente reflejo.

Luego, ahora queda por mostrar donde se distingue mutuamente el conocimiento del sentido y del entendimiento por sí mismo.

Pues es manifiesto que el entendimiento comienza donde termina el sentido. Ahora bien, los sentidos exteriores tienen por objetos suyos específicos los mismos accidentes sensibles, a saber, comunes y propios. En cambio, la quiddidad en particular de la realidad particular no se refiere a los sentidos externos como objeto propio, dado que esta quiddidad es substancia u no accidente; pero tampoco pertenece como objeto específico a la inteligencia, en razón de su materialidad. Consiguientemente, la quiddidad de la realidad material en su misma particularidad, es objeto de la razón particular, a la que corresponde reunir en lo referente a las intenciones particulares, y en lugar de la cual se da en los irracionales la estimativa natural; la cual potencia, por su unión con la inteligencia, donde está la misma razón que versa acerca de los uni-

*hoc analogice fit. Duos autem actus eiusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eandem materiam duas formas substantiales simul participare. Alium autem modum cognitionis habet a se, inquantum nata est per sensus cognoscere: unde non est cognoscibilis in statu in quo accipitur aliquid per sensum, nisi per species rei sensibilis; et ideo omnis cognitio sua de se ipsa proprie est reflexa.*

*Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo.*

*Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se obiectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se obiectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens; nec ad intellectum pertinet ut per se obiectum eius propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est obiectum rationis particularis, cuius est conferre de intentionibus particularibus: loco cuius in brutis aestimativa naturalis est. Quae potentia per sui coniunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam:*

versales, participa de la virtud de reunir pero, dado que es parte de la sensitiva, no abstrae totalmente de la materia. De donde la quiddidad particular material permanece [como] su objeto propio.

*sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia. Unde obiectum suum proprium manet quidditas particularis materialis.*

Por la lectura meditada de este texto se percibe cómo llegamos a un conocimiento intelectual reflexivo, consiguientemente de índole estrictamente metafísico, que recae sobre la realidad particular material. Este es el presupuesto gnoseológico para explicitar el principio de individuación. De ahí corresponde indicar lo que el individuo presenta para nosotros. Y esto tanto en lo que es la noción de individuo en los sensibles, como en aquello en lo que queda a salvo la razón de individuo. Estas indicaciones las encontramos en:

**Op. De princ. indiv., nn. 426-428:**

Consiguientemente es necesario saber que el individuo entre nosotros consiste en dos.

*Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit.*

a) Pues el individuo en los sensibles es eso mismo último en el género de la substancia, que no se predica de ningún otro; aún más, él mismo es substancia primera, según lo que dice el Filósofo en el libro *De los Predicamentos*, y primer fundamento de todos los otros. En efecto, la naturaleza de la forma material, dado que ella misma no puede ser *esto-algo* completo en la especie, de lo cual sólo el ser es incommunicable, es comunicable en cuanto concierne a su razón; pero es incommunicable sólo en razón del supuesto, que es algo completo en la especie, lo cual no le corresponde a cualquier forma, como se ha dicho.

*Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur: immo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum in Praed., et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cuius solum esse est incommunicabile, est communicabilis quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est.*

En consecuencia, en cuanto le pertenece por su propia razón, es comunicable, como se ha dicho. Ahora bien, su comu-

*Ideo quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est, ut*

nicación se da, como se ha dicho, por el hecho de que es recibida en otros. Consiguientemente, en cuanto a lo que es por su naturaleza, es comunicable y puede ser recibida en muchos, y es recibida según una razón, dado que una es la razón de la especie en todos los individuos que le pertenecen. Pero, porque la misma no tiene el ser, como se ha dicho, porque el ser es del sólo supuesto, y el supuesto es incommunicable, como se ha dicho, se sigue que la misma forma material se diversifica según muchos seres incommunicables, permaneciendo una según la razón comunicada a muchos; sin embargo, su recepción se produce en la materia, porque la misma es material.

Por lo que se evidencia que, en lo que corresponde por su naturaleza, queda para ella la unidad de razón en su comunicación, y que se hace incommunicable por su recepción en la materia. En efecto, por el hecho de que es recibida en la materia se hace individuo, que es incommunicable, y primer fundamento en el género de la substancia, como sujeto completo de los otros predicables de sí. Sin embargo, en el orden de la generación siempre lo incompleto es anterior a lo completo, aún cuando en el orden de la perfección sea todo lo contrario. Luego aquello que es el primer sujeto de todos en el orden de la generación e incompleto, que no se predica de nada de ese género, a saber, la materia, será necesariamente el primer principio del ser incommunicable, lo cual es propio del individuo.

*dictum est, per hoc quod recipitur in aliis. Ideo quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus sui individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, et suppositum incommunicabile est, ut dictum est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam: sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est.*

*Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile, primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subiectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subiectum omnium in via generationis, et incompletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui.*

b) Lo otro en lo que queda a salvo la razón de individuo entre nosotros es, a saber, su determinación a ciertas partículas de tiempo y lugar, porque le es propio ser aquí y ahora. Y esta determinación le corresponde en razón de una cantidad determinada. Consiguientemente la materia determinada por la cantidad es el principio de individuación; pues la materia sola es el primer principio de individuación, en la medida de aquello en lo cual queda a salvo la razón de *primero* en el género de la substancia, lo cual es imposible encontrarse sin el cuerpo y la cantidad. Y por esto, la cantidad determinada se dice *principio de individuación*, no en cuanto que de algún modo cause su sujeto, que es la substancia primera, sino que se encuentra concomitantemente con ella de modo inseparable, y la determina al aquí y al ahora. En consecuencia, aquello que está incluido bajo la razón particular, es esto algo por la naturaleza de la materia; en cambio, lo que está incluido bajo el sentido exterior se establece por la cantidad.

Para evitar objeciones y dar una visión integral de la solución del problema del individuo, se hace necesario completar lo dicho agregando algunas indicaciones en el contexto entitativo.

**Op. De princ. indiv., nn. 429:**

Pero se puede objetar de lo afirmado recién, que la materia por su propia índole es común al igual que la forma, dado que una puede encontrarse en varias formas. De donde, éste su carácter común puede impedirle que sea principio primero de individuación.

*Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet eius ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est sibi esse hic et nunc, et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae. Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis: materia enim sola est primum principium individuationis, quo ad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae, quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subiectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter, et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.*

*Sed huic obiici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse. Unde haec communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis.*

Sin embargo, es de saber que es imposible a la forma unirse a la materia sin que [ésta] sea particular y sin que la siga la cantidad determinada, mediante la cual no es ya más comunicable la materia a otra forma, porque esta cantidad con otra forma no puede encontrarse con la misma determinación. Y por esto, la materia no es comunicable según la misma determinación, como lo es la forma, tal como se ha dicho.

En efecto, la razón de la materia bajo una forma es distinta de su razón bajo otra forma, porque su razón se certifica por la determinación de la cantidad, la cual se requiere en diversa proporción y dimensión con respecto a diversas formas. Sin embargo, la esencia de la materia no se diversifica bajo diversas formas como su razón; pues la razón de la materia no es una y común como lo es su esencia; en cambio, la razón de la forma en diversas materias es una, aún cuando según el ser sea diversa. Consiguientemente el carácter común solamente en lo que se refiere a la esencia que pertenece a la misma materia y no en lo que se refiere a la misma razón, no obsta para que la materia sea primer principio de individuación.

Sin embargo, hay que advertir que los accidentes no se individúan por la materia prima, sino que se individúan por el sujeto propio que es el ente en acto, como las formas substanciales por la materia prima que es su sujeto.

*Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiae quin sit particularis et quin eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Et ideo materia non est communicabilis secundum eandem determinationem, sicut forma est, ut dictum est.*

*Ratio enim materiae sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quae in diversa proportionem et dimensione requiritur ad diversas formas. Essentia tamen materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua: ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia est: ratio enim formae in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa. Et ideo communitas, secundum essentiam tantum quae est ipsius materiae et non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis.*

*Sed advertendum est quod accidentia non individuantur per materiam primam, sed per subiectum proprium quod est ens actu individuantur, sicut et formae substantiales per materiam primam, quae est earum subiectum.*

Completamos esta doctrina con:

**Q. D. De verit., q. 2, a. 6, ad 1:**

Doble es la materia de la cual se hace la abstracción, a saber, la materia inteligible y la sensible, como se evidencia en el VII libro *De los Metafísicos*. Y digo *inteligible* en cuanto es considerada en la naturaleza de lo continuo; *sensible*, en cambio, como materia natural. Ambas son consideradas de dos maneras; como signada y como no signada; y digo *signada* en cuanto se considera con determinación de las dimensiones, a saber de éstas o de aquellas; *no signada* la que se considera sin determinación de las dimensiones.

Luego, según esto es de saber que la materia signada es principio de individuación, de la cual abstrae todo intelecto, en cuanto se dice que abstrae del aquí y ahora.

En cambio, el intelecto natural no abstrae de la materia sensible no signada; pues considera al hombre, a la carne y a los huesos, en cuya definición entra la materia sensible no signada. Pero el intelecto matemático abstrae totalmente de la materia sensible, pero no de la materia inteligible no signada.

Completa la referencia de textos:

**In X Metaph., lec. 11, n. 2132:**

Aún cuando en los diversos individuos no hay contrariedad por parte de la forma, sin embargo hay diversidad de indi-

*Duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur.*

*Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc.*

*Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata.*

*Sed quamvis in diversis individuis non sit contrarietas ex parte formae, est tamen diversitas individuorum*

viduos particulares; porque un particular, como Calias, no solamente es forma, sino que es forma con materia individuata. Y de esta manera, así como la diversidad de la forma produce la diferencia de las especies, así también la diversidad de la materia individual produce la diferencia de los individuos.

*particularium; quia particulare aliquod, ut Callias, non solum est forma, sed est forma cum materia individuata. Et ita, sicut diversitas formae facit differentiam specierum, ita diversitas materiae individualis facit differentiam individuorum.*

### 3. Algunas consecuencias

Desde la doctrina del principio de individuación se pueden extraer algunas consecuencias.

a) Sobre el valor metafísico de esta consideración. En efecto, la materia entra en la consideración metafísica en tanto y en cuanto se habla de un existente, y eso permite y fundamenta la abstracción de la materia en la filosofía de la naturaleza. Esta es la doctrina que podemos observar en el siguiente texto:

***In Boeth. De Trin., q. 5, a. 2, ad 1:***

La materia no es principio de individuación sino en cuanto está existiendo bajo dimensiones determinadas. Y así también la ciencia natural abstrae de la materia.

*Materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens. Et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.*

b) Respecto a la distinción del principio de individuación en los diversos géneros de realidades hay que trabajar a partir de los siguientes textos:

***In Boeth. De Trin., q. 5, a. 3, ad 3:***

La materia no es principio de diversidad según el número a no ser en cuanto que, dividida en muchas partes, recibiendo en las partes singulares la forma de la misma razón, constituye muchos individuos de la misma especie. En efecto, la materia no puede ser dividida a no ser

*Materia non est principium diversitatis secundum numerum nisi secundum quod in multas partes divisa in singulis partibus formam recipiens eiusdem rationis plura individua eiusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi*

desde la cantidad presupuesta, quitada la cual toda substancia permanece indivisible; y así la primera razón de diversificar aquellos que son de una especie es en razón de una cantidad. Lo cual compete ciertamente a la cantidad en cuanto en su razón tiene la situación como, por así decirlo, diferencia constitutiva, que no es otra cosa que el orden de las partes. De donde, aun abstraída la cantidad de la materia sensible por el intelecto, aún acontece imaginarse los diversos [individuos] de una especie según el número, como muchos triángulos equiláteros y muchas líneas rectas iguales.

*ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea, quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, qui nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales.*

**Q. D. De malo, q. 16, a. 1, ad 18:**

La materia sujeta por las dimensiones es principio de la distinción numeral en aquellos en los cuales se encuentran muchos individuos de una [misma] especie; puesto que los tales no difieren según la forma. Pero en los ángeles se da simultáneamente la distinción de especies e individuos; porque en ellos no se encuentran muchos individuos de una especie.

*Materia dimensionibus subiecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei.*

Como solución de la realidad finita material podemos afirmar:

En el principio de individuación señalamos cómo se tiene por parte de la materia que es potencial, concomitando su accidente cuantitativo. Por su parte la subsistencia es su correlato formal-actual.

Así queda superado todo individualismo y colectivismo. Damos con ello una solución en su totalidad de lo que en último término constituye la realidad finita.

## Tema X

### Consideraciones especiales de algunos accidentes

#### Consideraciones preliminares

Hemos planteado la distinción de los diversos modos de ser en el modo de ser substancial y en el modo de ser accidental. De ahí hemos pasado a la consideración especial de la substancia y la persona como analogante predicamental. Eso nos ha obligado a dar una visión resolutive desde ese analogante. Queda ahora desarrollar el otro modo de ser que lo es con posterioridad. Se trata de los accidentes según la distinción ya establecida. Como base de la consideración especial de algunos accidentes que vamos a realizar, tenemos en cuenta en primer término el texto ya transcrito de *I*, q. 45, a. 4, c. y también:

***Op. De ente et ess.*, cap. II (4):**

Pero dado que *ente* con anterioridad y absolutamente se dice de las substancias y con posterioridad y, por así decirlo, bajo algún respecto de los accidentes, se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, mientras que en los accidentes está de algún modo y según algo.

*Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo, et secundum quid.*

Estos textos han reasumido el último constitutivo del ente finito para considerar la substancia. Era lo que correspondía en primer término. Ahora, en cambio, esos mismos textos nos abren a la consideración de los accidentes. Para este tema cabe tener en cuenta también la enumeración predicamental. Hay que volver a leer, ya en este contexto, el texto transcrito al

hablar de la enumeración predicamental. Nos referimos precisamente a: *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 891-892.

Pasamos ahora a completar la perspectiva estrictamente metafísica con la consideración de los accidentes. Entendemos por *estrictamente metafísico* lo que ha sido indicado según la perspectiva ya analizada en el *Prólogo*.

Dentro de la consideración especial de los accidentes en el tratamiento metafísico asumen un significado propio aquellos accidentes que inhieren inmediatamente en la substancia. Según *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 891-892, tales son la *cantidad*, la *cualidad* y la *relación*. Estimamos que los otros asumen ciertas modalidades de *abstracción* cuya consideración se desarrolla preponderantemente en otras disciplinas filosóficas como la filosofía de la naturaleza. Nos referimos a: *quando*, *ubi*, *situs*, *actio*, *passio*, y, más específicamente en el campo antropológico, el *habitus*. Podrá plantearse su carácter metafísico, pero va más allá del objetivo de este trabajo. Quedan así presentados los accidentes de consideración predominantemente metafísica.

***In V Metaph.*, lec. 15, n. 977:**

Aquí comienza a distinguir los nombres que significan predicamentos.

Y en primer término el nombre de *cantidad*. En segundo término el nombre de *cualidad*, allí [donde dice]: *cualidad*. En tercer término distingue los modos de *hacia algo*, allí [donde dice]: *se dicen hacia algo*.

En cambio, deja de lado los otros predicamentos, porque están determinados a algún género de cosas naturales, como se evidencia principalmente del *obrar* y del *padecer*, y de la *ubicación* y del *cuando*.

*Hic incipit distinguere nomina, quae significant praedicamenta.*

*Et primo nomen quantitatis. Secundo nomen qualitatis, ibi, quale autem. Tertio distinguit modos ad aliquid, ibi, ad aliquid dicuntur.*

*Alia vero praedicamenta praetermittit, quia sunt determinata ad aliquod genus rerum naturalium; ut patet praecipue de agere et pati, et de ubi et quando.*

Por su parte, la *relación*, tal como se explicará, asume características peculiares que exceden su sola consideración accidental. En efecto, su razón propia dice referencia a otro. En esa referencia a otro podemos encontrar una realidad finita no simplemente como tal, sino como efecto que depende de una causa. Así entonces la *relación* abre a la perspectiva causal de la filosofía primera, la cual termina en la perspectiva de intelectualidad totalmente inmaterial que corresponde a la teología filosófica. Retomamos con esto las perspectivas establecidas en el *Prólogo*.

Además, antes de adentrarnos en el tratamiento particular, conviene recordar la propia significación metafísica del accidente tal como ha sido establecido en *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 889-893, al referirnos a la enumeración predicamental, y en *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 885-889, al determinar la propia significación metafísica del accidente a diferencia de otras consideraciones accidentales. También conviene recordar:

**I, q. 45, a. 4, c.:**

Las formas y los accidentes, y similares, no se dicen *entes* como si los mismos fueran, sino porque algo es [tal] por ellos, como la blancura se dice *que es* en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, el accidente más propiamente se dice *del ente* que *ente*. Así, pues, como los accidentes y las formas, y otros semejantes, que no subsisten, son más coexistentes que entes.

*Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia.*

Respecto a los accidentes en su connotación con el ser conviene recordar lo dicho en:

**Q. D. De verit., q. 27, a. 1, ad 8:**

Todo aquello que está en el género de la substancia, está compuesto con composición real; por cuanto aquello que está en el predicamento de la substancia es subsistente en su ser; y es preciso que su ser sea distinto del mismo, de lo contrario no podría diferenciarse según el ser de las otras cosas con las cuales conviene en razón de su quiddidad; lo cual se requiere en todos aquellos que se encuentran directamente en el predicamento. Por consiguiente, todo aquello que está directamente en el predicamento de la substancia está compuesto, al menos, de *ser* y de *aquello que es*.

*Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est*

## Desarrollo particular de los accidentes indicados

### A. La cantidad

Respecto a la cantidad desarrollamos sus aspectos nocionales y su diversidad.

#### 1. Aspectos nocionales

*In V Metaph., lec. 15, n. 977:*

Primero pone la razón de *cantidad* diciendo que *cuanto* se dice lo que es divisible en aquellos que inhieren, lo cual se dice a diferencia de la división de los mixtos. En efecto, el cuerpo mixto se resuelve en elementos, que no se encuentran en acto en la realidad mixta, sino solamente de una manera virtual. De donde no hay allí solamente una división de la cantidad, sino que es preciso que exista alguna alteración, mediante la cual la realidad mixta se resuelva en elementos; y además agrega, que a ambos o a cada uno, le corresponde ser algo uno, o sea, algo demostrado. Y esto lo dice para excluir la división en partes esenciales, que son materia y forma. Pues ninguna de ambas es apta por naturaleza para ser algo uno por sí.

*Primo ponit rationem quantitatis; dicens, quod quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt. Quod quidem dicitur ad differentia divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa, quae non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis; sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. Et iterum addit, quod utrumque aut singulum, est natum esse unum aliquid, hoc est aliquid demonstratum. Et hoc dicit ad removendum divisionem in partes essentielles, quae sunt materia et forma. Nam neutrum eorum aptum natum est esse unum aliquid per se.*

*In V Metaph., lec. 9, nn. 891-892:*

Es de saber que el predicado con respecto al sujeto se puede referir de tres maneras. (...)

De acuerdo a un segundo modo cuando el predicado se asume en cuanto inhiera en el sujeto, el cual predicado o le inhiera

*Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. (...)*

*Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel*

por sí y absolutamente, como consecuente a la materia, y así se da la cantidad.

*inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas.*

#### **IV C. G., cap. 63 (4006):**

Entre los accidentes se debe considerar un cierto orden. En efecto, entre todos los accidentes el que inhiere más cercanamente a la substancia es la cantidad dimensiva. Luego, las cualidades son recibidas en la substancia mediante la cantidad, como el color mediante la superficie.

*Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie.*

#### **III, q. 77, a. 2, c.:**

La primera disposición de la materia es la cantidad dimensiva, por lo que Platón afirmó como las primeras diferencias de la materia *lo grande* y *lo pequeño*. Y dado que el primer sujeto es la materia, se sigue que todos los otros accidentes se refieren al sujeto mediante la cantidad dimensiva, como el primer sujeto del color se dice que es la superficie, en razón de lo cual algunos afirmaron que las dimensiones son substancias de los cuerpos, como se dice en el III libro *De los Metafísicos*.

*Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae magnum et parvum. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse, ratione cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in III Metaphys.*

## **2. Diversidad de cantidades**

#### **In V Metaph., lec. 15, nn. 978-985:**

Establece las especies de cantidad, entre las cuales, las dos primeras son: la multitud o pluralidad, y la magnitud o medida. Ambas tienen razón de *cuanto*, en cuanto la multitud es numerable y la magnitud es mensurable. En efecto la propia medición pertenece a la cantidad. Por su parte, la multitud se define así: la

*Ponit species quantitatis; inter quas primae sunt duae; scilicet multitudo sive pluralitas, et magnitudo sive mensura. Utrumque autem eorum habet rationem quanti, inquantum multitudo numerabilis est et magnitudo est mensurabilis. Mensuratio enim propria pertinet ad quantita-*

multitud es lo que es divisible de conformidad con la potencia en partes no continuas. A su vez, la magnitud [es] lo que es divisible en partes continuas.

Lo cual acontece de tres maneras, de acuerdo a las cuales se dan tres especies de magnitud.

Pues, si es divisible sólo según una dimensión en partes continuas, tendremos la longitud. En cambio, si [lo es] en dos, [tendremos] la latitud.

Y si [lo es] en tres, la profundidad. Además, cuando la pluralidad o la multitud es finita, se dice *número*. A su vez, la longitud finita se denomina *línea*; la latitud finita [se denomina *superficie*; y la profundidad finita], *cuero*.

En cambio, si se da la multitud infinita no hay número; porque lo infinito no puede ser numerado. De modo semejante, si se da la longitud infinita, no hay línea; porque la línea es la longitud mensurable. Y es por esto, por lo que en la razón de *línea* se afirma que sus extremidades

*tem. Definitur autem multitudo sic. Multitudo est, quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas. Magnitudo autem quod est divisibile in partes continuas.*

*Quod quidem contingit tripliciter: et secundum hoc sunt tres species magnitudinis.*

*Nam, si sit divisibile secundum unam tantum dimensionem in partes continuas, erit longitudo. Si autem in duas, latitudo.*

*Si autem in tres, profunditas. Ulterius autem, quando pluralitas vel multitudo est finita, dicitur numerus. Longitudo autem finita, dicitur linea. Latitudo finita, corpus<sup>1</sup>.*

*Si enim esset multitudo infinita, non esset numerus; quia quod infinitum est, numerari non potest. Similiter, si esset longitudo infinita, non esset linea. Linea enim est longitudo mensurabilis. Et propter hoc in ratione lineae ponitur, quod eius extremi-*

<sup>1</sup> Extrañamente, el texto español es más coherente en la trama de la exposición que el mismo texto latino tal como se ofrece aquí; texto, por lo demás, en el que coincide la edición de Marietti y la edición electrónica de Roberto Busa. Sin embargo, en la primera puede verse este pasaje de la siguiente manera: “latitudo finita (l), corpus”, y aclara en nota a pie de página: “sic in edit., sed certo erronee. Sic lege: «latitudo finita, dicitur superficies, profunditas finita, corpus»”. Por su parte, la Edizioni Studio Domenicano presenta el pasaje en cuestión en el texto principal pero entre corchetes, o sea: “latitudo finita [dicitur superficies, profunditas finita], corpus”; sin embargo, no la traduce. Cf. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P., Taurini-Romae: Marietti, 1964; *In libros Metaphysicorum, Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, auctore Roberto Busa S. J., Milán: Editoria Elettronica Editel, 1992; *Commento alla Metafisica di Aristotele. E testo integrale di Aristotele*, vol. 2, Libri 5-8, traduzione a cura di Lorenzo Perotto, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005. (Nota del editor).

son dos puntos. De modo semejante es lo referente a la superficie y al cuerpo. (...)

Distingue los modos de la cantidad. (...) Y en primer lugar distingue lo cuanto en aquello que es cuanto por sí, como la línea, y en aquello que es cuanto incidentalmente, como el músico. (...)

Distingue lo cuanto por sí; el cual ciertamente es doble. (...) Algunos, por su parte, conciernen por sí al género de la cantidad, y se significan a modo de hábito o pasión de tal substancia, a saber, de la línea, que es substancialmente cantidad, o de algunas otras cantidades semejantes, como lo mucho y lo poco están significados como pasiones del número; y lo extendido y lo corto, como pasiones de la línea; y lo ancho y lo estrecho, como pasiones de la superficie; y lo profundo y lo bajo o lo alto, como pasiones del cuerpo. (...)

También hay otros que de una manera general son pasiones de cualquier cantidad continua; como lo grande y lo pequeño, lo mayor y lo menor; ya se digan en sí mismos, es decir, absolutamente, ya se digan en relación mutua, como algo se dice *grande* y *pequeño* respectivamente, como aparece en *Los Predicamentos*. Ahora bien, estos nombres que significan pasiones de cantidad por sí, se aplican a otros distintos de la cantidad. Por ejemplo, se dice *blancura grande* y *pequeña*, y así con respecto a otros.

Es de saber, sin embargo, que la cantidad entre los otros accidentes es más cercana a la substancia. De donde algunos opinan que las cantidades son substan-

*tates sunt duo puncta. Simile est de superficie et corpore. (...)*

*Distinguit modos quantitatis. (...) Primo distinguit quantum in id quod est quantum per se, sicut linea, et in id quod est quantum per accidens, sicut musicum. (...)*

*Distinguit quantum per se; quod quidem duplex est. (...) Quaedam vero per se pertinent ad genus quantitatis, et significantur per modum habitus vel passionis talis substantiae, scilicet lineae, quae est substantialiter quantitas, vel aliarum similium quantitatum: sicut multum et paucum significantur ut passionem numeri: et productum et breve, ut passionem lineae: et latum et strictum, ut passionem superficiei: et profundum et humile sive altum, ut passionem corporis. (...)*

*Quaedam etiam sunt, quae communiter cuiuslibet quantitatis continuae passionem sunt, sicut magnum et parvum, maius et minus; sive haec dicantur secundum se, idest absolute, sive dicantur ad invicem, sicut aliquid dicitur magnum et parvum respective, sicut in praedicamentis habetur. Ista autem nomina, quae significant passionem quantitatis per se, transferuntur etiam ad alia quam ad quantitates. Dicitur enim albedo magna et parva, et alia huiusmodi.*

*Sciendum autem est, quod quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. Unde quidam quantitates esse substantias putant,*

cias, a saber, la línea, el número, la superficie y el cuerpo. Porque solamente la cantidad, después de la substancia, tiene división en partes propias. En efecto, la blancura no puede dividirse, y, en consecuencia, no puede entenderse que se individúe, a no ser por el sujeto. De allí es que, solamente en el género de la cantidad algunos se signifiquen como sujetos, otros como pasiones. (...)

Distingue los modos de la cantidad incidental, y pone dos modos de cantidad incidental; de los cuales uno es aquel según el cual algunos se dicen *cuantos* incidentalmente por el solo hecho de que son accidentes de algo cuanto, como lo blanco y lo músico por el hecho de que son accidentes de algún sujeto, que es cuanto.

De otro modo, algunos se dicen *cuantos* incidentalmente no en razón del sujeto en el cual están, sino por el hecho de que se dividen según la cantidad, al modo de la división de alguna cantidad; como el movimiento y el tiempo, que se dicen ciertos *cuantos* y *continuos* por el hecho de que aquellos de los cuales son, son divisibles, y los mismos se dividen de acuerdo a la división de aquellos. En efecto, el tiempo es divisible y continuo en razón del movimiento; y el movimiento [lo es] en razón de la magnitud, no ciertamente en razón de la magnitud de aquello que se mueve, sino en razón de la magnitud de aquello en lo cual algo se mueve.

Porque, dado que aquella magnitud es cuanta, también el movimiento es cuanto. Y, a causa de que el movimiento es cuan-

*scilicet lineam et numerum et superficiem et corpus. Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuare nisi per subiectum. Et inde est, quod in solo quantitatis genere aliqua significantur ut subiecta, alia ut passioness. (...)*

*Distinguit modos quantitatis per accidens: et ponit duos modos quantitatis per accidens: quorum unus est secundum quod aliqua dicuntur quanta per accidens ex hoc solo, quod sunt accidentia alicuius quanti, sicut album et musicum per hoc quod sunt accidentia alicuius subiecti, quod est quantum.*

*Alio modo dicuntur aliqua quanta per accidens non ratione subiecti, in quo sunt, sed eo quod dividuntur secundum quantitatem ad divisionem alicuius quantitatis; sicut motus et tempus, quae dicuntur quaedam quanta et continua, propterea quod ea, quorum sunt, sunt divisibilia, et ipsa dividuntur ad divisionem eorum. Tempus enim est divisibile et continuum propter motum; motus autem propter magnitudinem; non quidem propter magnitudinem eius quod movetur, sed propter magnitudinem eius in quo aliquid movetur.*

*Ex eo enim quod illa magnitudo est quanta, et motus est quantus. Et propter hoc quod motus est quantus,*

to, se sigue que el tiempo es cuanto. De donde, estos no solamente pueden decirse *cantidades* incidentalmente, sino más bien con posterioridad, en cuanto la división de la cantidad surge de algo anterior.

*sequitur tempus esse quantum. Unde haec non solum per accidens quantitates dici possunt, sed magis per posterius, inquantum quantitatis divisionem ab aliquo priori sortiuntur.*

## B. La cualidad

Respecto a la cualidad trataremos sus aspectos nocionales, la diversidad cualitativa e indicaremos algunas propiedades.

### 1. Aspectos nocionales

*In V Metaph., lec. 9, nn. 891-892 (7-8):*

Es de saber que el predicado con respecto al sujeto se puede referir de tres maneras. (...)

De acuerdo a un segundo modo cuando el predicado se asume en cuanto inhiere en el sujeto, el cual predicado o le inhiere por sí y absolutamente (...) como consecuente a la forma; y así se da la cualidad.

*Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. (...)*

*Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute (...) ut consequens formam, et sic est qualitas.*

*I-II, q. 49, a. 2, c.:*

Propiamente la cualidad implica cierto modo de la substancia. Ahora bien, el modo es, como dice san Agustín en el Comentario literal al Génesis, lo que una medida delimita; de donde implica cierta determinación según alguna medida. Y, por eso, así como aquello según lo cual se determina la potencia de la materia según el ser substancial, se dice cualidad, que es diferencia de la substancia, así también aquello según lo que se determina la potencia del sujeto según el ser accidental, se

*Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, Super Gen. Ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti*

dice cualidad accidental, que es también cierta diferencia, como se evidencia por el Filósofo en el V libro De los Metafísicos.

*secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum in V Metaphys.*

## 2. Diversidad cualitativa

***In V Metaph.*, lec. 16, nn. 987-990; 992-999:**

En primer término pone cuatro modos de cualidad. En segundo término los reduce a dos. (...)

*Primo ponit quatuor modos qualitatis. Secundo reducit eos ad duos. (...)*

Luego, dice en primer término que un modo de cualidad es aquella según el cual cualidad se dice la diferencia de la substancia, o sea, la diferencia por la cual algo difiere substancialmente de otro, la cual queda incluida en la definición de substancia. En razón de esto se dice que la diferencia se predica como cualidad [o nota esencial]. De modo que, si se pregunta ¿cuál [qué] animal es el hombre?, respondemos que bípedo; y ¿cuál [qué] animal el caballo?, respondemos que cuadrúpedo; y ¿cuál [qué] figura es el círculo?, responemos que privado de ángulos, esto es, sin ángulos; como si la misma diferencia de la substancia fuese cualidad. Así entonces, de acuerdo a un primer modo, la misma diferencia de la substancia se dice cualidad.

*Dicit ergo primo, quod unus modus qualitatis est secundum quod qualitas dicitur differentia substantiae, idest differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et propter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? Respondemus quod bipes: et quale animal equus? Respondemus quod quadrupes: et qualis figura est circulus? Respondemus quod agnion, id est sine angulo; ac si ipsa differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur.*

Ahora bien, Aristóteles en el libro *De los Predicamentos*, dejó de lado este modo de cualidad, porque no está contenido en el predicamento de cualidad, de lo que se trata allí. En cambio, aquí trata de los significados de este nombre cualidad. (...)

*Hunc autem modum qualitatis Aristoteles in Praedicamentis praetermisit, quia non continetur sub praedicamento qualitatis, de quo ibi agebat. Hic autem agit de significationibus huius nominis, qualitas. (...)*

Dice que el otro modo de cualidad o cualitativo se da en cuanto que los inmó-

*Dicit, quod alius modus qualitatis vel qualis est secundum quod immo-*

viles y los matemáticos se dicen cuales. En efecto, las matemáticas abstraen del movimiento, como se dice en el sexto [libro] de esta [obra]. Porque las matemáticas versan acerca del número y las magnitudes, y en ambos usamos el nombre cual.

En efecto, decimos que las superficies son cualificadas en cuanto son cuadradas o triangulares. Y de modo semejante los números se dicen cualificados en cuanto son compuestos. Ahora bien, se dicen números compuestos aquellos que convienen en un número que los mide, como el número seis y el nueve se miden por el tres y no solamente tienen comparación con la unidad, como con una medida común. (...)

Se dicen también números cualificados a semejanza de la superficie y del sólido, esto es, del cuerpo.

Ahora bien, la cantidad en cuanto se tiene en cuenta su cualidad, se dice la misma multiplicación de número en número. (...) En efecto, decir que el número es relativo a la superficie o corporal o cuadrado o cúbico significa que es cualitativo. Este modo de cualidad es la cuarta especie apuntada en *Los Predicamentos*. (...)

Dice que también las cualidades se denominan pasiones de las substancias móviles, según las cuales los cuerpos se modifican por alteración, como lo cálido, lo frío y otros semejantes.

Y este modo pertenece a la tercera especie de cualidad, puesta en *Los Predicamentos*.

*bilis et mathematica dicuntur qualia. Mathematica enim abstrahunt a motu, ut in sexto huius dicitur. Mathematica enim sunt numeri, et magnitudines; et in utrisque utimur nomine qualis.*

*Dicimus enim superficies esse quales, inquantum sunt quadratae vel triangulares. Et similiter numeri dicuntur quales, inquantum sunt compositi. Dicuntur autem numeri compositi, qui communicant in aliquo numero mensurante eos; sicut senarius numerus et novenarius mensurantur ternario, et non solum ad unitatem comparisonem habent, sicut ad mensuram communem. (...)*

*Dicuntur etiam numeri quales ad similitudinem superficiei et solidi, idest corporis.*

*Quantitas autem secundum quam attenditur eius qualitas, dicitur ipsa multiplicatio numeri in numerum. (...) Dicere enim numerum esse superficiale vel solidum sive quadratum, sive cubicum, significat eum esse qualem. Hic autem modus qualitatis est quarta species in Praedicamentis posita. (...)*

*Dicit, quod etiam qualitates dicuntur passionibus substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur, ut calidum, frigidum, et huiusmodi.*

*Et hic modus pertinet ad tertiam speciem qualitatis in praedicamentis positam.*

Pone el cuarto allí [donde dice]: además, según [la virtud y el vicio]. Afirma que la cualidad o lo cualitativo se dice de acuerdo a un cuarto modo en cuanto algo se dispone por la virtud y el vicio, o de cualquier otra manera por lo bueno y lo malo, como por la ciencia y la ignorancia, la salud y la enfermedad, y otros similares. Y esta es la primera especie de cualidad puesta en Los Predicamentos.

Deja de lado entre estos modos la segunda especie de cualidad, porque está más encuadrada en la potencia, dado que no está significada sino como principio que resiste a la pasión; sin embargo, en razón del modo de denominar, se pone en Los Predicamentos entre las especies de cualidad. En cambio, de acuerdo al modo de ser está más contenido en la potencia, como también afirmó arriba.

Luego, cuando dice: en efecto, por lo general [la cualidad se predica], reduce los cuatro modos puestos a dos; diciendo que por lo general algo se dice cualitativo según dos modos, en cuanto dos de los cuatro se reducen a los otros dos. Ahora bien, de éstos el principalísimo es el primer modo, según el cual la diferencia de la substancia se dice cualidad, porque por él algo se significa informado y cualificado.

Y a este modo se reduce la cualidad que está en los números, y en los otros [elementos] matemáticos, como cierta parte. En efecto, tales cualidades son como ciertas diferencias substanciales de los [elementos] matemáticos. Porque los

*Quartum ponit ibi, amplius secundum dicit quod qualitas sive quale dicitur quarto modo secundum quod aliquid disponitur per virtutem et vitium, vel qualitercumque per bonum et malum, sicut per scientiam et ignorantiam, sanitatem et aegritudinem, et huiusmodi. Et haec est prima species qualitatis in Praedicamentis posita.*

*Praetermittit autem inter hos modos secundam qualitatis speciem, quia magis comprehenditur sub potentia, cum non significetur nisi ut principium passioni resistens; sed propter modum denominandi ponitur in Praedicamentis inter species qualitatis. Secundum autem modum essendi magis continetur sub potentia, sicut et supra posuit.*

*Deinde cum dicit fere vero reducit quatuor positos modos ad duos; dicens, quod quale dicitur aliquid fere secundum duos modos, inquantum alii duo de quatuor reducuntur ad alios duos. Horum autem unus principalissimus est primus modus, secundum quem differentia substantiae dicitur qualitas, quia per eum aliquid significatur informatum et qualificatum.*

*Et ad hunc modum reducitur qualitas, quae est in numeris, et in mathematicis aliis, sicut quaedam pars. Huiusmodi enim qualitates sunt quasi quaedam differentiae substantiales mathematicorum. Nam ipsa*

mismos se significan al modo de la substancia, más que [al modo de] los otros accidentes, como se ha dicho en el capítulo acerca de la cantidad. (...)

El segundo modo principal es [la cualidad] como pasiones de los que son movidos en cuanto son movidos, y también las diferencias de los movimientos se llaman cualidades. Las cuales se dicen diferencias de los movimientos porque las alteraciones difieren según tales cualidades, como calentarse y enfriarse según lo cálido y lo frío. Y a este modo se reduce aquel modo según el cual el vicio y la virtud se dicen cualidad. Pues, este modo es como cierta parte de aquel.

En efecto, la virtud y el vicio muestran ciertas diferencias del movimiento y del acto según bien y mal. Pues la virtud es aquello mediante lo cual alguien se encuentra bien para obrar y padecer; el vicio, en cambio, según lo cual [se dispone] mal. Y es semejante acerca de los otros hábitos, ya intelectuales como la ciencia, ya corporales como la salud.

*significantur per modum substantiae potius quam alia accidentia, ut in capitulo de quantitate dictum est. (...)*

*Secundus modus principalis est, ut passiones motorum inquantum mota, et etiam differentiae motuum dicantur qualitates. Quae quidem dicuntur differentiae motuum, quia alterationes differunt secundum huiusmodi qualitates, sicut calefieri et infrigidari secundum calidum et frigidum. Et ad hunc modum reducitur ille modus secundum quem vitium et virtus dicitur qualitas. Hic enim modus est quasi quaedam pars illius.*

*Virtus enim et vitium ostendunt quasdam differentias motus et actus secundum bene et male. Nam virtus est, per quam se aliquis habet bene ad agendum et patiendum; vitium autem secundum quod male. Et simile est de aliis habitibus, sive intellectualibus, ut scientia, sive corporalibus, ut sanitas.*

Siguiendo la misma cita de aspectos nocionales podemos establecer:

***I-II, q. 49, a. 2, c.:***

El modo o determinación del sujeto según el ser accidental puede asumirse o en orden a la misma naturaleza del sujeto, o según la acción y la pasión que siguen a los principios de la naturaleza, los cuales son la materia y la forma, o según la cantidad. Ahora bien, si se toma el modo o determinación del sujeto según

*Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiat*

la cantidad, así se da la cuarta especie de cualidad. Y dado que la cantidad, según su propia razón, es sin movimiento, y sin razón de *bien* y de *mal*, se sigue que a la cuarta especie de cualidad no le concierne que algo esté bien o mal, que transcurrir rápida o tardíamente.

Por su parte, el modo o determinación del sujeto según acción y pasión, se considera en la segunda y tercera especie de cualidad. Y por eso en ambas se considera que algo se haga fácil o difícilmente, o que sea lo que transcorre rápidamente o lo que dura mucho tiempo. Sin embargo, no se considera en ellas algo que pertenece a la razón de *bien* o de *mal*; porque los movimientos y las pasiones no tienen razón de fin, mientras que lo bueno y lo malo se dice con relación al fin. Más el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa pertenece a la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición; pues el Filósofo dice en el VII libro *De los Físicos*, hablando de los hábitos del alma y del cuerpo, que son ciertas disposiciones de lo perfecto a lo óptimo; y digo *perfecto* lo que está dispuesto según la naturaleza. Y puesto que la misma forma y naturaleza de la cosa es el fin y la causa de que algo se haga, como se dice en el II libro *De los Físicos*, se sigue que en la primera especie [de cualidad] se considera tanto lo bueno como lo malo; y también lo fácil y difícilmente móvil, en cuanto que alguna naturaleza es fin de la generación y del movimiento.

*modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens.*

*Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passionem non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid, ut dicitur in II Physic., ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus.*

Por lo que en el V libro *De los Metafísicos* el Filósofo define *hábito*, que es la disposición según la cual alguien se dispone bien o mal.

Y en el II libro *De los Éticos* dice que los hábitos son aquellos según los cuales nos encontramos bien o mal respecto a las pasiones.

En efecto, cuando se trata de un modo que conviene a la naturaleza de la cosa, entonces tiene razón de *bueno*, pero cuando no conviene, entonces tiene razón de *malo*.

Y porque la naturaleza es aquello que primero se considera en la realidad, se sigue que el hábito se pone como primera especie de cualidad.

Conviene de todos modos hacer una aclaración sobre los diversos significados de *hábito*.

#### ***I-II, q. 49, a. 1, c.:***

El nombre de *hábito* se asume de *tener*. De donde el nombre de *hábito* se deriva de dos maneras. De acuerdo a un primer modo en cuanto que el hombre o cualquier otra realidad se dice que tiene algo; de otro modo en cuanto que alguna realidad de algún modo se tiene en sí misma o hacia algún otro.

Acerca de lo primero hay que considerar que *tener*, en cuanto se dice de cualquiera que se tiene, es común a diversos géneros.

De donde el Filósofo establece el *tener* entre los pospredicamentos, que se sigue

*Unde in V Metaphys. Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male.*

*Et in II Ethic. dicit quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male.*

*Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.*

*Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.*

*Hoc nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud.*

*Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera.*

*Unde Philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet*

a diversos géneros de realidades, como son los *opuestos* y *lo anterior y posterior*, y otros similares.

Pero entre aquellos que se tienen aparece la siguiente distinción. Hay algunos en los cuales no hay medio entre quien tiene y aquello que se tiene, como entre el sujeto y la cualidad o la cantidad no hay medio. Hay otros, en cambio, en los cuales hay algún medio entre ambos, pero la sola relación, como se dice que alguien tiene un socio o un amigo. Hay otros también entre los cuales hay algún medio, no ciertamente la acción o pasión, sino algo al modo de acción o pasión, por ejemplo, cuando uno es el que ornamenta o cubre y otro el adornado o cubierto; por lo que el Filósofo dice en el V libro *De los Metafísicos* que *se dice hábito como cierta acción de quien tiene y de lo tenido*, como ocurre en aquellos que tenemos alrededor nuestro. Consiguientemente en éstos se constituye un género especial de cosas, que se dice *predicamento de hábito*, del cual el Filósofo dice en el V libro *De los Metafísicos* que entre quien tiene una vestimenta y la vestimenta que es tenida, hay un hábito medio.

En cambio, si se asume *tener* en cuanto alguna realidad se dice que de algún modo se tiene en sí misma o con relación a otro, dado que este modo de tenerse es según alguna cualidad, de este modo, *hábito* es alguna cualidad, del cual el Filósofo dice en el V libro *De los Metafísicos*, que *hábito* se dice la disposición según la cual lo dispuesto se dispone bien o mal o en

*diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi.*

*Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero sunt in quibus est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum, unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum habitus, de quo dicit philosophus, in V Metaphys., quod inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.*

*Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est, de quo philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum,*

sí mismo o con relación a otro, como la salud es un determinado hábito.

Y así hablamos aquí de *hábito*.

De donde hay que decir que el hábito es cualidad.

*et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est.*

*Et sic loquimur nunc de habitu.*

*Unde dicendum est quod habitus est qualitas.*

### 3. Propiedades de la cualidad

Se pueden referir dos propiedades de las cualidades.

La primera es la posibilidad de aumento y disminución sin alterar su especie. Sobre esta propiedad se puede consultar: *I-II*, q. 52, a. 3, c.

La segunda propiedad es la semejanza o desemejanza que se da entre diversas cualidades.

*I-II*, q. 52, a. 3, c.:

La semejanza y la desemejanza no solamente se establecen según la misma o diversa cualidad, sino también según el mismo o diverso modo de participación. Pues, es disímil no solamente el negro con el blanco, sino también lo menos blanco respecto a lo más blanco, pues también el movimiento se realiza de lo menos blanco a lo más blanco, como de un opuesto a otro opuesto, como se dice en el V libro *De los Físicos*.

*Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo, nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V Physic.*

*In IV Metaph.*, lec. 2, n. 561:

Lo idéntico es uno en la substancia. Lo igual, uno en la cantidad. Lo semejante, uno en la cualidad.

*Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate.*

## C. La relación

### 1. Presentación del tema

Al abocarnos al tema de la relación en el desarrollo estrictamente metafísico en que nos encontramos, aparecen algunas dificultades para hacer una

selección de textos de Santo Tomás sobre el particular, y poder desarrollar el tratamiento correspondiente.

Por un lado, en cuanto a este tema, Santo Tomás tiene una preocupación que concierne directamente a la teología revelada. En efecto, la explicación teológica del dogma trinitario usa las nociones de relación con una aplicación analógica que pertenece al orden sobrenatural. Eso obliga a que de los textos sobre la relación haya que extraer lo exclusivamente filosófico en la perspectiva metafísica que a su vez llevará a una orientación causal.

Por otro lado, la noción misma de relación excede el ser solamente accidente metafísico. Como se verá puede implicar también un ente de razón. También no sólo se establece por la inhesión, sino que incluye un término al cual se refiere. Esto implica que debemos proceder con mucha cautela en la delimitación del campo estrictamente metafísico que llega a la caracterización de la relación real, y a sus implicancias. A su vez habrá que hacer otras consideraciones que completen el conjunto de lo que integra la relación.

Además, cabe subrayar que en varios textos de Santo Tomás aparecen incluidos conceptos o intencionalidades diversas de la relación. Esto exige una sutileza en la intuición de la relación que nos obliga a presentar algunos textos fragmentados en orden a una mayor penetración intuitiva de la misma.

Finalmente, subrayamos la importancia y significado de aquello que estrictamente pertenece a la perspectiva filosófica de la relación. Eso se manifiesta muy claramente en:

**Q. D. De pot., q. 7, a. 9, c.:**

La perfección y el bien que están en las realidades que están fuera del alma, no solamente se establecen según algo que inhiere absolutamente a las cosas, sino también, según un orden de una realidad a otra, así como el bien del ejército también consiste en el orden de las partes del ejército; en efecto, el Filósofo compara el orden del universo con este orden.

Luego, es preciso que en las mismas realidades haya un determinado orden; y este orden es una *relación*. De donde es preciso que en las mismas realidades

*Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat philosophus ordinem universi.*

*Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam Est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam*

haya determinadas relaciones, según las cuales uno se ordena a otro. *esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur.*

Por las indicaciones dadas se hace necesario delimitar el ámbito estrictamente metafísico en el que nos encontramos. Por eso pasamos a:

## 2. Delimitación del ámbito estrictamente metafísico de la relación

De acuerdo a lo ya presentado pasamos a considerar:

*a) La propia razón de la relación en sí misma (Propria ratio relationis secundum se)*

Es lo primero que hay que intuir respecto a la relación en cuanto tal.

**I, q. 28, a. 1, c.:**

Los otros géneros, como la cantidad y la cualidad, según su propia razón significan algo inherente a algo. En cambio, aquellos que se dicen *hacia algo* significan según su propia razón el solo respecto a otro.

*Alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud.*

**Quodlib. IX, q. 2, a. 3, c.:**

En lo siguiente difiere *hacia algo* de los otros géneros: que los otros géneros por su propia razón incluyen el hecho de que sean algo; como la cantidad por el mismo hecho de que es cantidad afirma algo; y de modo semejante ocurre con los otros; pero *hacia algo*, por la propia razón de su género, no incluye el hecho de que afirme algo, sino *hacia algo*; de donde se encuentran algunos *hacia algo* que nada son en la naturaleza de las cosas, sino solamente en la razón; lo cual no acontece en los otros géneros. Y aún cuando *hacia algo*, por la razón de su género, no incluya el

*In hoc differt ad aliquid ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam ad aliquid quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum: quod in aliis generibus non contingit. Et quamvis ad aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non*

hecho de que afirme algo, sin embargo no incluye, por la misma razón de su género, que nada afirme, porque así ninguna relación sería algo en la naturaleza de las cosas, de donde *hacia algo* no sería uno de los diez géneros.

*tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura, unde ad aliquid non esset unum de decem generibus.*

**In V Metaph., lec. 17, n. 1029:**

La relación atañe a algo exterior y no al sujeto, a no ser en cuanto es accidente.

*Relatio enim respicit aliquid extra, non autem subiectum nisi inquantum est accidens.*

**Quodlib. VII, q. 1, a. 4, c.:**

Aquello que se dice *hacia algo* no tiene razón de accidente por el hecho de que es hacia algo, sino solamente por el hecho de que inhiere.

*Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest.*

Se puede con esto concluir:

**III, q. 2, a. 7, ad 2:**

La razón de la relación como también la del movimiento, depende del fin ó término; pero su ser depende del sujeto.

*Ratio relationis, sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto.*

Por todo lo que integra la relación vista en los textos precedentes hay que hacer varias distinciones de la misma. Así pasamos a:

*b) Distinciones primarias de la relación*

Lo segundo que hay que desarrollar son las distinciones primarias que se dan en la relación. Se trata de dos distinciones primarias.

La primera distinción puede formularse en los siguientes términos:

**Q. D. De pot., q. 7, a. 10, ad 11:**

Esta distinción de los relativos según el ser y según el decir, nada hace a que sea relación real.

*Distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis.*

En efecto, hay algunos relativos según el ser, que no son reales, como la derecha y la izquierda en la columna; y hay algunos relativos según el decir, que sin embargo implican relaciones reales, como es evidente acerca de la ciencia y de lo que ha sido sentido.

Pues se dicen *relativos según el ser* cuando los nombres están impuestos para significar las relaciones mismas, en cambio, *relativos según el decir* cuando los nombres están impuestos para significar principalmente las cualidades o algo por el estilo, a lo cual sin embargo siguen las relaciones. Y en cuanto a esto, nada difieren si son relaciones reales o solamente de razón.

**I, q. 13, a. 7, ad 1:**

Algunos relativos se imponen para significar las mismas habitudes relativas, como *señor, siervo, padre e hijo*, y otros de la misma índole, y éstos se dicen *relativos según el ser*. Otros en cambio se imponen para significar realidades a las cuales siguen algunas habitudes, como *moviente y movido; cabeza [o dirigente] y dirigido*, y otros por el estilo; los cuales se denominan *relativos según el decir*.

*Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu.*

*Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.*

*Relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici.*

La segunda distinción de la relación tiene en cuenta la distinción entre ente real y ente de razón, que es peculiar de la relación a diferencia de los otros géneros o predicamentos. Así podemos apreciar:

**Quodlib., I, q. 2, a. 1, c.:**

Las relaciones difieren de todos los otros géneros de cosas en lo siguiente: porque aquellos que pertenecen a los otros géne-

*Relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa*

ros, por la misma razón de su género, tienen el que sean realidades de naturaleza, como las cantidades por razón de la cantidad, y las cualidades por razón de la cualidad; pero las relaciones no tienen el que sean realidades de naturaleza por razón de la referencia a otro. Pues se encuentran algunas referencias que no son reales, sino solamente racionales; como lo cognoscible se refiere a la ciencia, no mediante una relación real existente en lo cognoscible, sino más bien porque la ciencia se refiere a lo mismo [cognoscible], según el Filósofo en el V libro *De los Metafisicos*.

Sin embargo, la relación tiene el que sea realidad de naturaleza por parte de su causa, por la cual una cosa natural tiene orden a otra; el cual orden natural y real en las mismas cosas es la misma relación; de donde la derecha y la izquierda en el animal son relaciones reales porque siguen algunas virtudes naturales, en cambio, en la columna hay referencias solamente de razón según el orden del animal a la misma.

En el texto *I*, q. 28, a. 1, c. hemos afirmado la propia razón de la relación. Aquí retomamos dicho texto para establecer la distinción entre relación real y relación de razón, como una segunda distinción que sigue a los modos de ser por sí:

***I*, q. 28, a. 1, c:**

Aquellos que se dicen *hacia algo* significan, según su propia razón, el solo respecto a otro, la cual referencia a veces está en la misma naturaleza de las cosas; como cuando algunas realidades según su na-

*ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis; sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibile existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in V Metaphys.*

*Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram: qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam.*

*Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote*

turalidad están ordenadas entre sí, y tienen inclinación mutua. Es preciso entonces que estas relaciones sean reales. Como en el cuerpo pesado hay inclinación y orden al lugar medio; de donde hay una cierta referencia en el mismo [cuerpo] pesado respecto del lugar medio. Y de modo semejante es con respecto a los otros de la misma índole. En cambio, a veces, la referencia significada por aquellos que se dicen *hacia algo* está solamente en la misma aprehensión de la razón que compara uno con otro; y entonces la relación es solamente de razón; como cuando la razón compara al hombre con el animal, como la especie con el género.

*quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per eas quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus.*

Dado que la relación se establece considerando los dos extremos, nos encontramos con una explicación total sobre el particular. Lo vemos con claridad en el siguiente texto:

**I, q. 13, a. 7, c.:**

Hay que saber que, dado que la relación requiere dos extremos, de tres maneras puede encontrarse respecto al hecho de que sea realidad de naturaleza y de razón. En efecto, a veces, desde ambas partes es realidad de razón solamente; a saber, cuando el orden o la referencia entre algunos no puede darse a no ser solamente según la aprehensión de la razón, como cuando decimos *lo mismo es igual a lo mismo*. En efecto, en cuanto la razón aprehende dos veces algo uno, establece aquello como dos; y de este modo aprehende cierta referencia del mismo a sí mismo. De modo semejante ocurre con todas las

*Sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt*

relaciones que se dan entre el ente y el no-ente; las cuales formula la razón en cuanto aprehende al no-ente como un extremo. Y es lo mismo acerca de todas las relaciones que siguen al acto de razón, como el género y la especie, y otros por el estilo.

En cambio, hay otras relaciones que en cuanto a ambos extremos son realidades de naturaleza; a saber, cuando hay una referencia entre dos según algo que conviene realmente a ambos. Como se evidencia de todas las relaciones que siguen a la cantidad, como lo grande y lo pequeño, el doble y la mitad, y otros por el estilo; porque la cantidad está en ambos extremos. Y es semejante acerca de las relaciones que siguen a la acción y a la pasión, como el motor y el móvil, el padre y el hijo, y otros semejantes.

A veces, en cambio, la relación es realidad de naturaleza en uno de los extremos, y en el otro es solamente realidad de razón. Y esto ocurre cada vez que dos extremos no son de un [mismo] orden. Como lo sentido y la ciencia se refieren al sensible y al cognoscible, los cuales ciertamente, en cuanto son ciertas realidades existentes en el ser natural, están fuera del orden del ser sensible e inteligible; de donde en la ciencia y en el sentido hay ciertamente relación real, en cuanto se ordenan a conocer y sentir la realidad; pero las mismas realidades consideradas en sí, están fuera de tal orden. De donde en ellas no hay realmente ninguna relación a la ciencia y a lo sentido; sino solamente según la razón, en cuanto el entendi-

*inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi.*

*Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.*

*Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum inte-*

miento los aprehende como término de las relaciones de la ciencia y de lo sentido.

Por lo que el Filósofo dice en V libro *De los Metafísicos*, que no se dicen relativamente por el hecho de que las mismas se refieran a otros, sino porque los otros se refieren a las mismas.

Y de modo semejante, la derecha no se dice de la columna, sino en cuanto se pone al animal a la derecha; de donde tal relación no está realmente en la columna, sino en el animal.

*llectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus.*

*Unde Philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa.*

*Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.*

Complementariamente podemos también expresar:

**Q. D. De pot., q. 7 a. 8, ad 1:**

Aquellos relativos que se refieren entre sí con paridad de razón son simultáneos en la naturaleza; como el padre al hijo, el señor al siervo, lo doble a la mitad. En cambio, aquellos relativos en los cuales no se da la misma razón de referir por ambas partes, no son simultáneos en la naturaleza, sino que uno es naturalmente anterior, como también lo afirma el Filósofo acerca del sentido y de lo sensible, de la ciencia y de lo cognoscible.

*Illa relativa sunt simul naturae pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit, de sensu et sensibili, scientia et scibili.*

### **3. Caracterización de la relación real**

A partir de lo expuesto estamos ahora en condiciones de mostrar la caracterización de la relación real. En los textos ya transcritos de *Quodlib.*, I, a. 2, c. y de *I*, q. 13, a. 7, c. aparecen caracterizaciones de la relación real que hay que detectarlas. A dichos textos se puede agregar:

**I, q. 28, a. 4, c.:**

Según el Filósofo en el V libro *De los Metafísicos*, toda relación o se funda sobre

*Secundum Philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel*

la cantidad, como lo doble y la mitad, o sobre la acción y pasión, como quien realiza y lo hecho, el padre y el hijo, el señor y el siervo, y otros por el estilo.

*supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi.*

Desde lo dicho podemos ampliar lo que pertenece a la determinación de la relación real. En esta ampliación nos encontramos con términos que no corresponden al accidente relación; y que ha dado lugar a hablar de una perspectiva transcendental de la relación distinta de la relación predicamental. Por ahora nos remitimos a la indicación que se hará en una de las implicancias filosóficas de lo real de la relación.

En lo que hace a la presente consideración transcribimos los siguientes textos que expresan con claridad la doctrina sobre la perspectiva transcendental de la relación:

**I, q. 28, a. 2, c.:**

En cualquiera de los nueve géneros de accidente hay que considerar dos. El primero de los cuales es el ser que le compete a cada uno de los mismos en cuanto que es accidente. Y esto, de modo general en todos, es inherir en el sujeto; pues el ser del accidente es inherir. Lo otro que puede considerarse en cada uno es la razón propia de cada uno de aquellos géneros. Y en efecto, en los otros géneros [distintos] de la relación, como en la cantidad y en la cualidad, la razón propia del género también se asume en comparación al sujeto; porque la cantidad se dice *medida de la substancia*; y la cualidad, *disposición de la substancia*. En cambio, la razón propia de la relación no asume en comparación a aquello en lo cual está, sino en comparación a algo fuera de él.

Así entonces, si consideramos, aún en las realidades creadas, las relaciones en

*In quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra.*

*Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id*

cuanto son relaciones, se encuentran que son concomitantes y no unidas intrínsecamente; como significando en cierta manera una referencia contingente a la misma cosa relacionada, en cuanto tiende desde ella hacia otro. En cambio, si se considera la relación en cuanto es accidente, así es inherente al sujeto, y teniendo el ser accidental en el mismo.

**Q. D. De pot., q. 7, a. 9, ad 7:**

La misma relación que no es otra cosa que el orden de una creatura a otra, implica algo en cuanto es accidente y algo en cuanto es relación u orden. En cuanto es accidente, implica que está en el sujeto, pero no en cuanto es relación u orden, sino solamente el que sea *hacia otro*, como lo que pasa hacia otro; y en cierta manera concomitante a la realidad relacionada. Y así la relación es algo inherente aunque no por el hecho de que es relación; así como la acción, por el hecho de que es acción, se considera como [procedente] del agente; en cambio, en cuanto es accidente, se considera como en el sujeto agente.

**Q. D. De pot., q. 7, a. 8, c.:**

La relación difiere en lo siguiente de la cantidad y de la cualidad: porque la cantidad y la cualidad son determinados accidentes que permanecen en el sujeto; en cambio, la relación no significa, como dice Boecio, como lo que permanece en el sujeto, sino como en cierto tránsito hacia otro; de donde [Gilberto] Porretano y sus

*quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inherens subiecto, et habens esse accidentale in ipso.*

*Ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inherens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente.*

*Relatio in hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit, ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhae-*

seguidores afirmaron que las relaciones no son inherentes, sino asistentes, lo cual de alguna manera es verdadero, como se mostrará luego.

*rentes, sed assistentes, quod aliquatiter verum est, ut posterius ostendetur.*

**Q. D. De pot., q. 7, a. 10, c.:**

Dado que la relación real consiste en el orden de una realidad a otra realidad, como se ha dicho, se encuentra una relación real mutua sólo en aquellos en los cuales de ambas partes existe la misma razón de orden de uno a otro; lo cual se encuentra ciertamente en todas las relaciones que siguen a la cantidad. Porque, dado que la razón de *cantidad* es abstraída de todo sensible, la cantidad en todos los cuerpos naturales es de la misma razón. Luego, por igual razón por la que uno de los que tienen cantidad se refiere realmente a otro, ese otro también [se refiere] al mismo.

*Cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione quod unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum.*

**Q. D. De pot., q. 7, a. 1, ad 9:**

Hay relación real allí donde algo depende realmente de otro, ya sea de modo absoluto, ya sea bajo algún respecto. Y en razón de esto, en la ciencia hay relación real al cognoscible, pero no a la inversa, sino solamente en el orden racional, como se evidencia por el Filósofo [en el V libro *De los Metafísicos*].

*Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiae est realis relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum.*

Hacemos una aclaración respecto a las relaciones que siguen a la operación del intelecto:

**I, q. 28, a. 1, ad 4:**

Pero las relaciones que siguen a la operación del entendimiento, que se encuentran entre el verbo que procede intelectualmente y aquello de donde procede, no son relaciones sólo de razón, sino de la realidad; porque también el mismo entendimiento y la razón es cierta realidad, y se compara realmente a aquello que procede inteligiblemente, como la realidad corporal a aquello que procede corporalmente.

*Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter.*

#### **4. Especificación de la relación predicamental**

Una vez que se ha establecido la caracterización de la relación real se puede entrar en una mayor especificación de la relación predicamental, es decir, en cuanto es propiamente accidente. Esto se hace en dos puntos. Uno en lo que se refiere a su penetración intuitiva metafísica. Otro, en las distintas especies que comprende.

*a) Penetración intuitiva metafísica de la relación predicamental*

**IV C. G., cap. 14 (3508):**

En nosotros las relaciones tienen un ser dependiente, porque su ser es distinto del ser de la substancia; de donde tienen un modo propio de ser, según la razón propia, como ocurre en los otros accidentes. Ahora bien, dado que todos los accidentes son ciertas formas agregadas a la substancia, y causadas por los principios de la substancia, es preciso que su ser sea agregado sobre el ser de la substancia, y dependiente del mismo; y el ser de cada uno de ellos es anterior o posterior tanto cuanto la forma acci-

*In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma*

dental, según su propia razón, sea más cercana a la substancia o más perfecta. En razón de lo cual también la relación que adviene realmente a la substancia tiene el ser tanto último como imperfectísimo. Último porque no sólo exige el ser de la substancia, sino también el ser de otros accidentes, desde los cuales es causada la relación; como lo uno en la cantidad causa la igualdad, y lo uno en la cualidad, la semejanza. Imperfectísimo, porque la razón propia de la relación consiste en que es *hacia otro*, de donde su ser propio, que se agrega a la substancia, no solamente depende del ser de la substancia, sino también del ser de algo exterior.

**Q. D. De pot., q. 8, a. 5, ad 14:**

La relación, entre todos los géneros, es realidad del modo más débil.

**Q. D. De pot., q. 8, a. 3, ad 12:**

La relación presupone la distinción de los otros géneros, a saber, de la substancia y la cantidad, a veces también de la acción y la pasión, pero la relación no supone sino que hace la distinción que es según referencia a otro, como la relación de lo doble presupone la diversidad de lo grande y lo pequeño; no presupone sino que realiza esta diferencia que es según lo doble y la mitad.

**Q. D. De pot., q. 7, a. 9, c.:**

Como dice el Comentador en el XI libro *De los Metafísicos*, dado que la relación es de un ser más débil entre todos

*accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris.*

*Relatio inter omnia genera debiliori modo res est.*

*Relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis, quandoque etiam actionis et passionis, sed distinctionem, quae est secundum ad aliquid, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quae est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit.*

*Sicut dicit Commentator in XI Metaph., quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta,*

los predicamentos, algunos opinaron que la relación pertenece a las segundas intenciones. Ahora bien, las primeras intenciones están fuera del alma, a entender las cuales se aplica en primer lugar el entendimiento. En cambio, las segundas intenciones se dicen *intenciones que siguen al modo de entender*; pues el entendimiento entiende esto segundo en cuanto reflexiona sobre sí mismo, entendiendo en sí mismo que entiende y el modo por el cual entiende.

Consiguientemente según esta posición se seguiría que la relación no estaría en las realidades fuera del alma, sino en el solo entendimiento, como la intención de género y de especie y de las substancias segundas.

Pues bien, esto no puede ser. En efecto, no se pone nada en un predicamento, a no ser una realidad que existe fuera del alma. Pues el ente de razón se divide en oposición al ente dividido en diez predicamentos, como aparece en el V libro *De los Metafísicos*. Pues bien, si la relación no estuviese en las realidades fuera del alma, no se afirmaría el *hacia algo* como un género de predicamento.

Más aún, la perfección y el bien que están en las realidades fuera del alma, no solamente se establece según algo que inhiere absolutamente a las cosas, sino también según el orden de una realidad a otra, así como el bien del ejército también consiste en el orden de las partes del ejército; en efecto, el Filósofo compara el orden del universo con este orden.

*ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.*

*Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum.*

*Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet V Metaph. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti.*

*Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi.*

Luego, es preciso que en las mismas realidades haya un cierto orden; y este orden es una relación. De donde es preciso que en las mismas realidades haya ciertas relaciones según las cuales uno se ordena a otro. Ahora bien, una realidad se ordena a otra ó según la cantidad, ó según la virtud activa o pasiva. En efecto, solamente desde estos dos se establece algo en uno con respecto a lo extrínseco. Pues bien, algo se mide no solamente por la cantidad intrínseca sino también por la extrínseca. También por la virtud activa cada uno obra en otro, y por la pasiva padece de otro; en cambio, por la substancia y la cualidad algo se ordena solamente a sí mismo, y no a otro, salvo accidentalmente. A saber, en cuanto la cualidad, o la forma substancial o la materia, tiene razón de virtud activa o pasiva, y en cuanto se considera en ellas alguna razón de cantidad, en cuanto uno en la substancia produce lo idéntico, y uno en la cualidad, lo semejante, y el número o la multitud, lo disímil y diverso en los mismos, y disímil en cuanto que algo se considera más o menos que otro; así por ejemplo, algo se dice más blanco que otro. Y en razón de esto, el Filósofo, en el V libro *De los Metafisicos*, estableciendo las especies de la relación, pone algunas causadas por la cantidad, otras por la acción y la pasión.

Así entonces, es preciso que las realidades que tienen un orden hacia algo se refieran realmente al mismo, y que en ellas alguna realidad sea relación.

*Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in V Metaph. Species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione.*

*Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio.*

De lo presentado en los textos podemos apreciar:

- La dificultad que tiene el tema de la relación.
  - Vemos incluido dentro de este contexto, que hace a una síntesis de la penetración intuitiva metafísica de la relación, aquello que ha sido presentado al comienzo del tema como importancia y significado de la perspectiva filosófica de la relación.
- Tenemos así una síntesis del problema metafísico de la relación.

*b) Distinción específica de la relación predicamental*

Pasamos entonces a determinar las distintas especies de la relación predicamental, que incluye el orden de la relación con los otros accidentes. Esto lleva a poder hacer otra ordenación de los predicamentos. Los textos correspondientes son los siguientes:

***In III Phys., lec. 1, n. 280 (6):***

Dado que la relación tiene un ser debilísimo, porque consiste solamente en referirse a otro, se hace preciso que se fundamente sobre algún otro accidente; porque los accidentes más perfectos son más cercanos a la substancia, y mediante ellos los otros accidentes inhieren en la substancia.

Ahora bien, la relación se fundamenta máximamente sobre dos [accidentes], que tienen orden a otro, a saber, sobre la cantidad y la acción; porque la cantidad también puede ser medida de algo exterior; y el agente transmite su acción a otro.

Luego, algunas relaciones se fundan sobre la cantidad y principalmente en el número, al cual le compete la primera razón de medida, como se evidencia en el doble y la mitad, en lo múltiple y lo submúltiple y en otros de la misma índole.

*Cum relatio habeat debilissimum esse, quia consistit tantum in hoc quod est ad aliud se habere, oportet quod super aliquod aliud accidens fundetur; quia perfectiora accidentia sunt propinquiora substantiae, et eis mediantibus alia accidentia substantiae insunt.*

*Maxime autem super duo fundatur relatio, quae habent ordinem ad aliud, scilicet super quantitatem et actionem: nam quantitas potest esse mensura etiam alicuius exterioris; agens autem transfundit actionem suam in aliud.*

*Relationes igitur quaedam fundantur super quantitatem; et praecipue super numerum, cui competit prima ratio mensurae, ut patet in duplo et dimidio, multiplici et submultiplici, et in aliis huiusmodi. Idem etiam et si-*

Lo idéntico y lo similar y lo igual también se fundamentan sobre la unidad, que es principio del número.

Por su parte, otras relaciones se fundamentan sobre la acción y la pasión; o según el mismo acto, como quien calienta se dice con respecto a lo calentado; o según eso que es haber obrado, como el padre se refiere al hijo porque lo ha engendrado; o según una potencia de obrar, como el señor con respecto al siervo, porque puede coaccionarlo.

***In V Metaph., lec. 17, nn. 1001-1005:***

Luego pone tres modos de aquellos que se dicen *hacia algo*, de los cuales el primero se da según el número y la cantidad, como el doble a la mitad, y el triple a la tercera parte, y lo multiplicado, es decir, el múltiplo, a la parte del multiplicado, esto es al submúltiplo, y el continente al contenido.

Se asume [aquí] el continente por aquello que excede según la cantidad. Pues todo excedente según la cantidad contiene en sí aquello que es excedido. En efecto, es esto y algo más; como el cinco contiene en sí al cuatro, y tres codos contiene en sí a dos codos.

El segundo modo se da en cuanto algunos se dicen *hacia algo* según la acción y la pasión o la potencia activa y pasiva; como lo que calienta a lo que puede ser calentado, que pertenece a las acciones naturales; y lo cortante a lo que puede ser cortado, que pertenece a las acciones arti-

*mile et aequale fundantur super unitatem, quae est principium numeri.*

*Aliae vero relationes fundantur super actionem et passionem: vel secundum ipsum actum, sicut calefaciens dicitur ad calefactum; vel secundum hoc quod est egisse, sicut pater refertur ad filium quia genuit; vel secundum potentiam agendi, sicut dominus ad servum quia potest eum coercere.*

*Ponit ergo tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur: quorum primus est secundum numerum et quantitatem, sicut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et multiplicatum, idest multiplex, ad partem multiplicati, idest ad submultiplex, et continens ad contentum.*

*Accipitur autem continens pro eo, quod excedit secundum quantitatem. Omne enim excedens secundum quantitatem continet in se illud quod exceditur. Est enim hoc et adhuc amplius; sicut quinque continet in se quatuor, et tricubitum continet in se bicubitum.*

*Secundus modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam; sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones naturales, et sectivum ad sectibile, quod pertinet ad actiones*

ficiales, y universalmente todo activo con respecto al pasivo.

El tercer modo se da en cuanto que lo mensurable se dice a la medida.

Se asume aquí la medida y lo mensurable no en cuanto a la cantidad (pues esto pertenece al primer modo en el cual ambos se dicen con respecto a ambos, pues lo doble se dice a la mitad y la mitad a lo doble), sino según la medición del ser y la verdad. En efecto, la verdad de la ciencia se mide por lo cognoscible. Pues, por el hecho de que la cosa es o no es, la oración expresada es verdadera o falsa, y no a la inversa. Y de modo semejante ocurre acerca del sensible y lo sentido. Y en razón de esto no se dice mutuamente *la medida a lo mensurable y a la inversa*, como en los otros modos, sino sólo *lo mensurable a la medida*. Y de modo semejante también la imagen se dice a aquello de lo cual es imagen, como lo mensurable a la medida; pues la verdad de la imagen se mide por la cosa de la cual es imagen.

Esta es la razón de estos modos. Dado que la relación que está en las cosas consiste en cierto orden de una realidad a otra, es preciso que haya tales relaciones de tantos modos cuantos modos acontece que una cosa se ordena a otra. Ahora bien, una cosa se ordena a otra o según el ser, en cuanto el ser de una realidad depende de otra, y así tendríamos el tercer modo; o según la virtud activa y pasiva, en cuanto una cosa recibe de otra, o compara algo a otra, y así se da el segundo modo; o en cuanto la cantidad de una

*artificiales, et universaliter omne activum ad passivum.*

*Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram.*

*Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem (hoc enim ad primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et propter hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cuius est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago.*

*Ratio autem istorum modorum haec est. Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus. Vel secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid; et sic est secundus*

cosa puede medirse por otra, y así se da el primer modo.

La cualidad de la cosa en cuanto tal, no mira sino al sujeto en el cual está. Consiguientemente, según la misma [cualidad] una cosa no está ordenada a otra, a no ser que la cualidad tome la razón de potencia activa o pasiva, en cuanto es principio de la acción o de la pasión. O en razón de la cantidad, o de algo que pertenezca a la cantidad, como se dice que algo es más blanco que otro, o como se dice *semejante* lo que tiene una misma cualidad. Por su parte, los otros géneros más bien siguen a la relación, que puedan causar la relación. En efecto, el *quando* consiste en alguna relación al tiempo. A su vez, la ubicación, al lugar. La posición implica el orden de las partes. El hábito, la relación de quien posee a lo poseído.

Puede resultarnos una síntesis conclusiva de la diversidad de relaciones predicamentales:

***In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 4:**

Dado que la relación no tiene ser natural sino por el hecho de que tiene un fundamento en la realidad, y desde esto se establece en un género, se sigue que las diferencias esenciales de las relaciones se asumen según las diferencias de los otros entes, como es evidente para el Filósofo, donde dice que algunos están fundamentados sobre la cantidad, otros sobre la acción y así también con respecto a otros. En

*modus. Vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam; et sic est primus modus.*

*Qualitas autem rei, inquantum huiusmodi, non respicit nisi subiectum in quo est. Unde secundum ipsam una res non ordinatur ad aliam, nisi secundum quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicuius ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid albius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam quando consistit in aliqua relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum.*

*Quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere; inde est quod differentiae relationum essentielles sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex Philosopho ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum*

consecuencias, según el orden de aquellos en los cuales se fundamentan las relaciones se da también el orden de las relaciones.

*ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum*

## 5. Algunas otras implicancias de lo real de la relación

Finalmente es necesario establecer algunas otras implicancias de lo real de la relación. Entendemos que corresponde tratar aquí dos puntos. Uno referente a la unidad y pluralidad. Otro referido al problema de la relación transcendental.

### *a) Sobre la unidad y pluralidad de la relación*

Sobre este punto encontramos:

#### **Quodlib. I, q. 2, a. 1, c.:**

Por lo mismo algo tiene el que sea ente y el que sea uno; de donde acontece que hay una relación real solamente en razón de la unidad de la causa, como se evidencia acerca de la igualdad.

En efecto, en razón de una cantidad en un cuerpo hay sólo una igualdad, aún cuando haya muchos respectos según los cuales los diversos cuerpos se dice que son iguales. Ahora bien, si según todos estos respectos se multiplicaran realmente las relaciones en un cuerpo, se seguiría que en uno habría accidentes infinitos o indeterminados.

Y de modo semejante, con una relación, el maestro es maestro de todos a los que enseña lo mismo, aún cuando haya muchos respectos.

Así también, un hombre según una filiación real es hijo de su padre y de su madre, porque recibió una naturaleza de ambos mediante un nacimiento.

*Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate.*

*Propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata.*

*Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus.*

*Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit.*

### III, q. 35, a. 5, ad 3:

Uno y ente se siguen, como se dice en el IV libro *De los Metafísicos*. Consiguientemente, así como acontece que en uno de los extremos la relación sea un ente, mientras en el otro no sea ente sino solamente razón, como dice el Filósofo en el V libro *De los Metafísicos* sobre lo cognoscible y la ciencia, así también acontece que por parte de un extremo es una relación y por parte del otro extremo son muchas relaciones. Como, por ejemplo, en los hombres, por parte de los progenitores se encuentra doble relación, una de paternidad y otra de maternidad, que son diferentes en especie, por el hecho de que por una razón el padre y por otra la madre es principio de generación (pero si muchos fuesen principio de una acción con la misma razón, como por ejemplo, muchos que arrastran simultáneamente una nave, en todos ellos habría una y la misma relación), en cambio, por parte de la prole hay una sola filiación según la realidad, pero doble según la razón, en cuanto corresponde a cada relación de los progenitores según dos respectos del entendimiento.

*Unum et ens se consequuntur, ut dicitur in IV Metaphys. Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia Philosophus dicit, in V Metaphys., ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multae relationes. Sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium (si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio), ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus.*

#### *b) El problema de la relación transcendental*

Algunos autores hablan directamente de una relación transcendental. De acuerdo a los textos transcriptos lo que encontramos es una dependencia entitativa respecto a aquello a lo cual dice orden la relación, que es distinta de la dependencia de un sujeto en cuanto accidente. En este contexto nos encontramos con la relación de un efecto a su causa como al principio de su ser. Esta explicitación nos abre a la perspectiva de la consideración de las causas que corresponde a la filosofía primera. Es una búsqueda de la razón

de ser (*ratio essendi*), ya planteada en la primera explicitación entitativa. Esto implícitamente ya se encuentra en el texto del *In I Perih.*, lec. 5, n. 20. En este texto vemos la preeminencia del sujeto que concomita el ser en la perspectiva estrictamente metafísica; cuya *ratio essendi* está dada por el acto de ser.

La relación de dependencia del efecto a la causa hace a la consideración de la filosofía primera, siguiendo la triple perspectiva de intelectualidad dada en el *Prólogo*. Como paso posterior en la orientación causal se puede llegar a la tercera perspectiva de intelectualidad planteada en el *Prólogo* que hace propiamente a una teología filosófica<sup>2</sup>.

Lo que hasta aquí está visto es *el género* mismo de esta ciencia (*genus ipsum huius scientiae*), de acuerdo a la presentación proemial. Esto está integrado según el mismo texto del *Prólogo* en la unidad de esta disciplina sapiencial. Como resolución final de la perspectiva estrictamente metafísica presentaremos el proceso ilativo por vía judicativa de dicha perspectiva.

---

<sup>2</sup> Nos remitimos a este tema del desarrollo ya final de la sabiduría filosófica, indicando solamente ahora los textos pertinentes que en su lugar propio se transcribirán: *II C. G.*, cap. 11 (906); *I*, q. 45, a. 3, c.; *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 3, ad 3; *Q. D. De pot.*, q. 3, a. 3, ad 7.



## Tema XI

### Los grandes rasgos de la explicitación entitativa

Como final de esta perspectiva estrictamente metafísica presentamos los grandes rasgos de su explicitación, entendida en el contexto total de la triple perspectiva de intelectualidad señalada en el *Prólogo*. Se trata de una resolución vía judicativa que nos permite percibir el proceso ilativo del objeto propio de esta disciplina en cuanto al ente por sí que está fuera del alma y es finito.

Esto responde al método intelectual resolutivo que es el adecuado en la consideración de esta disciplina. Es lo que percibimos en el siguiente texto:

*In Boeth. De Trin., q. 6, a. 1, ad 3 q., c.:*

Así proceder intelectualmente se atribuye a la ciencia divina por el hecho de que en la misma se observa máximamente el modo [de proceder] de la inteligencia. (...)

En efecto es propio de la razón extenderse hacia muchos, y desde ellos reunir un conocimiento simple. (...)

Por el contrario el intelecto considera primero la verdad una y simple y en ella capta el conocimiento de toda la multitud. (...)

Es evidente, entonces, que la consideración racional termina en la intelectual según una vía de resolución, en cuanto la razón desde muchos reúne la verdad una y simple. (...) Así luego, la consideración que es término de todo razona-

*Ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. (...)*

*Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. (...)*

*Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit. (...)*

*Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. (...) Illa ergo consideratio, quae est terminus totius*

miento humano, es una consideración máximamente intelectual. (...)

A veces, también procede de uno a otro de acuerdo con la razón, como cuando hay un proceso según causas intrínsecas, componiendo cuando desde las formas máximamente universales se procede a las formas más particulares, resolviendo cuando [se procede] a la inversa, por el hecho de que lo más universal es lo más simple. Ahora bien, los máximamente universales son aquellos que son comunes a todos los entes, por consiguiente, el último término de resolución en esta vía es la consideración del ente y de aquello que le corresponde en cuanto tal. Estos son aquellos acerca de los cuales considera la ciencia divina, tal como se ha dicho anteriormente, a saber, las substancias separadas y lo común a todos los entes. Se evidencia entonces que su consideración es máximamente intelectual.

*humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. (...)*

*Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis.*

Hemos extraído solamente la parte conclusiva del texto, referida a la metodología en el marco de la perspectiva estrictamente metafísica. Se trata de una síntesis final del sujeto de esta disciplina. A su vez, esta presentación amplía lo establecido en la reflexión sobre lo implicado en la substancia como analogante predicamental<sup>1</sup>. Así nos muestra el hilo conductor del sujeto mismo de esta disciplina.

En tanto síntesis intelectual de lo tratado hasta aquí, se harán en la presente exposición las referencias a los temas progresivamente desarrollados, con la indicación respectiva según el índice sintético.

Así entonces, tomamos como punto de partida de toda la consideración de la sabiduría filosófica lo que se halla desarrollado en el *Prólogo*, tal como ha sido expuesto en la "Presentación proemial".

---

<sup>1</sup> Cf. "Tema IX: Visión resolutive desde el analogante metafísico", punto A.

Allí veíamos una triple perspectiva de tratamiento intelectual. Entre ellas, la primera en el orden de la enseñanza es la consideración del ente universal, que es el sujeto de esta disciplina. Se trata en sentido estricto de la Metafísica. Así nos abocamos en primer término a explicitar lo pertinente al ente universal como sujeto de esta disciplina y que intentamos *intuir* en sus grandes líneas directrices. Esta presentación no excluye la unidad de la sabiduría filosófica afirmada en el mismo *Prólogo*. De esta manera, tenemos el sujeto-objeto de la actual disciplina. Es lo que encontramos en el texto del *In IV Metaph.*, lec.1, nn. 529-533.

Pero esto debe ser enfocado según el objeto formal propio de esta disciplina. Sobre dicho objeto hay un texto que es de capital importancia en la determinación de esta asignatura. Nos referimos al *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 3, c. Es este texto el que en última instancia determina la síntesis que aquí presentamos. El contenido de este texto rige el proceso determinante de esta asignatura a través de un análisis judicativo denominado *separatio*, a diferencia de los grados de abstracción que, por obrar según la simple aprehensión dejan de lado algo en su consideración. Aquí hay que asumir todo ente.

En base a este objeto formal por vía de juicio, corresponde establecer el método de esta ciencia como máximamente intelectual. En el *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3 q., se presentan las características de este método. Por lo que, para el análisis interno del ente-sujeto-objeto de la disciplina que aquí se refiere, hay que asumir el método intelectual a modo de causas intrínsecas, tal como ha sido expresado en la transcripción del texto hecha en este punto.

Siguiendo este análisis judicativo corresponde hacer una primera explicitación entitativa. De hecho se percibe en la expresión *ente* la presencia de un *sujeto* que es y el *ser* del sujeto. Tal penetración intuitiva la encontramos en el texto de carácter lógico *In I Perih.*, lec. 5, n. 20. Puede considerarse como base de todo lo que desde ahí corresponderá explicitar. Sin embargo, en la metafísica tenemos que circunscribirnos al ente por sí real (*ens per se reale*). De esta manera dejamos de lado en la consideración principal de esta ciencia el ente que lo es por incidencia (*ens per accidens*) y el ente de razón (*ens rationis*). Esto está claramente explicitado en el *In VI Metaph.*, que asume una opción de realismo objetivo.

La primera explicitación entitativa por vía judicativa se amplía con el desarrollo del principio de no-contradicción sobre el que se fundamentan todos los otros principios. Los textos correspondientes son *I-II*, q. 94, a. 2, c., y *In IV Metaph.*, lec. 5, nn. 588, 590-592, 595, continuando con las siguientes lecciones de *In Metaph.*

De esta manera tenemos el fundamento sobre el cual descansa toda la consideración de esta disciplina, y sobre el que se puede proceder a desarrollar su explicitación. A este fundamento se volverá como síntesis resolutive de toda la metafísica a sus principios.

Todo desarrollo posterior depende de dos pilares. Uno plantea las adiciones al ente. El texto básico sobre este punto es *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c. El segundo pilar lo constituye la analogía como medio probativo para establecer las diversas inclusiones del sujeto-objeto de esta disciplina. La argumentación correspondiente la encontramos en *In IV Metaph.*, lec. 1, en la que, después de haber afirmado el sujeto-objeto tal como se ha dicho en los nn. 529-533, procede a determinar lo que ahora nos interesa en los nn. 534-536.

Retomando el texto de la *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c., se establecen dos modos posibles de adiciones racionales al ente: uno general; otro, especial. Esta última adición da lugar a la consideración especial del ente finito a la que nos referiremos después.

Ahora nos detenemos en el primer modo de adición racional al ente como adición general. Se trata de las inmediatas consecuencias en la consideración entitativa. Aquí subrayamos la consideración del ente en cuanto transcendente. Esto se enuncia en el *Op. De nat. gener.*, cap. II, nn. 478-481. Esta enumeración también la encontramos en el texto ya citado de las *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c. Además, cada uno de estos transcendentales puede ser desarrollado de modo especial, indicando además sus contrarios tal como se ha hecho. Quedan sobre la transcendentalidad algunos problemas como el de las *passiones entis* y en especial el de *lo bello*. En cuanto a lo primero, a partir del *In V Metaph.*, lec. 1, n. 749 el tema es desarrollado en ese libro desde la lec. 18 a la 22. Sobre lo bello hemos transcritos los textos que puede considerarse capitales.

Como culminación de la metafísica en términos generales corresponde afirmar su carácter analógico, que nos abre a la diversidad entitativa con una unidad transcendente. Así entonces hay que tratar de manera especial el tema de la analogía para de ahí explicitar el carácter analógico del ente. A su vez la analogía presenta una doble orientación en el tratamiento metafísico. A ello se refiere *In IV Metaph.*, lec. 1, nn. 537-539. Ahí se puede percibir la perspectiva de una analogía a un sujeto que se explicita en la substancia, y otra perspectiva que dice a causa eficiente y a causa final. La primera es la que consideramos como *metafísica especial del ente finito*. La segunda pertenece a la filosofía primera y no a la perspectiva que estamos tratando aquí sobre el sujeto de esta disciplina. Seguimos de esta manera en el tratamiento estrictamente metafísi-

co. Esta perspectiva nos llevará a hacer una reflexión sobre lo implicado en la substancia como analogante predicamental.

Al constituir la analogía uno de los pilares del desarrollo estrictamente metafísico, y además, de toda la sabiduría filosófica, debe ser considerada en sí misma. Este es el lugar propio de su exposición por cuanto es el gozne entre una metafísica en términos generales y una metafísica en términos especiales.

Nos remitimos a lo desarrollado sobre este tema, en especial, sobre la perspectiva formalmente metafísica de la analogía. Para ello es central el texto del *In IV Metaph.*, lec.1, nn. 535–536. Además se puede ampliar la noción de analogía a través de ciertas precisiones terminológicas y de ciertas conceptualizaciones. También se pueden subrayar algunas distinciones de la analogía que sirven para percibir la perspectiva estrictamente metafísica.

Respecto a la noción de analogía destacamos los siguientes textos: *In XI Metaph.*, lec. 3, n. 2197; *I*, q. 13, a. 5, c.; *Q. D. De verit.*, q. 8, a. 1, ad 6, y *I*, q. 13, a. 6, c. Agregamos también como aporte para la consideración metafísica: *Q. D. De verit.*, q. 2, a. 11, c.; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 7, c. y *I C. G.*, cap. 34 que establecen las principales distinciones de la analogía, según las precisiones que se han hecho en cuanto a diversos fundamentos divisivos.

El paso siguiente es adentrarnos en la *consideración especial del ente finito*. Es lo primero que se nos presenta; y partimos de dos dicotomías: movimiento-inmovilidad, multiplicidad-unidad. Tratándose del ente finito, y de acuerdo a estas dicotomías, hay que establecer necesariamente una distinción de principios.

En este enfoque que responde a la perspectiva estrictamente metafísica, los dos tratamientos que se asumen en la filosofía aristotélico-tomista son las distinciones de la substancia y los accidentes, por un lado, y del acto y la potencia, por otro. Tal es lo planteado en *In VII Metaph.*, lec. 1, n. 1245 y *In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1769. Además, Santo Tomás conoce y afirma otra composición en la que resuelve en último término el ente finito, con la explicitación del ser. Lo podemos comprobar por ahora en el *II C. G.*, cap. 54 (1294); *Op. De ente et ess.*, cap. IV, n. 23; *Q. D. De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8; *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 4, c. Además, según el texto del *II C. G.*, cap. 54 (1294), y *Q. D. De spirit. creat.*, a. 1, c., la composición del ente en acto y potencia es la más general e indeterminada, que analógicamente se encuentra en las otras.

De ahí que, tratando acerca de las soluciones del ente finito, en un proceso disciplinario, lo primero que hay que desarrollar es *la composición de acto y potencia o el ente finito en cuanto se divide en potencia y acto*.

Para desarrollar esta composición o distinción, que es de neto origen aristotélico, se puede seguir primordialmente *In IX Metaph.*, lec. 1-8. Varios textos de estas lecciones han sido seleccionados. Comportan el hilo conductor de esta doctrina. Tenemos aquí la primera intuición distintiva del ente finito que rige el proceso de las ulteriores soluciones.

Antes de seguir en las intuiciones estrictamente metafísicas es conveniente hacer una acotación. Dado que la potencia es propia de la realidad limitada y que tiene en sí oposiciones y modos participados, cabe la consideración de aquellas nociones que en algo surgen de lo propio de la potencia. Estas nociones son: *impotencia, posible e imposible, contingente, necesario*.

La analogía y la distinción de acto y potencia constituyen una base fundamental para adentrarnos de lleno en lo que corresponde a la estructura íntima del ente finito. Esta estructura abarca aquello que se puede denominar como *último constitutivo del ente finito*, y también *la composición de substancia y accidentes* como modos especiales de ser, cuya prioridad real y racional la asume la substancia<sup>2</sup>. En estos dos tratados asume una prioridad de consideración lo que en último término constituye el ente finito, compuesto de un principio esencial y el ser o existir. Toda distinción de géneros como modos especiales de ser supone la distinción recientemente formulada. Además, esta última distinción corresponde a lo esencial, teniendo el ser o existir como término connotado. Conviene percibir esta consideración a través de *Quodlib.*, II, a. 3, c. y de *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 3, c.

A partir de la presentación hecha podemos penetrar intelectualmente en *el último constitutivo del ente finito*. Esto responde a la profunda captación del ente según se pudo apreciar en los textos recién citados.

Llegamos de esta manera a los términos de la solución del último constitutivo del ente finito a través de un encuadre metafísico de sus características. Esto se puede hacer desde diversos enfoques. Uno a través del hacerse (*fieri*). Es lo que encontramos en *I*, q. 45, a. 4, c. Otra presentación puede plantearse desde las primeras distinciones entre ente y esencia, tal como aparece en el *Op. De ente et ess.*, cap. I, n.2. Desde otro punto de vista se puede enfocar por las precisiones terminológicas de *ser* y *existir*. Es lo que plantean los textos *Q. D. De verit.*, q. 21, a. 4, ad 7; *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1. Finalmente llegamos al análisis intencional de lo que aquí está incluido. Para percibir esta intuición intencional consideramos de primordial importancia el texto *In De hebdom.*,

---

<sup>2</sup> Cf. *I C. G.*, cap. 34 (298).

lec. 2, nn. 21-25. El análisis detenido de este texto nos lleva a percibir las intenciones de *sujeto* y *ser*, así como también la doctrina de la participación; por último, nos lleva a establecer cómo el sujeto puede asumir algo extraño a sí, lo cual no ocurre con el ser. Teniendo en cuenta estas implicancias intencionales se puede ampliar la visión de conjunto de las fórmulas primarias de la metafísica para indicar el último constitutivo del ente finito. Los textos que expresan mejor la solución primordial del ente finito son: *I*, q. 75, a. 5, ad 4; *I C. G.*, cap. 23 (214); *II C. G.*, cap. 52 (1274). Con esto se pueden entender mejor las expresiones de *In IV Metaph.*, lec. 2, n. 558, y de *In II Post. Analyt.*, lec. 6, n. 462. De esta manera quedan expresas las fórmulas posibles constitutivas del ente finito tanto por parte de lo esencial como por parte del existir. Han sido indicadas en la reflexión de la substancia como analogante predicamental.

Pero queda por afirmar la distinción real de estos principios tal como ha sido indicado en esa reflexión. El texto preciso sobre el particular es *In De hebdom.*, lec. 2, n. 32, en el que, después de los análisis indicados en los nn. 21-25, concluye en la composición real de esas dos intenciones en el ente finito. También expresamos aquí lo contenido en el *Op. De ente et ess.*, cap. V, n. 31 y en *Q. D. De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8. En este último texto subrayamos su referencia especial a la substancia. Esta indicación se da en razón de que la substancia es el analogante del sujeto-ente en el orden finito.

En la(s) solución(es) presentada(s) se puede apreciar perfectamente como han sido usadas tanto la noción y la diversidad de analogías como la distinción de acto y potencia. Además, teniendo en cuenta la(s) solución(es) del último constitutivo del ente finito se puede hacer una relectura resolutive del objeto formal de esta disciplina tal como ha sido planteado en *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 3, c.

Habida cuenta de las distinciones dadas, queda por explicitar lo que encontramos en el ámbito de lo esencial. Es lo presentado en:

***Op. De ente et ess.*, cap. I, nn. 2-3:**

El nombre de *esencia* no se asume de acuerdo a la segunda acepción de *ente*, pues de acuerdo a esta acepción se dicen *entes* algunos que no tienen *esencia*, como se evidencia en las privaciones; sino que *esencia* se toma de acuerdo a la primera acepción apuntada de *ente*. Por lo cual el Comentador dice en el mismo

*Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco*

lugar que *ente* dicho del primer modo, es lo que significa la esencia de la cosa.

Y dado que, como se ha dicho, *ente* afirmado de este modo se divide en diez géneros, es preciso que *esencia* signifique algo común a todas las naturalezas, por las cuales los diversos entes se sitúan en diversos géneros y especies, como por ejemplo la humanidad es la esencia del hombre, e igualmente de otras.

*dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei.*

*Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.*

Ahora, en base a la solución del último constitutivo del ente finito, esta distinción en lo esencial debe hacerse teniendo el ser (*esse*) como término connotado, dado el objeto propio de esta disciplina en cuanto *separatio*<sup>3</sup>. Además, esta distinción corresponde a los diversos modos especiales de adición al ente que están dados en *Q. D. De verit.*, q. 1, a. 1, c. También hay que decir que pertenece al tratado aristotélico-tomista apuntado en *In VI Metaph.*, lec. 1, n. 1245 y en *In IX Metaph.*, lec. 1, n. 1769 referido a la distinción de substancia y accidentes.

Así entonces nos encontramos con la enumeración predicamental como diversos modos especiales de ser, quedando a salvo la distinción real entre lo esencial y el existir. De esta manera podemos dar sentido pleno a *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 889-893. En cuanto esta enumeración tiene una correspondencia con diversos modos de predicar conviene acotar:

a) Su distinción con respecto a los modos incidentales (*per accidens*) de la misma predicación. A eso se refiere el texto de *In V Metaph.*, lec. 9, nn. 885-888.

La distinción metafísica aquí dada corresponde a:

***In V Metaph.*, lec. 9, n. 885:**

La división del ente en substancia y accidente se establece en cuanto que algo en su naturaleza es o substancia o accidente.

*Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens.*

---

<sup>3</sup> Cf. *III*, q. 19, a. 1, ad 4.

b) La distinción entre la consideración lógica y la consideración metafísica. Es lo expresado en *Op. De nat. gener.*, cap. IV, n. 486.

c) La oposición del modo filosófico de encarar esta enumeración predicamental con respecto a la realizada por I. Kant al clasificar las categorías. Ver el apéndice con el texto de la *Crítica de la Razón Pura*, l. I, cap. I, sec. II, § 9, y sec. III § 10.

Estimamos que también es conveniente en una resolución intuitiva rever lo referente a las características de esta distinción. Y esto tanto en lo que se refiere a la constitución entitativa, como respecto a las diversidades de analogías aquí implicadas, como finalmente en cuanto a su significado en el conocimiento metafísico.

Con este panorama global de la metafísica, sí corresponde adentrarse en la intuición metafísica de la substancia y también de la persona. Como la substancia y la persona constituyen el analogante predicamental, se sigue teniendo desde este analogante predicamental una visión resolutive. De esta manera se plantean los principios metafísicos que en su expresión máxima solucionan las últimas antinomias del ente finito.

Comenzamos entonces con la consideración de *la substancia y la persona*. Siguiendo los grandes rasgos de la explicitación entitativa corresponde indicar principalmente la doble acepción de *substancia*. El texto inicial sobre el particular es *In X Metaph.*, lec. 3, n. 1979. Lo complementan *In V Metaph.*, lec. 10, nn. 903-904 y *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 1, c. Aquí hay claramente un enfoque filosófico, en especial de la metafísica. Queda manifiesta la base aristotélica del enfoque filosófico asumido por Santo Tomás. Hay que percibir lo objetivo y real más allá de lo que puede ser una relativización como opción filosófica. La filosofía tiene un valor en sí que debe asumir el todo de lo real entitativo, aquí en cuanto a la substancia. Por eso, la opción a la que se ha aludido no debe considerarse como excluyente. De esta manera, los diversos significados de la substancia deben asumirse analógicamente dando prioridad a la substancia primera o sujeto.

A ello se refiere la *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 2, ad 6 y *In VII Metaph.*, lec. 2, n. 1274. Esto precisamente es lo que manifiesta una correspondencia con las primeras intuiciones entitativas.

De esta manera la intuición de la substancia y de la persona debe asumirse desde el individuo en el género de la substancia. Se trata de las características establecidas en *I*, q. 29, a. 1, c. Esto nos lleva a una intuición completa de esta realidad primordial de la captación metafísica y que en último término se da en la persona. Hay un texto de Santo Tomás que sinte-

tiza todo lo que está contenido en la substancia hasta su máxima expresión en la persona. Se trata de *I*, q. 29, a. 2, c. La intuición de este texto comporta la penetración de los diversos principios que han sido formulados en las implicancias de la substancia como analogante predicamental. Y esto es lo que soluciona en último término las antinomias radicales de toda filosofía. No se puede dejar de insistir sobre la importancia del texto citado por todo su contenido intuitivo metafísico. Es cierto que el mismo puede ser cotejado y confirmado con otros textos como *III*, q. 19, a. 1, ad 4; *III*, q. 2, a. 2, c.; *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 1, c. y *Q. D. De pot.*, q. 9, a. 2, c., tal como han sido transcritos al desarrollar este tema.

Si penetramos en la perspectiva metafísica aquí incluida podemos darnos cuenta de que no se trata de una definición en sentido estricto. Es lo primero que marca la intencionalidad de lo individual. Tal es lo que presenta *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, c. Y es precisamente lo individual de las realidades materiales lo que escapa a toda abstracción en sentido estricto. Ha sido referido en el *Op. De ente et ess.*, cap. II (7). Esto comporta un problema que deberá ser solucionado como una consecuencia de la visión resolutive desde la substancia como analogante predicamental sobre las realidades compuestas.

Así entonces, después de haber penetrado intuitivamente en la substancia y en la persona cabe formular una visión resolutive desde el analogante metafísico. Esta visión lleva a los principios metafísicos que solucionan las últimas antinomias del ente finito. Por un lado como explicitación del último constitutivo del ente finito. Por otro lado, esto puede percibirse más completamente con la intuición distintiva de los principios constitutivos de la substancia. Pero esta visión resolutive debe ampliarse sobre las realidades compuestas. Aquí aparece qué es lo definido en las substancias materiales y el problema del individuo en las mismas.

Por eso, la consideración metafísica en lo que se refiere al orden substancial debe ser completado con la consideración del principio de individuación. Se trata ya de una consideración resolutive desde la substancia, en la que se tiene en cuenta la substancia compuesta de materia y de forma. Un opúsculo de Santo Tomás desarrolla expresamente este tema. Es el *Op. De princ. indiv.*, nn. 421-429. Hacemos notar que el principio de individuación no se puede dar sin la cantidad.

Resulta evidente entonces como la percepción intelectual en metafísica no es de ninguna manera reducida a un principio. Se trata de una intuición judicativa de varios principios. Dicha intuición es analógica. Esto se puede

apreciar en todo el desarrollo realizado. Desde aquí cabe una consideración sobre los accidentes.

Así entonces, después de lo desarrollado especialmente sobre la sustancia y la persona, y también el individuo, debemos pasar a exponer la doctrina sobre los *accidentes inmediatos: cantidad, cualidad y relación*<sup>4</sup>.

Asume características muy peculiares el tema de la relación. Por un lado, toda perfección y bien se establece no sólo por lo que la cosa es en sí, sino también por el orden de una cosa a otra. Esto está expresado muy claramente en *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 9, c. He aquí la perspectiva e importancia filosófica del tema de la relación. Además debemos tener en cuenta que su consideración filosófica escapa a la sola predicamentalidad metafísica. En efecto, su razón propia es *orden a otro*. Dicha razón se da, no por el sujeto de inhesión, sino por el término al cual se orienta. También corresponde delimitar la consideración metafísica de la relación en las distinciones tanto de la relación *secundum esse* y *secundum dici*, como en su condición de ente de razón y ente real.

Así se puede percibir su caracterización propiamente real tanto en lo que se refiere a su inhesión como a su dependencia a un término de ser. Consideramos sobre el particular insistir en los textos transcritos de *Quodlib.*, I, a. 2, c.; *I, q. 13, a. 7, c.*; *IV C. G.*, cap. 14 (3508) y *Q. D. De pot.*, q. 7, a. 9, ad 7. En cuanto a su inhesión corresponde percibir claramente los accidentes sobre los cuales se fundamenta. Desde ahí surgen dos consideraciones. Una es la de la división predicamental. La otra consideración nos presenta una reordenación de la enumeración predicamental. Estas dos consideraciones aparecen en *In V Metaph.*, lec. 17, nn. 1001-1005. Con la reordenación de la enumeración predicamental tenemos una valoración metafísica de todos los accidentes. La dependencia respecto a un término de ser nos abre a la orientación causal. Es precisamente la parte siguiente, como segunda perspectiva analógica en el tratado de la sabiduría filosófica, como tratado de *las causas*, basada en la relación de dependencia del efecto a la causa.

---

<sup>4</sup> Cf. *In V Metaph.*, lec. 15, n. 977.



# Bibliografía

## Fuentes

Thomae Aquinatis, Sancti:

- *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, T. 42, 1979.
- *De ente et essentia*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- *De ente et essentia*, Vrin (M.-D. Roland Gosselin ed.), Paris, 1948.
- *De natura generis*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- *De principiis naturae*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- *De principio individuationis*, en *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae, 1954.
- *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Brill (Bruno Decker ed.), Leiden, 1965.
- *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, T. 50, 1992
- *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, EUNSA (A. García Marqués, J. A. Fernández ed.), Pamplona, 1986.
- *In Aristotelis libros Peri Hermeneias expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.

- *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1964.
- *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1965.
- *In librum Boethii De Trinitate expositio*, en *Opuscula Theologica*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1954.
- *In librum Boethii De hebdomadibus expositio*, en *Opuscula Theologica*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1954.
- *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa Contra Gentiles*, T. II-III, Marietti, Taurini-Romae, 1961.
- *Quaestiones Disputatae De anima*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1949.
- *Quaestiones Disputatae De malo*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1949.
- *Quaestiones Disputatae De potentia*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1949.
- *Quaestiones Disputatae De spiritualibus creaturis*, Marietti, Taurini-Romae, T. II, 1949.
- *Quaestiones Disputatae De veritate*, Marietti, Taurini-Romae, T. I, 1949.
- *Quaestiones quodlibetales*, Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, Ediz. Studio Dominicano, Bologna, I-X, 2001-2002.
- *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, P. Lethielleux (P. Mandonnet ed.), Parisiis, T. I y II, 1929.
- *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, P. Lethielleux (M. F. Moos ed.), Parisiis, T. III, 1956; T. IV, 1947.
- *Summa Theologiae*, Marietti, Taurini-Romae, T. I, 1952; T. II, 1962, T. III, 1956.

Pietro Da Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea*, Editiones Paulinae, Alba-Roma, 1960.

### Otros estudios

Alvira, Tomás y colaboradores, *Metafísica*, Eunsá, Pamplona, 1982.

Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Organon)*, Gredos, Madrid, 1982.

- *Metafísica* (edic. trilingüe de V. García Yebra), Gredos, Madrid, 1982.

- Atti Congresso Internazionale—VII Centenario S. Tomasso D'Aquino*, Edizione Dominicane Italiane, Napoli, 1974.
- Balthasar, Nicolás, *La méthode en Metaphysique*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1943.
- Bergeron, Marcial, "La structure du concept latin de personae", *Etudes d'Hist. Litter et Doctr. du XIII siècle*, 2 (1932), pp. 121–163.
- Blanche, R., "La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas", *Revue de Sciences Phil. et Theol.* (1941).
- Bontadini, Gustavo, "La concezione classica dell'essere e il contributo del tomismo", en *Atti del Congresso Internazionale*, 6, pp. 29–34.
- Buda, Carmine, "Evolución del concepto de persona", *Rev. de Filosofía*, 15, pp. 243–259.
- Cárdenas, A. C., *Breve tratado sobre la analogía*, Club de Lectores, Bs. As., 1970.
- Casaubon, Juan Alfredo, "Sobre los juicios analíticos y sintéticos y la posibilidad de la metafísica", *Sapientia*, 107, a. 28 (1973), pp. 53–56.
- Castellani, Leonardo, *Elementos de Metafísica*, Penca, Bs. As., 1977.
- Centre d'études des religions du livre (ed.), *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11–24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- D'Andrea, Marianus, O.P., *Praelectiones Metaphysicae*, Roma, 1951.
- De Zan, Julio, "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás", *Sapientia*, 106, a.27 (1972), pp. 335–350.
- Derisi, Octavio N., *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, Univ. Nac. de La Plata, La Plata, 1950.
- Fabro, Cornelio, "L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste", *Revue Thomiste*, Jul–Sept., (1958), pp. 443–472.
- Curso de Metafísica, Fac. de Filosofía, UCA, Bs. As., s.d.
- Fernández de Viana, Félix, O.P., "Problemas actuales en el umbral de la metafísica", *Estudios filosóficos*, V (1956), pp. 459–509; VI (1957), pp. 5–51.
- Ferro, Luis S., O.P., "El poder dinámico de la persona humana", *Estudios teológicos y filosóficos* (1965), pp. 33–67.
- Forment Giral, Eudaldo, *Ser y persona*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1982.

- García López, Jesús, "La raíz metafísica de la libertad", *Sem.Esp.Fil.*, III, pp. 65–72.
- Estudios de Metafísica tomista, Eunsa, Pamplona, 1976.
- Garrigou Lagrange, Reginaldo, "Definición de la metafísica", *Sapientia*, VIII (1953), pp. 89–99.
- "Los primeros principios y el tercer grado de abstracción", *Sapientia*, a.2 (1947), pp. 299–303.
- Geiger, L.B., *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1942.
- Gigon, André-Charles, *De la personne*, Imprimerie Saint-Canisius, Fribourg (Suisse), 1949.
- Gilson, Etienne, "El tomismo y las filosofías existenciales", *Sapientia*, a.2 (1947), pp. 106–117.
- *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- *El ser y la esencia*, Desclée de Brower, Bs. As., 1951.
- *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- *El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
- *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1947.
- Gómez Pérez, Rafael, *Introducción a la Metafísica*, Rialp, Madrid, 1978.
- González Álvarez, Ángel, "Ontología", *Tratado de Metafísica*, T. I, Gredos, Madrid, 1961.
- Introducción a la metafísica, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1951.
- Gredt, Josef, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, T. II, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1937.
- Grenet, Paul-Bernard, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1965.
- Guillon, Jean, *El trabajo intelectual: consejos a los que estudian y a los que escriben*, Rialp, Madrid, 1981.
- Hellín, J. - González, I., Theodicea, en *Philosophiae scholasticae summa*, T. III, Editorial Católica, Madrid, 1957.
- Hor Vath, Alessandro, O.P., *La sintesi scientifica di San Tommaso D'Aquino*, Torino, Roma, 1936.
- Hugon, Édouard, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Porrúa, México, 1974.

- Iturralde Colombres, Carlos A., "Sobre el uso del nombre 'metafísica'", *Universitas*, dic. 1973.
- Jolivet, Régis, "Metafísica", *Tratado de Filosofía*, T. III, Lohlé, Bs. As., 1966.
- Juan Pablo II, *Encíclica Fides et ratio*.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Bs. As., 1965.
- Krempel, A., *Le doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1952.
- Lachance, Louis, *L'Être et ses propriétés*, Les Editions du Levrier, Montreal, 1950.
- López López, José L., *Introducción a la Metafísica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985.
- López Salgado, Cesáreo, "Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica", *Sapientia*, 72, XIX (1964), pp. 102-116; pp. 211-219.
- "Líneas generales del método metafísico", *Sapientia*, XII (1957), p.9.
- "Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 112, XXIX (1974), pp. 107-124.
- Manser, Gallus M., *La esencia del tomismo*, C.S.I.C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947.
- Marechal, Joseph, *El punto de partida de la Metafísica*, Gredos, Madrid, 1958.
- Maritain, Jacques, "Sur la notion de subsistence", *Revue Thomiste*, 54, pp. 242-256.
- *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1949.
- *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1947.
- *Humanismo integral*, Lohlé, Bs. As., 1966.
- Melean, George F., "Metaphysical Method and Philosophy of Religion", en *Atti del Congresso Internacionale*. 1974, 6, pp. 276-282.
- Montagnes, Bernard, *La doctrina de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1963.
- Muñiz, F., "El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista", *CT*, 68, pp. 5-89; 219, pp. 201-293.
- Nedoncelle, M., "Les variations de Boece sur la personne", *Rev.Sc.Rel.*, 29, pp. 201-238.

- Pablo VI, *Carta Lumen Ecclesiae*.
- Pattin, "Le relation transcendente et la synthèse metaphysique thomiste", en *Atti Congr.VII Centr. S. Th. Aq.*, VI, p. 303.
- Penido M.T-L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris, 1931.
- Pérez Muñiz, Francisco, "Existencia y necesidad de una ciencia metafísica", *Rev. Fil.*, 2-3, I (1942), pp. 215-255.
- Philippe, Marie-Dominique, *L'Être. Recherche d'une philosophie première*, 3 tomos, Tequi, Paris, 1972-74.
- *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, 5 tomos, Tequi, Paris, 1975.
- "Analyse de l'être chez Saint Thomas", en *Atti del Congresso Internazionale*, a.6, pp. 9-28.
- Prado, Norberto del, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae, Ex Typis Consociationis Sancti Pauli*, Friburgi Helvetiorum, 1911.
- Ramírez, Santiago M., "De analogia secundum doctrinam aristotelico thomisticam", *CT*, 25 (1922), pp. 17-38.
- "De Analogia", *Opera omnia*, 4 tomos, C.S.I.C. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1971.
- *De ordine placita quaedam Thomistica*, Aldecoa, Burgos, 1963.
- "En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía", *Sapientia* (1953), pp. 166-192.
- Robert, J.D., "La metaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas D'Aquin", en *Divus Thomas*, Piacenza (50), 1947.
- Rodríguez, Victorino, "El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista", *Est. Fil.* 36, (1965), pp. 283-312; 461-492.
- Salcedo, L., Iturrioz, J., "Metaphysica generalis", *Philosophiae scholasticae summa*, T. I, Editorial Católica, Madrid, 1953.
- Sanguineti, Juan José, *La filosofía de la ciencia según Sto. Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977.
- Schiltz, E., "Individuum vagum. La notion thomiste de la personnalité humaine", *QTP*, 36, pp. 567-589.
- "La place du "quod est" et du "quo est" dans la metaphysique thomiste", *DTP*, 40, pp. 22-55.

- Schillebeeckx, Edward, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968.
- Sertilanges, Antonin-Dalmace, *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1948.
- *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Bibliotheque Catholique des Sciences Religieuses, Bruxelles, 1927.
- Todoli, José, “La persona desde el punto de vista metafísico”, *Rev.Ps.Gen. Apl.*, 9, pp. 657–680.
- Toinet, Paul, “L’etre, demeure commune en philosophie et en theologie”, en *Atti del Congresso Internazionale*, 6, pp. 410–425.
- Tyn, Tomas, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.
- Urdanoz, Teófilo, “Los dos planos de la metafísica y de la fenomenología”, *Sapientia*, 115, a.30 (1975), pp. 13–36.
- Vicente, Rodrigo J., “El verdadero objeto de la metafísica según Sto. Tomás”, en *Atti del Congresso Internazionale*, 1974, 6, pp. 426–434.
- Webert, J., *Essai de métaphysique thomiste*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1927.
- Welschen, R.R., “La personne, son concept d’après saint Thomas”, *RT*, 24, pp. 1–26.
- Wojtyla, Karol, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.



PRIMERA PARTE

# LA SABIDURÍA FILOSÓFICA SIGUIENDO LAS HUELLAS DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás, un eminente teólogo, utiliza nociones filosóficas en orden a profundizar lo que está contenido para el hombre en el dato revelado. Así podemos encontrar en él las pistas de un conjunto de nociones que conforman una sabiduría filosófica.

Este libro apunta, entonces, a señalar el entramado filosófico sapiencial que encontramos en el santo doctor. Con esto se da una guía de estudio de lo que hace a Metafísica, Filosofía Primera y Teología Filosófica que sirve de base para conocer las grandes líneas del pensamiento de santo Tomás.

La obra consta de una versión bilingüe latín-castellano haciendo posible a quienes desconocen el idioma original en el que fue escrita, el acceso directo a las fuentes con entornos físicos, servicios y productos accesibles para todos en igualdad de condiciones.



9 de Julio 191 - T4000IHC  
San Miguel de Tucumán  
Tel.: 54 381 4101154  
E-mail: [editorial@unsta.edu.ar](mailto:editorial@unsta.edu.ar)

