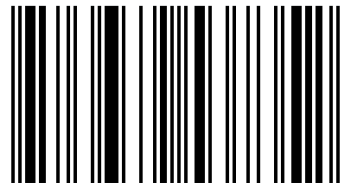


## La multiplicidad de los entes según Tomás de Aquino

La diversidad de los entes del universo creado se explica por la distinción de las formas según Tomás de Aquino. Esta doctrina tiene su fundamento en la tesis aristotélica de la forma y el acto como causa de la división de las cosas. Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, concibe la diversidad de las cosas como una diversidad de las formas de las sustancias, de tal modo que no obedece a una pura distinción de los sujetos susceptibles potenciales, ni a una distinción de la materia. Aristóteles y Tomás de Aquino rechazan expresamente que la diversidad de los entes se explica principalmente por la materia y el sujeto. Tomás atribuye esta última doctrina a Platón; rechazandola.



Fernando Riofrío Zúñiga -Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, en mérito de la Defensa de la Tesis Doctoral el 21 de Diciembre de 2015, con la calificación de Sobresaliente, y mención honorífica Cum Laude. -Profesor de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Piura (Febrero de 2016 y continúo)



978-3-639-53735-2

editorial académica española

La Multiplicidad de los Entes

ead  
editorial académica española



Fernando Alfredo Riofrío Zúñiga

## La multiplicidad de los entes según Tomás de Aquino

Causas de la Diversidad de las Cosas

Riofrío Zúñiga

**Fernando Alfredo Riofrío Zúñiga**

**La multiplicidad de los entes según Tomás de Aquino**



**Fernando Alfredo Riofrío Zúñiga**

**La multiplicidad de los entes según  
Tomás de Aquino**

**Causas de la Diversidad de las Cosas**

**Editorial Académica Española**

## **Impressum / Aviso legal**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española

ist ein Imprint der / es una marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Bahnhofstraße 28, 66111 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: [info@omniscryptum.com](mailto:info@omniscryptum.com)

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

**ISBN: 978-3-639-53735-2**

Zugl. / Aprobado por: Pamplona, Universidad de Navarra, Tesis Doctoral, 2015

Copyright / Propiedad literaria & cop Fernando Alfredo Riofrío Zúñiga

Copyright / Propiedad literaria © 2017 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2017



FERNANDO RIOFRÍO

**LA MULTIPLICIDAD DE LOS  
ENTES SEGÚN TOMÁS DE  
AQUINO**

TESIS DOCTORAL

Director: Alejandro Llano

Universidad de Navarra  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía

Pamplona, Octubre de 2015

## ÍNDICE

Introducción .....	5
Capítulo I. Perspectiva formal de estudio y planteamiento de la cuestión de la multiplicidad de los entes.....	11
1. La multitud es objeto de estudio de la metafísica. ....	12
2. La metafísica estudia el ente, el uno y la multitud desde el punto de vista de la sustancia ( <i>οὐσία</i> ).....	94
3. El punto de partida del estudio de la multiplicidad: La unidad sustancial.....	170
4. Planteamiento de la cuestión de la multiplicidad a la luz de los conceptos de uno y muchos. ....	219
Capítulo II.	
La concepción de la multiplicidad subyacente en la crítica a la hipostatación de los universales .....	252
1. El universal aristotélico .....	254
2. Argumentos contra la tesis platónica que sustancializa los universales basados en la definición de la esencia .....	271
3. Primer argumento especial contra la tesis de la principiación de los universales basado en el ente y el uno. ....	351
4. Segundo argumento especial contra la sustancialización del ente y el uno relativo a la multiplicidad. ....	366
5. Un ente y uno primero, subsistente por sí y causa primera, universal y extrínseca que no es sustancia de todas las cosas .....	387
Capítulo III.	
Explicación de la identidad y la diversidad de los entes por sus principios intrínsecos .....	431
1. Unidad sustancial y pluralidad de sustancias.....	433
2. La identidad sustancial y la diversidad de los entes del universo a la luz de sus principios intrínsecos materia y forma.....	511
Conclusiones.....	635



Bibliografia.....649

## INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, los lugares donde encontramos las líneas de fuerza del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino están, tanto en sus obras de corte predominantemente teológico, como también en las de corte predominantemente filosófico. Y en todos estos lugares se revela una radical actitud de escudriñamiento y búsqueda de la verdad acerca del fondo más profundo de todo lo real, que le impulsó a buscar infatigablemente, con gran rigor intelectual, la explicación global de todos los entes, a la luz de las causas más profundas y primeras de su ser. Esta actitud la heredó el pensamiento medieval de los grandes pensadores clásicos griegos, en especial, de Platón y Aristóteles.

Tomás encontró, al leer los libros de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, un panorama global fundado causalmente en la *obvía*, como ente primero; y asumió como propios los procesos demostrativos que conducen a explicar el ser de todos los entes, por el ser de la *obvía*; y a explicar el ser de los entes móviles y corruptibles del universo, por el ser de los entes incorpóreos e incorruptibles, entre los cuales está Dios: acto puro de ser, sabiduría y amor, y realidad primera y originaria. Su propia empresa metafísica empieza con el estudio de la multitud casi innumerable de los entes móviles, corruptibles y experimentalmente captables del universo físico; por ser ellos los más cognoscibles por el entendimiento humano, según su capacidad natural (como enseñó Aristóteles).

Ahora bien, justamente al estudiar Tomás la *obvía* y las propiedades fundamentales que la constituyen como el fundamento de todo lo real, a saber, la concreción y la autonomía ontológica que se manifiesta en su *ser en algo*, y su *ser por sí y en sí*; mediante el análisis de los distintos libros de la compilación que se ha dado en llamar la *Metafísica* de Aristóteles, pero, especialmente, del libro Z (VII); es que viene a su encuentro aquella exigencia interna de la *obvía* misma, de ser una realidad cohesionada, unida, no dividida en sí misma, pero dividida de todas las demás cosas. Exigencia sin la cual la *obvía* no se constituiría como tal, porque, de ser así, carecería de la consistencia interna para subsistir por sí, autónoma e independientemente de cualquier otro ente en acto, y para ser, de este modo, el fundamento de todos los demás entes.

Esta independencia y autonomía ontológica de la *obvía*, es también el fundamento sobre el cual apoya Tomás su concepción de la pluralidad de los entes, concebida, ante todo, como una agregación de distintas sustan-

cias concretas, cada una de las cuales, subsistente por sí y en sí, e internamente consistente y concreta.

Tomás de Aquino, al igual que Aristóteles, investiga la multitud casi innumerable de las sustancias del universo, con el objetivo de hallar en ellas su fundamentación última, mediante el estudio de los principios intrínsecos de la *obvia*. La explicación metafísica del ente en cuanto ente por sus causas, consiste en el estudio de la *obvia* explicada por sus causas; precisamente porque las causas de la *obvia* son las causas de todo el ente; y, por esto mismo, de todo ente indiviso y uno, y de la multitud constituida por agregación de distintos entes divididos y separados unos de otros del universo entero; cada uno de los cuales, ontológicamente autónomo. Por esta razón, explica la multitud de los entes, mediante la explicación de la *obvia* a la luz de sus principios.

Éste es precisamente el punto de vista desde el cual he procedido a hacer esta investigación, dirigida a hallar respuesta a la cuestión de explicar por sus causas intrínsecas y más profundas la multiplicidad o pluralidad de los entes, mediante el estudio detenido de los textos que contienen los argumentos formulados por Tomás de Aquino, en distintos lugares de sus obras, cuando realizó su empresa de resolver la multitud de los entes en las causas intrínsecas de las sustancias. Labor que he realizado, intentando presentar fielmente su modo de pensar, en la medida que me ha sido posible estimar qué es lo que Tomás de Aquino verdaderamente pensaba en su intimidad, acerca de la multiplicidad de los entes, y la solución del problema de explicarla por sus causas primeras y más profundas.

La novedad de este trabajo consiste en el enfoque o perspectiva a partir de la cual se estudia la multiplicidad dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Aunque los estudios acerca de la multiplicidad en Tomás de Aquino son abundantes y del más alto nivel filosófico, a lo largo de la historia, y, especialmente, durante los últimos cien años. Sin embargo, no parece haber un tratamiento de todas las consecuencias que se extraen rigurosamente del estudio simultáneo, y, en sintética conexión, de dos doctrinas que se encuentran en el meollo mismo de la metafísica tomista de la identidad y la diversidad de las sustancias. Consecuencias que sí son expresamente extraídas en este trabajo.

La primera de las dos mencionadas doctrinas, es aquella según la cual la individuación de la sustancia se verifica por el hecho de no ser en algo, por su autonomía como sujeto en acto respecto de cualquier otro ente en acto, que está formulada en el capítulo 9 de *Super librum De causis expositio*. Esta misma tesis es formulada, de otro modo, en el capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*, donde Tomás recoge de Aristóteles y asume como propias la tesis de la separabilidad de la *obvia*,

y la tesis de la prioridad de naturaleza de la forma, sobre el compuesto y la materia; lo que se manifiesta en el hecho de que la forma es la causa misma de la concreción y la separabilidad del compuesto, y de la configuración y el ser de la materia.

Desde este punto de vista, la forma sustancial resulta ser causa de la individuación y la diversidad de las cosas corpóreas y corruptibles, en cuanto que está asociada con la materia. Asimismo, la concreción y separabilidad de cada sustancia, por su radical consistencia y cohesión interna, hace posible la constitución de la multitud constituida por sustancias que son distintas unas de otras, en cuanto que cada una es autónoma, y fundamentalmente dividida y separada de las demás.

Este trabajo demuestra la conexión sintética que podemos advertir entre esta primera tesis descrita, con una segunda tesis que explica la función divisiva y separativa de la forma, en cuanto que acto, como causa de la diversidad de las sustancias, en contraste con la versión que presenta Aristóteles de la teoría platónica de la diversidad, según la cual la *Diada* indefinida es la causante exclusiva de la diversidad.

Tomás de Aquino, por influencia de Aristóteles, rechaza expresamente esta explicación de la diversidad de las sustancias. En la evaluación que hace Tomás de tal versión de la teoría platónica de la diversidad, presentada por Aristóteles, emerge con gran nitidez la bien equilibrada y profundamente explicativa teoría tomista relativa a los principios causales que explican la individuación y la diversidad de los entes.

La conciliación de las dos doctrinas mencionadas, conduce a entender con suficiente claridad qué es lo que quiere decir Tomás, cuando sostiene, en distintos lugares de sus obras, que la materia es causa de la individuación de las sustancias corpóreas y corruptibles. Este punto no ha tenido suficiente atención por parte de los conocedores del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Pero su aclaración es fundamental para comprender la concepción tomista de la principiación causal de la diversificación o plurificación de las sustancias corpóreas y corruptibles, por parte de la materia y de la forma; que, de este modo, aparece como una concepción equilibrada de los principios formales y materiales. Asunto que es tratado en el último capítulo de este trabajo.

Hay distintos textos del libro VII del *Comentario a la Metafísica*, en los que Tomás informa acerca de las críticas formuladas por Aristóteles a la teoría de la sustancialización de los universales. En ese informe aparecen algunas tesis fundamentales de la concepción aristotélica de la materia y la forma, que Tomás ha acogido e injertado en su propio pensamiento metafísico. Este tema se desarrolla sobre todo en el capítulo 2 de este trabajo. En los textos que allí examino del mencionado libro VII, en co-

nexión con otros textos de distintos libros del *Comentario a la Metafísica*, como son los libros I, IV, V, VIII y X, se va decantando la concepción de la forma sustancial de la sustancia corpórea y corruptible, como una realidad concreta, determinada e individual, en cuanto que acto; por contraste con su sujeto susceptible receptor, que es la materia prima; la cual como toda potencia, es lo indefinido e indeterminado Y también se va decantando la concepción de la materia como principio causal de la diversidad de las sustancias corpóreas, y como sustrato sin el cual no se constituye la forma en la naturaleza de las cosas, en la concreción e individualidad de su ser.

Aristóteles y Tomás de Aquino demuestran que la forma de las sustancias corpóreas y corruptibles, es, por su naturaleza misma un acto configurador de un sujeto distinto de ella misma, que es la materia indeterminada, que es, a la vez, configurada por las dimensiones cuantitativas individuantes (formas también). Por tanto, la forma individual sólo se constituye, en cuanto que es constituida por las causas eficientes y formales extrínsecas, como un acto inmerso en la materia señalada por la cantidad espacial y particularmente dimensionada, en la cual subsiste; y de la cual no puede ser otra cosa que su acto, por su esencia misma.

Estos conceptos son asumidos plenamente por Tomás, y empleados para la recta comprensión de la multiplicidad de las sustancias corpóreas y corruptibles explicadas por sus principios causales. Explicación que es el objeto de este trabajo.

El panorama global del universo físico que este trabajo ofrece al lector, presenta la realidad de la pluralidad de las sustancias, explicada a la luz de una concepción equilibrada de sus principios causales primeros y más radicales, desde una perspectiva metafísica. Una visión sintética que va apareciendo en el tratamiento sucesivo de las distintas doctrinas que Tomás entiende como fundamentales para la comprensión de la diversidad de los entes.

La presente investigación obedece a la necesidad de destacar la interconexión de distintas doctrinas sostenidas por Tomás de Aquino en distintos lugares de sus obras, y con ocasión del tratamiento de los más variados asuntos; que constituyen el núcleo metafísico de su teoría filosófica de la diversidad. En efecto, sólo de esta manera aparecen visibles las líneas centrales que definen la teoría tomista de la diversidad.

Tal tarea de interconexión doctrinal no parece haber sido realizada de un modo completo por quienes han investigado hasta hoy el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Esta investigación es una empresa que tiene por objeto demostrar la conexión entre las doctrinas de metafísica que se estudia a lo largo de los tres capítulos del trabajo, con el objetivo

de presentar el panorama completo de la equilibrada y profundísima teoría metafísica de la diversidad de los entes, que es propia de Tomás de Aquino.

Esta investigación no hubiera sido posible sin la dirección del Profesor Alejandro Llano. A quién agradezco en primer lugar, por la profundidad de sus consejos, de su pensamiento metafísico en general, y el concierne a la teoría de la diversidad de los entes, plasmado en distintas obras suyas; su guía en la exploración de Aristóteles y Tomás de Aquino; y su gran capacidad de suscitar e impulsar la investigación filosófica. También agradezco al Prof. Rafael Alvira, cuyo apoyo, y la inspiración de su pensamiento filosófico, han hecho posible seguir adelante en este emprendimiento. No debo dejar de mencionar al Prof. Stephen Brock, con quien pude tener una muy provechosa reunión de consulta acerca de la concreción de la forma y otros puntos que aborda esta investigación; y acerca del acto de ser tomista.

Debo destacar mi gran deuda con las investigaciones publicadas por Eleonore Stump, Enrico Berti, Lawrence Dewan, Alejandro Llano, Giovanni Reale, Fernando Inciarte, Michael Frede, Günter Patzig, Giovanni Ventimiglia, Gyula Klima, Stephen Brock y Gilles Emery; porque sus rigurosas y bien cimentadas formulaciones teóricas han sido muy provechosas para la reflexión filosófica y la aproximación al pensamiento de Tomás de Aquino que realicé durante el desarrollo de este trabajo; en el que aparecen muchos textos provenientes de los libros y artículos de estos tratadistas.

El Prof. Giovanni Ventimiglia ha tenido la gentileza de reunirse conmigo, y le agradezco la conversación tenida con él acerca de su propia investigación relativa a la diversidad de los entes. Muchos elementos teóricos que he analizado en este trabajo, han sido previamente tratados, con gran profundidad, en sus obras. Agradezco al Prof. Rudi te Velde que con tanta atención me ofreció su punto de vista, al consultarle acerca de las funciones propias de la materia y la forma en relación a la diversidad de las sustancias físicas. Su opinión fue muy sugerente y provechosa; y me condujo a reflexionar aún más sobre el fondo del asunto que es objeto de estudio de este trabajo. Las conversaciones tenidas con el Profesor Miguel García-Valdecasas me han conducido a volver una y otra vez a analizar la explicación más profunda que ofrece Tomás de Aquino de la función principadora de la materia en la individuación de las sustancias corpóreas.

Por último, agradezco al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, por la oportunidad de realizar esta investigación doctoral. Y, especialmente, a mis padres y hermanos.



## CAPÍTULO I

### PERSPECTIVA FORMAL DE ESTUDIO Y PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DE LA MULTIPLICIDAD DE LOS ENTES

A fin de plantear con rigor la cuestión de fondo de esta investigación, es necesario precisar suficientemente los términos mediante los que se formula.

De inicio, la cuestión de fondo de este trabajo puede plantearse así: ¿Por qué y de qué modo la constitución interna de los entes explica que sean muchos? Esta pregunta supone un cierto conocimiento del significado de los términos 'uno' y 'muchos', porque, como se verá detenidamente en los apartados de este capítulo, no es posible conocer el escenario de la multitud de las sustancias que son objeto de nuestra experiencia, como una agregación de unidades y según la razón de muchos, si previamente no se comprende que cada una de ellas es una unidad indivisa. Por esta razón, la cuestión clave de esta investigación se puede plantear únicamente si se precisan previamente y con suficiente claridad los mencionados términos 'uno' y 'muchos'. De tal modo que el presente capítulo se ocupa de la tarea de dilucidar los contenidos de tales términos, y termina con el planteamiento de la cuestión de fondo de este trabajo.

Pero antes de proceder a poner a en evidencia el contenido de los mencionados términos, es necesario identificar bien cuál es el punto de partida metafísico a partir del cual empieza el itinerario de la investigación de Tomás de Aquino, por medio de la cual él encuentra respuesta a la cuestión de explicar la multiplicidad de los entes del universo por sus causas intrínsecas. Tal es el tema de los primeros apartados de este capítulo.

Desde la perspectiva del pensamiento metafísico de Santo Tomás, este punto de partida no es otro que la sustancia -la *οὐσία* aristotélica-. Tomás de Aquino parece resolver la multiplicidad de los entes experimentalmente captables precisamente en la sustancia. Y ha llegado a esta convicción mediante su lectura e interpretación personales del pensamiento metafísico de Aristóteles. Santo Tomás, sin traicionar el pensamiento metafísico del filósofo griego, aprovecha sus frutos más maduros, los enriquece, los acomoda y los desarrolla más allá de sus alcances originarios; y, por último, los incorpora dentro del marco conceptual de su propio pensamiento, a fin de resolver las nuevas cuestiones que plantea el advenimiento del cristianismo en Occidente. Naturalmente, Tomás de Aquino descarta



aquellas posturas de Aristóteles que son incompatibles con su propio pensamiento.

Así es como Tomás asume como propio el punto de vista que él mismo recoge de Aristóteles, según el cual la *ὄβσiα* misma es el punto de partida del estudio que conduce a la explicación intrínseca de la multiplicidad de los entes del universo. Y Tomás de Aquino resuelve la multiplicidad de los entes en la *ὄβσiα* misma. Pero, para poder comprender los fundamentos sobre los cuales se apoyan estas dos tesis, es conveniente empezar por aclarar cuál es para Tomás de Aquino el punto de vista apropiado a partir del cual es posible investigar y resolver el problema de la multiplicidad de los entes.

Como se verá detenidamente a continuación, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, el estudio filosófico de la multiplicidad de los entes pertenece por derecho propio a la metafísica. Y la metafísica tiene como objeto propio y primero la *ὄβσiα*. Razón por la cual el estudio metafísico de la multiplicidad de los entes no parece ser otro que un estudio de la *ὄβσiα*.

### 1. La multitud es objeto de estudio de la metafísica.

El primer asunto que es conveniente tratar en esta investigación, consiste en averiguar la respuesta a una pregunta que Santo Tomás mismo se plantea, siguiendo en esto a Aristóteles: la cuestión de por qué la multiplicidad de los entes es parte del objeto de estudio de la metafísica. La respuesta a esta cuestión la podemos hallar en distintos argumentos que Aristóteles formula en varios de los libros de la *Metafísica*, empezando por los razonamientos que él desarrolla en relación al objeto mismo de lo que el Estagirita llama “sabiduría”, en el libro *A* (libro primero) de la *Metafísica*. Como anota Halper, “en los dos primeros capítulos de *Metafísica A*, Aristóteles muestra los requerimientos para lo que él llama ‘sabiduría’ y nosotros llamamos ‘metafísica’”<sup>1</sup>.

El estudio de estos argumentos revela la razón de fondo que explica el proceder metafísico de Aristóteles, y nos conduce a comprender el punto de vista a partir del cual procede a investigar la multiplicidad de los entes. Como se verá a continuación, Aristóteles prueba que la perspectiva metafísica es el punto de vista apropiado para explicar, del modo más

<sup>1</sup> “In the first two chapters of *Metaphysics A*, Aristotle sketches the requirements for what he calls “wisdom” and we call ‘metaphysics’”. Cfr. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*. Parmenides Publishing. Las Vegas 2009, p. 14.

radical y profundo, la multiplicidad de los entes. Tomás de Aquino camina por esta misma senda, al hacer su investigación sobre este tema, dentro del marco conceptual de su propio pensamiento metafísico.

Empecemos, pues, por la afirmación inicial con la que Aristóteles inaugura el Libro *A* de la *Metafísica*: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>2</sup>. Aristóteles llega a esta tesis mediante el examen del modo de proceder de nuestras facultades cognoscitivas: los sentidos y la inteligencia. A partir del conocimiento obtenido de la experiencia ordinaria, procede a probar cuál es el objeto del saber que es el primero de todos.

Tomás de Aquino, en su *Comentario*, dice que Aristóteles, en el libro *A* de la *Metafísica*, se ocupa precisamente de esta tarea de probar cuál es el objeto acerca del cual versa la ciencia primera<sup>3</sup>. Como veremos, estas consideraciones servirán para poner en evidencia por qué a la metafísica le corresponde en propiedad el estudio de la multiplicidad de los entes, y por qué la multiplicidad de los entes es parte del objeto de la metafísica. Ocupémonos, pues, del asunto del objeto propio de la filosofía primera.

Aristóteles destaca en el Libro *A* (libro primero) de la *Metafísica*, que todo saber o entender versa sobre un objeto y sobre las causas de este mismo objeto. Lo que prueba mediante un análisis del saber en la vida práctica. El Estagirita descubre el contraste que hay entre el conocimiento práctico de los expertos -que no comprende el conocimiento de la causa de lo que se fabrica- y el saber de los conocedores del arte -al que pertenece el conocimiento de la causa de lo que se fabrica. Como dice él mismo, “el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en

<sup>2</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe. Editor - Traductor Valentín García Yebra. Gredos, Madrid 1998, *A* (Libro Primero), 1, 980a 1. Los libros de la *Metafísica* de Aristóteles los citamos por sus correspondientes letras en griego.

<sup>3</sup> “Huic autem scientiae Aristoteles prooemium praemittit, in quo duo tradit. Primo quidem ostendit circa quid haec scientia versetur”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae (Comentario a la Metafísica)*, Fundación Tomás de Aquino, Pamplona 2011, Corpus Thomisticum, edición electrónica, lib. 1 l. 1 n. 1. En adelante, denominaremos el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles en latín y del modo en el que aparece en la edición electrónica citada aquí, a saber, como *Sententia Metaphysicae*.

cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas”<sup>4</sup>.

El análisis del saber conduce a Aristóteles a obtener la conclusión de que un conocimiento es tanto más saber y comprender intelectual, cuanto más estriba en un dominio de la teoría y el conocimiento de las causas. Luego un conocimiento humano es tanto más un saber o conocer intelectual, en la medida en que el sujeto conoce más la teoría acerca del objeto que investiga, y en cuanto que conoce más las causas de éste. Pero, ¿de qué causa la ciencia que Aristóteles llama sabiduría, es ciencia?<sup>5</sup> La respuesta a esta pregunta la encuentra Aristóteles aplicando la conclusión a la que antes llegó respecto a la sabiduría:

“Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la sabiduría (*σοφία*) es una ciencia sobre ciertos principios y causas”<sup>6</sup>.

Luego la respuesta a la pregunta acerca de cuál es la causa de la que es ciencia la sabiduría se encuentra en la conclusión que extrae Aristóteles de los dos textos anteriores, a saber, que la sabiduría o ciencia primera es aquella cuyo objeto es conocido más intelectualmente y teóricamente que el de los demás saberes, precisamente en cuanto que “...versa sobre las primeras causas y los principios”<sup>7</sup>.

La sabiduría era para los griegos el saber más alto y acabado de todos, aquella ciencia a la que le corresponde en mayor grado el saber. Puesto que, para Aristóteles, la ciencia es la explicación teórica e intelectual de un objeto, mediante el conocimiento de sus causas, la ciencia primera será aquella que conozca su objeto explicándolo por sus causas más ele-

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 981 a 24 - 981 b 6.

<sup>5</sup> Berti dice: “A esta altura, Aristóteles se pregunta: ¿pero la ciencia que nosotros buscamos, la que es, debe ser, expuesta en esta obra o en este curso, qué ciencia es? ¿De qué cosa es ciencia? (982 a 4-6)”. Cfr. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, Editorial Oinos, Buenos Aires 2011, p. 56.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 981 b 27 - 982 a 3.

<sup>7</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 981 b 28-29.

vadas, y, éstas, no son otras que las primeras causas y los principios, como concluye Aristóteles<sup>8</sup>.

Es conveniente advertir que Aristóteles consideraba lo que él llamaba sabiduría como una ciencia, a saber, la ciencia primera de todas; aquella que "...versa sobre las primeras causas y los principios"<sup>9</sup>. Aristóteles no conocía la palabra metafísica, sino que en este texto emplea la palabra sabiduría, y, a lo largo de los distintos libros de la *Metafísica*, se refiere a ella como "ciencia primera" o como "filosofía primera". Como dice Berti, "en Aristóteles, el término "filosofía" y el término "ciencia", es decir, *ἐπιστήμη*, sustancialmente son equivalentes. La palabra "filosofía", que en tiempos de Aristóteles había entrado en uso, no significaba ya amor por el saber, como vemos en Sócrates, quizá aún en Platón, sino que significa, a esta altura, una forma de saber. Entonces, era sinónimo de ciencia, de *ἐπιστήμη*, y la expuesta aquí, en este libro (*el libro A de la Metafísica*), es justamente la filosofía primera o la ciencia primera, es decir, la primera entre todas las ciencias"<sup>10</sup>.

Ahora bien, puesto que la sabiduría versa sobre los primeros principios y las primeras causas de todo el universo de seres mudables e intrínsecamente dinámicos y de los entes no sometidos a dinamismo; y el primer principio como tal no parece ser otro que un ser máximamente intemporal e inmutable; si tenemos en cuenta que el conocimiento más intelectual y teórico no puede ser otro que el saber de las causas primeras y más radicales de todas las cosas, porque Aristóteles mismo demuestra que el conocimiento de las causas es un saber superior al conocimiento

<sup>8</sup> "En efecto, todas las ciencias conocen las causas, pero a la que buscamos ahora Aristóteles la llama con el nombre de *sophía*. *Sophía* significa 'sabiduría'. Esta palabra era de uso común en la Grecia antigua y no indica una particular forma de saber, es un concepto que podría tener un valor relativo, puesto que indica siempre en cualquier contexto, el grado de saber más alto, más elevado. Por ejemplo, el arquitecto es más 'sabio' que el obrero manual, no porque posea acaso cierta sabiduría, sino porque sabe más. Entonces, sabiduría es siempre, en cualquier comparación, la que indica el grado de saber más alto, más elevado. Ahora bien, considerando todas las ciencias posibles, ¿cuál de ellas es la sabiduría, es decir, la ciencia más elevada, la ciencia que nos hace conocer más, la ciencia que nos da las explicaciones más profundas, más completas? Ésta es la ciencia que Aristóteles busca. En el libro *Alpha mayor* de la *Metafísica*, se encuentra por vez primera la famosa definición: la sabiduría es la ciencia de las causas primeras, es más, Aristóteles dice, de los principios y de las causas primeras, (982 b 9). Las causas primeras son justamente los principios". BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 56.

<sup>9</sup> Cfr. op. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica, A*, I, 981b 28 - 981b 29.

<sup>10</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 46.

de los efectos, resulta entonces que el conocimiento de las causas es el saber más teórico e intelectual de todos.

Además, es posible observar que, según Aristóteles, el saber es tanto más teórico, en cuanto que está más alejado de la práctica. Cuando Leonardo Polo esboza su concepto de filosofía, a la luz de la inspiración que le viene del pensamiento filosófico de Aristóteles, sostiene que “la filosofía es la modalidad sapiencial de índole teórica que consta de un inicio, la admiración, a partir del cual tiene lugar un desarrollo temático logrado, sobre todo resolviendo dificultades que salen al paso”<sup>11</sup>.

Este conocimiento teórico en el que estriba la filosofía no consiste en lo que se ha dado en llamar un saber práctico, porque -continúa Polo- “la primera adquisición de la filosofía, implicada en su propio inicio, la separa del modo común de la vida humana, (*del hombre*) ocupado en la supervivencia con los recursos de que dispone. El uso de estos recursos, que son de muy diversa índole, requiere lo que se suele llamar saber práctico. El apartamiento de la filosofía respecto del vivir corriente estriba en que su primera adquisición es el descubrimiento de lo intemporal. Para descubrir lo intemporal es menester una actividad humana no práctica, sino teórica. Ahora bien, el comienzo de la actividad teórica es una pura carencia de saber. La admiración se aparta del saber práctico, e inicia la adquisición de un saber que todavía no se posee”<sup>12</sup>.

El punto de inicio de la filosofía, que es el primer principio intemporal, es lo primero que el metafísico alcanza, en la admiración misma del pensar metafísico: “Por ser lo primero a que su inicio en la admiración conduce la filosofía, el estudio de lo intemporal se denomina correctamente con la expresión filosofía primera (metafísica)”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. POLO, LEONARDO, *Introducción a la filosofía* (3a. ed.), EUNSA, Pamplona 2002, p. 9.

<sup>12</sup> POLO, LEONARDO, *Introducción a la filosofía*, p. 9-10. Berti dice: “El universal es captado -dice Aristóteles- mediante el arte o la ciencia, *technè* o *epistèmè*. ‘Arte’ es entendido en el sentido de técnica, es decir, la que poseen los artesanos, los profesionales de algún oficio. Otra diferencia que Aristóteles introduce, y que es bellísima, es que la experiencia tiene por objeto ‘el qué’, *to hoti* en griego, es decir, el hecho, el hecho individual, mientras que el arte o la ciencia tienen por objeto ‘el porqué’, *to dioti*, es decir, la explicación, la causa (981a 28-29). Aquí se delinea, entonces, la concepción que es típica de los primeros filósofos griegos, yo diría, precisamente desde los inicios hasta Aristóteles, comprendido Platón, es decir, la concepción de la ciencia como conocimiento universal y conocimiento de la causa. Yo puedo decir que tengo ciencia de algo cuando conozco su causa, conozco su razón, su explicación”. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 56.

<sup>13</sup> POLO, LEONARDO. *Introducción a la filosofía*, p. 10.

Por su parte, Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Metafísica*, escribe que Aristóteles, en *Metafísica A (Libro Primero)*, al ocuparse de poner en evidencia cuál es el objeto acerca del cual versa la metafísica, (a la que Aristóteles llama sabiduría), lo primero que hace es destacar que "...lo propio de esta ciencia, que se llama sabiduría, es estudiar las causas"<sup>14</sup>. Además, en el prólogo del *Comentario a la Metafísica*, Tomás de Aquino sostiene la naturaleza directiva y reguladora que es propia de la sabiduría respecto de las demás ciencias<sup>15</sup>. En este prólogo, Santo Tomás introduce sucintamente el estudio de la metafísica, identificándolo -como escribe Owens- "en la ciencia que naturalmente domina todas las demás"<sup>16</sup>.

Santo Tomás, en el *Comentario a la Metafísica*, hace un comentario bastante fiel de las doctrinas expuestas por Aristóteles en los distintos libros de la *Metafísica*. Pero lo cierto es que, junto con este informe, y sin traicionar los frutos más maduros del pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás encuentra la ocasión de añadir algunas tesis que revelan su propio pensamiento metafísico; las cuales presenta debidamente armonizadas con los resultados filosóficos más sólidos que ha alcanzado Aristóteles mismo. Es importante resaltar que la interpretación que Santo Tomás hizo del pensamiento de Aristóteles expresado en los distintos libros de la *Metafísica*, es la versión que Tomás de Aquino mismo estimó que era el genuino pensamiento de Aristóteles. Las tesis de metafísica que Santo Tomás presenta como originales de Aristóteles en sus obras principales, dependen de la versión del pensamiento metafísico de Aristóteles que el propio Santo Tomás presenta en el *Comentario a la Metafísica*.

Tomás de Aquino no utiliza los textos de la *Metafísica* de Aristóteles para presentar su propio pensamiento metafísico, mediante una suplanta-

<sup>14</sup> "Huic autem scientiae Aristoteles prooemium praemittit, in quo duo tradit. Primo quidem ostendit circa quid haec scientia versetur. Secundo qualis sit ista scientia, ibi, quia vero non activa. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod huius scientiae, quae sapientia dicitur, est considerare causas". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 1.

<sup>15</sup> "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 reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>16</sup> "The commentary of Aquinas on the *Metaphysics* covers the first twelve of the fourteen books traditionally grouped under the title. A Short Proem introduces the study that is to be dealt with, locating it in the science that naturally dominates all others". Cf. OWENS, JOSEPH. "Aquinas as Aristotelian Commentator". En OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens*, C.S.S. R., Editor: Catan, John R., State University of New York Press, Albany 1980, p. 4.

ción del pensamiento aristotélico. Por el contrario, lo cierto es que, como también sostienen Doig y Kockelmans, Tomás intentó con toda buena intención exponer como tal el pensamiento metafísico original de Aristóteles, aunque, al hacerlo, no dejó de presentar ocasionalmente algunas tesis de su propio cuño, que son conciliables con el pensamiento original de Aristóteles<sup>17</sup>.

Hay que tener en cuenta que ni el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, ni su concepción de lo que es la metafísica como tal, son en sí mismos lo que en la modernidad se llama un sistema. Santo Tomás no es un pensador sistemático, sino más bien un pensador sintético, como sostiene acertadamente Alejandro Llano<sup>18</sup>. Tampoco Aristóteles es un pensador sistemático, sino que su obra parece tener también el carácter sintético; sin ser propiamente un sistema. Si Aristóteles hubiese sido un pensador sistemático, en el sentido moderno del término, los distintos libros de la *Metafísica* estarían compuestos sobre la base a un único molde. Y esto claramente no es así, porque, como bien dice Kockelmans -y esta es la opinión predominante en la comunidad filosófica de hoy-, la *Metafísica* de Aristóteles no fue compuesta como una sola obra homogénea<sup>19</sup>. Hay que tener en cuenta que los distintos libros que componen la agrupación actual de tratados que hoy entendemos como la *Metafísica* de Aristóteles, han sido escritos en épocas distintas<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> “In an important, but controversial book James Doig has defended the thesis that Aquinas wrote his commentary on the *Metaphysics* of Aristotle with the intention of providing the reader with an objective commentary on the text of Aristotle and that only sometimes he expresses his personal views in this commentary. I take this position to be correct. I am convinced that it is incorrect to hold that Aquinas took the text of Aristotle as an occasion to express his own ideas on the basic issues to be discussed in *metaphysics*”. Cfr. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, Library of the Faculty of Theology (K. U. Leuven), Leuven 2001, p. 1.

<sup>18</sup> Alejandro Llano sostiene que Santo Tomás no es como tal un pensador de escuela, señalando su coincidencia con la opinión que al respecto tiene Leonardo Polo: “Esto me parece muy claro en el caso de Tomás de Aquino quien, como dice Leonardo Polo, es un filósofo sintético”. Cfr. LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2011, p. 74.

<sup>19</sup> “From our philosophical tradition we know that this work is attributed to Aristotle, even though we also know that Aristotle never set down to write one homogeneous work, which later be called *Metaphysics* of Aristotle”. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 3.

<sup>20</sup> “Otra cosa que ha de recordarse es que el conjunto actual de los libros no significa que ellos hayan sido compuestos todos consecutivamente, uno después de otro, ni que el orden en el que están actualmente dispuestos se corresponda con el orden en el cual los

Ahora bien, esta heterogeneidad de los distintos grupos de libros de la *Metafísica*, y la constatación del hecho de que no estén ordenados ni concatenados entre sí constituyendo un único sistema, no nos impide advertir que Aristóteles es verdaderamente un pensador sintético. Lo cual podemos llegar a apreciar, si vemos esa luz filosófica primera que está presente en todos los lugares de sus obras, en cada uno de los distintos grupos de libros que componen la *Metafísica*, aunque el planteamiento y el modo de tratar y resolver los problemas sean distintos en cada uno de ellos. El punto de vista metafísico y más radical de Aristóteles está siempre presente -aunque no de manera sistemática- en los diversos asuntos que se propone resolver en los distintos tratados -grupos de libros- que componen la *Metafísica*, mediante el procedimiento de poner a la luz, identificar, resolver o, al menos, encaminarse a encontrar la solución de los distintos problemas o aporías de los que se ocupan los distintos libros de la propia *Metafísica*.

Además, esta heterogeneidad de las distintas partes de la *Metafísica*, compuestas cada una aparte de las demás, no es de tal naturaleza que impida que cada una de ellas contenga doctrinas que sean susceptibles de ser utilizadas en la tarea de buscar y hallar las soluciones de las aporías que permanecen sin resolver en los demás grupos de libros de la propia *Metafísica*. Los resultados de las investigaciones y soluciones logrados

---

había concebido Aristóteles. Todos los tratados de Aristóteles publicados por Andrónico fueron publicados tres siglos después de la muerte de Aristóteles, porque éste no los había publicado nunca; éstos no eran obras escritas por Aristóteles en vistas de la publicación, eran textos en parte escritos por él, pero en parte podían también contener anotaciones, apuntes, hechos por sus oyentes, por sus alumnos. El nombre con el cual eran citados era *logoi*". Cfr. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, Editorial Oinos, Buenos Aires 2011, pp. 46-47. Más adelante dice: "(...)...en los tratados aristotélicos puede darse que alguna palabra no sea de Aristóteles, que haya algún agregado, algún comentario, a veces también comentarios o agregados hechos por el mismo Aristóteles, en momentos sucesivos. Aristóteles, en efecto, enseñó durante mucho tiempo, es decir, muchos años; quizá ya enseñaba cuando aún estaba en la escuela de Platón, puesto que allí permaneció durante mucho tiempo, hasta los treinta y cuatro años, cuando ya no era más un muchacho, no era más un estudiante, y es posible que Platón le encomendara la enseñanza. Por ejemplo, en lo que respecta a la *Retórica*, la cosa parece consolidada, pero es posible que esto haya sucedido también con la *Metafísica*. Luego, Aristóteles, tras la muerte de Platón, se trasladó a una ciudad de Asia Menor, Asos, donde también tuvo alumnos; también allá probablemente dictó cursos. Finalmente, como saben ustedes, volvió a Atenas, fundó una escuela propia ya allí enseñó durante once o doce años. Entonces, también la *Metafísica* probablemente fue objeto de muchos cursos, en años diversos, en años sucesivos". BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 48.



en un grupo particular de libros de la *Metafísica*, tienen la capacidad para ser armónicamente usados en la solución de las aporías de las que se ocupan los demás grupos de libros, porque no entrañan contradicción alguna con los desarrollos doctrinales alcanzados por Aristóteles en los demás textos; al menos en cuanto a las doctrinas más medulares que trata el Estagirita.

Esta situación, nos conduce a reflexionar e interrogarnos acerca de si la concepción que Aristóteles tenía de la filosofía primera era una sola o no. La respuesta a esta pregunta sólo se puede hallar recurriendo al estudio de los contenidos mismos de los libros de la *Metafísica*; porque tales contenidos revelan los distintos caminos que Aristóteles recorrió, de manera muy distinta en cada caso, pero siempre desarrollando una única disciplina cognoscitiva, una única ciencia, la filosofía primera, que busca explicar todo lo real a la luz de las causas primeras, como ciencia del ente en cuanto ente. Los contornos propios y constitutivos de la filosofía primera no cambian.

Y así fue como interpretó Santo Tomás los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, como el resultado de distintas empresas de gran envergadura intelectual, consistente en distintos grupos doctrinales que, sin embargo, fueron originados por una única ciencia definida con unos contornos bien conspicuos, a la que Aristóteles llamó sabiduría. Como veremos, cada una de las distintas partes de la *Metafísica* expone resultados conceptuales, aporías, y tratamiento o soluciones de las aporías, que, de suyo, son aptas para ejercer una función explicativa, aclaradora, en cooperación con los resultados paralelamente alcanzados en las demás partes de la propia *Metafísica*.

La prueba de que, en efecto, Aristóteles desarrolló una única ciencia, la metafísica, en las distintas y heterogéneas partes de la compilación de sus tratados de filosofía primera, se encuentra precisamente en el hecho de que, aunque las partes de la *Metafísica* son distintas en su composición, los desarrollos doctrinales y tratamientos expuestos en cada grupo de libros son susceptibles de ser considerados dentro de un único plan general de investigación de filosofía primera. Por supuesto, este plan no está dirigido a la construcción de un sistema de pensamiento, en el sentido moderno del término. De hecho, Aristóteles nunca construyó un sistema de filosofía primera, y la compilación de los distintos libros de la *Metafísica* no es la expresión de un sistema de pensamiento metafísico.

Hay diversas opiniones acerca de cuáles son los distintos grupos diferenciados de libros que han sido compilados en el conjunto de tratados que, desde Andrónico de Rodas, se ha dado en llamar la *Metafísica* de Aristóteles. Como dice Fernando Inciarte, “se puede incluso dudar que

ésta tenga una unidad propiamente dicha, dados ya sólo los avatares por los que al parecer pasó su redacción”<sup>21</sup>.

Y señala que “la metafísica de Aristóteles tiene tres partes: en la primera, se sientan los fundamentos mediante una consideración de los principios rectores de todo conocimiento, sobre todo una consideración del principio de no contradicción; en la tercera y última se sacan las conclusiones a las que la aplicación rigurosa de esos fundamentos conduce; y la segunda parte constituye la vía de paso de la primera a la última parte: del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica* a la teología contenida en el libro XII de la misma. Con esto queda dicho también que esta segunda parte está contenida en los llamados libros sobre la sustancia (libros VII, VIII y IX)”<sup>22</sup>.

Ahora bien, la unidad entre estas tres partes de la *Metafísica*, “viene dada por la respuesta positiva a una pregunta que Aristóteles ya se plantea al principio de su tratamiento de las aporías en el libro III”<sup>23</sup>. Allí presenta la aporía que se expresa con la pregunta de si pertenece a una única y la misma ciencia el estudio de los principios del conocimiento, por una parte, y los principios que podríamos llamar del ser, por otra: “¿es cosa de la misma ciencia tratar del principio de no contradicción, por una parte, y de la sustancia, por otra?”<sup>24</sup>. Ahora bien -continúa Inciarte-, “que Aristóteles responda afirmativamente a esta pregunta se debe al hecho de que ya la misma defensa y justificación del principio de no contradicción hace ver la necesidad de admitir sustancias”. Aristóteles responde afirmativamente a esta pregunta en *Metafísica Γ* (libro IV), porque, como se verá más adelante en este mismo apartado, Aristóteles demuestra la nece-

<sup>21</sup> Cfr. INCIARTE, FERNANDO, “Actualidad de la metafísica aristotélica”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Edición de Lourdes Flamarique, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2004, p. 18. “No obstante esto, empero, como todos lo sabemos, la *Metafísica* de Aristóteles no es un libro, o mejor, no ha nacido por su autor como un libro. Aristóteles no tenía este libro, no tenía en sus manos la *Metafísica*, y ni siquiera conocía la palabra ‘metafísica’. Esa palabra, que ha permanecido ligada por siempre a su nombre, no es el título de un libro porque, justamente, como recordaba yo hace un momento, parece que la obra ha sido compilada, tal como nosotros la hemos recibido a través de la tradición de los manuscritos, por este Andrónico proveniente de Rodas, que fue el editor de todas las obras, de todos los tratados que Aristóteles había compuesto para la enseñanza en su escuela”. Cfr. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, Editorial Oinos, Buenos Aires 2011, p. 44.

<sup>22</sup> INCIARTE, FERNANDO. “Actualidad de la metafísica aristotélica”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, p. 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

sidad de admitir la sustancia como fundamento de todo el ente, inclusive como fundamento del principio de no contradicción, porque sin la sustancia éste no se sostiene.

Las doctrinas más fundamentales que Aristóteles alcanza a demostrar en cada una de las distintas partes de la metafísica, son el resultado de distintas empresas especulativas pertenecientes a una única ciencia primera. Y aunque los resultados alcanzados por cada una de ellas no constituyen un sistema con los resultados alcanzados por las demás, contienen en germen la conciliación que el metafísico puede lograr, mediante una labor ulterior dirigida a investigar e intentar resolver aquellas aporías que el propio autor deja abiertas, mediante el uso cooperativo de las doctrinas que han emergido en el desarrollo de cada parte, y la labor inquisitiva y demostrativa dirigida a resolver las mencionadas aporías.

Esta ulterior labor no puede ser otra que una especulación de filosofía primera, cuyos rasgos definidos ya han sido establecidos por Aristóteles mismo.

No es extraño, pues, que el propio Aristóteles haya compuesto las distintas partes de la *Metafísica*, cada una en su momento, con plena conciencia de que es posible una ulterior empresa cuyo cometido sea el empleo cooperativo de los resultados obtenidos en cada parte, para encontrar las soluciones que resuelvan aquellas aporías que han quedado sin solución. También es muy probable que Aristóteles mismo haya desarrollado por separado las diferentes partes de la *Metafísica*, con plena conciencia de que estaba siguiendo un único plan general de investigación, dentro de una única y la misma ciencia, cuya unidad no es sistemática. Esta es, como hemos visto, la tesis de Inciarte.

Santo Tomás realiza su propia empresa de filosofía primera, precisamente mediante el empleo de los resultados doctrinales alcanzados por Aristóteles en cada parte de la *Metafísica*, en orden a hallar solución a las aporías que aún quedaron sin resolver en los diversos libros. Tomás de Aquino acomete esta empresa, conciliando su versión del pensamiento metafísico de Aristóteles con su propio pensamiento metafísico.

Ahora bien, la concepción personal que Santo Tomás tiene de la metafísica -como opina Kockelmans-, es casi la misma que la concepción de la metafísica que el propio Tomás de Aquino atribuye a Aristóteles, al interpretar los diversos libros de la *Metafísica*<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> "I do take it to be correct that Aquinas's position in regard to both the nature and the subject matter of metaphysics was to some degree identical to the position of Aristotle, as Aquinas understood that position. But this can obviously only be shown by means of a careful study of Aquinas's commentary on the *Metaphysics* of Aristotle and of his

El *Prooemium* del *Comentario a la Metafísica*, parece expresar la visión sintética que tiene Santo Tomás acerca de lo que es la metafísica. Autores como Doig, Aertsen y Wippel ya habían advertido que el *Prooemium* sirve de marco conceptual general dentro del cual operan todas las tesis genuinas que Santo Tomás desarrolla en el *Comentario a la Metafísica*<sup>26</sup>. Aunque esas tesis originales de Tomás de Aquino, por regla general, armonizan bien o son compatibles con el pensamiento metafísico de Aristóteles mismo<sup>27</sup>. Como dice Galluzzo, acerca del Prólogo del *Comentario a la Metafísica*, éste, en su conjunto, "...debería ser tomado como la exposición de una doctrina que Tomás de Aquino generalmente respalda, a pesar de que, por supuesto, la manera en la cual tal

---

other works in which he may have raised the relevant issues". KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 2.

<sup>26</sup> "Before beginning the lengthy investigations into the intentions motivating Aquinas in the composition of his *Commentary on the Metaphysics*, it seems worthwhile to note that a Thomist conception of metaphysics is readily available to the reader of the *Commentary*. It is found in the *Prooemium*, the one part of the *Commentary* undeniably expressive of Aquinas' own thought. Accordingly, before we begin our investigation into the body of Thomas' exposition of the Aristotelian *Metaphysics*, we should seek the conception to be found in the *Prooemium*; that conception will serve as the framework into which must fit any doctrine of the *Commentary* which can be styled "Aquinas' personal thought". As we shall discover, the conception of metaphysics presented in the *Prooemium* is actually the barest outline of the conception at work in the body of the *Commentary*". DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, p. 55. Aertsen es de la misma opinión: "In the *Prooemium* of his *Metaphysics* commentary, in which he is clearly writing in his own name, Aquinas addresses a number of issues that are usually treated in a prologue as an accessus to the work: the need for a first and highest science, the diverse classes of objects with which such a science deals; its proper "subject", and the different names attributed to it". Cfr. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy As Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 231. Y Wippel escribe: "In the *Prooemium*, where he is clearly writing in his own name and not merely as the *expositor* of Aristotle, he observes that all sciences and arts are ordered to one end, that is, the perfection and happiness of human beings. Therefore one of these should be director or ruler of the others, and this science will best merit the title wisdom. Such a science must be the one which is most intellectual. And the most intellectual science is that which deal with things which are most intelligible". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, p. 19.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 981 a 24 - b 29.

doctrina es presentada refleja el flujo mismo del texto de Aristóteles y no el diseño de Tomás de Aquino<sup>28</sup>.

Este Prólogo revela el pensamiento genuino de Tomás de Aquino; su pensamiento metafísico se cimenta sobre la base constituida por la interpretación que él mismo hace de los libros de la *Metafísica* de Aristóteles. Tomás asume como propias, en su médula misma, las doctrinas que ha recogido de Aristóteles en su lectura de las distintas partes de la *Metafísica*. Naturalmente, sin traicionar el pensamiento genuino de Aristóteles, aunque sí llevándolo a sus últimas consecuencias, en la solución de las cuestiones que Aristóteles mismo plantea.

El argumento de Aristóteles, que veremos un poco más abajo, es el primero que formula para demostrar la tesis según la cual la sabiduría es la ciencia primera; aquella que está por encima de todas las demás ciencias.

Tomás de Aquino expone así ese primer argumento aristotélico:

“Porque aquellas cosas que el intelecto comprende con certeza, parecen ser las cosas más inteligibles. Por lo tanto, puesto que el intelecto adquiere la certeza por la ciencia de las causas, el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual. En consecuencia, la misma ciencia que considera las causas primeras, parece ser máximamente directiva de las otras<sup>29</sup>. Y ésta es la sabiduría.

El punto de partida de este argumento aristotélico, que aquí Santo Tomás refiere, es la premisa según la cual el intelecto adquiere certeza acerca de su objeto de estudio mediante el conocimiento de las causas de éste. Esta proposición parece desprenderse de la conclusión a la que llega el argumento que Aristóteles pone en evidencia en *Metafísica*, A, 1, 981 a 24 - 981 b 6, por medio del examen de algunos casos del saber práctico. La conclusión a la que allí llega Aristóteles es que aquellas personas que

<sup>28</sup> “In general, therefore, the Commentary on the *Metaphysics* should be taken as the exposition of a doctrine Aquinas generally endorses, even though, of course, the way in which such a doctrine is presented reflects the flow of Aristotle’s text and not Aquinas’s design”. Cfr. GALLUZZO, GABRIEL, “Aquinas’s Commentary on the *Metaphysics*”. En GALLUZZO, GABRIEL - AMERINI, FABRIZIO (editores), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics. Brill’s companion to the Christian tradition*, Vol. 43, Koninklijke Brill NV, Leiden - Boston 2014, p. 212.

<sup>29</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

dominan el conocimiento de las causas del objeto de su actividad cognoscitiva, son más sabias y comprenden intelectualmente más que las otras<sup>30</sup>. El mismo Aristóteles hace aquí, en *Metafísica, A*, 1, 981a 24 - 981b 6, lo que para nosotros puede funcionar como una introducción a la ciencia que el propio Estagirita ha definido, que es la filosofía primera. Porque, para Aristóteles, la filosofía primera, que él llama sabiduría, es en efecto una ciencia.

Como afirma Doig, si comparamos esta introducción a la *Metafísica*, colocada por Aristóteles en la inauguración misma del grupo de libros A - Δ (libros I - V), a saber, en *Metafísica A* (libro I), 1, con la introducción que hace Tomás de Aquino en el *Prooemium* de su *Comentario a la Metafísica*, podemos advertir que ambas están construidas sobre la base de la misma concepción del conocimiento intelectual<sup>31</sup>. Al mismo tiempo, podemos ver que esta misma concepción de la metafísica propia de Tomás de Aquino, tan dependiente e identificada con la de Aristóteles, parece ser también la concepción de la metafísica que funciona en los libros principales y los menores de la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino<sup>32</sup>.

La lectura del texto arriba citado revela que Santo Tomás parece haber captado en su meollo mismo el pensamiento de Aristóteles, al decir que “el intelecto adquiere la certeza por la ciencia de las causas”<sup>33</sup>. Santo Tomás vincula esta última proposición con la tesis según la cual las cosas que nuestro intelecto comprende con certeza, parecen ser las cosas más

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, A*, 1, 981a 24 - b 29.

<sup>31</sup> “Aristotle, too, composed an introduction to his *Metaphysics*, and one can not help but sense a kinship between his introduction and that of Thomas: both are built around a certain idea of intellectual knowledge”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 87. Wipfel escribe: “Aristotle’s presentation and discussion of the science of being in his *Metaphysics* evidently exercised considerable influence upon Thomas’s development of his own conception of metaphysics”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 11.

<sup>32</sup> “(...) For do we know whether the *Prooemium* presents a sketch of the *totality* of Aquinas’ metaphysics, as opposed to a sketch only of those elements which he derived from contact with Aristotle and with Aristotelian? It would seem reasonable to suppose that it presents the outline of the *totality*; in fact it would seem practically an impossible feat to talk of a conception of metaphysics if by “conception” one meant “half a conception”. How would one manage to remain comprehensible, if one spoke of metaphysics by mentioning only some of the essential elements of metaphysics? Thus it does not seem sufficient to see in the *Prooemium* only a few metaphysical truths which Aquinas acquired through his contact with Aristotelianism”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 84.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

inteligibles<sup>34</sup>. A partir de lo cual claramente se desprende que cualquier intelecto alcanza una mayor intelectualidad, cuando conoce las cosas más inteligibles, porque es evidente que éstas no pueden ser conocidas, a no ser que el intelecto despliegue una actividad intelectual de tal actualidad, que efectivamente comprende en acto las cosas más inteligibles. Así es como el ejercicio de sus operaciones intelectuales hace que el intelecto alcance la superior intelectualidad que obtiene mediante el ejercicio de su propia actividad cognoscitiva. Razón por la cual Santo Tomás concluye que “el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual”<sup>35</sup>.

Según dice Aertsen, en este lugar del *Prooemium*, Tomás de Aquino responde a la cuestión de cuál sea la ciencia primera y suma; y la respuesta que da es que “debe ser la ciencia que sea más intelectual, es decir, la que trate acerca de ‘lo máximamente inteligible’”<sup>36</sup>. Tomás llega a esta conclusión mediante este argumento basado en el “orden de la intelección (*ex ordine intelligendi*). Aquí, la inteligibilidad se relaciona con la causalidad, de la que el intelecto deriva su certeza del conocimiento de las causas”<sup>37</sup>.

A partir de las reflexiones precedentes, se ve con claridad que la ciencia máximamente intelectual es aquella que se ocupa de estudiar las causas más elevadas de todas, las causas primeras de todas las cosas. Tomás concluye que la ciencia que se ocupa del estudio de las causas primeras y

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium. Owens comenta: “The Proem uses as its springboard some observations from Aristotle’s *Politics*, with two explicit references. It also draws upon, but without express references, a number of characteristic Aristotelian teachings from the *De Anima*, the *Analytics*, and the *Metaphysics* itself. These various tenets are brought to bear upon the one notion ‘intellectual in the highest degree’ (*maxime intellectualis*) as the distinguishing feature of the science that is being introduced”. Cfr. op. cit., OWENS, JOSEPH. “Aquinas as Aristotelian Commentator”, en OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C.S.S. R.* p. 4.

<sup>36</sup> Cfr. AERTSEN, JAN A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 127.

<sup>37</sup> AERTSEN, JAN A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 128. Y sigue a continuación: “Conocer científicamente” (*scire*) es, de acuerdo con Aristóteles en sus *Analíticos Posteriores* (I, c. 2), tener perfecto conocimiento de la causa. En su comentario al *De Trinitate* (q5 a4), Tomás había expresado la misma idea señalando que la ciencia es perfeccionada por medio del conocimiento de los principios. Por tanto, en esa ciencia lo más alto que se considera son las primeras causas”. Ibid. AERTSEN, JAN A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 128.

más elevadas, es precisamente la que está llamada a ser la directora de todas las demás ciencias, y esta es la metafísica, llamada por Aristóteles sabiduría<sup>38</sup>.

El conocimiento más intelectual de todos es el de las cosas más inteligibles, y el conocimiento de las causas es el que alcanza mayor certeza y, por esto mismo, es el más intelectual, en razón de que tiene como objeto las cosas más inteligibles, que son las causas. La sabiduría estudia las causas primeras de todas las cosas, que, por esto mismo, son los objetos más inteligibles, luego ella es la ciencia que alcanza la mayor certeza y la más intelectual de todas, razón por la cual Aristóteles y Santo Tomás la llaman la ciencia primera<sup>39</sup>.

En sintonía con esta concepción de la metafísica, se encuentra la visión que Alejandro Llano tiene de la filosofía, que parece esbozarse en su respuesta a la pregunta de si la filosofía es ciencia, al decir que, en efecto, la filosofía “es la ciencia”. Y añade que ella “es ciencia trascendental y es la *prote episteme*, la ciencia primera<sup>40</sup>”.

Ya hemos visto que Tomás, de la mano de Aristóteles, demuestra que la filosofía es la ciencia primera, porque el estudio en el cual consiste versa sobre las causas primeras de todas las cosas; ya que estas últimas son las cosas más inteligibles, de tal modo que la ciencia que las estudia - la filosofía-, resulta ser el saber intelectual primero y eminente<sup>41</sup>.

La indagación filosófica, que busca explicar todas las cosas a la luz de las causas primeras, es la más ardua y difícil labor intelectual. Todas las

<sup>38</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>39</sup> James Doig comenta: “To discover the nature of the most intelligible objects, three paths are open. First, if one considers that the greatest certitude would be had from the most intelligible things, the intelligible objects studied in wisdom would be the first causes -for the knowledge of causes is the source of certitude”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 56.

<sup>40</sup> Cfr. LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2011, p. 93.

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium. James Doig comenta este lugar: “The exact nature, the identity of this discipline -Aquinas calls it ‘science’, no doubt because sciences are higher than other intellectual disciplines- the nature of this science will be known if we can discover the most intelligible object. The reason given is quite simple: intellectuals naturally rule other men, and so the ruling intellectual will be the most intellectual of all, he will be the person who studies the most intelligible objects”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 56.



demás ciencias, parten de unos principios que no explican. La filosofía es precisamente la ciencia que está llamada a explicar los principios sobre los cuales se apoyan todas las ciencias, así como aquellos objetos que por su naturaleza trascienden a las ciencias particulares, también desde el punto de vista trascendental, que es el propio de la ciencia primera. Como refiere Llano, “la sabiduría queda definida por Aristóteles como ‘inteligencia de los principios y ciencia de las conclusiones’. Es una ciencia que parte de la inteligencia, del *nous*”<sup>42</sup>. Y el *nous* considera lo que de suyo es más inteligible, que son precisamente las causas primeras.

De hecho, como también dice Llano, a lo largo de la historia, las ciencias, “con excepción quizá de la medicina, que en buena parte es una práctica, han nacido de la filosofía. La filosofía libera -o le arrebatan, como se prefiera- aquellos sectores que ya han sido formalizados, colonizados, por así decirlo, y ya no se trata de filosofar sobre ellos, sino de desarrollarlos y hacer sus conclusiones cada vez más precisas, más exactas. En cierta manera, la filosofía siempre baila con la más fea, se va quedando con lo más difícil, y lo otro ya no le interesa, porque ya está visto, ya está básicamente resuelto. Naturalmente, en la propia ciencia también se producen crisis de fundamentos y revoluciones metodológicas, que vuelven a plantear problemas filosóficos. Pero la filosofía no se conforma con reflexionar sobre lo científicamente constituido, sino que siempre va buscando algo distinto y, en tal sentido, es cada vez más difícil”<sup>43</sup>.

El segundo argumento que allí mismo emplea Santo Tomás para probar la naturaleza directiva de la sabiduría sobre las demás ciencias y su superior intelectualidad, incide en el carácter universal de su objeto propio:

“Segundo, por la comparación del intelecto con el sentido. Porque, como el sentido tiene conocimiento particular, parece que el intelecto difiere de él, porque comprende las cosas universales. Por lo tanto, esta ciencia que considera las causas primeras, parece ser la que versa acerca de los principios máximamente universales. Los cuales son sin duda el ente y las cosas que siguen al ente, como *uno* y *muchos*, y la *potencia* y el *acto*”<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 93.

<sup>43</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, pp. 93-94.

<sup>44</sup> “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 universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia

Es bien conocida esta doctrina que Santo Tomás recoge de Aristóteles, según la cual los principios máximamente universales son el ente, y también las cosas que se siguen del ente, como son uno y muchos, y la potencia y el acto (*ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*)<sup>45</sup>. Según este segundo argumento, la sabiduría, que es el saber supremamente intelectual, es la primera ciencia de todas, precisamente porque trata de los principios y causas más universales; ya que un saber es tanto más intelectual, en cuanto que su consideración es más universal; porque la abstracción más universal contrasta y se aleja más de las operaciones de los sentidos; y el grado de inteligibilidad de los objetos de nuestro conocimiento intelectual obedece a su alejamiento de las operaciones de la sensibilidad<sup>46</sup>.

En este segundo argumento presentado por Tomás, vemos claramente que la sabiduría es la ciencia que como tal versa sobre el ente en cuanto ente y las cosas comunes que se comprenden inmediatamente después de él, como son la unidad y la multitud, el acto y la potencia. Todo lo cual constituye el objeto de estudio propio de la metafísica, precisamente porque son las cosas más alejadas de las operaciones de los sentidos, y las más universales.

---

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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>46</sup> Aertsen escribe acerca de este segundo argumento de Tomás de Aquino: "Lo "máximamente inteligible" puede entenderse por comparación del intelecto con el sentido (*ex comparatione intellectus ad sensum*). Desde este punto de vista, la inteligibilidad se relaciona con la universalidad, ya que la diferencia entre intelecto y sentido es que el conocimiento sensible es de lo particular, mientras que el intelecto comprende lo universal. Por tanto, esa ciencia es preeminentemente intelectual, ya que trata de los principios más universales. 'Estos son el ente y lo que se sigue del ente' (*ens et ea quae consequuntur ens*), tal como uno y múltiple, potencia y acto". AERTSEN, JAN A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 128. Por su parte, Doig comenta: "A second path leading to the identity of the most intelligible objects involves the recognition that the intellect understands universals, whereas the senses grasp only particulars. Thus wisdom, as intellectual, would study those aspects of things which correspond to our most universal concepts, for these would be the most intellectual. These universals are *ens* and other things which in some way 'come with' *ens*". DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 56.

Por último, el tercer argumento formulado por Santo Tomás en el Prólogo del *Comentario a la Metafísica*, está diseñado a partir del examen filosófico del poder de comprensión del intelecto humano.

La sabiduría es supremamente intelectual y el saber primero, porque comprendemos intelectualmente, en la medida que conocemos las cosas más inteligibles, como objeto de estudio de nuestra ciencia. Pero como las cosas más inteligibles son las que gozan de más exención de la materia, las ciencias más intelectuales y teóricas son aquellas que tienen como objeto de estudio las cosas más separadas de la materia, porque el intelecto que entiende, es en acto algo uno con lo entendido. Por lo tanto, aquella realidad que es máximamente exenta de la materia, será el objeto propio de la ciencia máximamente intelectual, y esta ciencia será la primera y directora de todas las demás. Ahora bien, las cosas que son máxima y completamente separadas de la materia, serán aquellas que no solamente son abstraídas de la materia señalada (*a signata materia abstrahunt*), como ocurre con las formas naturales recibidas como universales en el intelecto; sino que, además, están completamente exentas de toda materia. Pero las cosas están completamente exentas de la materia, si lo están no solamente según la razón, como las cosas matemáticas, sino también según el ser. Y los únicos objetos que gozan de esta triple exención de la potencia de la materia son Dios y las criaturas espirituales -las inteligencias-. Por lo tanto, la ciencia que estudia estos objetos, que son máximamente inmatereales, será la ciencia más intelectual, la ciencia primera y gobernadora de todas las demás<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> “Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaque 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 intellectualis, et aliarum princeps sive domina”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium. Aertsen comenta: “Lo “máximamente inteligible” puede entenderse desde la misma cognición del intelecto (ex ipsa cognitione intellectus). Desde este punto de vista, la inteligibilidad se relaciona con la inmaterialidad, ya que algo tiene capacidad intelectual por estar libre de materia. Lo “máximamente inteligible”, por tanto, es aquello que está completamente libre de materia, como Dios y las inteligencias”. AERTSEN, JAN A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 128. La paráfrasis que hace Doig es la siguiente: “Thirdly, one can discover the most intelligible object if one reflects on the fact that an intellect is such because of its immateriality, Thus the more immaterial a thing is, the

Wipfel resume estas ideas, diciendo que Santo Tomás “parece haber identificado tres clases de objetos que son supremamente inteligibles: “(1) las primeras causas; (2) aquello que es más universal, como el ente, etc; (3) Dios y las inteligencias”<sup>48</sup>.

Aertsen añade que estas tres clases de objetos máximamente inteligibles corresponden respectivamente a las tres diferentes descripciones de la Filosofía Primera que presenta Aristóteles en distintas partes separadas de esa compilación de sus diferentes tratados de filosofía primera, que es la *Metafísica*. Porque, en el Libro Primero, Aristóteles dice que la filosofía primera es el conocimiento de las causas más altas; mientras que, en el Libro IV, mantiene que investiga el ente en cuanto ente, y; en el libro VI dice que considera el ente inmaterial y divino. Como veremos, en el *Prooemium del Comentario a la Metafísica*, Tomás de Aquino hace una auténtica síntesis de estas tres descripciones aristotélicas. Santo Tomás presenta estas tres descripciones como aspectos distintos de lo máximamente inteligible, dentro de una visión más sintética<sup>49</sup>.

---

more intellectual and the more intelligible it will be. Accordingly, whatever is separated from sensible matter both in its existence and in its definition is the most intelligible object -e.g., God and other separated intelligences”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 56.

<sup>48</sup> “At this point Thomas seems to have identified three different classes of objects which are supremely intelligible: (1) the first causes; (2) that which is most universal, such as being, etc.; (3) God and intelligences”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 20. Comenta Doig: “Thus, writes Aquinas, we know what the most intelligible objects are, and so we know what wisdom must study: first causes, being, and separated intellects. Yet we must recognize that these separated intellects are the first cause of being, which itself is a genus. Thus wisdom will take the genus of being for its subject and will study its first *causae essendi* (the separated intellects). DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 57.

<sup>49</sup> “At this point of his *Prooemium* Thomas has identified three different classes of “most intelligible” objects. Philosophically, they correspond to the three different descriptions of First Philosophy, presented in Aristotle’s *Metaphysics*: it is knowledge of the highest causes (book I); it investigates being as being (book IV); and considers the immaterial and divine being (book VI). Historically, Aquinas’s threefold distinction is reminiscent of Avicenna’s and Albert the Great’s discussions of the proper subject of metaphysics, in which they took three candidates into consideration: God, the highest causes and being as being. Yet whereas they simply claim that these candidates correspond to three different views, Thomas advances their connection by presenting them as three aspects of what is “most intelligible”; his approach is more synthetic”. Cfr. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 233.

Wipfel, al presentar las tres clases de objetos máximamente inteligibles destacados por Santo Tomás, se hace la siguiente pregunta: “¿Puede proponer estas tres clases juntas, de un modo tal que todas ellas se encuentren dentro del foco de atención de una sola ciencia?”<sup>50</sup>

La respuesta que da Santo Tomás a esta cuestión, es que la metafísica es una única ciencia, porque pertenece a una única ciencia -y no a varias- la consideración de los tres argumentos expuestos que demuestran que es la ciencia máximamente intelectual y que, por esto mismo, es reguladora y directora de las demás. Ahora bien, la razón por la cual pertenece sólo a la metafísica la consideración de tales argumentos, es la siguiente:

“Porque las mencionadas sustancias separadas son universales y causas primeras del ser. Ahora bien, esa ciencia ha de considerar las causas propias de algún género y el género mismo, del mismo modo que la ciencia natural considera los principios de los cuerpos naturales. Por lo tanto, es necesario que a la misma ciencia pertenezca considerar las sustancias separadas, y el ente común, que es un género, del cual son causas comunes y universales, las mencionadas sustancias”<sup>51</sup>.

Es crucial destacar, como advierte Owens, que “juntas estas sustancias separadas son consideradas (*por Tomás de Aquino*) como las causas comunes y universales del ente común”<sup>52</sup>. Tales sustancias no son otras que Dios, los ángeles y las almas separadas. Luego la metafísica trata también de ellas.

Como se ha visto, esta ciencia primera considera tres clases de objetos: 1) las causas primeras y más elevadas de todas, 2) el ente común y las cosas que le siguen (entre ellas lo uno y lo múltiple), y (3) las sustancias separadas, o sea, Dios, las inteligencias y las almas separadas. Ahora bien, Tomás de Aquino dice que solamente el ente común (también po-

<sup>50</sup> “Can he bring these three classes together in some fashion so that all will fall within the scope of a single science?” WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 20.

<sup>51</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>52</sup> “Together these separate substances are looked upon as the common and universal causes of common being”. OWENS, JOSEPH. “Aquinas as Aristotelian Commentator”. En OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C.S.S. R.*, p. 5.

demos pensar que las cosas comunes y análogas que se siguen del ente en común), pueden ser llamados objeto propio de esta ciencia:

“Por lo cual es patente que aunque la ciencia mencionada considere tres cosas, sin embargo no considera cualquiera de ellas como objeto propio (*subiectum*), sino solamente el ente común. Porque el objeto propio en una ciencia es aquello cuyas causas y pasiones buscamos, pero no las causas mismas de un género investigado. Pues el conocimiento de las causas de un género es el fin que persigue la consideración de la ciencia”<sup>53</sup>.

Santo Tomás apoya este argumento sobre la base constituida por la naturaleza propia de toda ciencia. La ciencia es el estudio y el conocimiento que se alcanza mediante la investigación de una realidad existente fuera de la mente, a la que llama objeto propio (*subiectum*) de la ciencia. Pero el conocimiento en que consiste cualquier ciencia tiene un fin, que es el conocimiento de las causas del objeto de tal ciencia, porque la realidad que considera la ciencia como objeto suyo tiene unas causas que la explican, razón por la cual, toda ciencia naturalmente se dirige al conocimiento de las causas de su objeto propio y, junto con ello, investiga este último, que es la realidad que esa ciencia busca conocer; lo que hace a la luz de sus causas propias.

La conclusión a la que llega Santo Tomás mediante tales reflexiones, es que la sabiduría o ciencia primera tiene como objeto propio (*subiectum*) el ente común y las demás cosas análogamente comunes que se siguen de él -el uno, la multitud, el acto y la potencia, y los demás trascendentales (*ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*)-<sup>54</sup>. Pero como estas cosas tienen causas que las explican, la ciencia primera considera las causas del ente común y las mencionadas cosas análogamente comunes que se siguen de él, porque toda ciencia tiene necesariamente como fin el estudio de las causas de aquellas realidades que son su objeto propio<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> “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 quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium.

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium.

<sup>55</sup> “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

Ahora bien, puesto que las causas del ente común y los trascendentales que le siguen son las sustancias separadas -Dios y las inteligencias-<sup>56</sup>; luego se deduce de estas premisas que la ciencia primera o sabiduría busca naturalmente conocer las causas del ente común y las cosas más comunes que le siguen (*ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*)<sup>57</sup>, que son el fin de esta ciencia. Y tales causas son las sustancias separadas -Dios y las inteligencias-, que son las primeras y más elevadas de todas<sup>58</sup>. El conocimiento de Dios como causa de todas las cosas no es el objeto propio de la metafísica, sino el fin al que ésta se ordena, sin el cual no se constituye. De este modo, Santo Tomás le reconoce a la metafísica su unidad. La vía resolutive es el camino que recorrió para demostrar esta unidad sintética<sup>59</sup>.

---

*ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent*". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium. Doig comenta: "Thus Aquinas says there are two classes of things which are said to be separated from matter both according to *esse* and *ratio*; one supposes therefore that *ens commune* is predicated of both classes, and hence they are both studied by metaphysics in so far as they receive the predication of 'being'. These classes are: (1) all immaterial beings, those things which can never exist in matter, for example, God; and (2) all those things "illa" which can be without matter since they do not necessarily exist in it; *ens commune* is itself an example of this class". DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 58. Y Wippel comenta: "As Thomas explains, it follows from this that while the science in question study the three classes of intelligible objects which he has distinguished, it does not consider each of these as its subject, but only one, that is, being in general (*ens commune*). The subject of a science, continues Thomas, is that whose principles and causes one investigates. The causes of that subject-genus are not themselves the subject of the science. Knowledge of the causes of such a genus is rather the end or goal at which the science's investigation aims". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 21.

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium. Wippel escribe: "First of all, he comments, the aforementioned separate substances (God and the intelligences) are the universal and first causes of being. Thus he collapses classes 1 and 3 into one".

WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, 20.

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium.

<sup>58</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, proemium.

<sup>59</sup> Aertsen escribe: "On the basis of the structure of science, he argues that the threefold consideration of "the most intelligibles" should not be attributed to different sciences, but to one. For the immaterial substances (type iii) are the first and universal causes (type i) of being (type ii). Now it belongs to one and the same science to consider the proper causes of any genus and that genus itself. So it must belong to one and the same science to consider the separate substances and being in general (*ens commune*), which

En consecuencia, demuestra que la sabiduría o ciencia primera, por su naturaleza misma, investiga como objeto propio el ente común y las cosas máximamente comunes que se siguen de él (el uno, la multitud y los otros trascendentales)<sup>60</sup>, pero también las causas del ente común, que, como se ha visto, son las sustancias separadas (Dios y las inteligencias), porque el conocimiento de las causas del objeto de estudio de cualquier ciencia es el fin de ella misma<sup>61</sup>.

Ahora bien, el ente común, el uno, la multitud, los demás trascendentales, y las causas de todos ellos (Dios y las inteligencias) son estudiados por la ciencia primera, en cuanto que están desprovistos y separados de la materia según la consideración mental y según el ser. Y todos estos objetos están separados de la materia de dos modos distintos: De un primer modo, sólo Dios y las sustancias espirituales están separados de la materia, porque por su naturaleza misma nunca pueden ser en la materia. De un segundo modo, sólo el ente común, el uno, la multitud y los demás trascendentales análogamente comunes están separados de la materia, porque pueden existir sin la materia, aunque existan en ella<sup>62</sup>.

Como ya se ha visto, Tomás sostiene que la triple consideración que él mismo atribuye a esta ciencia primera -la metafísica-, no la divide, sino que ella se mantiene como una única y la misma ciencia<sup>63</sup>, que recibe tres nombres distintos. O como dice Tomás:

“Por lo tanto, de acuerdo a las tres cosas antes mencionadas, a cuya perfección esta ciencia atiende, se le atribuyen tres nombres. Porque se llama ciencia divina o teología, en cuanto que considera las mencionadas sustancias. Metafísica, en cuanto que considera el ente y las cosas que se siguen del mismo (*ens et ea quae consequuntur ipsum*). Esta trans-física se descubre en la vía de la resolución, según la cual lo más común se descubre después de lo menos común. Pero se llama filosofía primera, en cuanto que considera las primeras causas de las cosas. Por lo tanto, de

---

is the genus of which these substances are the common and universal causes —the term “genus” should not be taken literally, for “being” is not a genus, but is meant in the sense of “subject genus” of a science”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, pp. 233-234.

<sup>60</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>61</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium. Aertsen comenta: “God is not the proper subject of metaphysics, but rather the end of its inquiry”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 234.

<sup>62</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>63</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.



este modo es patente qué sea el sujeto de esta ciencia, y de qué modo está relacionada con las demás ciencias, y porqué recibe su nombre<sup>64</sup>.

Así pues, esta ciencia directiva de todas las demás, en cuanto que estudia las sustancias máximamente separadas de la materia, es llamada ciencia divina o teología. Pero esta misma y única ciencia, en cuanto que efectivamente estudia las causas primeras de todas las cosas, se llama filosofía primera; porque Tomás de Aquino entiende -siguiendo en esto a Aristóteles- que las causas primeras de todas las cosas son precisamente las sustancias inmatrimales<sup>65</sup>.

Como advierte Owens, según la concepción de la metafísica que tenía Santo Tomás, esta ciencia recibe el nombre de teología, porque trata de las sustancias separadas, que son justamente las causas del ente común. Desde este punto de vista general, las sustancias separadas funcionan según Owens, como objeto de estudio de la metafísica<sup>66</sup>; aunque tales sustancias no funcionan como su objeto de estudio estricto y propio, que es el ente común.

---

<sup>64</sup> “Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>65</sup> Doig escribe: “Now in so far as this ruling science of wisdom studies the separate substances, it can be called ‘theology’, a study of divine things; and in so far as it studies the first causes of things, we can call it ‘first philosophy’”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 57.

<sup>66</sup> “These preoccupations suppose a conception of metaphysics in which separate substances, apart from distinction into God and angels, functioned as the subject of metaphysics. This conception was well enough known at the time through the position of Averroes. But there was enough in the Aristotelian text to substantiate it in the description of metaphysics as ‘theoretical science’. The title ‘theology’ had to be accorded it, and was allowed it by Aquinas on the ground that it dealt with the separate substances in the way already explained, namely as the causes of common being. The alternate Aristotelian title ‘first philosophy’ was similarly admitted for the same reason, namely that it treated of these first causes of things. (...) The new standpoint would leave the divine as the specifying subject of only sacred theology, and yet acknowledge that it was studied, though in a different way, by the philosophical pursuit”. Cfr. OWENS, JOSEPH, “Aquinas as Aristotelian Commentator”, en OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens*, editor John R. Catan, State University of New York Press, Albany 1980, p. 5.

Y esa misma ciencia única se llama metafísica, en cuanto que el ente y las cosas análogamente comunes que le siguen (*uno, muchos, acto y potencia*, y los demás trascendentales), son como tales su objeto propio de estudio, que es considerado a la luz de sus causas primeras y principios -causas extrínsecas-, que son las sustancias inmateriales y separadas. De tal modo que, como dice Owens, los dos nombres que como hemos visto Santo Tomás atribuyó a la metafísica, a saber, *teología* y *filosofía primera*, dejan libre el campo para decantar el sentido más restringido de la palabra metafísica, que designa “la ciencia desde el punto de vista de su especificación por su objeto propio de estudio, el ente común que es ‘transfísico’, en cuanto que es común a las cosas materiales e inmateriales”<sup>67</sup>.

Así, pues, tanto para Santo Tomás como para Aristóteles, el tratamiento de las sustancias inmateriales o trans-físicas -según la mente y según el ser real-, de acuerdo con un primer aspecto, constituyen, junto con las sustancias materiales y experimentalmente captables, el objeto propio de la ciencia primera, que según este aspecto es llamada metafísica. Y, al mismo tiempo, según un segundo aspecto, son estudiadas por la teología y la filosofía primera, en cuanto que son las causas de todas las sustancias experimentalmente captables. Esta consideración explica la unidad interna que tiene la metafísica como ciencia global que recibe los tres nombres mencionados, a saber, “metafísica”, “filosofía primera” y “teología”, como quiera que cada aspecto estudiado sea indesligable de los demás.

Ahora bien, el ente en común y el uno en común, son nociones trascendentales conocidas antes que cualquier categoría o noción predicamental; ya que no es posible conocer intelectualmente ningún predicamento como tal, ni cosa singular alguna, si primero no conocemos los trascendentales. No obstante, esta primera consideración de las nociones trascendentales, no es todavía la consideración metafísica. Es preciso, por lo tanto, que, después del conocimiento de los predicamentos y las cosas particulares, procedamos por la vía de la resolución a considerar lo me-

---

<sup>67</sup> “Both these ways (*the ways of ‘theology’ and ‘first philosophy’*) of expressing the nature of the nature of the science had accordingly to be accepted... The new stand point would leave the divine as the specifying subject of only sacred theology, and yet acknowledge that it was studied, though in a different way, by the philosophical pursuit. This made the traditional title ‘metaphysics’ free to designate the science from the viewpoint of its specification by its own subject, common being, which is ‘transphysical’ insofar as it is common to material and immaterial things alike (...)”. OWENS, JOSEPH, “Aquinas as Aristotelian Commentator”. En OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens*, p. 5.

nos común y más particular -los géneros, las especies y los particulares-, a la luz de las nociones máximamente comunes -los trascendentales ente y uno-, a las que vuelve el intelecto, y en las que resuelve todas las demás nociones, al resolver los efectos en las causas de las que dependen. Como dice Doig, la metafísica opera por la vía de la resolución (*via resolutionis*), según la cual lo más común sigue a lo menos común<sup>68</sup>. Así es como la consideración metafísica nos revela que el ente, la unidad y los demás trascendentales son el meollo y el fundamento intrínseco más profundo y radical de las cosas mismas. Aertsen destaca un hecho: y es que Tomás de Aquino, en el último texto examinado, concibe el método de la metafísica, del mismo modo en el cual concibe su aproximación a los trascendentales, mediante la resolución de lo menos común en lo más común, que opera mediante la consideración de lo más común (el plano trascendental) después de haber considerado lo menos común (el plano predicamental)<sup>69</sup>.

A esta única ciencia primera, que hoy llamamos metafísica, le corresponde el estudio de la unidad y la multiplicidad, en cuanto que éstas se identifican con el ente, como aquellas cosas comunes que se siguen de él (*ens et ea quae consequuntur ipsum*). Asimismo, a la metafísica le corresponde explicar la multiplicidad de los entes por sus causas. Es preciso recordar que, para Aristóteles y Tomás, el objeto propio de la metafísica

---

<sup>68</sup> “This science has yet another name which is given it because of its subject matter. Being or *ens commune*, and all the other common notions connected with being are the most common of all notions, the most universal notions. In fact, if one does not know them, one will be unable to know completely what is proper to any genus or species of beings; that is, it seems to be implied, one could not understand completely any generic or specific term, nor the individuals to whom the term applies, without knowing *ens* and its retinue of notions. In so far as these notions are studied after one has studied less common notions, the science studying them can be called *transphysica* or ‘metaphysics’”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 57. Y, después: “(...)...metaphysics has a place in the *via resolutionis* in much the same way a a more common thing follows a less common thing”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 57.

<sup>69</sup> “This science is called “metaphysics”, “insofar as it considers being and what follows upon it, for these *transphysica* are discovered in the process of resolution (*in via resolutionis*) as the more common after the less common”. Thomas interprets the *transphysica* to which “metaphysics” refers, not as “super-natural”, but as what is most common, “trans-cendental” one could say. It is discovered through the method of *resolutio*, the method that dominates his approach to the transcendental in the first article of *De veritate*”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 234.

es el ente común y las cosas análogamente comunes que le siguen, en cuanto que el ente es una cierta naturaleza. Un poco más adelante, veremos cómo Santo Tomás está haciendo gradualmente más explícito en qué consiste esa naturaleza del ente, como objeto propio de la metafísica, mediante la lectura que él mismo hace de los sucesivos libros de la *Metafísica* de Aristóteles. Porque este es el punto de partida de la investigación metafísica de la multiplicidad.

Esta versión que Tomás de Aquino propone en el Prólogo de su *Comentario a la Metafísica* acerca de la concepción que Aristóteles tiene de la ciencia primera, y de su unidad, es la versión que el propio Santo Tomás tiene en su mente cuando, con las palabras inaugurales de su *Comentario al Libro X de la Metafísica*, hace el informe del orden que según él ha seguido Aristóteles en los distintos libros de la *Metafísica*, como ciencia del ente en cuanto que ente:

“Arriba, en libro IV, Aristóteles mostró que esta ciencia (*la filosofía*) tiene como objeto el ente, y el uno, el cual se convierte con el ente. Por lo tanto, después de que estudió el ente accidental (*per accidens*), y el ente en cuanto que significa la verdad de la proposición, en el libro VI, y sobre el ente propio (*per se*) que se divide en los diez predicamentos, en los libros VII y VIII, y el ente en cuanto que se divide por la potencia y el acto, en el libro IX; ahora, en el libro X, va a estudiar el uno y aquellas cosas que siguen al uno. Y esto se divide en dos partes. En la primera estudia el uno en sí mismo (*secundum se*). En la segunda, lo estudia por comparación con lo mucho”<sup>70</sup>.

Luego, es evidente que, según la versión de Tomás de Aquino, Aristóteles concibe la metafísica como aquella ciencia primera que estudia como objeto suyo el ente en cuanto ente, dentro de una unidad sintética que comprende el estudio de la unidad, la multiplicidad, y las cosas comunes que se siguen de éstas. Así, pues, esta doctrina, expresada por Santo Tomás en el *Comentario al libro X de la Metafísica*, expresa su visión sintética de la metafísica, como una única y la misma ciencia con distintas

---

<sup>70</sup> “Superius in quarto huius philosophus ostendit quod ista scientia habet pro subiecto ens, et unum, quod cum ente convertitur. Et ideo, postquam determinavit de ente per accidens, et de ente quod significat veritatem propositionis, in sexto; et de ente per se secundum quod dividitur per decem praedicamenta, in septimo et in octavo; et secundum quod dividitur per potentiam et actum, in nono: nunc in hoc decimo intendit determinare de uno, et de his quae consequuntur ad unum: et dividitur in duas partes. In prima determinat de uno secundum se. In secunda per comparisonem ad multa, ibi, opponuntur autem unum et multa”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 1 n. 1.

dimensiones. Visión global y sintética que Tomás de Aquino mismo ya había presentado en el Prólogo de su *Comentario a la Metafísica*.

En el texto anterior de *Comentario a la Metafísica*, libro X, lección 1, Santo Tomás recoge fielmente la visión sintética que tiene Aristóteles de la naturaleza que tiene la metafísica, denominada por él sabiduría; porque, en efecto, según la opinión más consistente al respecto, alcanzada mediante una lectura meditada de las distintas partes de la *Metafísica* -compuestas en su momento cada una separadamente de las demás-, Aristóteles mismo tenía esta visión sintética de la metafísica como ciencia primera y rectora de todas las demás. Esta concepción unificada de la metafísica como ciencia, atraviesa en su nervio y meollo mismo las discusiones, argumentos y contenidos doctrinales expuestos en todos y cada uno de los libros compilados por Andrónico de Rodas. Esta es la convicción que tienen autores como Günther Patzig, Michael Frede, Fernando Inciarte, Joseph Owens, Leonardo Polo, Alejandro Llano, Lawrence Dewan, Jan Aertsen, Rudi te Velde y Enrico Berti. Desde este punto de vista, esta visión sintética de la metafísica, no implica que las investigaciones realizadas por Aristóteles al desarrollarla, constituyan un sistema. Aristóteles no es un pensador que tiene como objetivo construir un sistema con las características de un modelo matemático (el cual, además, se construye exclusivamente en el segundo grado de abstracción intelectual, sin alcance trascendental).

Para llegar a saber cuál es la concepción que tiene Aristóteles, es necesario recurrir a los textos mismos que Aristóteles compuso en distintas épocas de su vida, de un modo distinto cada uno, separadamente; porque en ellos se encierran los frutos de su especulación, cuyos rasgos esenciales ha modelado de modo bien definido en los primeros libros de la *Metafísica*.

En efecto, aunque es verdad que la realidad con la que nos encontramos hoy día es un conjunto plural de textos, compuesto cada uno separadamente y de modo distinto de los demás; y una primera mirada superficial de esta situación puede conducirnos a la apresurada conclusión de que la *Metafísica* de Aristóteles es un conjunto de diferentes textos agrupados de acuerdo a muy distintas concepciones de la metafísica que Aristóteles pudo tener al desarrollar los contenidos plasmados en cada uno de esos distintos grupos de tratados que integran la *Metafísica*; también es verdad que la investigación de los distintos contenidos que hallamos en los distintos grupos de libros que integran esa compilación, revela que la ciencia cultivada por Aristóteles en todos y cada uno de los heterogéneos tratados contenidos en la *Metafísica*, es el desarrollo de una única ciencia

estructurada conforme a unas líneas centrales claramente definidas por el propio Estagirita.

Por esta razón, la heterogeneidad de los distintos estilos y objetivos buscados, que fueron propios de la composición de los diferentes grupos de libros, no hace más que abonar en favor de la unidad de esta ciencia; porque tal situación demuestra que Aristóteles la concebía de una única manera, inclusive cuando trataba, de maneras muy diversas, problemas claramente diferentes, y en épocas distintas. Lo cual es conciliable con la calidad propia y distintiva de Aristóteles, como pensador sintético que nunca construyó un sistema, ni fue su cometido edificarlo, al estilo de un modelo matemático. Investigaba cada asunto con el único objetivo de hallar la verdad misma acerca de él, sin dejar de lado ninguna herramienta conceptual que le sirviera para lograr rigurosamente este cometido, sea cual fuese su origen.

De otro lado, podemos observar que, en el anteriormente citado pasaje de *Comentario a la Metafísica*, lib. X, lect. 1 n. 1, Santo Tomás tiene en cuenta y asume como propia la visión plural que Aristóteles tiene acerca de los diversos sentidos según los cuales se predica el ser. Concepción que expresa Aristóteles del modo más completo y claro en los libros *A* (libro V) y *E* (libro VI) de la *Metafísica*<sup>71</sup>.

En esos lugares, Aristóteles hace una clasificación general de cuatro sentidos claramente diferenciados del ser: el ser coincidental, el ser veritativo, el ser real y por sí comprendido en los predicamentos y el ser real trascendental que se distingue por acto y potencia.

Esta clasificación del pensamiento clásico de los sentidos del ser, que hace Aristóteles, y asume como propia Tomás de Aquino, es -como dice Alejandro Llano- una clasificación muy rica y fecunda, que está libre de las ataduras del esquematismo proveniente de la tradición analítica: “El aspecto abigarrado que, en cambio, ofrece el tratamiento clásico, manifiesta que el ‘interés’ de la metafísica no consiste en someterse a unas exigencias metódicas perfectamente formalizadas, sino en plegarse a la realidad tal como es y como de ella podemos hablar; la perspectiva ontológica primaba sobre la semántica, pero los ámbitos correspondientes quedaban explícitamente diferenciados, estableciéndose un orden de fundación entre ellos”<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *E*, 2, 1026 a 33 - 1026 b 2. Además: ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 7, 1017 a 7 - *A*, 8, 1017 b 9.

<sup>72</sup> “The variegated character of the classical treatment reveals that metaphysics has no ‘interest’ in being subjected to perfectly formalized methodological requirements. Rather it submits to reality such as it is and such as we can speak of it. The ontological

La interpretación que Tomás de Aquino hace del pensamiento aristotélico, expresado con variados diseños y formulaciones, es la interpretación más sólida y fiel al pensamiento profundo de Aristóteles mismo; porque, como se probará más adelante, los diferentes procesos argumentativos, tal como fueron formulados por el propio Aristóteles, tienen una interna armonía con los demás.

En efecto, aunque cada formulación argumentativa está diseñada para ejercer su función dentro de su propio contexto conceptual, en el cual las herramientas empleadas por Aristóteles tienen un diseño propio y peculiar, todos y cada uno de los procesos argumentativos formulados obedecen a una única dinámica interna dirigida a la solución de las cuestiones más cruciales de la filosofía primera, mediante su resolución en las causas más elevadas y los primeros principios.

Aunque son muy distintos los procesos argumentativos ubicados respectivamente en los diferentes lugares, todos ellos tienen la virtualidad suficiente para ser utilizados armónicamente con los demás, en una ulterior investigación dirigida a hallar soluciones a los problemas con los que Aristóteles mismo se enfrentó. Pero, sobre todo, resulta ser viable hallar estas soluciones del mismo modo en el cual el propio Aristóteles lo haría (aunque en muchos casos no lo haya hecho), en todo el *Corpus* aristotélico. Y esto es precisamente lo que Tomás de Aquino ha hecho, cuando ha intentado de ese modo resolver algunos problemas o aporías que ya habían sido planteados por Aristóteles mismo, pero que el Estagirita no había resuelto completamente.

Además, aunque es verdad que la *Metafísica* es una compilación de varias obras compuestas por Aristóteles con diseños diferentes y en épocas distintas de su vida<sup>73</sup>, también es verdad que la doctrina de la *οὐσία* vertebral y constituye el núcleo que respectivamente tiene cada una de las distintas obras compuestas separadamente por Aristóteles y compiladas por Andrónico de Rodas. Y, en efecto, sin la *οὐσία* no se comprende la especulación teológica de Aristóteles, contenida en el libro *A* (libro XII) de la *Metafísica*, que trata de las sustancias incorruptibles.

---

perspective took precedence over the semantic perspective but the corresponding domains were explicitly differentiated and a grounding order was established between them". Cfr. LLANO, ALEJANDRO, "The Senses of Being". En LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, traductor y editor: Albrecht, James W. Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 2005, p. 143.

<sup>73</sup> Frede escribe: "The *Metaphysics* as it has come down to us clearly is not a treatise written in one piece. It is a compilation of rather heterogeneous materials". Cfr. FREDE, MICHAEL, "Introduction", en FREDE, MICHAEL - CHARLES, DAVID, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 1.

Ahora bien, precisamente en esos distintos y heterogéneos tratados reunidos por Andrónico de Rodas, encontramos que cada una de las investigaciones de metafísica que respectivamente emprendió Aristóteles en cada etapa de su vida, plasmadas tal vez en los apuntes de sus alumnos, fue realizada siguiendo una dinámica de planteamiento de aporías y de labores especulativas dirigidas a resolverlas, que siguen las líneas centrales que Aristóteles definió. Inclusive en aquella parte en la cual Aristóteles parece dedicarse exclusivamente a las sustancias sensibles, a saber, en los llamados libros de la sustancia, esto es, *Z*, *H* y *Θ* (VII, VIII y IX), los distintos procesos argumentativos están organizados dentro de un procedimiento gradual y creciente de desmaterialización y descosificación de la *ὄψια*, evidentemente dirigido a una ulterior resolución en las causas más elevadas de todas y en los primeros principios; y siempre con el objetivo de explicar el modo de ser de las sustancias corruptibles e inferiores según el modo de ser de las sustancias incorruptibles y superiores.

A favor de esta visión se encuentra el hecho de que la lectura del contenido de cada una de las heterogéneas composiciones que integran la *Metafísica*, revela que todas ellas comparten un nervio central del que procede una orientación fundamental que armoniza a cada una de las distintas composiciones con las demás.

En efecto, -como advierte Fernando Inciarte- los primeros libros de la *Metafísica*, a saber, los libros *A*, *α*, *B*, y *Γ* (libros I, II, III y IV), que “sientan las bases de todo conocimiento, sobre todo una consideración del principio de no contradicción”, establecen el punto de partida y los fundamentos básicos y los principios cuya aplicación rigurosa concluye en la teología aristotélica plasmada en el libro *A* (libro XII) de la *Metafísica*. En cambio, los llamados libros de la sustancia, a saber, los libros *Z*, *H* y *Θ* (libros VII, VIII y IX) constituyen la vía de paso que facilita el tránsito de los primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles a su teología<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Inciarte escribe: “La metafísica de Aristóteles tiene tres partes: en la primera se sientan los fundamentos mediante una consideración de los principios rectores de todo conocimiento, sobre todo una consideración del principio de no contradicción; en la tercera y última se sacan las conclusiones a las que la aplicación rigurosa de esos fundamentos conducen; y la segunda parte constituye la vía de paso de la primera a la última parte: del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica* a la teología contenida en el libro XII de la misma. Con esto queda dicho también que esta segunda parte está contenida en los llamados libros de la sustancia (libros VII, VIII y IX). La cuestión es ahora la de la unidad entre estas tres partes. Mi opinión es que la unidad viene dada por la respuesta positiva a una pregunta que Aristóteles ya se plantea al prin-



Aristóteles es el pensador que ha destacado más nítidamente las notas que definen esta disciplina cognoscitiva. La dirección que han seguido sus emprendimientos especulativos, es la misma en las distintas obras compuestas por él, agrupadas en la filosofía primera.

Aristóteles, en todas sus obras de filosofía primera, dirige los distintos procesos argumentativos de los heterogéneos libros de la *Metafísica* hacia el objetivo último: probar que el modo de ser de las sustancias incorruptibles es -como dice Frede- el modo de ser nuclear, en términos del cual deben ser explicados todos los demás modos de ser de los entes; entre ellos el modo de ser de las sustancias corruptibles y experimentalmente captables del universo físico<sup>75</sup>.

Y los distintos procesos argumentativos mediante los cuales llega Aristóteles a esta conclusión, empiezan con los argumentos que concluyen en la tesis según la cual todos los demás modos de ser tienen que ser explicados mediante el modo de ser de la *οὐσία*, que es precisamente lo que responde, en definitiva, a la pregunta de qué cosa es para el ente, en cuanto que tal, ser. “Aristóteles piensa, por ejemplo, que el ser de las cualidades puede ser comprendido solamente en términos del ser de las sustancias que son cualificadas de un modo u otro”<sup>76</sup>.

---

cipio de su tratamiento de las aporías en el libro III. La pregunta dice: ¿pertenece a una y la misma ciencia tratar los principios del conocimiento, por una parte, y los principios que podríamos llamar del ser, por otra? Que Aristóteles responda afirmativamente a esta pregunta se debe al hecho de que ya la defensa o justificación del principio de no contradicción hace ver la necesidad de admitir sustancias”. INCIARTE, FERNANDO. “Actualidad de la metafísica aristotélica”, en INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, p. 18.

<sup>75</sup>“(…) Thus, theology is unlike the particular sciences that fall under physics or mathematics, in that it is concerned with beings which have a way of being peculiar to them and in that it somehow has to address itself to this way of being by at least making an assumption about the nature of its objects and their existence, but it does not differ in this respect from physics or mathematics as a whole. This matter will need closer consideration at a later point. For the moment it suffices to recognize (1) that theology deals with beings that qua beings differ from all other beings and (2) that theology somehow has to address itself to their peculiar way of being, if only to assume what it is to be form this kind of being and to assume that there are beings that have this peculiar way of being. Now, this way of being, peculiar to divine substances, I want to suggest, is the focal way or sense of being in terms of which all other ways of being have to be explained”. Cfr. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 86-87.

<sup>76</sup>“The reasons why Aristotle thinks that all other ways of being presuppose, and have to be explained in terms of, the being of substances are well known and do not have to be rehearsed here. Aristotle thinks, e.g., that the being of qualities can be understood

Pero el modo de ser propio de las sustancias, lo apreciamos en primer lugar en las sustancias perecederas y experimentalmente captables del universo físico. Y la pregunta ‘en qué estriba para tales sustancias ser’, tiene una solución muy complicada, pues la cuestión admite al menos tres respuestas: “una para la materia, una para la forma sustancial, y una para el compuesto de materia y forma”<sup>77</sup>. Ahora bien, el modo de ser de cada uno de estos tipos de entes está ordenado jerárquicamente respecto de los demás, en una relación de prioridad y posterioridad. Lo cierto es que “el ser de la sustancia pertenece en primer lugar a la forma sustancial, sólo secundariamente a la sustancia física concreta, en virtud de que tiene forma sustancial, y de una tercera manera a la materia, en cuanto que ésta es potencialmente una sustancia compuesta”. Con lo cual es patente que el modo de ser nuclear y central de las sustancias no es otro que el ser de la forma sustancial<sup>78</sup>.

Y como el modo de ser que hay en todos los entes de los demás predicamentos o categorías -el modo de ser de los accidentes- depende del modo de ser de las sustancias sensibles, se deduce que “el modo de ser de las formas sustanciales viene a ser el núcleo central de todas las entidades no-sustanciales”<sup>79</sup>.

---

only in terms of the being of substances that are qualified in some way or other”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>77</sup> Frede escribe: “But it would be a mistake to assume, as it often is, that Aristotle thinks that his task has been completed by showing how the various of being depend on the way of being of substances. For as soon as we start to pursue the question what is it to be for a substance, it turns out that this question has a single answer as little as the question of what it is to be for a being does. Even in the case of sensible, perishable substances, it has at least three answers, one for matter, one for substantial forms, and one for the composite of matter and form”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>78</sup> “What is more, these three ways of being a substance stand in a certain relation of priority and posteriority to each other. The being of a substance primarily belongs to the substantial form, only secondarily to the concrete physical substance in virtue of its having a substantial form, and in a third way to matter, insofar as it potentially is a composite substance. Thus, the focal way of being a substance, for sensible substances, turns out to be the being a substance of substantial forms”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>79</sup> “And since the ways of being of the entities in all the other categories depend on the way of being of sensible substance, the way of being of substantial forms turns out to be the focus for all non-substantial entities”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and

A partir de este punto, Frede destaca un segundo paso de los procesos argumentativos de Aristóteles: Puesto que todos los modos de ser han probado ser dependientes del modo de ser de las formas sustanciales. A lo cual hay que añadir que no solamente hay formas sustanciales de las sustancias sensibles, sino que también hay sustancias no sensibles. Porque, en efecto, “Aristóteles en ocasiones distingue hasta tres diferentes clases de sustancias: la sustancias sensibles y perecederas-, los cuerpos celestes imperecederos y las sustancias inmateriales no perceptibles (cf. *A* 6, 1071b 2 y siguientes). Las cuales no son solamente diferentes clases de sustancias, en el sentido en el cual caballos y asnos son diferentes clases de sustancias; sino que difieren cada una de las demás *qua* sustancias. Esto es más fácilmente apreciable si distinguimos entre sustancias sensibles y no sensibles, como Aristóteles mismo hace algunas veces. La sustancialidad de las sustancias sensibles tiene que ser explicada en términos de la sustancialidad de sus formas sustanciales, mientras que las sustancias no sensibles son precisamente formas sustanciales”<sup>80</sup>.

A partir de este punto, como tiene ocasión de destacar Fernando Inciarte, Aristóteles procede a realizar un proceso de des-cosificación de la sustancia, a fin de conducir ascendentemente el procedimiento de investigación de la realidad, hasta alcanzar las sustancias no corruptibles, que son formas sustanciales puras sin materia, cuyo modo de ser explica el modo de ser de las sustancias corruptibles del universo físico. La metafísica se completa sólo después de que el filósofo ha terminado el camino ascendente que culmina en el primer principio de todas las cosas, y procede a seguir el camino inverso y descendente, cuyo término es la resolución de las sustancias inferiores y corruptibles en las sustancias imperecederas y superiores, que son las causas más radicales y primeras. El proceso de des-cosificación al que alude Inciarte, empieza con la demostra-

---

Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>80</sup> “Thus, in a second step, all ways of being are shown to be dependent on the way of being of substantial forms. But there are not just sensible, perishable substances. Aristotle at times distinguishes as many as three different kinds of substances: sensible, perishable substances; the imperishable heavenly bodies; and immaterial, nonperceptible substances (cf. *A* 6, 1071b 2ff.). And these are not just different kinds of substances in the sense in which horses and donkeys are different kinds of substances. They differ from each other *qua* substances. This is most easily seen if we just distinguish between sensible and nonsensible substances, as Aristotle himself sometimes does. The substantiality of sensible substances has to be explained in terms of the substantiality of their substantial forms, whereas nonsensible substances are just substantial forms”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

ción de la existencia de la sustancia como núcleo fundamental de la realidad. Las reflexiones hechas hasta aquí, que concluyeron en la constatación de la superior y más radical sustancialidad de la forma sustancial, son conducidas por Aristóteles, mediante un procedimiento de remoción consistente en una progresiva desmaterialización y descosificación de las sustancias, hasta alcanzar las sustancias incorruptibles, que son formas puras completamente libres de la potencia de la materia. Este es el procedimiento que emplea el Estagirita para recorrer el camino ascendente cuyo final consiste en la deducción trascendental de la existencia de una primera y suprema sustancia inmaterial, el acto puro, cuya esencia es puro actuar, y es la sustancia más cabal de todas; aquella a la que más le corresponde ser llamada “sustancia”. Y este es el camino que recorrerán los libros de la *Metafísica* que tratan sobre la sustancia, a saber, los libros *Z*, *H* y *Θ* (VII, VIII y IX), cuyo método hemos empezado ya a establecer, en los párrafos precedentes, y seguiremos haciéndolo a continuación y a lo largo de todo este trabajo<sup>81</sup>.

Este proceso de desmaterialización y descosificación de la *οὐσία* toma impulso cuando Aristóteles procede a destacar el contraste que hay entre el modo de ser de las formas sustanciales de las sustancias corruptibles y el modo de ser de las formas sustanciales que son las sustancias incorruptibles mismas. Hemos visto más arriba que la sustancialidad de las sustancias sensibles y corruptibles debe ser explicada en términos de la sustancialidad de sus formas sustanciales, mientras que la sustancialidad de

<sup>81</sup> Inciarte dice que una vez que Aristóteles ha probado la existencia de las sustancias, mediante el recurso de demostrar que no puede haber accidentes de accidentes, hay un largo camino que recorrer, hasta llegar al acto puro: “Con esto ya tenemos deducida trascendentalmente la existencia de sustancias. Pero de ahí hasta la sustancia que no tenga el actuar como puro accidente predicamental o propiedad accidental sino como su propia esencia, es decir, hasta el principio cuya esencia sea actuar (*τοιαύτην ἢς ἡ οὐσία ἐνέργεια*) hay un largo camino. En otras palabras, el camino que lleva de la justificación del principio de no contradicción a Dios (*ὁ θεός*) es largo. Es el camino que, en toda su longitud y complejidad, recorrerán los libros sobre la sustancia (del VII al IX) de la *Metafísica* y que aquí no hay tiempo ni de resumir en toda su longitud. Lo único que podemos hacer es indicar el método que utiliza Aristóteles para avanzar por este camino hasta el final. El procedimiento consiste en ir eliminando progresivamente todo contenido (podríamos decir con Kant, toda *realitas*, toda *Sachheit*) de la sustancia, hasta quedarse sólo con aquello que no tiene nada de contenido, de *res*, de cosa: con aquello que, por así decirlo, es el resultado del proceso de descosificación. Y ese resultado es, otra vez, puro actuar: no el actuar de esta o la otra sustancia sino el actuar en que consiste la sustancia más propiamente dicha, el acto puro, Dios”. INCIARTE, FERNANDO. “Actualidad de la metafísica aristotélica”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, p. 20.

las sustancias no sensibles e incorruptibles se explica en virtud de sí mismas, en razón de que cada una no es otra cosa que una forma sustancial<sup>82</sup>.

Pero, lo que es más importante, como dice Frede, para Aristóteles, “las formas sustanciales de las sustancias sensibles no tienen la misma manera de ser que las formas sustanciales que son sustancias separadas”<sup>83</sup>.

Entre estas diferencias de índole que hay entre aquellas dos clases de formas sustanciales, se encuentran las siguientes: La primera diferencia es que “...las formas sustanciales de las sustancias sensibles, en orden a ser en definitiva, tienen que ser realizadas en una sustancia compuesta que tiene varias características no-sustanciales, como medida, peso, figura, color, etc”<sup>84</sup>. Por otro lado, las sustancias separadas “...existen sin materia y sin accidentes. El motor inmóvil, por ejemplo y, en general, las sustancias divinas, son tales formas separadas”<sup>85</sup>.

Como veremos detenidamente en el capítulo segundo de este trabajo, Aristóteles, ya en el libro sobre la sustancia -el libro Z (libro VII) de la *Metafísica*-, prueba, sin lugar a dudas, la prioridad y eminencia del modo de ser de las formas sustanciales de las sustancias separadas y no-sensibles, por encima del que es propio de las formas de las sustancias sensibles, que dependen de las primeras. Más aún, la metafísica es una disciplina cognoscitiva que como tal estudia el ente en cuanto que ente a la luz de la dependencia que hay del modo de ser de las sustancias sensibles respecto de las sustancias no-sensibles e incorruptibles, en cuanto que el modo de ser de las sustancias sensibles sólo se explica en profundidad por medio del modo de ser de las sustancias no-sensibles e inmat-

<sup>82</sup> Cfr. loc. cit., FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>83</sup> “What is more, the substantial forms of sensible substances do not have the same way of being as the substantial forms that are separate substances”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>84</sup> “The substantial forms of sensible substances, in order to be at all, have to be realized in a composite substance that has various non-substantial characteristics, size, weight, shape, color, etc”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 87.

<sup>85</sup> “Separate substances, on the other hand exist without matter and without accidents. The unmoved mover, e.g., and quite generally divine substances, are such separate forms”. FREDE, MICHAEL, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”. En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, pp. 87-88.

riales, y sobre todo respecto del primer motor inmóvil, que es acto puro. Sin esta tensión interna del esfuerzo intelectual dirigido a una resolución en las causas más elevadas y los primeros principios, Aristóteles no admite que estemos realizando filosofía primera.

Esta tensión interna que es esencial al pensamiento metafísico como tal, Aristóteles la pone en evidencia nítidamente en la *Metafísica*, y en verdad es definitoria del pensamiento metafísico clásico. Esta misma tensión y direccionalidad de la metafísica como disciplina filosófica, la distingue de las ciencias particulares. El pensamiento metafísico de Aristóteles está constituido por diversas empresas intelectuales que siempre e inequívocamente suponen una labor de investigación dirigida hacia una resolución de las sustancias inferiores en las sustancias superiores y más elevadas, y, en definitiva, en el acto puro. Para el Estagirita, sólo es metafísico el pensamiento que como tal tiene esta dirección, en su esfuerzo inquisitivo y especulativo. Esta dirección que lleva en sí misma la metafísica hacia la causa primera de todos los entes, la define como la disciplina filosófica que intenta explicar el modo de ser de las sustancias inferiores en el modo de ser de la sustancia no sensible y más elevada de todas.

De este modo, dentro de la ciencia primera, la metafísica, tienen lugar, de un lado la ontología, que no se puede entender sin esa tensión y direccionalidad hacia el ente primero, y la teología, la cual tiene, según Aristóteles, el carácter de una ciencia universal. Porque, en efecto, como señala Frede, "...decir acerca del primer modo de ser, que es primero, es lo mismo que decir que todos los otros modos de ser dependen de él. Y así Aristóteles puede decir que la teología, siendo primera, es universal"<sup>86</sup>. La dislocación del tratamiento de la ontología y la teología tiene como consecuencia la pérdida de la perspectiva metafísica y trascendental. Como dice Alejandro Llano, "la desconexión entre ontología y teología natural -esta última convertida académicamente tantas veces en filosofía de la religión- lleva consigo, entre otras cosas, el que no se entienda qué pueda significar la graduación de las llamadas perfecciones transcendentales, como la verdad, el bien o la belleza"<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> "For to say of the primary way of being that it is primary, is to say that all other ways of being depend on it. And thus Aristotle can say that theology, being first, also is universal". FREDE, MICHAEL, "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics". En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 93.

<sup>87</sup> LLANO, ALEJANDRO, "¿Tiene futuro la metafísica?". En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014, p. 537.

Aristóteles, en todas sus heterogéneas obras -llamadas hoy en su conjunto hoy la *Metafísica* de Aristóteles-, verdaderamente dirige todo su esfuerzo en la mencionada dirección, inclusive cuando se ocupa sólo de las sustancias sensibles. Esta dirección que siguen todas las distintas empresas especulativas de filosofía primera realizadas por Aristóteles, resulta patente cuando detectamos que, en todas ellas, hay -como dice Llano- "...un intento de trascender las formas en dirección hacia el acto"<sup>88</sup>. Aristóteles ha dirigido todas sus energías, empleadas en sus distintas empresas especulativas de filosofía primera, en esta dirección, con la finalidad de "...superar el relativismo de los sofistas (...)"<sup>89</sup>.

Es evidente que Aristóteles procede siempre en orden a una resolución en el acto de toda potencialidad. Aunque la forma es acto, todavía en la forma de las sustancias sensibles hay potencia, no es acto puro; y Aristóteles sigue un proceso de des-potencialización que no se detiene a lo largo de todos los libros de la *Metafísica*. En efecto, como dice Llano, "en el plano de la forma, el ser o no ser todavía no es decidible, mientras nos matengamos en el nivel de los contenidos significativos, queda abierta la posibilidad de ambos opuestos. En cambio, el acto lleva consigo la decisión ontológica por superación de la posibilidad. Se abandona así progresivamente la ambigüedad característica de los entes limitados, hasta alcanzar un ser que es su propia actividad, que es acto puro y, por lo tanto, se encuentra más allá de toda posibilidad. Es un acto originario y no derivado que Aristóteles identifica con Dios"<sup>90</sup>, en el libro *A* (libro XII) de la *Metafísica*.

De este modo, todos los emprendimientos especulativos de Aristóteles en filosofía primera, tienen siempre una interna dinámica que los dirige, de acuerdo a las cuestiones que cada empresa especulativa busca responder, una resolución de las sustancias sensibles en el primer ente, que es el acto puro y primer motor inmóvil, y una explicación global de todos los entes, entre ellos, las sustancias corruptibles, las sustancias incorruptibles y los accidentes. Aristóteles no busca elaborar un sistema de conceptos

<sup>88</sup> LLANO, ALEJANDRO, "¿Tiene futuro la metafísica?". En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, p. 535.

<sup>89</sup> LLANO, ALEJANDRO, "¿Tiene futuro la metafísica?". En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, p. 535.

<sup>90</sup> LLANO, ALEJANDRO, "¿Tiene futuro la metafísica?". En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014, pp. 535-536.

categoriales lógicamente unidos unos con otros, como fin de su tarea especulativa, sino, más bien, aprehender la realidad tal como es en sí misma, sin intentar forzarla para que se acomode a moldes conceptuales esquemáticos y unívocos que por sí solos no proporcionan la explicación global y más radical de todo lo que es real y es ente.

Aristóteles no intenta elaborar un sistema de categorías unívocas, porque ellas son más bien objeto de estudio de la lógica. Por sí solas las categorías no nos proporcionan una explicación global de todos los entes. Como dice Llano, “el mundo de la metafísica clásica no es un perfecto ensamblaje de esencias cumplidamente realizadas, sino una urdimbre -parcialmente ordenada y parcialmente desordenada- en la que lo necesario y lo casual se limitan mutuamente, sin que sea posible ni la absoluta necesidad ni el azar completo. Y, desde luego, la propia filosofía primera no se ocupa de cómo sea el amueblamiento de este mundo, hasta el punto de que la cuestión de las categorías o elenco de los más altos conceptos unívocos constituye más bien una parte de la lógica. La metafísica se limita al estudio de lo separado, de los primeros principios y de los primeros conceptos de la realidad y de su conocimiento. (...) La ciencia primera no trata de los pormenores de la realidad -sólo de sus principios- y presenta en consecuencia un contenido tan valioso como escueto, de manera que casi sería una redundancia denominarla ‘metafísica mínima’”<sup>91</sup>.

Por supuesto, es evidente, en razón de todo lo que hemos tratado hasta aquí, que los pocos conceptos de los que se ocupa la metafísica, son de la máxima importancia, porque revelan el meollo más profundo, radical y real de todas y cada una de las cosas. Y, como dice Llano, “tan escaso contenido (*el contenido de los conceptos análogos de metafísica*) posee, sin embargo, la máxima importancia, porque se refiere a los conceptos primordiales del conocimiento humano”<sup>92</sup>.

Tomás de Aquino parece haber sido muy conciente de este dinamismo interno que tienen -cada una según su modo propio- las distintas empresas especulativas de metafísica llevadas adelante por Aristóteles, y su común característica de seguir un implícito plan general de investigación,

<sup>91</sup> LLANO, ALEJANDRO, “¿Tiene futuro la metafísica?”. En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014, pp. 539.

<sup>92</sup> LLANO, ALEJANDRO, “¿Tiene futuro la metafísica?”. En HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL - MARTÍNEZ CARRASCO, PEDRO (EDS.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014, pp. 539.



que manifiesta la unidad sintética -que no sistemática-, que es propia de la naturaleza misma del quehacer metafísico. Santo Tomás, como tendremos ocasión de apreciar en todos los asuntos de los que se ocupa este trabajo, no solamente consiente en esta característica direccionalidad que manifiesta la metafísica en su ejercicio, tal como Aristóteles la ha diseñado, en cuanto que disciplina cognoscitiva; sino que Santo Tomás mismo adopta esta misma orientación en su personal empresa especulativa. Encaminamientos que terminan vertebrando el despliegue entero del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino.

Durante la exposición que haremos del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino acerca de la multiplicidad de los entes, en los párrafos que siguen y a lo largo de todos los capítulos de este trabajo, encontraremos ocasiones de confirmar el hecho de que los textos aristotélicos de la *Metafísica*, sobre los cuales se ha basado Tomás para formular su propio pensamiento metafísico relativo a la multiplicidad de los entes, siguen esa dirección que conduce a explicar el modo de ser de las cosas sensibles e inferiores, sobre el fundamento del modo de ser de las cosas no-sensibles y superiores. Siguiendo esta misma línea de fundamentación filosófica, Santo Tomás procede en su investigación hacia una resolución de todos los entes en el acto y, por tanto, en el ser. La empresa metafísica de Santo Tomás sigue el cauce definido por Aristóteles para la realización de la investigación de filosofía primera. Este es el molde clásico que define la metafísica occidental, adoptado por Tomás de Aquino.

Santo Tomás es conciente de la profunda armonía que hay entre el libro *A* (libro I) y el libro *Γ* (libro IV) de la *Metafísica* de Aristóteles, por lo que se refiere a la concepción del objeto propio de la metafísica como ciencia universal y unitaria. Como habíamos visto, Santo Tomás, en el Prólogo del *Comentario a la Metafísica*, sostiene que, según Aristóteles, la sabiduría contempla las cosas que están separadas de la materia, y que éstas "...sin duda son el ente y las cosas que siguen al ente, como el uno y la multitud, y la potencia y el acto"<sup>93</sup>. Esta doctrina está, de suyo, conectada con lo que Aristóteles mismo dice en *Metafísica Γ* (libro IV), donde sostiene que es propio de la ciencia primera el estudio del ente en cuanto que ente<sup>94</sup>.

Si volvemos nuestra atención al Libro *A* (libro I) de la *Metafísica*, allí Aristóteles dice lo siguiente acerca del modo de aproximación y análisis propio de la metafísica: "Lo que ahora queremos decir es esto: que la

<sup>93</sup> "Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus". Cf. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>94</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Γ*, 1, 1003a 1-2.

llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas (*πρῶτα αἰτία*) y sobre los principios (*ἀρχαίς*)<sup>95</sup>. Las primeras causas y los principios aquí significan lo mismo. En efecto, como dice Berti con acierto, “las expresiones ‘principios’ y ‘causas primeras’ son equivalentes, quieren decir la misma cosa; entonces se trata de causas que no dependen de otras causas, de causas que no tienen ninguna causa anterior a ellas”<sup>96</sup>.

Y también sostiene Aristóteles que “...el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos)”<sup>97</sup>. Y este es precisamente el modo que tiene la ciencia primera para aproximarse a la realidad.

Así, pues, el conocimiento humano llamado por Aristóteles sabiduría, es el conocimiento más amplio y global; el cual se dá únicamente si - como lo expresa Halper- “...el objeto de conocimiento es el más universal, esto es, si es una clase que, como el ente, incluye todas las cosas”<sup>98</sup>.

Además, Aristóteles manifiesta claramente que la metafísica estudia el ente, cuando, en el propio Libro *A* (Libro Primero) de la *Metafísica*, dice, refiriéndose a los filósofos que le precedieron, que ellos “...se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad”<sup>99</sup>.

En la misma línea de estas reflexiones relativas a la ciencia primera, plasmadas en el libro *A* (libro I) de la *Metafísica*, Aristóteles mismo llega a sostener más adelante, en el libro *Γ* (libro IV), lo siguiente: “Hay una ciencia que teoriza acerca del ente en cuanto que ente (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) y lo

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 2, 981b 27-29. Berti comenta: “Pero hemos visto que ya en el primer libro, *Alpha mayor*, Aristóteles propone una definición de la sabiduría, es decir, de la *sophia*, que luego resultará ser la ciencia expuesta en esta obra; una definición según la cual por *sophia*, por sabiduría, se debe entender no solamente una ciencia cualquiera de las causas -todas las ciencias son conocimientos de causas-, sino que la *sophia* es conocimiento de las causas primeras”. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 67.

<sup>96</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 67.

<sup>97</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 2, 982a 21-25.

<sup>98</sup> “In particular, this chapter (*chapter 2*) discusses six characteristics said to belong to the wise man and his wisdom: (1) he knows all thing, to the extent possible (...) Criterion (1) is met if the object of knowledge is most universal, that is, if it is a class, like being, that includes all things”. Cf. HALPER, EDWARD. *Aristotle's Metaphysics: A Reader's Guide*. Continuum International Publishing Group, London - New York 2012, p. 25.

<sup>99</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 3, 983b 1-3.

que le corresponde de suyo”<sup>100</sup>. Berti destaca que este texto inaugural del libro *Γ* (libro IV) “...debe ser leído como la propuesta de una solución a las aporías del libro *Beta*”<sup>101</sup>. Como Dewan comenta, “...(Aristóteles) al proceder a ocuparse de la empresa del más ambicioso de los estudios humanos, el único estudio que puede satisfacer el más radical deseo natural humano, el deseo de saber, llegado el momento lo presenta como “una ciencia del ente en cuanto ente”<sup>102</sup>. Por supuesto, esta ciencia es la metafísica, como dice Tomás de Aquino<sup>103</sup>. Berti, por su parte, indica que en este inicio del libro cuarto de la *Metafísica*, Aristóteles parece proponer “...su definición de la sabiduría, de la *sophia*, de la filosofía primera, es decir que la concibe fundamentalmente como ciencia del ser”<sup>104</sup>.

En el texto citado, Aristóteles singulariza y destaca esta ciencia como una que es peculiar y conspicua. Berti dice que cuando el texto inaugural del libro *Γ* (libro IV) empieza con la mencionada expresión de que “hay una ciencia...”, Berti indica que con esta frase “Aristóteles afirma que esta ciencia existe; existe la *sophia*, existe la filosofía primera, esta ciencia que luego él llamará la filosofía primera y es, sin embargo, una ciencia un tanto especial -Aristóteles dice *epistê tis*, sería necesario traducir ‘una cierta ciencia’, ‘una suerte de ciencia’, es decir, es una ciencia diversa de todas las otras. Ésta ‘considera’ el ser en cuanto ser. El término usado por Aristóteles es *theôrein*, el verbo *theôrein* es precisamente ‘hacer la teoría de’, es decir, estudiar, explicar”<sup>105</sup>.

Pero, ¿qué significa la ciencia del ente en cuanto que ente para Aristóteles? Lo primero que podemos hallar como fruto de nuestra investigación acerca del sentido que tenía esta afirmación para Aristóteles, según la cual la metafísica estudia el ente precisamente en cuanto que es ente, es que esta ciencia por su naturaleza estudia el ente en cuanto que tal; lo cual excluye aspectos particulares del ente que no revelan lo que es el ente como tal<sup>106</sup>. No obstante, esta respuesta no es suficiente, y requiere

<sup>100</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 1, 1003a 20-21.

<sup>101</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 71.

<sup>102</sup> “It is Aristotle who, in undertaking the most ambitious of human studies, the only study which can satisfy the radical human natural desire, the desire to know, eventually presents it as ‘a science of being as being.’” Cf. DEWAN, LAWRENCE. “What does it Mean to Study Being ‘as Being?’” En, DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being : Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, p. 15.

<sup>103</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>104</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 71.

<sup>105</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 71.

<sup>106</sup> Berti comenta este texto: “En cambio, la ciencia de la que nosotros estamos hablando considera el ente no en un aspecto suyo particular, sino en todo lo que le pertenece en

mayor aclaración el sentido que ella tiene; pues la respuesta a esta pregunta no es fácil y requiere buenas dosis de investigación. Más adelante, proveerá Aristóteles la clave que nos permite entender qué significa que el objeto propio de la metafísica sea el ente en cuanto que tal. Como veremos en lo que sigue, Aristóteles sostiene, un poco después del lugar mencionado, que la metafísica estudia una cierta naturaleza y las causas más elevadas que la explican, y que esta naturaleza es el ente. Así, pues, es conveniente que la respuesta a la pregunta que nos formulamos, la busquemos sobre la base de los argumentos que siguen, por medio de los cuales podemos llegar a comprender a qué se refiere Aristóteles con su doctrina según la cual el objeto de la metafísica es el ente en cuanto que ente, la naturaleza del ente mismo. Veámoslo.

El libro *Γ* (libro IV) de la *Metafísica* responde a las primeras cinco aporías planteadas por Aristóteles en el libro *B* (libro III). Como acertadamente comenta Berti, Aristóteles se enfrenta en el libro *Γ* (libro IV) de la *Metafísica* a la necesidad de resolver esas primeras cinco aporías, con la finalidad de “garantizar a la ciencia que estamos buscando una unidad, sin la cual ella no puede existir, no puede ser una única ciencia. Y si ella no es una única ciencia, en lugar de ella deberá haber ciencias diversas, pero, entonces, es inútil hablar de sabiduría, hablar de filosofía primera”<sup>107</sup>.

Santo Tomás, en su *Comentario* al libro *Γ* (libro IV) de la *Metafísica*, explica que Aristóteles se ocupa allí, en primer lugar, de establecer el objeto propio (*subiectum*) de esta ciencia primera, que es la metafísica<sup>108</sup>. Dewan advierte con acierto que Santo Tomás recoge de Aristóteles la respuesta a la pregunta acerca de cuál es el objeto de la metafísica y qué significa que este objeto es el ente en cuanto que ente<sup>109</sup>; lo que veremos detenidamente a continuación.

---

cuanto él es ente, es decir, en lo que le pertenece por sí. Aristóteles lo dice inmediatamente: ‘y las propiedades que le competen en cuanto tal’ (1003 a 20-21). Con ‘en cuanto tal’ Reale traduce la expresión griega *kath’auto*, que es vertida normalmente en latín con *per se*, y en italiano con *per sé* (en castellano *por sí*), entonces indica, justamente, lo que pertenece al ente por sí mismo, o sea, por hecho de ser ente; por lo tanto, aquí ‘en cuanto ente’ equivale a ‘por sí’”. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 73.

<sup>107</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 71.

<sup>108</sup> “Primo subiectum stabilit huius scientiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 1.

<sup>109</sup> “What did this thirteenth century thinker understand concerning the subject of metaphysics? (...) It is not necessary, then, to *discover*, as though for the first time, an answer to the question: What does it mean to study being ‘as being’? Aristotle, the originator of the formula, already provided an answer, and Thomas Aquinas took it upon

Entre las tesis que formula Aristóteles y recoge de él Tomás de Aquino, para establecer el objeto de la metafísica, se encuentra la siguiente:

En primer lugar está la suposición de Aristóteles de que hay una ciencia cuyo objeto propio (*subiectum*) es el ente<sup>110</sup>. Santo Tomás explica: “Porque en verdad la ciencia no debe especular solamente sobre el objeto (*subiectum*), sino también sobre los accidentes por sí del objeto (*subiecto*), por esto dice en primer lugar que hay alguna ciencia que especula el ente en cuanto ente, como objeto propio (*subiectum*), y especula aquellas cosas que están por sí en el ente (*ea quae insunt enti per se*), osea, los accidentes por sí del ente”<sup>111</sup>. Por lo tanto, el ente coincidental o por accidente queda fuera del ámbito de atención de la metafísica. La *oúσία*, los demás predicamentos, y el acto y la potencia, quedan dentro del objeto mismo de estudio del metafísico.

Otra afirmación que hace Aristóteles, dirigida a establecer cuál es el objeto de la metafísica, es “...que esta ciencia no es una de las ciencias particulares”<sup>112</sup>. El propio Aristóteles lo afirma, al destacar que la consideración metafísica del ente en cuanto ente es una consideración común (comunidad de analogía), cuando él dice: “Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en común acerca del ente en cuanto que ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de éste; por ejemplo, las ciencias matemáticas”<sup>113</sup>.

Es conveniente destacar lo que advierte Pierre Aubenque, al estudiar este texto: “Aunque el ser se diga de muchas maneras, Aristóteles no parece poner en duda la posibilidad de un discurso coherente acerca de él cuando, al principio del libro *Γ* (*libro IV*) de la *Metafísica*, afirma sin

himself to explain that answer”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it Mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, p. 14.

<sup>110</sup> “Primo supponit aliquam esse scientiam cuius subiectum sit ens”. Cfr. op. cit., TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 1.

<sup>111</sup> “Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae specularur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et specularur *ea quae insunt enti per se*, idest entis per se accidentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 1.

<sup>112</sup> “Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum, ibi, haec autem et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 1.

<sup>113</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 1, 1003a 21-26.

titubeos la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser<sup>114</sup>. Esta ciencia del ser en cuanto ser, la metafísica, comprende el ser en cuanto que dividido en los predicamentos, y la potencia y el acto, como bien dice Dewan<sup>115</sup>.

Todas las ciencias tienen por objeto al ente, inclusive la metafísica, porque, como escribe Berti, “cualquier objeto que nosotros consideremos, en cuanto es, es un ente; entonces, por ejemplo, las matemáticas, la aritmética y la geometría, estudian, respectivamente, los números y las figuras, pero los números y las figuras son entes, entonces también ellas estudian entes; pero la aritmética estudia sus entes en cuanto son números, es decir, estudia las propiedades que pertenecen a estos entes por el hecho de ser números, y la geometría estudia sus entes en cuanto son figuras, entonces cada una de estas ciencias considera un aspecto particular del ente<sup>116</sup>. En cambio, la metafísica “...considera el ente no en cuanto a un aspecto suyo particular, sino en todo lo que le pertenece en cuanto él es ente, es decir, en que le pertenece por sí”<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Traducción de Vidal Peña, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2008, p. 176.

<sup>115</sup> “Secondly, I would refer to Aristotle, from whom comes the formula: science which treats of that which is inasmuch as it is that which is (*to on he on*). And I think of the doctrine of being as divided by the categories, and being as divided by act and potency”. Cfr. DEWAN, LAWRENCE. “What is Metaphysics?” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, p. 1.

<sup>116</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 73.

<sup>117</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 73. La paráfrasis que hace Reale de este texto aristotélico es la siguiente: “Le scienze particolari, dice dunque Aristotele in questo passo, si restringono alla considerazione di una parte dell'essere: la isolano dal resto, e ne indagano le proprietà e i caratteri. Così, ad esempio, la matematica prende in esame quel particolare genere dell'essere che è il numero o di esso indaga le caratteristiche (parità, disparità, uguaglianza, disuguaglianza, etc.). E sul paradigma di questa esemplificazione se ne possono adurre quante altre si vogliono. Dunque: le scienze particolari hanno come oggetto una particolare realtà, e di questa indagano le determinazioni e le caratteristiche essenziali; la metafísica, invece, ha come oggetto di indagine la realtà, non in quanto questa o quella determinata realtà particolare, bensì la realtà considerata in quanto tale: la realtà in quanto realtà, l'essere in quanto essere (*τὸ ὄν ἢ ὄν*). Le espressioni ‘realtà in quanto realtà’ o ‘essere in quanto essere’ indicano -almeno in un primo significato- l'intero della realtà e dell'essere in contrapposizione alle ‘parti’ o ai ‘settori’ de essi, indicano, cioè, non questa data parte della realtà o questo genere di essere, ma la realtà quanta e l'essere tutto quanto”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I. En ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a*

Aristóteles llega a la conclusión de que cada ciencia particular estudia un aspecto particular del ente, que no es común a todos los entes, considerados precisamente en cuanto que entes; porque el carácter común de la entidad en cuanto que comunidad universal análoga o de proporcionalidad -y no unívoca-, sólo se estudia en base a procesos demostrativos dirigidos a poner en evidencia los axiomas que explican a todos los entes, sin excepción, sobre los cuales se llega por resolución a todas las conclusiones de la metafísica. Estos axiomas máximamente generales son presupuestos por las ciencias particulares; sin que cada ciencia particular se ocupe de demostrar y estudiar en sí mismos los axiomas de los que parte; porque esta tarea le corresponde al metafísico. Como quiera que el objeto de cada ciencia particular es la investigación de las verdades a las que se llega respecto de un sector de toda la realidad, está incapacitada por su propio estatuto constitutivo para la defensa de los axiomas comunísimos que acepta sin demostrar, de los que se ocupa la metafísica, que es la ciencia que se ocupa del objeto más común y universal de todos, esto es, del ente<sup>118</sup>.

Tomás de Aquino refiere que, en este texto, sostiene Aristóteles que la metafísica estudia el ente, al igual que las ciencias particulares, pero, a diferencia de éstas, lo estudia precisamente en cuanto que ente; "...porque las demás ciencias, que se ocupan de los entes particulares, consideran sin duda el ente, puesto que todos los objetos de las ciencias

---

*cura di Giovanni Reale*, vol. I, edición mayor renovada en 3 tomos, Vita e pensiero, Milano 1993, pp. 56-57.

<sup>118</sup> Aubenque escribe: "En primer lugar, la ciencia del ser en cuanto ser parece ser claramente heredera de la vocación sinóptica y universalista que, como atestigua el comienzo de la *Metafísica*, va ligada a la idea generalmente admitida de la filosofía; pues el ser en cuanto ser es 'lo común a todas las cosas' (*I*, 3, 1005 a 27), lo que 'se dice por excelencia de la totalidad de las cosas' (*B*, 3, 998 b 21; *I*, 2, 1053 b 20; *K*, 2, 1060 b 5, etc.), y la ciencia del ser en cuanto ser se define expresamente por su oposición a las ciencias particulares (*I*, 1003 a 21 y ss.). Dicho con más precisión: a semejante ciencia incumbe el estudio de los principios o axiomas comunes, es decir, de aquellos principios que, no siendo propios de tal o cual ciencia particular, y sí, empero, presupuestos de todas, no son de la competencia ni del aritmético, ni del geómetra, ni del físico (*I* 3, 1005 a 21 - 1005 b 1), ni de ningún sabio 'particular'. Y, por último, esos principios comunes son al mismo tiempo principios primeros, pues su posesión es necesaria para conocer cualquier ser; y 'lo que hay que conocer necesariamente para conocer cualquier cosa, hay también que poseerlo necesariamente antes que nada' (*I*, 3, 1005 b 15)". AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, p. 187.

son entes, pero no los consideran en cuanto que ente, sino en cuanto que es tal ente, a saber, o número, o línea, o fuego, o algo por el estilo”<sup>119</sup>.

Santo Tomás destaca también en su comentario que cuando Aristóteles sostiene que la ciencia primera especula también sobre las cosas que están por sí en el objeto de estudio de la metafísica -todo lo que es por sí ente-, está pensando que aquellas cosas que sólo por accidente se encuentran en el objeto de estudio de esta ciencia, no son tratadas por la metafísica, precisamente porque no están por sí en su objeto de estudio<sup>120</sup>.

Inmediatamente a continuación, en ese mismo lugar del Libro *Γ* (libro IV), Aristóteles recuerda la tesis que él mismo sostuvo antes en el Libro *A* (libro I), según la cual la ciencia primera busca conocer los principios y causas más altas:

“Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscan los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del ente no según el accidente (*μη κατὰ συμβεβηκός*), sino en cuanto que ente (*ἀλλ’ ἢ ὄν*). Por eso también nosotros debemos comprender las causas primeras (*πρώτας αἰτίας*) del ente en cuanto que ente (*ὄντος ἢ ὄν*)”<sup>121</sup>.

En este texto, Aristóteles pone en evidencia que la ciencia primera, o sea, aquella que versa sobre las causas más elevadas de todas, trata sobre una cierta naturaleza en cuanto que tal, porque toda causa es causa de alguna naturaleza. Y esta naturaleza sobre la que versa la metafísica es precisamente la del ente en cuanto que ente. Dewan escribe, comentando este mismo lugar: “Él (Aristóteles) ya había dicho que estaba buscando las causas más altas. Siguiendo este punto, él advierte que una causa debe ser la causa de alguna naturaleza. ¿De qué naturaleza podría ser causa la causa más elevada, si no es de la naturaleza del ente?”<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> “Dicit autem *secundum quod est ens*, quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 2.

<sup>120</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 3.

<sup>121</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 1, 1003a 26-32.

<sup>122</sup> “He had already said he was seeking the highest causes. Pursuing this point, he noted that a cause must be the cause of some nature. Of what nature could the highest cause



Aristóteles se ocupa aquí, en el libro  $\Gamma$  (libro IV) de la *Metafísica*, de resolver las primeras cuatro aporías que había planteado en el libro  $B$  (libro II) de la *Metafísica*, e identifica a la ciencia del ente en cuanto ente con la ciencia primera que se ocupa de estudiar las causas más altas y los principios primeros a que se referían los tres primeros libros  $A$ ,  $\alpha$  y  $B$  (libros primero, segundo y tercero) de la propia *Metafísica*<sup>123</sup>.

---

be cause, if not of the nature of being?" DEWAN, LAWRENCE. "What does it Mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 15. Halper escribe: His claim that the principles and highest causes belong to some nature, being, seems absurd when we interpret "nature" or "being" as a generic character possessed by all beings. Let us, then, not interpret these terms until we have followed the sequence of his reasoning. We know that each Aristotelian science treats a nature, the nature of some genus. If metaphysics is a science, it too must treat some nature. Apparently, Aristotle calls this nature "being" or "being qua being." In a passage from the Posterior Analytics that I mentioned often in discussing book B, Aristotle maintains that a science treats a genus and what belongs to it per se (A 28, 87a38–39). Elsewhere in the Posterior Analytics, he describes three components of a demonstrative science: (1) the conclusion asserting that something, such as an attribute, belongs to a genus per se, (2) the axiom or premise, and (3) the subject genus whose per se attributes the science demonstrates (A 7, 75a39–b2). If metaphysics resembles other Aristotelian sciences, it too should study some generic nature and what belongs to that nature per se. This appears to be just what Aristotle intends to say in the opening sentence of  $\Gamma$ , 'there is a science that studies being qua being and what belongs to it per se'. The nature to which Aristotle refers in  $\Gamma$  1 should be the nature of being, the subject matter of this science. Since each science aims to demonstrate what belongs to its subject matter, and since our science aims to find the highest causes and principles, these latter should belong to the nature of being. This is not to say that they are attributes in the usual sense, for Aristotle recognizes that principles can also be ascribed to a nature; for example, the genus that is included in a subject's essential nature is said of that subject per se (cf. Posterior Analytics A 4, 73a34–b1). Since our science seeks the highest causes and principles, and since this science, presumably, resembles other Aristotelian sciences, it is indeed clear that these causes and principles must belong per se to some nature; that is, they must be the causes and principles of that nature—precisely as Aristotle claims in the passage under consideration—provided, of course, that metaphysics exists. The point is that, like other sciences, metaphysics seeks causes that somehow belong to the generic nature that is its subject. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, pp. 294–295.

<sup>123</sup> Halper escribe: "Metaphysics  $\Gamma$  opens with what appears to be a statement of fact: 'There is a science that investigates being qua being and what belongs to it per se' (1003b21–22). Aristotle goes on to identify this science with the science of first principles and highest causes that he has been discussing in earlier books: he claims that it is necessary to seek the first causes of being qua being (1003a26–31). We saw that the first group of aporiai raise obstacles to the existence of such a science on the grounds that the topics it treats could not, apparently, fall under a single science. Aristotle's

El texto aristotélico de *Metafísica*,  $\Gamma$  1, 1003a 26-32 (libro IV, capítulo 1 de la *Metafísica*) es el inicio de la fundamentación ontológica de la noción de metafísica que Aristóteles desarrolla en el libro  $\Gamma$  (libro cuarto) de la *Metafísica*. Como escribe Aertsen, esta doctrina es la base fundamental sobre la cual se apoya y sustenta la concepción de la metafísica que Tomás de Aquino presenta sintetizada en el *Prooemium* del *Comentario a la Metafísica*<sup>124</sup>. Y, como según dice Berti, el texto examinado de *Metafísica*,  $\Gamma$  1 empieza con una confirmación de lo que Aristóteles ya había sostenido en el libro *A* (libro I) de la propia *Metafísica*, al sostener que la metafísica se ocupa del estudio de los principios y las causas más altas.

Dewan destaca acerca de ese mismo texto aristotélico de *Metafísica*  $\Gamma$  1, 1003a 26-32 (libro IV, capítulo 1 de la *Metafísica*), que, en él, Aristóteles recurre a la autoridad de los antiguos cosmologistas griegos, como confirmación de su propia postura acerca de la sabiduría como ciencia del ente en cuanto que ente, porque aquellos cosmologistas "...contemplaron las causas más elevadas, y, claramente, estaban buscando las causas del ente en cuanto ente"<sup>125</sup>.

---

unqualified assertion of its existence in the first line of book  $\Gamma$  stands as a claim that these obstacles have indeed been overcome". HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 289.

<sup>124</sup> "From his exposition in the *Prooemium* of the *Metaphysics* commentary it is evident that Aquinas's conception of metaphysics is based on the ontological determination of First Philosophy in book IV of the *Metaphysics*". AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 235.

<sup>125</sup> "In confirmation of this, he pointed to the ancient Greek cosmologists. They sought the highest causes, and, clearly, they were seeking the causes of being as being". Cfr. op. cit. DEWAN, LAWRENCE. "What does it mean to study Being "as Being"?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 15. Y también: "That history of thought and of metaphysics in particular, is sketched in the first book of the *Metaphysics* of Aristotle. In undertaking to present metaphysics, Aristotle sees himself as having many predecessors, even though they represent the infancy of the science. (Let's call metaphysics a "science"). For example, when he proposes a science of that which is, considered precisely as that which is, his argument is that it was the causes and principles of that which is, as such, that the earlier cosmologists were seeking. It is the precise target of their quest that he puts forward as his model". DEWAN, LAWRENCE. "The Importance of Substance". En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, p. 98. Halper escribe: "Those seeking the elements of beings" are the philosophers Aristotle had discussed in book A, and he is saying that they, too, were seeking "these principles" and highest causes. If, though, we are to make sense of these two quotations together, the "nature" whose principles and causes the

En efecto, en el texto estudiado, Aristóteles se refiere a los antiguos cosmólogos griegos, cuando habla de los pensadores que buscaban los elementos de los entes. Allí el Estagirita sostiene que si la investigación de los elementos de los entes, realizada por los filósofos de la naturaleza, comprendía la búsqueda de los primeros principios y las causas más altas, entonces resulta claro que ellos buscaban las causas primeras del ente en cuanto que ente<sup>126</sup>. Esta consideración de Aristóteles se apoya sobre su propia convicción de que las causas más elevadas de todas son las causas primeras del ente en cuanto que ente. Y Aristóteles concluye: “Por eso también nosotros debemos comprender las causas primeras (*πρώτας αἰτίας*) del ente en cuanto que ente (*ὄντος ἢ ὄν*)”<sup>127</sup>.

Dewan comenta: “La presentación que hace Aristóteles del ente en cuanto ente, como el campo propio de la metafísica, es de este modo una doctrina del “ente” como nombre de una *naturaleza*, una naturaleza vista en su comunidad como coincidente con el campo de influencia de la más alta de todas las causas”<sup>128</sup>. Y la unidad de la metafísica viene dada por el hecho de que el objeto propio de la metafísica es único, ya que Aristóteles considera que hay una sola naturaleza, que es el ente en cuanto ente, la que es el objeto de la metafísica y está sometida a los primeros principios y las causas más altas, aunque pertenezcan éstos a distintos géneros. El objeto de la metafísica -el ente en cuanto ente- es pensado aquí como un género y una naturaleza. Aunque se trata de un género muy especial, porque no comprende unívocamente las cosas particulares que están comprendidas en él. Pero esta naturaleza especial del género del ente, garantiza suficientemente la unidad de la metafísica y su estatuto de ciencia. Una ciencia peculiar y muy diferente de las ciencias particulares”<sup>129</sup>.

---

first quoted sentence speaks about could only be the “being” whose principles and elements the second mentions”. Cfr. HALPER, EDWARD. *One and many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*. Parmenides Publishing. United States of America 2009. p. 294. Leer este tema también en: REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I. En ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, vol. I, edición mayor renovada en 3 tomos, Vita e pensiero, Milano 1993, pp. 57-58.

<sup>126</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafisica, Γ*, 1, 1003a 26-32.

<sup>127</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafisica, Γ*, 1, 1003a 31-32.

<sup>128</sup> “Aristotle’s presentation of being as being as the field of the metaphysician is thus a doctrine of “being” as the name of a *nature*, a nature seen in its community as coinciding with the field of influence of the highest of all causes”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16.

<sup>129</sup> Berti escribe: “En suma, esta consideración del ente en cuanto ente, y esta referencia de las causas primeras al ente en cuanto ente, confieren unidad a las causas primeras;”

Por otro lado, el texto aristotélico que venimos examinado, hace una distinción entre el ente según el accidente (*κατὰ συμβεβηκός*) del ente en cuanto ente (*ὄντος ἢ ὄν*). Santo Tomás, en un lugar de su *Comentario* al mencionado texto de Aristóteles (en *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 3, reproducido más arriba), sostiene que la metafísica estudia solamente las cosas que están por sí en el ente (*solum de his quae per se insunt*), y no las cosas que son según el accidente<sup>130</sup>. Pero, ¿cuáles son estas cosas? ¿Acaso ellas son solamente los trascendentales del ente en cuanto ente (los cuales no se encuentran por accidente en la sustancia)? ¿O también lo son los accidentes que están por sí en el ente, pero que no son la esencia misma de la sustancia?

La respuesta a estas preguntas, podemos hallarlas recurriendo a lo que dice Aristóteles en el capítulo 2 del libro Γ (libro IV) de la *Metafísica*. Allí Aristóteles sostiene que los trascendentales, como el uno, la pluralidad, lo mismo, lo semejante, lo igual, así como los contrarios de éstos, que son lo otro, lo desemejante, lo desigual, y todos los demás opuestos, son estudiados por la metafísica, junto con las cosas que se dicen en orden a algo primero (*πρὸς ἓν*)<sup>131</sup>. Desde este punto de vista, corresponde a la metafísica -como dice Aristóteles- "...explicar, en orden a lo primero (*πρὸς ἓν*) en cada predicado, en qué sentido se dice en orden a ello; pues ésta se dirá por tenerlo; aquélla por hacerlo, y la de más allá, por otras razones semejantes"<sup>132</sup>. Por lo tanto, resulta claro que, para Aristóteles, la metafísica no solamente explica los trascendentales sino también las cosas que inhieren como accidentes por sí de lo que es primero (*πρὸς ἓν*), que sin duda es la *οὐσία*, y que cuando Aristóteles se refería, en el capítulo

---

por más que ellas pertenezcan a géneros diversos, sin embargo, son todas causas del ser en cuanto ser, del ser por sí. Esto no quiere decir que el ser sea un género único, y vemos enseguida que no lo es. Aristóteles lo ha dicho ya en el libro *Beta*, en un cierto momento, que el ser y el uno no son un género (998 b 22). Sin embargo, si bien no es un género, el ser tiene causas, que, aunque pertenecientes a géneros diversos, son todas causas del ser por sí, es decir, del ente en cuanto ente, y, de este modo, respetan la condición que en los *Segundos analíticos* ha sido indicada para que haya una ciencia, a saber, la unidad, la homogeneidad de su objeto. Ésta es una homogeneidad un poco especial, porque el objeto no es un género; sin embargo, pudiendo ser considerado por sí y debiendo nosotros investigar las causas que son causas de este objeto considerado por sí, esta pertenencia por sí *-καθ' αὐτό-* al ser, de algún modo une entre sí los cuatro géneros de las causas y hace posible que la ciencia de ellos sea una única ciencia, sea una misma ciencia. Éste es el motivo por el cual Aristóteles introduce el concepto de *ὄν ἢ ὄν*, de ente en cuanto ente, para garantizar la unidad de la ciencia en cuestión". BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, pp. 74-75.

<sup>130</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 3.

<sup>131</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1004 a 2-25.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1004 a 25-31.

lo anterior, o sea, el capítulo 1 del libro *I* ( libro IV), al ente en cuanto ente (*ὄντος ἢ ὄν*), que es distinto del ente según el accidente (*κατὰ συμβεβηκός*), claramente estaba comprendiendo dentro de esta clase al ente en cuanto que ente, y todas las cosas que se predicán por sí de él; lo cual incluye tanto los accidentes que por sí (no accidentalmente) inhieren en la sustancia, como también los trascendentales que por sí se predicán de la sustancia, y se identifican con su esencia.

Como advierte con acierto Aertsen, Santo Tomás, en el texto que aparece un poco más arriba -*Comentario a la Metafísica* lib. 4 l. 1 n. 1-, al sostener que la metafísica también estudia las cosas que son por sí del ente -y no accidentalmente- (*his quae per se insunt*), está pensando, no solamente en los accidentes que por sí inhieren en el ente primero, que es la sustancia, sin ser la esencia de esta última, sino que también contempla todas aquellas cosas que son por sí de la esencia de la sustancia, como es el caso de los trascendentales distintos del ente<sup>133</sup>. De este modo entiende Santo Tomás lo que quiere decir Aristóteles, cuando sostiene que la metafísica estudia "...el ente en cuanto que ente (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) y lo que le corresponde de suyo"<sup>134</sup>. Esta última tesis, expresada por Aristóteles en el

<sup>133</sup> Aertsen escribe acerca de si la metafísica estudia las propiedades o accidentes por sí del ente, como los trascendentales comunismos "uno" y "muchos": "From the perspective of the theory of science the relation of "being" to the other transcendental, can be expressed in terms of the relation of the "subject" to its per se accidents. However, the application of the notion of per se accidents to "being" introduces the problem of the "addition" to being, which was central to Aquinas's account of the transcendentals in *De veritate*. In the technical language of Scholastic philosophy, a per se accident is predicated of the subject according to the second modus dicendi per se. This mode means that, although the predicate is said per se of the subject, that is, inseparately and necessarily, it does not belong to the essence of the subject. The standard example is the property "ability to laugh" (*risibile*) predicated of "man", which property adds something real to the subject. But the account in *De veritate* has made it clear that this model is not adequate to conceive the addition of the other transcendental to "being"; nothing can be added to "being" that is extrinsic to it. It turns out that the structure of Aristotelian science cannot simply be applied to the study of the transcendental properties of being. Thomas does not, however, discuss this tension". AERTSEN, JAN A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, pp. 235-236.

<sup>134</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *I*, 1, 1003a 1-2. Doig escribe: "For example, Thomas could read in *I* 2 that the study of substance must also study all the things such as 'unity', 'multitude', and so on; this doctrine, Aristotle notes, is the answer to one of the apories. When one turns to that aporie to which Aristotle is referring, one notes that the *Vetus* (as is true of Thomas in his exposition of the aporie) refers to the possibility that metaphysics will consider the essential attributes (the 'que huic insunt per se') such ad *idem*, *alterum*, *simile*, etc. Such essential attributes, moreover, are referred to in the *Vetus* as

inicio mismo del libro  $\Gamma$  (libro IV), es desarrollada por Aristóteles de tal modo que encaja admirablemente con todo el texto del propio libro  $\Gamma$  (libro IV) y con el contenido de los demás libros de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>135</sup>; los cuales desarrollan la investigación del ente en cuanto que ente y las cosas que le pertenecen por sí; entre ellas el uno, la multitud, lo mismo; pero también los accidentes propios que inhiere por sí en la sustancia, y no accidentalmente.

Según Santo Tomás, "... (Aristóteles) prueba que esta ciencia, que tenemos entre las manos, tiene al ente por objeto propio (*pro subiecto*), con este 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 altas, como se ha dicho en el Libro Primero; por lo tanto son por sí causa de alguna naturaleza, que no es otra que el ente. Lo que se prueba porque todos los filósofos que buscaban los elementos (de los entes) en cuanto que son entes, buscaban esos principios, a saber, el primero y más alto. Por lo tanto, en esta ciencia buscamos los principios del ente en cuanto que ente. En consecuencia, el ente es el objeto propio (*subiectum*) de esta ciencia, porque toda ciencia busca las causas propias de su objeto (*sui subiecti*)"<sup>136</sup>.

La metafísica, pues, estudia el ente en cuanto ente como su objeto propio, y como naturaleza de la cual se ocupa precisamente como ciencia, al cual se añaden las cosas que son por sí de esa naturaleza que es el ente en cuanto que tal. Pero también estudia las causas más elevadas y

---

'accidentia secundum seipsa substantiis'. Thus, not only do we see why Aquinas speaks of the essential attributes as *per se accidentia* in Book IV, but also we see that for Thomas it would be evident that Aristotle uses 'que hiic insut per se' to refer to something other than the nine categorical accidents". DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, pp. 122-123.

<sup>135</sup> "Most importantly, though, this chapter will develop a way to understand the science that knows 'being qua being and what belongs to it per se' that, though absent from the literature, fits beautifully with the text of  $\Gamma$ , the issues it deals with, and the rest of the *Metaphysics*". HALPER, EDWARD. *One and many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 291.

<sup>136</sup> "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 in quantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 5.

principios primeros que explican según su propio modo de ser, el modo de ser de las cosas que constituyen el objeto propio de la metafísica.

Por lo tanto, para Tomás de Aquino, llegamos efectivamente a estudiar la realidad desde un punto de vista metafísico, exclusivamente si consideramos el objeto propio de la metafísica -que es por naturaleza una ciencia (universal y no particular)- a la luz de sus causas propias. Y como el objeto propio de la metafísica es el ente en cuanto ente y las cosas que por sí le pertenecen, el punto de vista metafísico sólo se constituye si consideramos el modo de ser del objeto propio de la metafísica, que es el ente y las cosas que están por sí él, a la luz del modo de ser de la causa primera y primer principio real, del cual depende el modo de ser de cada uno de los demás entes. De ese modo, la ciencia del ente en cuanto ente obedece al modelo que Aristóteles ha fijado para toda ciencia en los *Análiticos Posteriores*<sup>137</sup>.

Tomás de Aquino ha advertido claramente que, para Aristóteles, el ente en cuanto ente es la naturaleza de la cual son causas las causas primeras y más elevadas; pero también ha asumido como suya esta convicción. Como veremos a continuación, Santo Tomás, en una serie de lugares asume como propia esta doctrina, especialmente cuando considera a Dios como creador<sup>138</sup>.

La mencionada doctrina asumida por Santo Tomás acerca del objeto de la metafísica se asienta sobre la base constituida por los siguientes fundamentos del pensamiento metafísico de Santo Tomás:

En efecto, para Tomás de Aquino, cualquier cosa es real, en la medida que tiene ser, y cualquier cosa es ente, en cuanto que es y tiene ser. Porque ninguna cosa es ente, a no ser en cuanto que su ser mismo es el acto

<sup>137</sup> “His commentary on this book is instructive for the structure of this science and the metaphysical embedding of the transcendentals. It arranges the issues discussed in *Metaph. IV* according to a threefold structure—namely the subiectum, the *passiones subiecti* and the *principia subiecti*—that Aristotle in the *Posterior Analytics* (I, c. 7 and 10) considers as constitutive for every demonstrative science. The first element, the *subject-genus* (lect. 1), is established as *ens commune* or being as such; metaphysics is the *scientia communis*. The second element are the properties or “*per se accidents*” that are demonstrated of the subject (lect. 2–4), such as the *communia* “one” and “many”. The third element (lect. 5 ff.) are the principles from which the demonstration proceeds (for Aquinas’s interpretation of the first principle of demonstration, see 6.3.1)”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 235.

<sup>138</sup> “This picture is several times presented by St. Thomas when considering God as creator”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it Mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16.

que la constituye formalmente como ente. Y, "... el ser mismo (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo, porque se compara a todo como acto; pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; por lo tanto, el ser (*esse*) es la actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas"<sup>139</sup>. Puesto que no hay nada más perfecto que el acto, y el ser es el acto de todo lo demás, y lo que hace real a cualquier cosa, es forzoso concluir que no hay nada más perfecto, excelente y real que el acto de ser.

Además, no hay cosa alguna que tenga existencia extramental y sea algo ajeno o extraño al acto de ser, o que pueda existir fuera de él. No hay ninguna cosa, ni acto ni potencia, ni forma ni materia, que pueda ser añadido al ser como si fuese acto ulterior a él, que le aporte una actualidad que el acto de ser no tenga. En efecto, "...nada puede ser añadido al ser que sea extraño a él, porque no hay nada que sea extraño al ser, a no ser el no ente, que no es ni forma ni materia"<sup>140</sup>.

Y, por último, todas las perfecciones y actualidades que encontramos en cualquier cosa distinta del acto de ser, necesariamente se encuentran de modo superior y más actual en el acto de ser que la pone en la realidad. En efecto, "...todas las perfecciones pertenecen a la perfección de ser, porque tanto son perfectas las cosas que de algún modo tiene ser"<sup>141</sup>.

Pero si el ente se constituye por su acto, que es el ser, de modo que cualquier cosa tiene perfección y existencia en la medida que tiene ser, se concluye de aquí que la ciencia primera de todas ha de estudiar el ente como su objeto propio. El ente es constituido por el acto más perfecto de todos, que es el ser, de tal modo que cualquier cosa es ente en la medida que tiene ser. De lo que se desprende, a su vez, que cualquier cosa tiene perfección y existencia, en la medida en que es ente. Ahora bien, como toda ciencia en cuanto tal estudia las causas propias de su objeto<sup>142</sup>, la metafísica, que como tal tiene por objeto el ente en cuanto ente, estudia

<sup>139</sup> "Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino 2006, Textum Leoninum Romae 1888, I<sup>o</sup> q. 4 a. 1 ad 3.

<sup>140</sup> "Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Taurini 1953, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>141</sup> "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 4, a. 2, co.

<sup>142</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 1, n. 5.



necesariamente la causa de éste. Y puesto que la causa del ente en cuanto ente sólo puede ser la causa primera y más elevada de todas, la metafísica comprende el estudio de la causa primera y más elevada de todas.

Ahora bien, el estudio del ente y sus causas es objeto de la metafísica, solamente en cuanto que es considerado desde la perspectiva de esta ciencia primera, o sea, en cuanto que es considerado como una cierta naturaleza. Y esta naturaleza es la del ente precisamente en cuanto que ente. Únicamente de este modo el ente es el objeto de la metafísica, y no como ente accidental. De tal modo que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, a la vez que versa sobre la causa del ente, que es la causa primera y más elevada de toda la realidad.

Como advierte Dewan, Santo Tomás presenta varias veces esta misma doctrina aristotélica cuando considera a Dios como creador. Porque la aproximación a la realidad del universo entero desde el punto de vista de su dependencia de un Creador y causa primera de todos los entes, supone una aproximación de carácter global, desde un punto de vista sintético y relacionamente unificante, que es el propio de la metafísica. Y, en efecto, esta concepción de la metafísica está presente en el texto de *Suma Teológica* I q. 44 a. 2 co., que contiene la explicación de Dios como la causa de la materia primera<sup>143</sup>.

Un poco antes, en el artículo primero de la cuestión 44, Tomás mantiene que todos los entes provienen de Dios. El fundamento que él pone es el siguiente: "...todo ente, que de cualquier modo tiene ser, lo tiene recibido de Dios; porque si algo se encuentra en una cosa por participación, es necesario que sea causado en él mismo por aquello a lo cual le conviene aquello esencialmente, así como el hierro se hace algo encendido por el fuego. Ahora bien, arriba ha quedado demostrado, cuando se ha tratado de la divina simplicidad, que Dios es el ser mismo subsistente por sí. Como también que el ser subsistente no puede ser más que uno, del mismo modo que si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues las blancuras se multiplican según los recipientes. Por lo tanto, sólo queda que todas las cosas distintas de Dios no sean el ser, sino que participen el ser. En consecuencia, es necesario que todas las cosas que se diversifican según diversa participación del ser, puesto que son más o menos perfectas, sean causadas por un único ente primero, que es de modo óptimamente perfecto. De ahí que Platón dijera, que es necesario que antes de toda multitud haya una unidad. Y Aristóteles dice, en el

<sup>143</sup> "This picture is several times presented by St. Thomas when considering God as creator. To take a well-known text, consider his explanation of God as cause of primary matter". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being?'" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16.

Libro *ἄλλα* menor (libro II) de la *Metafísica*, que aquello que es máximamente ente y verdadero, es causa de todo ente y de todo lo verdadero; así como lo que es máximamente cálido es causa de todo calor”<sup>144</sup>.

Este argumento hunde sus raíces en el fundamento sólido constituido por el ente, como aquello que es realmente existente en cuanto que es en acto. Santo Tomás resuelve todos los entes del universo en el acto, y, por tanto, en el ser<sup>145</sup>. Y el ser es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones<sup>146</sup>. Desde este punto de vista, no puede haber cosa alguna que no provenga de la causa primera y más elevada de todas, porque sólo ella es la causa del ser de todas las demás realidades existentes, ya que el primer ente es el único que es ser por esencia, subsistente por sí e incausado. Incluso la materia prima proviene de esta causa primera incausada y creadora. Esta visión universal de todo el ente revela que para Santo Tomás la ciencia primera de todas ha de ocuparse del ente en cuanto ente, como de su objeto, y de la causa del ente en cuanto ente; la cual, como se ha podido deducir, no puede ser otra que la causa primera y más elevada de todas. Hay que tener en cuenta que Santo Tomás, en el Prólogo del *Comentario a la Metafísica*, establece claramente que la sabiduría es una única ciencia inescindible, que recibe distintos nombres: “Porque se llama ciencia divina o teología, en cuanto que considera las

<sup>144</sup> “Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 44 a. 1 co.

<sup>145</sup> Lobato escribe en su Prólogo al opúsculo *De ente et essentia*: “Le formule sono ancora fluttuanti, ma l’intuizione central del pensiero tomista, la concezione dell’ente a partire dall’atto e perciò dell’*esse* che torva in Dio la sua piena realizzazione come *ipsum esse subsistens*, Tommaso la ha acquisita e formulata in modo ben chiaro”. Cfr. LOBATO, ABELARDO. “L’ente e l’essenza, Introduzione”. En TOMÁS DE AQUINO, *Opuscoli Filosofici. L’ente e l’essenza - L’unità dell’intelletto - Le sostanze separate*, Città Nuova Editrice, Roma 1989, p. 44.

<sup>146</sup> Cfr. loc. cit., TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 4 a. 1 ad 3. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 4 a. 2 co.

mencionadas sustancias (las sustancias separadas). Metafísica, en cuanto que considera el ente y las cosas que se siguen del mismo. (...) Pero se llama filosofía primera, en cuanto que considera las causas primeras. Así pues, por lo tanto, es patente qué es el objeto de esta ciencia, cómo se compara con las demás ciencias, y los nombres por las cuales es denominada<sup>147</sup>.

Santo Tomás, en *Suma Teológica* I q. 44 a. 2, se ocupa del asunto de si la materia primera proviene de Dios por creación. El argumento que prueba esta proposición empieza con una relación de lo que pensaron los antiguos cosmologistas, y los demás filósofos griegos posteriores, hasta llegar a Platón y Aristóteles, "...quienes llegaron a distinguir por el intelecto la forma sustancial de la materia, que suponían increada; y reconocieron que la transformación tenía lugar en los cuerpos según sus formas esenciales, asignando a estas transformaciones ciertas causas más generales, como el círculo oblicuo según Aristóteles, o según Platón las ideas<sup>148</sup>". Santo Tomás estima que las posturas que al respecto mantuvieron todos los pensadores naturalistas griegos era todavía insuficiente, por la falta de universalidad en la búsqueda de las causas, ya que explicaban la materia tan sólo por medio de causas más particulares, y no por la causa más universal de todas, que es la causa del ente en cuanto ente. O como dice Tomás:

"Pero se ha de considerar que la materia se contrae a determinada especie por la forma, como la sustancia de una especie se contrae a un determinado modo de ser por el accidente que adviene a ella; como el hombre se contrae por lo blanco. Unos y otros consideraron el ente bajo cierto punto de vista particular, o en cuanto es tal ente; y por este motivo han asignado a las cosas causas eficientes particulares. Algunos después se elevaron hasta considerar el ente en cuanto que es ente, y consideraron las causas de las cosas, no solamente en cuanto que son esta cosa concre-

<sup>147</sup> Cfr. loc. cit., TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, prooemium.

<sup>148</sup> "Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 44 a. 2 co.

ta o aquella otra, sin en cuanto que son entes. Ahora bien: lo que es causa de las cosas como entes, debe serlo asimismo, no solo según que son tales por sus formas accidentales, ni únicamente en cuanto son estas en virtud de sus formas sustanciales, sino también en razón de todo lo que pertenece a su ser bajo cualquier concepto. Por lo tanto, aquello que es causa de las cosas en cuanto que son entes, es necesario que sea causa de las cosas, no solamente en cuanto que son tales cosas por sus formas accidentales, ni solamente en cuanto que son tales cosas por sus formas sustanciales, sino también en cuanto a todo aquello que pertenece de cualquier modo a su ser. Y por esto es necesario sostener también que la materia primera ha sido creada por la causa universal de los entes<sup>149</sup>.

Este texto pone en evidencia cuál es el modo, la intensidad y la extensión del punto de vista metafísico. La perspectiva metafísica estudia el ente precisamente en cuanto ente, y no desde el punto de vista particular de cualquier ente, en cuanto que pertenece exclusivamente a cierta especie de las sustancias finitas y causadas, ni en cuanto a sus formas accidentales. La perspectiva metafísica es única, pero, a la vez, doble, en cuanto que tiene como objeto propio a la naturaleza del ente en cuanto ente, y porque la metafísica también comprende la indagación sobre aquella única causa cuya fuerza se aplica sobre el campo más extenso de todos, a saber, sobre todos los entes, en cuanto que es causa de todos ellos. Como se puede ver, Santo Tomás se apoya en esta doctrina para demostrar y poner en evidencia la inconsistencia de suponer que la materia es increada; precisamente porque la materia también existe y tiene ser, y, por esto mismo, tiene que ser necesariamente creada por la causa universal de todo el ser<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> “Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 44 a. 2 co.

<sup>150</sup> Dewan destaca que el punto de vista global y unitario adoptado por Tomás en su propio pensamiento metafísico, cuando se ocupa de los asuntos relativos a la creación de todos los entes, está presente en el texto reproducido más arriba de *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 44 a. 2 co. La paráfrasis que hace del proceso argumentativo desarro-

Si el punto de vista metafísico no comprendiese la vastedad de todo el ente, sino que se limitara al campo de acción de causas más particulares de los entes, como lo son las formas sustanciales de una especie en particular, o las formas accidentales de una sustancia, entonces la metafísica no comprendería a la materia prima como parte de su objeto, porque la materia prima no es algo que como tal sea causado por una forma finita y causada. Pero la materia prima sí que es parte del objeto propio de la metafísica, si esta ciencia estudia todos los entes que se encuentran bajo el campo de aplicación de la causa primera y suprema de todas. Lo cual hace la metafísica, cuyo objeto propio es el ente en cuanto ente.

La metafísica estudia todos los entes, porque todos los entes están comprendidos dentro de su objeto propio, que es el ente mismo desde el punto de vista de su ser. De tal modo que el objeto de estudio de la metafísica no está restringido a una especie de ente sustancial ni a una clase de accidente, sino que comprende todos los entes, porque los estudia desde el punto de vista de su naturaleza propia y formal constituida por su *ser*, que es la naturaleza del ente en cuanto ente. Dewan dice que precisamente porque captamos a los entes como poseyendo una naturaleza, a saber, la naturaleza del *ente en cuanto ente*, es que llegamos a comprender que hay una causa de todos ellos, desde el punto de vista de su ser<sup>151</sup>.

De lo que se desprende que el punto de vista metafísico es el punto de vista adecuado para el estudio de la multiplicidad de los entes, precisamente en cuanto entes. O sea, desde la perspectiva más universal de todas, que es la perspectiva del ser de todos los entes. Y desde esta perspectiva se capta también que la multitud de los entes del universo tiene como causa primera, y como la causa más elevada de todas, un primero y único

---

llado por Tomás en este lugar, que contiene el conjunto de argumentos que prueban que la materia no es increada, es la siguiente: “To take a well-known text, consider his explanation of God as cause of primary matter. Thomas reviews the history of philosophy of causal influence. The early philosophers thought that the substance of things was uncaused, and conceived of causes merely as sources of accidental form. Later, having analyzed generable and corruptible substance itself into form and matter, they understood such substance as caused, but conceived of matter as uncaused: thus, the causes they conceived were limited to originating particular kinds of things. Ultimately, such philosophers as Plato and Aristotle achieved an unqualifiedly universal outlook, considering being as being, and so they came to affirm the existence of unqualifiedly universal causality, causality of total substance, and so even off matter”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it Mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16.

<sup>151</sup> Ya hemos visto que esta idea la comenta Dewan. DEWAN, LAWRENCE, “What does it Mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16.

ser trascendente a todos ellos. Y la perspectiva metafísica es el punto de vista propio del estudio de la multiplicidad, porque el uno y la multitud se identifican en la realidad con el ente.

La perspectiva metafísica revela que la multitud de los entes del universo, captados desde el punto de vista de su ser, constituye una comunidad analógica. Tomás de Aquino concibe el orden del universo como una creación de Dios -que es la causa primera y más elevada de todos los entes-. Y el orden del universo no consiste en otra cosa que en la distinción de las cosas<sup>152</sup>, que se ordenan unas a otras por analogía de imitación: "...Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas. Se puede también decir que algunas de las cosas creadas son ejemplares de otras, en cuanto que algunas son a semejanza de otras, o según lo mismo, o según alguna analogía de imitación"<sup>153</sup>.

Dewan dice acerca de este texto: "Tomás, buscando explicar cómo todas las criaturas son semejantes a Dios, habla de la analogía de comunidad constituida por el ente"<sup>154</sup>.

Santo Tomás sostiene expresamente, en *Comentario a la Metafísica* lib. 4 l. 1, que esta misma concepción global y unitaria de la metafísica está presente en el argumento que Aristóteles formula para probar su tesis según la cual la metafísica estudia tanto las sustancias como los accidentes, sustentado sobre el modo de predicación análogo que es propio del ente: "Cualquier cosa que recibe comúnmente la predicación de algo, no unívocamente, sino análogamente, pertenece a la consideración de una misma ciencia. Ahora bien, el ente se predica de esta manera de todos los entes. Por lo tanto, todos los entes pertenecen a la consideración de una

<sup>152</sup> "Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 44 a. 3 co.

<sup>153</sup> "(...)...Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 44 a. 3 co.

<sup>154</sup> Dewan escribe: "Thomas, seeking to explain how all creatures are like God, speaks of the analogical community constituted by being". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to study being 'as being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16, n. 12.

única ciencia que considera el ente en cuanto que es ente, a saber, tanto las sustancias como los accidentes”<sup>155</sup>.

Tomás de Aquino, refiere en su *Comentario* del texto examinado del libro *I* (libro IV) de la *Metafísica*, que Aristóteles formula allí argumentos dirigidos a demostrar la tesis según la cual a la metafísica le corresponde considerar, como su objeto de estudio, tanto las sustancias como los accidentes, y también la tesis según la cual la metafísica estudia en primer lugar las sustancias<sup>156</sup>.

El *Comentario* que hace Santo Tomás del texto aristotélico termina por presentarnos el escenario de la multitud de los entes del universo dentro de una visión global y unitaria, una síntesis metafísica que se apoya sobre la presentación que hace Aristóteles de su doctrina de que el ente se dice de varias maneras, todas ellas reductibles a la sustancia<sup>157</sup>.

El primer paso que da Santo Tomás, en su tarea de presentar tal visión unitaria de la multitud de los entes, consiste en explicar el modo de pre-

<sup>155</sup> “Circa primum, utitur tali ratione. Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 6.

<sup>156</sup> “Deinde cum dicit ens autem hic procedit ad solvendum quaestiones in praecedenti libro motas de consideratione huius scientiae: et dividitur in tres partes. Primo solvit quaestionem, qua quaerebant, utrum huius scientiae esset consideratio de substantiis et accidentibus simul, et utrum de omnibus substantiis. Secundo solvit quaestionem qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare de omnibus istis, quae sunt unum et multa, idem et diversum, oppositum, contrarium et huiusmodi, ibi, si igitur ens et unum et cetera. Tertio solvit quaestionem, qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare demonstrationis principia, ibi, dicendum est autem utrum unius et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huius scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principaliter de substantiis ibi, ubique vero proprie et cetera. Tertio quod de omnibus substantiis, ibi, omnis autem generis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 6.

<sup>157</sup> Dewan escribe: “Without reviewing in detail Aristotle’s doctrine that ‘being’ is said in many ways, but as reducible to substance, I would recall the systematization provided by Thomas Aquinas of this doctrine, since it shows us a pedagogy aimed at developing the vision of the unity of the field of metaphysics, the unity of being”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it mean to Study Being ‘as Being’?” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16, n. 17. Acerca de este punto, ver: DOOLAN, GREGORY T., “Aquinas on Substance as Metaphysical Genus” En DOOLAN, GREGORY T. (editor), *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigation*, pp. 99-100. También, WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. II.

dicación del ente. Después de referir que "... (Aristóteles) dice en primer lugar que el ente o lo que es, se dice de múltiples modos"<sup>158</sup>, pasa a distinguir los diferentes sentidos según los cuales el nombre de una cosa expresa respectivamente los cuatro diversos modos, medidas, intensidades o grados (como lo expresa Dewan) del objeto de la predicación, que es el ente mismo, de acuerdo con una escala perfecta jerarquizada que va de menos a más: Primero las negaciones y privaciones, luego, respectivamente, las generaciones, corrupciones y movimientos, los accidentes inherentes y, por último, en la cima, las sustancias<sup>159</sup>.

Ahora bien, a fin de precisar de qué modo se predica el ente -en los cuatro mencionado sentidos de esta palabra- Santo Tomás procede a explicar y demostrar que se predica análogamente, y no unívocamente ni equivocadamente, contrastando entre sí estos tres modos de predicación de las cosas, para concluir que sólo el modo de predicación análogo es el propio del ente. Veámos cómo lo hace.

El primer modo de predicación descrito por Santo Tomás, es el modo de predicación unívoco, que no conviene al ente en ninguno de sus sentidos. Acerca de la predicación unívoca dice:

"...algo se predica de diversas cosas de muchas maneras: De un primer modo, se predica algo según un concepto que es completamente el mismo, y entonces se dice que es predicado unívocamente, como animal se predica del caballo y el buey"<sup>160</sup>.

De un segundo modo algo es predicado de diversas cosas, "...según conceptos completamente diversos, y entonces se dice que es predicado equivocadamente, como perro se predica de la constelación y del ani-

<sup>158</sup> "...ens sive quod est, dicitur multipliciter". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7.

<sup>159</sup> Como dice Dewan: "After following carefully the text of Aristotle, Thomas presents four 'modes' or 'measures' or 'intensities' or 'degrees' of being, beginning with the weakest, the least, and moving toward the strongest. The four are (1) negations and privations, (2) generations and corruptions and movements, (3) inhering accidents, and (4) substances". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16, n. 17.

<sup>160</sup> "...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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7. Wippel escribe: "Thomas notes that something may be predicated of different things univocally or equivocally or analogically. Something is predicated univocally when it remains the same in name and in intelligible content, that is, in definition". WIPPEL, JOHN F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 75.



mal”<sup>161</sup>. Este modo de predicar tampoco es el modo de predicación del ente.

Y, por último, algo es predicado de muchas cosas “...según conceptos que son en parte diversos y en parte no diversos: diversos, sin duda, en cuanto que comportan diversas proporciones, pero único en cuanto que estas diversas proporciones se refieren a algo único y lo mismo; de lo cual se dice que es predicado analógicamente, o sea, proporcionalmente, porque cada cosa se refiere a aquello que es algo uno según su propia proporción”<sup>162</sup>.

Tomás precisa, acerca de esta proporcionalidad, que aquello que es único y es aquello a lo cual se refieren diversas proporciones en la predicación analógica, es algo uno en número y no solamente algo uno en cuanto al concepto, como es aquello que es uno según el concepto y es designado con el nombre unívoco. Por esta razón, el ente se dice de múltiples modos, pero con respecto a algo uno, esto es, análogamente, y no equivocadamente. Santo Tomás concluye que el ente no se dice que es algo uno, porque lo sea meramente en su concepto, sino que el ente el algo uno en cuanto que es una cierta naturaleza, invocando el ejemplo de la salud, presentado por Aristóteles<sup>163</sup>.

Pero, en este punto de las reflexiones anteriores, viene a nuestro encuentro la siguiente cuestión: ¿De qué modo el ente es una cierta natura-

<sup>161</sup> “Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivocae praedicari, sicut canis de sidere et animali”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7. Como dice Wippel: “Something is predicated equivocally of different things when only its name remains the same, but its definition differs in its various applications. It is in this way that the term “dog” may be said of a barking creature as well as of a heavenly body”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 75.

<sup>162</sup> “Quandoque vero secundum rationes 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 7. Wippel escribe: “Finally, something is predicated analogically when it is applied to things which differ in intelligible content (*ratio*), but which are related to one and the same thing”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, p. 75.

<sup>163</sup> “Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogis, 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 aequivocae, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc patet in exemplis infra positus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 8.

leza? Santo Tomás responde a esta pregunta, apoyándose en la doctrina establecida por Aristóteles en el siguiente texto de *Metafísica* Γ (libro IV) 2:

“Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa (*πρὸς ἓν*) y a cierta naturaleza única (*μίαν τινὰ φύσιν*), y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad; esto, porque la conserva; aquello porque la produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo demás allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo demás allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por eso también decimos que el no-ente *es* no-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza (*φύσιν*); pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia (*οὐσία*), de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”<sup>164</sup>.

Es evidente que Aristóteles se encontró con la dificultad de explicar adecuadamente el nombre de “ente”, de tal modo que signifique -como dice Dewan- diversos objetos dentro de un campo unificado. Esa tarea no fue fácil, y no lo es ahora. Esta dificultad se aprecia al constatar que decimos “es”, incluso acerca de lo que no es, porque, como dice Aristóteles, ‘el no-ente *es* no-ente’<sup>165</sup>. Sin embargo, todos los sentidos en los cuales predicamos el ente, suponen una relación a un primer sentido, que es

<sup>164</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003a33 - 1003b19.

<sup>165</sup> Cfr. loc. cit., ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b10. “Aristotle saw the difficulty of seeing ‘being’ as naming the objects in a unified field: we say ‘is’ even of what is not: ‘Non-being *is* non-being’. DEWAN, LAWRENCE, “What does it mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 16, n. 17.

aquél en el cual predicamos el ente de la sustancia -la *οὐσία*-. Veremos detenidamente cómo es que Aristóteles llega a esta doctrina.

Por su parte, Halper refiere que el citado texto de Aristóteles "...procede a comparar el "ente" a la "salud" y a lo "medicinal" -toda cosa saludable está relacionada a la salud (1003a34-b1), y toda cosa medicinal está relacionada a la medicina (1003b1-4). Como ellas, todo ente está relacionado a un solo principio o naturaleza (1003b5-6); y, como es claro de la descripción en 1003b6-10, esta naturaleza es la *οὐσία*,"<sup>166</sup>.

El análisis que hace Aristóteles, contenido en en el texto transcrito arriba de *Metafísica Γ* (libro IV), 2, 1003 a 33 - 1003 b 19, le conduce a demostrar la dependencia real que tiene el modo de ser de todos aquellos objetos de la realidad que son significados por cualquiera de los sentidos del término ente que son distintos de la sustancia, respecto del modo de ser de la sustancia concreta subsistente en la realidad; sobre la base de constatar que cualquiera que sea el sentido en el cual se expresa la palabra ente, éste término siempre expresa una relación a algo único y primero. De modo que cualquiera que sea el sentido en el que se predique el término ente, siempre se dice con relación a aquello primero y único (como *πρὸς ἓν*), que es la *οὐσία*<sup>167</sup>.

Kenny destaca la unidad sintética con la cual Aristóteles define la filosofía primera, del siguiente modo: El ámbito de esta disciplina es universal, porque estudia el ente, y entes son todas las cosas, cualesquiera que ellas sean. Según Aristóteles, el ente tiene muchos sentidos distintos, todos ellos relacionados con un sentido primero y principal, por analogía, de modo semejante a lo que ocurre con los sentidos de la salud. Y esto ocurre porque el sentido nuclear y principal de la palabra ente se aplica a

<sup>166</sup> "The text goes on to compare "being" to "healthy" and to "medical"—every healthy thing is related to health (1003a34-b1), and every medical thing is related to medicine (1003b1-4). Like these, every being is related to a single principle or nature (1003b5-6); and, as is clear from the description in 1003b6-10, this nature is *ousia*". HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha-Delta*, p. 298.

<sup>167</sup> Halper comenta: "But the reason that metaphysics needs to know *ousia* is that it is the primary nature upon which the others depend, the hen to which the others are related. Aristotle needs an argument for including all of being, the entire pros hen, within one science before he can stress the importance of knowing its primary nature; and that is his aim in the present passage, 1003a33-b16. So here, at least, "qua beings" cannot limit the scope of "beings," and "qua beings" must signal a way of knowing beings". HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha-Delta*, p. 301.

las sustancias, de tal modo que las demás cosas son entes por su relación a ese primer analogado que es la sustancia<sup>168</sup>.

Esta doctrina de la centralidad de la sustancia en la realidad extramental, a la cual llega Aristóteles mediante el análisis de la predicación del término ente, supone un proceso indagatorio y resolutorio que empieza por una consideración lógica y deviene una demostración en el campo de la ontología.

Es precisamente en ese nivel ontológico al que llega Aristóteles en el texto examinado a lo que podemos llamar, en un cierto sentido, un sustancialismo; acerca de lo cual Fernando Inciarte escribe: “Lo único que por sustancialismo aquí se puede entender es que, según Aristóteles, lo único que existen son sustancias, y que los accidentes (como propiedades reales) no son más que las modificaciones que las sustancias van adquiriendo o perdiendo en el curso del tiempo, o sea, de su existencia (de su existir, de su ser). No hay otro ser que el ser de la sustancia. Lo dijo al principio del libro IV y lo repite al principio del libro VII. Las propiedades accidentales *son* sólo (o nada menos que) la sustancia misma en uno de sus múltiples y cambiantes estados”<sup>169</sup>.

En efecto, las modificaciones que cada sustancia experimentalmente captable pierde o adquiere en su devenir, no son algo diverso de la sustancia misma, en cuanto que son cantidades o cualidades u otros accidentes de la sustancia, y no cantidades o cualidades de sí propias. Pero, a la vez, estas mismas propiedades accidentales -no esenciales- no son realmente lo mismo que aquellas otras propiedades que sí son esenciales, y constituyen de modo permanente y necesario la sustancia natural misma en todos los distintos instantes de su devenir. El punto es que la sustancia es lo mismo que la propiedad accidental, en cuanto que ésta es una cantidad o una cualidad, o una operación o cualquier otro accidente, de la sustancia. Pero la propiedad accidental, aunque es una propiedad perteneciente a la sustancia misma, y, por esto mismo tiene el mismo ser que

<sup>168</sup> “There is a discipline called ‘first philosophy’, Aristotle tells us in the fourth book of the *Metaphysics* (1003a, 21 ff.), ‘which theorizes about Being qua being, and the things which belong to Being taken in itself’. The scope of this discipline is universal, since being is whatever is anything whatever. ‘Being’ is used in many senses; but the senses are related to each other by analogy, as the senses of ‘healthy’ are. The core sense of the word is that which applies to substances, and other things are beings because of their relationship to this prime analogate”. Cfr. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 172.

<sup>169</sup> Cfr. INCIARTE, FERNANDO, “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. Lourdes Flamarique. EUNSA. Pamplona 2004, p. 41.

ésta, no es lo mismo que las propiedades que por sí misma es la sustancia misma, y la sustancia posee necesariamente, en cuanto que sin ellas dejaría de ser sustancia en todos y cada uno de los instantes de su devenir.

El color moreno que como una cualidad tiene Sócrates, por haberse expuesto prolongadamente al sol, tiene el mismo ser que Sócrates mismo, porque ese color moreno no es algo realmente distinto de Sócrates mismo, ya que es una propiedad que Sócrates realmente tiene. Sin embargo, Sócrates mismo permanece inalteradamente el mismo, aunque cambie el color moreno de su piel durante el invierno, porque el color moreno que tenía en la estación de verano, no es una propiedad que Sócrates tiene por sí y necesariamente, porque Sócrates no pierde su identidad si deja de tener el color moreno causado por el sol; ya que Sócrates permanece siendo Sócrates, inclusive en invierno, cuando ha perdido completamente el color moreno de su piel.

Por lo tanto, es claro que el accidente tiene el mismo ser que la sustancia, sin que esto quiera decir que el accidente sea lo que por sí y necesariamente es la sustancia misma. Lo que se puede ver claramente del análisis del ejemplo anterior. Como dice Inciarte, “Sócrates, para seguir con el ejemplo clásico, siempre se encuentra en algún estado determinado, siempre es Sócrates blanco (pálido) o Sócrates tostado (si lleva tiempo al sol), etc. Pero si no hubiera nada que perdurara a través de esos estados cambiantes e independientemente de ellos, la identidad de Sócrates sería ficticia”<sup>170</sup>.

Por su parte, Tomás de Aquino, en su *Comentario* del mismo texto aristotélico que venimos estudiando, presenta la doctrina aristotélica contenida en él, del siguiente modo: Así como las cosas que se encuentran relacionadas con la salud son designadas según la peculiar y diversa proporción que tiene cada una de ellas a la salud misma, de modo semejante, el ente se dice de múltiples maneras diversas, pero en orden a algo único y primero. A diferencia del ejemplo de la salud, el ente primero en proporción al cual son llamados entes los demás, no es el fin de estos últimos. Ni tampoco el ente primero es un agente eficiente, como ocurre con la medicina, en orden a la cual se dicen los nombres de las cosas relacionadas a ella. Sino que, por el contrario, el ente primero por orden al cual se dicen entes las demás cosas, es el sujeto del cual se dicen todas las demás cosas, y al cual todas ellas son referidas en la predicación. Este primer ente se comporta como el sujeto existente por sí de todos los demás entes. En efecto, todas las demás cosas se llaman ente y ser, porque

---

<sup>170</sup> INCIARTE, FERNANDO, “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*, p. 41.

son proporcionadas a un ente que es primero por tener por sí su propio ser, como lo son las sustancias, a las cuales se las llama entes primero y principalmente<sup>171</sup>.

Esta doctrina ha sido adoptada fielmente por Tomás de Aquino, en su propio pensamiento metafísico, sobre la base del texto aristotélico que comentaba.

Luego Tomás sostiene que todas las demás cosas, o sea, aquellas que son distintas de la sustancia, se llaman entes por varias razones: O bien "...porque son pasiones o propiedades de la sustancia, como los accidentes por sí de cada sustancia. Otras cosas se llaman entes porque son camino hacia la sustancia, como las generaciones y el movimiento. Otras se llaman entes porque son corrupciones de la sustancia. Ahora bien, la corrupción es camino hacia el no ser, como la generación es camino hacia la sustancia. Y porque la corrupción termina en privación, así como la generación termina en la forma, convenientemente se llaman entes a las mismas privaciones de las formas sustanciales. Además, las cualidades y accidentes se llaman en cierto modo entes porque son activos o generativos de la sustancia o de aquellas cosas que se llaman entes según alguna de las mencionadas proporciones a la sustancia mencionadas antes, o según cualquier otra. Y, además se llaman entes las negaciones de esas cosas que tienen proporción a la sustancia, y las negaciones de la sustancia misma. Por lo cual decimos que no-ente es no-ente. Lo que no se diría, si a la negación no le competiera algún modo de ser"<sup>172</sup>.

<sup>171</sup> "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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 11. Wipfel escribe: "As we will recalled from our discussion of analogy of being, Thomas, following Aristotle, regards substance as the prime referent of being, even though both thinkers acknowledge that the term "being" is used in different ways. Aristotle accounts for this by his theory of the *πρὸς ἕν* equivocation of being, and Thomas uses this same notion as part of his justification for developing his doctrine of analogy. As Thomas puts this while commenting on Aristotle's *Metaphysics* IV, c. 2, if being is predicated in different ways, every being is so named by reference to something that is one and first. This single principle is not to be regarded as an end or as an efficient cause but as a subject for other and secondary instantiations of being". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 199.

<sup>172</sup> "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

Santo Tomás, una vez que ha leído la lista confeccionada por Aristóteles acerca de los distintos modos de ser de los entes, sostiene que éstos se reducen a cuatro<sup>173</sup>, clasificados de acuerdo a la configuración de su perfección, su ser y su actualidad. En este punto, no hace más que seguir a Aristóteles, al presentar la escala que el Estagirita mismo ofrece de los entes, centrada en la sustancia, como en su núcleo y fundamento óptico. Kenny advierte que no solamente Aristóteles formula este cuadro general y jerarquizado de los entes, mediante una consideración análoga<sup>174</sup> -como antes hemos visto-, sino que también, siguiendo en esto rigurosamente a Aristóteles mismo, tiene esta visión de la multitud de los entes fundada en el núcleo central de la sustancia, desde la perspectiva de la analogía. Santo Tomás no ha hecho más que parafrasear a Aristóteles, en el texto anterior, al presentar el escenario de los distintos modos de la los entes, centrado en la sustancia<sup>175</sup>.

Luego, Tomás de Aquino procede a remodelar -invetir- el orden de los distintos modos de ser de los entes, empezando por los inferiores y ter-

---

etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. 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 quancumque 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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 11.

<sup>173</sup> "Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 12. Wippel comenta: "After following Aristotle in listing a number of other ways in which things are named beings, Thomas sums this up in his own way. The aforementioned modes of being may be reduced to four kinds". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 199.

<sup>174</sup> Cfr. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 172.

<sup>175</sup> "The core sense of the word (*being*) is that which applies to substances, and other things are beings because of their relationship to this prime analogate. Aquinas paraphrases thus". Cfr. op. cit. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 172. Doolan escribe: "He (Thomas Aquinas) observes, furthermore, that this science could also be called the science of substance (*scientia substantiae*). Here, again, follows Aristotle, who in book 4 of the *Metaphysics* presents being as *pros hen* equivocal and substance as the primary entity. Or, to put it in Thomas's terms, being is nalogical and substance is the primary kind of being. For this reason, he explains, even though metaphysics studies all beings insofar as they are beings (including accidents), it primarily and principally studies substance". Cfr. DOOLAN, GREGORY T. "Substance as Metaphysical Genus", en DOOLAN, GREGORY T. *The Science of Being as Being Metaphysical Investigations*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012, pp. 99-100.

minando en el modo superior, que es el propio de la sustancia, para explicar bien la jerarquía de los entes que presenta Aristóteles<sup>176</sup>.

El primer modo de ser de los entes es el propio de aquellas cosas cuya entidad es la más débil, porque son entes que sólo existen en la razón, a saber, únicamente cuando se afirma o se niega algo que no tiene ser en la realidad extramental. La negación y la privación son los únicos casos de este modo de ser de los entes<sup>177</sup>.

Los entes de la segunda clase son próximos a los de la primera, debido a que también tienen un ser débil, pero menos débil que los de la primera clase<sup>178</sup>. Estos entes son la generación, la corrupción y el movimiento. Los cuales son entes en acto con mezcla de privación y negación, como dice Aristóteles en el Libro Tercero de la Física<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> “Aquinas tries to reduce Aristotle’s motley list of beings into order, by grouping them into four categories of increasing strength”. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173.

<sup>177</sup> “Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 12. Dewan dice: “Privations, such as *blindness*, have “being” attributed to them by our minds so that they may be dealt with in discussion. Blindness is not some positive reality in nature, but rather, by such a word, we focus on the *absence* of something that *ought to be present*: i.e. absence of *sight* in *eyes*. Still, we say that blindness “is” in the eyes. In so speaking, we understand that we are not attributing to blindness an extra-ental *nature*. Such “beings”, “*beings of reason*”, we treat as beings so as to be able to talk about them”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it mean to Study Being ‘as Being?’” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 18. Kenny escribe: “The weakest are things that have being only in the mind, like negations and privations”. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173. Y Wippel dice: “One of these is the weakest in its claim upon being and exists only in the order of thought, that is to say, negations and privations”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 199-200.

<sup>178</sup> “Next weakest are generation, corruption, and change: imperfect actualities”. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173.

<sup>179</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 13. “Movement, while it is not *wholly* a mere being of reason, nevertheless cannot be thought of without introducing negation and so involving beings of reason. When we say a thing “*is in motion*”, we consider it both as “*not yet arrived*” and as “*no longer* where it was”. The *absence* of the thing from its point of origin and from its point of arrival is essential for an intelligible conception of movement. Also, movement can “be” *only* in the movable thing. It has neither stability nor



Los entes de la tercera clase son aquellos que no tienen nada de no ente mezclado con ellos, pero que, no obstante, tienen un ser débil, porque no son por sí (*per se*), sino en otro (*in alio*), como son las cantidades y las propiedades de las sustancias<sup>180</sup>. Estos entes tienen el ser menos débil que el de las dos clases anteriores, por tener actualidad completa, pero tienen el ser más débil que los entes de la última clase, porque son en otra cosa<sup>181</sup>.

Y, por último, los entes de la cuarta clase son los más perfectos de todos. Estos entes tienen su ser en la naturaleza sin mezcla de privación, tienen ser firme y sólido, como existentes por sí, y son las sustancias. Todos los demás entes, o sea, todos aquellos que están comprendidos en las otras tres clases de entes se refieren a este ente más perfecto, como al ente primero y principal<sup>182</sup>. Según se puede ver, Santo Tomás clasifica las sustancias y los accidentes en clases distintas, porque, aunque tanto las sustancias como los accidentes tienen el ser completo en acto, las sustancias tienen el ser superior, por ser más firme y sólido, lo que se manifiesta

---

solidity". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 18. Y Wip- pel dice: "A second class is closest to it in the weakness of its claim upon being, because its members still include some admixture of negation and privation. Here Thomas has in mind generation, corruption, and motion". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 200.

<sup>180</sup> "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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 14. Dewan escribe: "Thirdly, St. Thomas comes to the qualities and quantities and other properties (e.g. relations) which we find *in* things. They are stable and wholly in extra-mental reality, unlike movements. But they *inhere* in substances, and so lack the "solidity" which substances have. Their "being" is a mere "being *in*". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 18. Wip- pel comenta: "Thirdly, still others are described as beings not because they share in nonbeing but because they enjoy only a weakened kind of being and do not exist in their own right (*per se*) but only in something else. Thomas lists qualities, quantities, and the properties of substance". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 200.

<sup>181</sup> Kenny dice: "Then come things that are fully actual, but have being only in other things—qualities, quantities, and other properties of substances". KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173.

<sup>182</sup> "Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 15.

ta en que son por sí mismas, y los accidentes son en otra cosa, precisamente en las sustancias<sup>183</sup>. Así, pues, Santo Tomás, en estas últimas dos clases de entes, a saber, las clases tercera y cuarta, ha introducido la distinción fundamental entre el ser del accidente y el ser de la sustancia<sup>184</sup>.

Ahora bien, Santo Tomás sostiene las siguientes razones que explican por qué todos los entes de las clases primera, segunda y tercera tienen su ser referido a la sustancia:

En efecto, resulta evidente que las cualidades y las cantidades se refieren a la sustancia, porque se dice que ellas son, exclusivamente en cuanto que son *de* la sustancia en la cual inhiere<sup>185</sup>.

Además, es patente que el movimiento y las generaciones se refieren a la sustancia, porque se dice que ellos son exclusivamente en cuanto que tienden a la sustancia o a alguno de los entes comprendidos en las demás clases<sup>186</sup>.

Y las privaciones y negaciones se refieren a la sustancia, porque se dice que ellas son exclusivamente en cuanto que remueven alguno de los entes de las otras tres clases<sup>187</sup>.

<sup>183</sup> Dewan escribe: "And lastly we come to substances (i.e. those items which we focus on by means of such words as "dog", "cat", "spider", "tree", "iron", "hydrogen", etc.) which fully "are", inasmuch as they are (1) outside the mind, and are (2) stable, and (3) do not merely inhere". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 18. Y Kenny presenta así esta última clase de entes: "The fourth and supreme category consists of substances with 'a firm and solid *esse*'". KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173.

<sup>184</sup> "Although Thomas has only mentioned qualities, quantities, and properties as members of this third class, we may assume that he wishes to include therein accidents in general. In short, in his third and fourth classes he has introduced the fundamental distinction between accidental being and substantial being". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 200.

<sup>185</sup> "Quantum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione 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, in quantum insunt substantiae; motus et generationes, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, in quantum remouent aliquid trium praedictorum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 15.

<sup>186</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 15.

<sup>187</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 15.

Como se puede ver, el panorama general de los entes, presentado aquí por Tomás de Aquino, parece revelar que todos los entes dependen en su ser de una realidad primera, que es la sustancia.

Dewan explica que, en este lugar, Santo Tomás está considerando el ser (*es*) "...como la señal de la *actualidad* que es atribuida a aquello sobre lo cual uno está hablando, una *perfección* vista en la cosa: más como uno vería el bloque de madera del escultor como perfeccionado por la forma conferida. 'Ahora, la madera *es como David*'. 'Es como David' es la actualidad o perfección que ha sido conferida por el escultor sobre el bloque de madera. Y Santo Tomás está diciendo que el 'es' será más fuerte o débil, dependiendo de su semejanza o lejanía de la *actualidad sustancial*. 'Ser' es usado en el modo inculificado, podríamos decir 'no-inhibido', 'de mayor intensidad', cuando se dice con referencia a la sustancialidad misma de la cosa: ser es *ser un ser humano*, o *ser un caballo*, o *ser un árbol*. 'Ser capaz de tocar el piano' es una *cualidad* añadida al ser humano, un 'ser' secundario. La persona que la tiene está llamada 'a ser' cualificada en ese respecto. 'Ser de seis pies de alto' (el ser de la *cantidad*) es un 'ser' secundario, *presuponiendo*, como en efecto ese ser lo hace, el ser sustancial de la cosa a la cual es atribuido. 'Estar llegando' (el ser del movimiento) es incluso más débil. 'Ser roto' (el ser de la privación) (dicho por ejemplo del ala de un pájaro o de tu brazo) es más un lamento por el ser que te gustaría ver en tu brazo o en el ala (y que se *debe tener*), pero que sólo puedes pensar en tu mente"<sup>188</sup>.

Santo Tomás, teniendo en cuenta la doctrina presentada hasta aquí, procede a argumentar lo siguiente: Toda ciencia que versa sobre muchas

<sup>188</sup> "Thomas here is considering 'is' as the sign of an *actuality* which is attributed to what one is talking about, a *perfection* seen in the thing: much as one would see the sculptor's block of wood as perfected by the conferred shape. 'Now, the wood *is like David*'. 'Is like David' is the actuality or perfection which has been conferred by the sculptor on the block of wood. And St. Thomas is saying that the 'is' will be stronger or weaker, depending on its resemblance to or remoteness from *substantial actuality*. 'To be' is used in the unqualified, we might say 'uninhibited', 'full blast', way when it is said with reference to the thing's very substantiality: to be is *to be a human being*, or *to be a horse*, or *to be a tree*. 'To be able to play the piano' is a *quality* added to the human being, a secondary 'being'. The person who has it is said to 'be qualified' in that respect. 'To be six feet tall' (The being of movement) is even weaker. 'To be getting there' (the being of movement) is even weaker. 'To be broken' (the being of privation) (said, for example, of a bird's wing or of your arm) is more of a lament for the being you would like to see in your arm or in the wing (and which it *ought* to have), but which you can only envisage in your mind". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, pp. 18-19.

cosas, las cuales se dicen de algo primero y único, es propia y principalmente de aquel primero del cual las demás dependen según el ser, y por el cual son predicados según su propio nombre<sup>189</sup>. Y puesto que la sustancia es precisamente aquel ente primero y único entre todos los entes; se concluye que la sustancia es la realidad sobre la cual versa en primer lugar y más propiamente el estudio de la ciencia primera o metafísica. En efecto, concluye Tomás: “Por lo tanto, el filósofo, que considera todos los entes, debe tener primero y principalmente en su consideración los principios y las causas de las sustancias; y, en consecuencia, su consideración versa primero y principalmente sobre las sustancias”<sup>190</sup>.

Así, pues, está claro que, tanto para Aristóteles, como para Santo Tomás, la ciencia primera ha de estudiar en primer lugar las sustancias y sus causas. Y también estudia los demás entes, en cuanto que dependen de la sustancia y se dicen por su proporción a ella. Y así el punto de vista metafísico se configura del siguiente modo: La metafísica estudia las sustancias y todas las demás cosas a la luz de la sustancia de la que dependen en su ser; pero las estudia precisamente en cuanto que son sustancia, y no las estudia -como lo expresa Kenny- en cuanto que ellas son una clase particular de sustancia, o sea, como león, u hombre o ciprés<sup>191</sup>.

Ahora bien, esta ciencia primera que es la metafísica, no comprende dentro de su indagación el ente por accidente -el ente coincidental- y el ente como verdadero. Después de que Aristóteles presenta un elenco de los distintos sentidos del ente, procede a demostrar que ni el ente por accidente ni el ente como verdadero son objeto de estudio de la metafísica, en el capítulo 2 del libro *E* (libro VI) de la *Metafísica*. El elenco que allí presenta es el siguiente: “Mas, puesto que “ente” dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero, y el no-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo “qué”, “de qué cualidad”, “cuán

<sup>189</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 18.

<sup>190</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 18.

<sup>191</sup> “The study of substance, then, is the task of the metaphysician: he studies them not as substances of a particular kind—lions, say, or oxen—but simply as substances or beings”. KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173.

grande”, “dónde”, “cuándo”, y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto”<sup>192</sup>.

1) De acuerdo al primer sentido del ser indicado en este elenco presentado por Aristóteles, se llama ente al *ente por accidente*. 2) Según el segundo sentido, lo es el *ente como lo verdadero*. 3) Conforme al tercer sentido del ser, lo son los entes comprendidos dentro de los diez predicamentos. Como dice Llano, este tercer sentido se sitúa “...en un plano ontológico de índole categorial”<sup>193</sup>. 4) Según el último sentido del ente, se dicen el ente en potencia y el ente en acto, los cuales “...responden a una consideración ontológica de nivel trascendental”<sup>194</sup>.

Aristóteles -como dice Llano- hace “...un progresivo acercamiento desde la mente a la realidad en sí misma, desde el *ón kata lógon* al *ón kata phýsin*. Es preciso insistir, sin embargo, en que la aplicación de estos cuatro criterios de clasificación no acota unos sentidos del ser que fueran completamente independientes entre sí. Según el orden expuesto, se discurre desde lo menos fundamental a lo más fundamental, ya que la esfera lógico-semántica se funda en la ontológica, y el nivel categorial en el trascendental. Y como lo fundante está de algún modo presente en lo fundado, resulta que los sentidos posteriores están presentes en los anteriores: sobre (1) basculan los sentidos (2), (3) y (4); sobre (3) solamente (4), y ninguno de los otros sobre este último”<sup>195</sup>.

<sup>192</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 2, 1026 a 33 - 1026 b 2. Halper escribe: “After an introductory chapter that distinguishes metaphysics from other sciences partly on the ground on the ground that metaphysics must inquire into the nature of its subject matter, book E proceeds to enquire into the nature of being in its second chapter. Its first lines (E, 2, 1027a30 - E, 3, 1027b2) list the ways “being” is said under the same four heads that appear in A 7: accidental being, the true and the false, the categories, and the potential and actual. Aristotle treats accidental being in E 2-3, truth in E 4 and  $\theta$  10, the categories in books Z-H, and actuality in book  $\theta$  1-9. Book Z’s interest in the question “what is being?” is well known”. Cfr. op. cit. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics Books Alpha-Delta*, p. 3.

<sup>193</sup> “The division of *ens* arising from the consideration of the figures of predication belongs to an ontological level of a categorial nature”. LLANO, ALEJANDRO, “The Senses of Being”, en LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 145.

<sup>194</sup> “*Ens* in potency and *ens* in act respond to an ontological consideration on the transcendental level”. LLANO, ALEJANDRO, “The Senses of Being”, en LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 145.

<sup>195</sup> “There is a progression from the mind to reality in itself, from *on kata logon* to *on kata phusin*. It must, however, be stressed that these four criteria of classification do not mark out senses of being that are completely independent of one another. In accord with the order expounded, one goes from the least fundamental to the most fundamental, since the logical semantic domain is grounded on the ontological, and the categorial

Después de presentar Aristóteles esta lista de diversos sentidos del ente, procede a demostrar que ni el ente por accidente, ni el ente como verdadero son objeto de la ciencia primera. Por lo que se refiere al primero de estos dos sentido del ente excluidos del objeto de estudio de la metafísica, Aristóteles dice, acerca “del ente por accidente, que no es posible ninguna especulación sobre él”<sup>196</sup>.

El ente por accidente no está comprendido dentro del objeto propio de estudio de la metafísica, porque no es ninguno de los entes que son por sí en la naturaleza de las cosas, como la sustancia y los accidentes por sí de la sustancia-, ni tampoco la potencia y el acto, ni ninguno de los trascendentales, que están comprendidos dentro de esa ‘naturaleza’ que es el ente en cuanto ente. El ente por accidente no es ente en sentido propio y, por esto mismo, no es objeto de la consideración de la metafísica.

La explicación que da Aristóteles para la exclusión del ente por accidente del campo de estudio de la metafísica, “...es que ninguna ciencia, ni práctica ni factiva ni especulativa, se ocupa de él”<sup>197</sup>. Y, mucho menos, la metafísica estudia el ente por accidente.

Pero ¿cómo podemos entender el ente por accidente? La respuesta a esta pregunta podemos hallarla en la línea de lo que Llano explica: el *ente por accidente* es “...una mera *coincidencia*, un *ente coincidental*”<sup>198</sup>. Y este es el sentido que tiene para Aristóteles, porque lo que es meramente coincidental -una mera coincidencia-, de ningún modo puede ser explicado por una causa que lo provoque necesariamente, como quiera que lo azaroso no sea causado necesariamente. En efecto, Aristóteles extrae como conclusión de sus argumentos que prueban que el ente como accidente no es objeto de estudio de la metafísica, que la causa del ente como

---

level on the transcendental. And since what grounds is some how present in what is grounded, it turns out that the later senses are present in the earlier ones. Senses (2), (3) and (4) underlie sense (1); senses (3) and (4) underlie sense (2); only sense (4) underlies sense (3), and none underlies the last”. LLANO, ALEJANDRO, “The Senses of Being”, en LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 145.

<sup>196</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 2, 1026 b 2-4.

<sup>197</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 2, 1026 b 2-4.

<sup>198</sup> “*Ens per accidens* is like *ens ut verum* in not being included within the Object of metaphysics. It differs from the latter, however, in that no science studies it. There is no science of coincidental being because it is not generally, nor always and of necessity, but casually. Strictly speaking, accidental being does not exist. It occurs or happens (*gignetai*). It is a mere *coincidence*, a *coincidental being*. No speculation about it is possible. And the proof is that no science, whether practical or productive or theoretical, studies it”. LLANO, ALEJANDRO, “The Senses of Being”, en LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 146.

accidente “...es indeterminada”<sup>199</sup>. De lo que se desprende que allí donde no hay explicación de un objeto a la luz de sus causas, debido a que las causas de tal objeto son indeterminadas, no puede haber una ciencia, ni mucho menos la ciencia primera, que es la metafísica.

Tomás de Aquino, por su parte, afirma que “...es evidente que el ente por accidente proviene accidentalmente del concurso de entes que están fuera del alma, cada uno de los cuales es por sí. Así es como el gramático músico, aunque sea por accidente, es sin embargo por sí ente, porque considerados ambos por sí, tienen causa determinada”<sup>200</sup>. En cambio el ente por accidente está casualmente en ambos, y su causa es indeterminada, aunque acontece en dos entes por sí que sí tienen, cada uno de ellos, su propia causa determinada. Es claro, por lo tanto, que esta doctrina de Tomás de Aquino procede de Aristóteles; y que al comentarla la expone con fidelidad, consintiendo en ella.

En segundo lugar, Aristóteles separa de la indagación metafísica “...el ente como verdadero (*ἀληθὲς ὄν*) y el no ente como falso (*ὄν ὡς ψεῦδος*), puesto que se trata de composición y división (...); pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, sino en el pensamiento; y, en relación con las cosas simples y con las quididades, ni en el pensamiento”<sup>201</sup>. El ente veritativo y el no ente como falso son nociones aristotélicas que se refieren al hecho de que una proposición lógica sea verdadera -y esto es lo que Aristóteles llama el ente como verdadero-, y al hecho contrario de que una proposición lógica le acontezca ser falsa. Lo cual sólo ocurre como fenómeno del pensamiento que no tiene impacto ni correlato alguno en la realidad. Aristóteles explica:

“Y, puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y el ente en este sentido (*ente como verdadero y no ente como falso*) es un ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quididad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir el ente como accidente y ente como verdadero -pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo, alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género del ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del ente-. Por

<sup>199</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027b33-34.

<sup>200</sup> “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, habet causam determinatam. Et similiter intellectus compositionem et divisionem facit circa res, quae sub praedicamentis continentur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 21.

<sup>201</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027b1-19.

eso debemos omitirlos, y considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto que ente (*τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν*). Pero ya quedó claro, al determinar cuántos sentidos tiene cada término, que “ente” tiene varias acepciones”<sup>202</sup>.

La metafísica trata de esa ‘naturaleza’ que es el ente en cuanto que ente; el cual es por sí mismo ente en la naturaleza de las cosas. Y sobre el ente por sí recae el influjo de la causa más elevada de todas, en cuanto causa del ser de todas las cosas. La metafísica estudia el ente en cuanto ente y las causas y principios de este. Puesto que el ente veritativo y el ente por accidente no son el ente en cuanto ente; luego tampoco la metafísica estudia estos dos últimos sentidos del ente, sino solamente se ocupa de las causas del ente en cuanto ente.

Ahora bien, el ente veritativo no entra dentro del objeto de estudio de la metafísica porque, como dice Aristóteles, no es ente en sentido propio. Ente en sentido propio sólo es el ente por sí, que es el ente en cuanto ente. El análisis de los objetos del intelecto revela que el ente veritativo no es ente en sentido propio, porque las operaciones abstractivas del intelecto añaden o quitan dimensiones que se encuentran en la cosa, en su existencia extramental, de modo que la atribución de la verdad del intelecto o de su falsedad, no añade ni quita nada en la realidad extramental. La cualidad que el intelecto le da a una proposición como verdadera o falsa, en cuanto fenómeno mental, no hace que las cosas mismas existentes fuera de la mente tengan esa misma cualidad mental de verdadera y falsa, en la naturaleza de las cosas.

Tomás de Aquino, en su *Comentario* del texto aristotélico que estudiamos, explica que lo verdadero y lo falso no existen más que en la composición y división que hace el intelecto. Y la composición y la división no están en otro lugar que en el intelecto, y no en las cosas. Es decir, ni la composición ni la división son operaciones que existan en la naturaleza de las cosas. Y explica que la composición y la división realizadas por el intelecto consisten cada una en cierta comparación de dos conceptos. El ente veritativo se configura cuando el intelecto compone algo uno de dos conceptos. Este es el caso del juicio del intelecto de que el hombre es hombre. En el hombre existente fuera de la mente no hay composición alguna y, sin embargo, en la mente, sí hay una composición en virtud de la cual comprendemos que el *hombre es hombre*. Esto mismo ocurre cuando decimos que el *hombre es animal*, porque, en el hombre existente en la naturaleza de las cosas, no hay composición de hombre con animal. Esta composición ocurre sólo en la mente. Y la entidad en la cual ocurre

<sup>202</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027b29 - E, 5, 1028a6.



esta composición es una entidad meramente mental que es causada por una afección del intelecto. Esta entidad mental es diferente de las entidades naturales que existen fuera de la mente; las cuales sí que son propiamente entes. Por esta razón, el ente como verdadero es estudiado por la ciencia del intelecto, la cual no estudia el ente en cuanto ente, que es el ente en sentido propio, sino tan sólo el ente en cuanto verdadero, que es ente, pero no es ente en sentido propio<sup>203</sup>.

Además, el *ente como verdadero* y el *ente por accidente* no manifiestan ninguna naturaleza distinta de las de los entes por sí subsistentes fuera de la mente, en la naturaleza de las cosas. En efecto, el ente como verdadero sólo tiene existencia en la mente, y no fuera de ella. Y el ente por accidente tampoco manifiesta una naturaleza distinta de las de los entes de los entes por sí comprendidos en los predicamentos, porque sólo manifiesta la coincidentalidad y el mero acontecer sin causa determinada de un ente por sí respecto de otro ente por sí, ambos subsistentes en la naturaleza de las cosas<sup>204</sup>.

Santo Tomás concluye este argumento relativo al objeto de estudio de la metafísica, del siguiente modo:

“De ahí que si se estudiara suficientemente aquel género del ente que se contiene bajo los predicamentos, sería evidente también el ente por

<sup>203</sup> “Deinde cum dicit quoniam autem 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 comparatione 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 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 unaquaeque 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 dividit. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 19-20.

<sup>204</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 21.

accidente y el ente como verdadero. Y por esto tales modos de ente se descartan. Y lo que se investiga son las causas y los principios del ente dicho por sí, en cuanto que es ente<sup>205</sup>.

Como dice Llano: “Ciertamente, el cometido de la ciencia primera no es buscar los principios del ente como lo verdadero, sino del ente exterior y separado, es decir, de las sustancias realmente existentes en la naturale

za de las cosas. Cabe, sin embargo, un estudio científico de las estructuras del ente como lo verdadero: es llevado a cabo por la lógica, que investiga *acerca de la verdad*<sup>206</sup>.

En una palabra, Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, sostiene que el ente en cuanto que ente es el ente que se contiene bajo los diez predicamentos -el ente por sí-, el cual es el objeto propio de la metafísica, junto con el ente como acto y el ente como potencia; como también lo son las cosas que se siguen del ente -los trascendentales-, entre ellas el uno y la multitud, como ya hemos visto en los *Comentarios* de los Libros *A* y *Γ* de la *Metafísica*. Esta doctrina sostenida por Aristóteles, es asumida como propia por Santo Tomás.

Este modelo del quehacer metafísico, establecido por Aristóteles y acogido por Tomás de Aquino en el seno de su propio pensamiento filosófico, se asienta sobre unos fundamentos definidos por el Estagirita, que garantizan el rigor de la metafísica como ciencia y su fidelidad sólida -y no por azar- a la realidad misma, al expresarla como ella es. Como dice Inciarte, “Aristóteles considera que la metafísica no es un fenómeno cultural, porque, como acabamos de decir, sus resultados no dependen del modo particular como uno u otro tipo de humanidad razone. Como ciencia del *ens ut ens*, y no del *ens per accidens* (ya vimos qué pronto la *Metafísica* deja atrás a éste), pero tampoco del *ens ut verum*, es decir, del

<sup>205</sup> “Unde si determinetur sufficienter illud genus entis quod continetur sub praedicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente vero. Et propter hoc huiusmodi entia praetermittuntur. Sed perscrutandae sunt causae et principia ipsius entis per se dicti, in quantum est ens. De quo palam est ex his quae determinavimus in quinto libro; ubi dictum est, quoties unumquodque talium nominum dicitur, quod ens dicitur multipliciter, sicut infra in principio septimi sequetur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 22.

<sup>206</sup> “It is not the task of first philosophy to seek the principles of being in the sense of true. Its task is to seek the principles of exterior and separate being (*ekso on kai khoriston*), that is, of the really existing substances in the nature of things. A scientific study of the structures of being in the sense of true is carried out by logic, which investigates *about the truth*”. LLANO, ALEJANDRO, “The Senses of Being”, en LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 146.

modo de captar el ente en proposiciones, la metafísica trata de aquello que de ninguna manera depende del hombre -a diferencia de la filosofía práctica, que trata precisamente de eso-<sup>207</sup>.

## 2. La metafísica estudia el ente, el uno y la multitud desde el punto de vista de la sustancia (*οὐσία*).

En el apartado anterior, hemos visto que, en *Metafísica Γ 2* (libro IV), Aristóteles -mediante una comparación con los ejemplos de la salud y la medicina- destaca que la ciencia primera, que es la ciencia del ente en cuanto ente, al igual que ocurre con las cosas relativas a la salud, es una ciencia que versa sobre todas las cosas que de suyo están ordenadas a una única naturaleza. Y esta naturaleza parece ser la sustancia: “Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por eso también decimos que el no-ente es no-ente”<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> Cfr. INCIARTE, FERNANDO. “Actualidad de la Metafísica aristotélica”. En: INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, Sustancia y Lenguaje. Ensayos de Metafísica*, EUNSA, Barañain (Navarra), 2004, p. 22.

<sup>208</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Γ, 2*, 1003a33 - 1003b11. La paráfrasis que hace Halper de este texto aristotélico es la siguiente: “The first conclusion of the quoted passage is that any *πρὸς ἔν* can be treated by a single science, and Aristotle supports it with the example of a particular *πρὸς ἔν*, healthy. Presumably, we are to understand that what is healthy is the subject matter of the science of medicine. That is to say, a doctor ought to know not merely what health is, but also the signs of health, how to preserve health, how to produce it, and so forth. In short, medicine includes in its subject matter not only health, but everything related to health, everything that is healthy. Aristotle infers from healthy’s being a *πρὸς ἔν* that is treated by one science that any *pros hen* can be treated by one science. It is intriguing that not only is the subject matter of medicine a *πρὸς ἔν*, but medicine itself is or, rather, belongs to a *πρὸς ἔν*; for medicine is the *ἔν* to which whatever is medical is related. Thus, the doctor, his action, and his instruments are all termed “medical” through their relation to the science (1003a34–b3). We might suppose that, in mentioning both here, Aristotle intends to draw a parallel such as the following: just as medicine is (narrowly) the science of health, the medical concerns (broadly) the healthy. Thus, the doctor would be medical because she makes a patient healthy. More likely, though, one *πρὸς ἔν* is embedded in the other: medicine has a *πρὸς ἔν*, healthy, as its subject matter, and it is, in turn the primary instance of a broader *pros hen*, medical. So medical includes whatever has a double relation to health. But this relation plays no

Halper destaca que el primer argumento formulado por Aristóteles en *Metafísica* *Γ* 2, se puede entender del siguiente modo: “El capítulo empieza con la afirmación de que el ente es un *πρὸς ἓν* (1003a33–34). De manera semejante, (2) la salud es *πρὸς ἓν* (1003a35–b1). Pero (3) la salud es el sujeto de una sola ciencia, la medicina (1003b11), y (4) cada *πρὸς ἓν* es de modo semejante en su unidad (cf. 1003b14–15). (5) Ser sujeto de una ciencia exige un suficiente grado de unidad. Por lo tanto, (a partir de [1] y [6]), (7) hay una ciencia del ente (1003b15–16)”<sup>209</sup>. Y esta ciencia del ente -la metafísica- tiene por objeto la sustancia y todos los demás entes en cuanto que están proporcionados a la sustancia, como a algo único. Con lo cual se concluye necesariamente que la metafísica tiene el suficiente grado de unidad, para constituirse como una ciencia, de modo semejante a como se erige en una ciencia la medicina.

En consecuencia resulta evidente que todas las demás cosas dependen de la sustancia y se dicen según ella. La sustancia es el ente primero y anterior a todas las demás cosas. Y sólo hay ciencia de aquellas cosas que se dicen según una sola, y de las cosas que se dicen por su orden a una sola naturaleza, porque estas también se dicen en cierto modo según una sola cosa. Luego la ciencia primera ha de tratar primero y principalmente sobre la sustancia; y “...de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”<sup>210</sup>. Como dice Halper: “Es bien conocido que no hay una sola naturaleza que todos los entes comparten en común, y que es solamente porque todos están en relación a una naturaleza primera, la *οὐσία*, por lo que Aristóteles puede hablar de una naturaleza del ente y trata acerca de todos los entes en una única ciencia. Sin embargo, es asumido universalmente que “*οὐσία*” aquí debe referir a la categoría de *οὐσία*”<sup>211</sup>.

---

role in the argument for a *πρὸς ἓν*'s being the subject of one science”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, pp. 298-299.

<sup>209</sup> “With this analysis, we can understand Aristotle's first argument in *Γ* 2. The chapter opens with the assertion that (1) being is a *πρὸς ἓν* (1003a33–34). Similarly, (2) healthy is *πρὸς ἓν* (1003a35–b1). But (3) healthy is the subject of a single science, medicine (1003b11), and (4) each *πρὸς ἓν* is alike in its unity (cf. 1003b14–15). (5) To be the subject of a science a class requires a sufficient degree of unity. Hence, (6) there is one science of each *πρὸς ἓν* (1003b12). Therefore (from [1] and [6]), (7) there is one science of being (1003b15–16)”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 301.

<sup>210</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b12-19.

<sup>211</sup> “It is well-known that there is no single nature that all beings share in common, and that it is only because all are related to some primary nature, *ousia*, that Aristotle can speak about a nature of being and treat all beings in one science. However, it is univer-

En el texto de *Metafísica Γ* (libro IV) 2, 1003 a 33 - 1003 b 11, reproducido en el apartado anterior, establece Aristóteles el modelo de la predicación del ente en cuanto ente, que es distinto del modelo de la predicación unívoca esencial. Según este modelo, el ente se predica de cada cosa, siempre en orden a algo primero y único, que es la sustancia<sup>212</sup>.

Por su parte, Inciarte comenta que Aristóteles en *Metafísica Γ* (libro IV) demuestra "...la necesidad de admitir las sustancias"<sup>213</sup>. Y que una vez hecho esto, el propio "...Aristóteles pregunta en el libro VII (Libro Z) qué es la sustancia (*οὐσία*), o sea qué es lo más propio del ente o, lo que significa lo mismo, de "lo que es"<sup>214</sup>. Halper, por su parte, sostiene también que Aristóteles en el Libro *Γ* indudablemente comprende que la sustancia es la naturaleza que investiga la metafísica en primer lugar<sup>215</sup>. Y -añade Halper-: "más tarde, en los libros centrales (libros Z - H de la *Metafísica*), Aristóteles claramente se refiere al género categórico de *οὐσία*, como la naturaleza primera..."<sup>216</sup>. Por estas razones, podemos concluir

---

sally assumed that "*οὐσία*" here must refer to the category of *οὐσία*". HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*. p. XXXVII.

<sup>212</sup> Owens escribe: "But at the beginning of book Gamma a different type of universality is introduced. This is the type that explains the universality of being qua being. The universality is that of the highest causes and principles, the text states, so these have to be the per se causes and principles of a certain definite nature (*phuseōs tinos*, 4.1003a27). This is taken as evident, since any accidental character here would presuppose a nature to which they belonged per se and thereby keep them from being the highest principles and causes. They are the principles and causes that from Aristotle viewpoint his Greek predecessors had been pursuing all along when dealing universally with being qua being. But instead of a universality *kath' eidos hen*, as universality had been explained at Alpha 1.981a10, the universality is now *pros hen*, in the sense of relation to a certain definite nature (*mian tina phusin*, 4.2.1003a34)". Cfr. OWENS, JOSEPH, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z*, St. Augustine's Press, South Bend 2007, p. 9.

<sup>213</sup> "Una vez mostrada en el libro IV la necesidad de admitir las sustancias, Aristóteles pregunta en el libro VII qué es la sustancia (*οὐσία*), o sea qué es lo más propio del ente o, lo que significa lo mismo, de "lo que es"". Cfr. op. cit. INCIARTE, FERNANDO. "Actualidad de la Metafísica aristotélica". En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, Sustancia y Lenguaje. Ensayos de Metafísica*, EUNSA, Barañain 2004, p. 24.

<sup>214</sup> Ibid. op. cit. INCIARTE, FERNANDO. "Actualidad de la Metafísica aristotélica". En: INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, Sustancia y Lenguaje. Ensayos de Metafísica*. p. 24.

<sup>215</sup> Cfr. loc. cit. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha-Delta*, p. XXXVII.

<sup>216</sup> "Later, in the central books, Aristotle clearly is referring to the categorial genus of *ousia* as the primary nature..." HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. XXXVII. Acerca del asunto relativo a la predicación de los distintos sentidos del ser, leer: OWEN, G. E. L. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en DURING, I. - OWEN, G. E. L. (edito-

con Reale que la metafísica se erige de este modo en la ciencia de la sustancia<sup>217</sup>.

Aristóteles destaca también la centralidad de la sustancia como objeto de estudio de la metafísica en el siguiente texto:

“Y tantas son las partes de la filosofía cuantas son las sustancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente filosofía primera, y otra, filosofía segunda. El ente, en efecto, (y el uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán (*es decir, se dividirán, como ellos, genéricamente*). Pues el filósofo es como el matemático. Porque también ésta (*la matemática*) tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación”<sup>218</sup>.

En este texto Aristóteles está aplicando la tesis nuclear presentada por él mismo, según la cual la *oúσία* es el objeto que principalmente y de modo propio estudia la metafísica, a la identificación de las partes de la filosofía; de tal modo que la filosofía se clasifica de acuerdo a la clase de sustancias que hay en la realidad.

El comentario que hace Tomás de Aquino del texto aristotélico anterior, empieza del siguiente modo:

“... (*Aristóteles*) aquí demuestra que las partes de la filosofía se distinguen según las partes del ente y del uno; y dice que tantas son las partes de la filosofía, cuantas son las partes de la sustancia, de la cual se dice principalmente el ente y el uno, y acerca de la cual es principalmente la consideración y la intención de esta ciencia”<sup>219</sup>.

En este comentario, Tomás de Aquino hace una interpretación fiel del pensamiento de Aristóteles. Y el propio Santo Tomás adopta este punto de vista aristotélico dentro de su pensamiento metafísico: La unidad de la

res), *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XI, Göteborg 1960, pp. 163-190. Por lo que se refiere a la identidad propia de la predicación esencial, leer: HINTIKKA, JAAKKO, “The Varieties of Being in Aristotle”, en KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (editores), *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Co. Dordrecht, 1986, pp. 93-96.

<sup>217</sup> “E così si spiega come senz’altro la metafisica sia denominate e definite da Aristotele scienza della sostanza o, anche, scienza delle cause e dei principi della sostanza”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo alla *Metafisica* di Aristotele”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 59.

<sup>218</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, Γ, 2, 1004 a 2-9.

<sup>219</sup> “Et tot partes hic ostendit partes philosophiae distingui secundum partes entis et unius; et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae, de qua dicitur principaliter ens et unum et de qua principalis est huius scientiae consideratio et intentio”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 16.

metafísica obedece a que su enfoque está centrado en la sustancia. En efecto, desde este punto de vista, las partes en las cuales la filosofía primera se divide -dicen Tomás de Aquino y Aristóteles- son las partes del ente y el uno; pero como el ente y el uno se dicen en sentido primero de la sustancia, la conclusión es que las partes de la sustancia sean las partes de la filosofía primera. Como advierte Dewan, Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, concibe las partes de la filosofía primera aristotélica, no según la división en las categorías, sino de un modo supra-categorico, o si se quiere decir así, de un modo trascendental, a saber, según 'las partes de la sustancia', en cuanto que la sustancia se divide en sustancias sensibles y suprasensibles<sup>220</sup>.

En efecto, Tomás de Aquino está convencido de que Aristóteles en el texto que comenta de *Metafísica Γ* (libro IV) 2, "...demuestra que las partes de la filosofía se distinguen según las partes del ente y el uno"<sup>221</sup>. Demostración que Aristóteles hace mediante el argumento que empieza con la siguiente proposición: El ente y el uno se dicen en primer lugar y principalmente de la sustancia. Además, la principal consideración de la metafísica es la sustancia; y la intención principal del metafísico es precisamente el conocimiento de la sustancia. Lo cual explica que la metafísica misma se divida en tantas partes cuantas son las partes de la sustancia aristotélica. Este hecho se manifiesta en la prioridad y principalidad de una de las partes de la filosofía respecto de las demás. Porque, en efecto, al ser las partes de la sustancia ordenadas entre sí por un orden de prioridad y posterioridad, luego las partes de la filosofía resultan también ordenadas recíprocamente entre sí, porque una de ellas es primera, y las demás le siguen. Al tener Aristóteles en cuenta que la sustancia se divide en sustancia sensible y sustancia inmaterial y no sensible, con la radicalidad que esta diversidad implica, resulta de este hecho que la filosofía, al considerar todas las cosas que son ente y uno, las estudie de un modo distinto cuando investiga acerca de la sustancia sensible, que cuando lo hace acerca de la sustancia inmaterial. Porque, desde el punto de vista de

---

<sup>220</sup> Dewan escribe: "That is, Thomas interprets the division as into *parts of primary philosophy*, which has as subject, as just said, substance. Thus, Aristotle speaks, not of the categories of being, but of a division within the domain of substance itself". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 21.

<sup>221</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 16.

la realidad en sí existente fuera de la mente, "...la sustancia inmaterial es naturalmente primera que la sustancia sensible..."<sup>222</sup>.

Y aunque la investigación de la metafísica empiece por el estudio de la sustancia sensible, que Aristóteles hace en los Libros Séptimo y Octavo de la *Metafísica*, el estudio de la sustancia inmaterial, es la primera en la dignidad y la intención que busca esta ciencia, acerca de la cual se ocupa el Libro Doce de la *Metafísica*<sup>223</sup>. En consecuencia, esta principalidad del estudio de la sustancia es doble, según se contemple la realidad o nuestro modo de intelección.

Y siempre las demás partes de la filosofía, que versan sobre todo lo que es ente y uno, quedan ordenadas de acuerdo al orden de prioridad de las partes principales de la sustancia, de la cual dependen en la naturaleza todas las demás cosas que siendo de algún cierto modo ente y uno, no son sustancia. Y por esta misma razón, la filosofía primera y la metafísica son prioritariamente filosofía. Y de ellas dependen las demás partes de la filosofía, como una continuación de ellas, "...porque todas las partes tienen por géneros el ente y el uno"<sup>224</sup>.

En este punto conviene pasar a estudiar el *Comentario* que hace Santo Tomás de los argumentos aristotélicos contenidos en *Metafísica* I 2, los cuales están dirigidos a demostrar la identidad del ente y el uno; porque dentro de esos argumentos se encuentra la demostración de la tesis según la cual no solamente el ente, sino también el uno, la multitud y las cosas que se siguen del ente y el uno, como son *lo mismo* y los opuestos de este último -lo otro y lo diverso-, así como todos los demás opuestos, son objeto de estudio de la metafísica. Y que la metafísica los estudia teniendo

<sup>222</sup> "Et, quia partes substantiae sunt ordinatae adinvicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes philosophiae esse quamdam primam". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 16.

<sup>223</sup> "Illa tamen, quae est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinae, quia a notioribus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in septimo et octavo huius. Illa vero, quae est de substantia immateriali est prior dignitate et intentione huius scientiae, de qua traditur in duodecimo huius". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 16.

<sup>224</sup> "Et tamen quaecumque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversae partes huius scientiae uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiae; ut sic sit una scientia in quantum partes praedictae sunt consequentes hoc, id est unum et ens, sicut communia substantiae. Et in hoc philosophus est similis mathematico. Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmetica, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 16.



en cuenta la centralidad de la sustancia y la dependencia real de todas las cosas respecto de la sustancia misma. En efecto, Santo Tomás comenta que precisamente en este lugar de *Metafísica* *Γ* 2, "... (Aristóteles) procede a demostrar que a la metafísica le corresponde estudiar aquellas cosas comunes, es decir, uno y muchos, lo idéntico y lo diverso"<sup>225</sup>. Santo Tomás destaca también que Aristóteles demuestra primero que la metafísica estudia el uno<sup>226</sup>.

La demostración que hace Aristóteles de la tesis según la cual pertenece a la metafísica el estudio del uno, es la siguiente:

"Ahora bien, si el ente ( $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$ ) y el uno ( $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$ ) son lo mismo y una sola naturaleza ( $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es "un hombre" que "hombre", y "hombre que es" que "hombre", y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es", con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente ( $\acute{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \pi\alpha\rho\grave{\alpha} \tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$ ), y, además, la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es ( $\acute{\epsilon}\tau\iota \delta' \acute{\eta} \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\nu \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{o}\acute{\upsilon} \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma, \acute{o}\mu\omicron\iota\acute{o}\omega\varsigma \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\iota \acute{o}\pi\epsilon\rho \acute{\omicron}\nu \pi$ ). - Por consiguiente, cuantas sean las especies del uno, tantas serán las del ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad"<sup>227</sup>.

En este texto de *Metafísica*, *Γ*, 2, Aristóteles procede, en efecto a demostrar que la unidad no es algo realmente distinto de la entidad, pero con el objetivo directo de estudiar este tema, sino como un proceso argumentativo dirigido a demostrar la unidad del punto de vista metafísico, esto es, la unidad de la metafísica como ciencia. Y el medio al que recurre el Estagirita consiste en probar que la unidad y las cosas análogas que en las que encontramos la unidad, como son lo mismo, lo diverso, lo plu-

<sup>225</sup> "Hic procedit ad ostendendum quod ad considerationem unius scientiae pertinent considerare huiusmodi communia, scilicet unum et multa, idem et diversum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1.

<sup>226</sup> "Primo enim ostendit quod huius scientiae est considerare de uno". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1.

<sup>227</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b22-35.

ral y otras cosas de este estilo, se identifican en la realidad con el ente en cuanto tal, que es el objeto propio de la metafísica como ciencia<sup>228</sup>.

Aristóteles procede en este lugar a considerar -como expresa Kenny- "...la "relación entre ente y unidad: y afirma que 'hombre', 'uno hombre' y 'existente hombre (ens homo)' significan la misma cosa"<sup>229</sup>. Aristóteles prueba que el ente y el uno se identifican, apoyándose sobre la tesis mencionada, según la cual el ente y el uno "...hacen claramente la misma naturaleza, a pesar de que no tienen la misma fórmula (1003b22-25)"<sup>230</sup>. Este argumento aristotélico es el primero de los dos argumentos formulados por Aristóteles para probar la convertibilidad del ente y el uno; y -como bien dice Aertsen- "...está basado sobre consideraciones lingüísticas que son confirmadas por evidencia física"<sup>231</sup>, cuando Aristóteles pro-

<sup>228</sup> Halper dice: "Aristotle often speaks of one as coordinate with being, but he uses it mainly as an instrument in *Γ* 1-3. As we have seen, he argues for the being, or existence, of metaphysics by showing that this science and its subject matter are each one. He includes opposites and same, like, and so forth in the science of metaphysics by tracing them to one and arguing that one should be included by virtue of its connection with being. One is clearly methodologically subordinate to being. We can surmise that it is metaphysically subordinate as well. Since the topics discussed by dialecticians and sophists are questions of unity and identity that derive from one, one is probably a kind of essential attribute of being or, rather, both are attributes of the nature that is and is one. On the other hand, the opening chapters of book *Γ* speak of one as if it were nearly the same as being. Aristotle asserts that they make clear the same nature (1003b22-23), he speaks of primary one (1004a26; 1005a6-8), and he virtually equates being qua being with one qua one (1004b5)". HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*. p. 401.

<sup>229</sup> "Aristotle moves on to consider the relationship between being and unity: and he remarks that 'man', 'one man', and 'existent man (ens homo)' mean the same thing". KENNY, ANTHONY, *Aquinas on Being*, p. 173. La paráfrasis que de este mismo texto aristotélico hace Kockelmans, es ésta: "For one sees that *one man*, and *being a man*, and *a man* are the same, and that the added wori in 'one man exists' does not make it signify something other than what 'a man exists' does. From this it is evident then that what is one is not distinct from what is being (1003 b 22-34)". KOCKELMANS, JOSEPH J., *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 107.

<sup>230</sup> "They (*the one and the being*) convert in the sense that they, as the third argument in *Γ* 2 notes, make clear the same nature, even if they do not have the same formula (1003b22-25)". HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 402.

<sup>231</sup> "In the fourth book of the *Metaphysics*, the Philosopher adduces two arguments for the convertibility of being and one. The first argument is based on linguistic considerations that are confirmed by physical evidence. The expressions '*one man*', '*being man*' and '*man*' are the same. The addition of the terms '*one*' and '*being*' does not express anything different from the nature of '*man*'". AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as*

cede a demostrar que esta identidad real entre ente y uno se mantiene necesariamente en medio del dinamismo de la generación y la corrupción.

A continuación añade Aristóteles que la especie del ente y la especie del uno son numéricamente equivalentes, aunque no idénticas. Por esta razón, la identidad de *ente* y *uno* es referencial, de tal modo que "...la ciencia que considera la naturaleza que es o es uno, tendrá que considerar ambos -ente y uno-, porque toda naturaleza es y es una esencialmente"<sup>232</sup>. En efecto, no es posible que una ciencia lo sea y explique su objeto por sus causas, si no lo explica completamente. Y ninguna ciencia puede explicar completamente el objeto que considera, si no considera todo lo que se dice de esa naturaleza. Y como toda naturaleza es esencialmente ente y uno, luego es necesario que ninguna de las dos especies deje de considerarse cuando se busca explicar bien esa naturaleza que es el objeto de esa ciencia unitaria, que es la ciencia del ente en cuanto que ente, a saber, la metafísica.

Por lo tanto, parece claro que la concepción de Aristóteles es que la metafísica estudia la naturaleza de las cosas, en cuanto que cada cosa es esencialmente ente y uno. Lo cual hace la metafísica mediante el estudio de ambas especies, a saber, de la especie del ente y de la especie del uno (aquí por especie no se entiende la especie de un género predicamental, sino que tiene un sentido trascendental). Ambas especies difieren en la consideración mental. Aunque en la realidad el ente y el uno se identifiquen.

La lectura que hace Santo Tomás del mismo texto aristotélico, es la siguiente: aquí Aristóteles sostiene la identidad de ente y uno, y que los dos tienen una sola y la misma naturaleza, por contraste con aquellas cosas que son lo mismo en número, pero no son una misma naturaleza, sino diversas; como es el caso de Sócrates, este blanco, y este músico. Otras cosas, como el vestido y la indumentaria, no solamente se convierten, en cuanto que son el mismo sujeto, sino que también son algo uno según el concepto<sup>233</sup>. En cambio, ente y uno son términos que significan una única

---

*Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 63.

<sup>232</sup> "This last passage adds that their species are equinumerous (1003b33–34); it does not say identical. Thus, the identity of being and one is referential, and the science that considers the nature that is or is one will have to consider both because every nature is and is one essentially". HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 402.

<sup>233</sup> "Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et

naturaleza según diversos conceptos. Por lo tanto, ente y uno están proporcionados recíprocamente entre sí “del mismo modo que el principio y la causa, pero no como la túnica y el vestido, que son más bien nombres sinónimos”<sup>234</sup>, pues estos últimos no solamente significan la misma realidad, sino que es un mismo concepto el que significa el objeto.

Luego, Tomás de Aquino refiere fielmente los argumentos que Aristóteles presenta para demostrar que el uno y el ente son lo mismo en la realidad. El primero de los cuales es el siguiente:

“Cualesquiera dos cosas añadidas a una sola, sin causar ninguna diversidad, son completamente lo mismo. Ahora bien, uno y ente añadidos al hombre o a cualquier otra cosa no aportan ninguna diversidad; por lo tanto, son completamente lo mismo. La premisa menor es evidente porque es lo mismo decir hombre que un hombre. Y de manera semejante es lo mismo decir ente hombre, que decir es hombre. Y no se demuestra algo distinto cuando respondemos diciendo es ente hombre, y hombre, y un hombre”<sup>235</sup>.

Como hemos podido leer, Santo Tomás recurre en el argumento anterior a un tercer concepto distinto del concepto de uno y del concepto de ente, a saber, al concepto de hombre, con el objetivo de resaltar que ni

hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quaedam enim sunt unum quae consequuntur se adinvicem convertibiliter sicut principium et causa. Quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subiecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1. Kockelmans se refiere a este comentario que Tomás hace del texto aristotélico: “Aquinas begins his commentary of this (Aristotelian) passage by observing that for Aristotle being and what is one (*ens et unum*) are the same and constitute one single nature (*una natura*). KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 107.

<sup>234</sup> “Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt nomina penitus synonyma”. Cfr. op. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 2. Kockelmans comenta: “Now the expressions ‘what is one’ and ‘being’ signify one nature according to different notions. Thus they are more like the terms ‘principle’ and ‘cause’, and not like the words ‘garment’ and ‘clothing’, which are completely synonymous”. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 107.

<sup>235</sup> “Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, idem enim, quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 3.

ente ni uno añaden algo distinto del hombre, cuando son predicados del hombre<sup>236</sup>. Y también dice que Aristóteles apoya esta tesis según la cual “uno y ente añadidos al hombre o a cualquier otra cosa no aportan ninguna diversidad”<sup>237</sup>, sobre la virtud demostrativa del siguiente argumento:

“Porque lo mismo es que el hombre se genere o se corrompa, y lo que es el hombre. Lo cual es evidente porque la generación es vía hacia el ser, y la corrupción es mutación del ser al no ser. Por lo tanto, nunca se genera el hombre, a no ser que se genere el ente hombre; ni tampoco nunca se corrompe el hombre, a no ser que se corrompa el ente hombre. Ahora bien, las cosas que se generan y se corrompen simultáneamente son algo uno”<sup>238</sup>.

Un hombre generado al ser concebido por sus padres, es lo mismo que el ente-hombre, porque, en efecto el hombre concebido es un ente que ha sido concebido, es un ente que es hombre, y, por lo tanto, es ente-hombre. Y cualquier hombre que se corrompe es lo mismo que su entidad. Lo que aquí se prueba porque cuando se corrompe un hombre también se corrompe aquel ente que es un hombre: el ente-hombre<sup>239</sup>. Sócrates nunca deja de ser ente-hombre, cuando es hombre, y viceversa. Todo lo que de perfección tiene cualquier hombre por su naturaleza humana, esto es, por ser precisamente hombre, lo tiene por que es ente, y porque es ente-hombre; y viceversa.

<sup>236</sup> Kockelmans escribe: “That *being* and *what is one* are the same numerically can be shown in different ways. First of all, one can say that any two things, which when added to a third thing cause no difference whatsoever, are wholly the same. Now when ‘being’ and ‘what is one’ are added to man or tree, they appear to cause no difference whatsoever. For it is the same thing to say ‘man’ and ‘one man’ and similarly, it is the same thing to say ‘man’ and ‘the being that is man’. Thus ‘being’ and ‘what is one’ are the same”. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 107.

<sup>237</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 3.

<sup>238</sup> “Idem enim est generari et corrumpi hominem, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumpitur homo, quin corrumpatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 nn. 3-4. El texto aristotélico correspondiente lo hemos citado más arriba: ARISTÓTELES, *Metafisica*, I, 2, 1003b22-30.

<sup>239</sup> Aertsen comenta: “The addition of the terms ‘one’ and ‘being’ does not express anything different from the nature of ‘man’. This conclusion is corroborated by a consideration of the processes of generation and corruption. When a man is generated, being man is generated, and at the same time one man is. From this it is apparent that ‘one’ is not anything else than ‘being’”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 63.

Luego Tomás afirma que lo mismo ocurre respecto de la unidad:

“Y así como se dice que el ente y el hombre no se separan en la generación y la corrupción, semejantemente ocurre con el uno. Porque cuando se genera el hombre, se genera un hombre; y cuando se corrompe el hombre, se corrompe un hombre. Por lo tanto, es evidente que la yuxtaposición de ambos prueba lo mismo; y por esto es que al añadir o el ente o el uno, no se entiende que se añada una naturaleza sobre el hombre. A partir de lo cual es manifiesto que el uno no es otra cosa aparte del ente: porque cualesquiera cosas que son algo uno y lo mismo, son lo mismo, y entre ellas son lo mismo”<sup>240</sup>.

El texto original de Aristóteles era: “...y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente (*οὐδὲν ἕτερον τὸ ἐν παρά τὸ ὄν*)...”<sup>241</sup>.

Como veremos en los siguientes apartados de este capítulo, todo lo que hay de unidad en cualquier cosa, es precisamente lo que hay de entidad en ella misma; y viceversa. La prueba que demuestra esta tesis se apoya en el siguiente análisis de los entes móviles y corruptibles, en cuanto al caso particular del ser humano. En efecto, la generación de una sustancia sensible, como es un ser humano, implica que el ser humano que se genera es algo dotado de ser, es algo que *es*, y es una unidad indivisa, esto es algo que no es en acto algo en sí mismo dividido, sino que es algo cohesionado, esto es, algo uno: un hombre. Y en la medida en que el hombre concebido, es un ente en acto, es también en acto una unidad indivisa y algo cohesionado, y no dividido en sí mismo. Porque, sin ser, el hombre tampoco tiene unidad en la naturaleza de las cosas, y no puede ser generado sin ser y sin la interna cohesión interna de su ser. Y lo mismo ocurre con la entidad y la unidad de cada hombre que se corrompe. Luego ente y uno son realmente lo mismo en la naturaleza de las cosas, aunque difieren en cuanto a la diversidad de sus conceptos con distinción meramente mental:

<sup>240</sup> “Quod quidem probat sic. Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 5. El texto aristotélico correspondiente lo hemos citado más arriba: ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b 30-35.

<sup>241</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b 30-32.

“Ahora bien, es evidente, según el argumento anterior, que ente y uno no solamente son algo uno en cuanto a la cosa, sino que difieren según el concepto de la razón. Porque si no fuesen diferentes según la razón, serían completamente sinónimos; y así sería tautología decir ente hombre y un hombre. Porque es sabido que el nombre hombre, se impone por la quiddidad o naturaleza del hombre; y el nombre cosa se impone sólo por la quiddidad; en cambio, el nombre ente se impone por el acto de ser; y el nombre uno, por el orden o la indivisión. Pues *uno* es *ente indiviso*. Ahora bien, es lo mismo lo que tiene esencia y quiddidad por tal esencia, y lo que es en sí mismo indiviso. Por lo tanto, estas tres cosas, cosa, ente y uno significan totalmente lo mismo, pero según diversas razones”<sup>242</sup>.

El segundo argumento que a continuación recoge Santo Tomás del texto de Aristóteles analizado, está dirigido a demostrar que el uno y el ente son lo mismo en la realidad extramental en sí. El argumento es el siguiente:

“Cualesquiera dos cosas que se predicán por sí de la sustancia de una cosa, y no por accidente, son lo mismo según la cosa. Pero así también se comparan el uno y el ente, que se predicán por sí de la sustancia de cualquier cosa, y no según el accidente. Porque la sustancia de cualquier cosa es por sí algo uno, y no según el accidente. Por lo tanto, el ente y el uno significan lo mismo según la cosa”<sup>243</sup>.

Aristóteles, por su lado, decía que “...la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es (*ἔστι δ' ἡ ἐκάστου οὐσία ἓν ἔστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι*)”<sup>244</sup>.

<sup>242</sup> “Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 6.

<sup>243</sup> “Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundam rationem ad idem; quae talis est. Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 7.

<sup>244</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b 32-33.

En el texto de Tomás de Aquino reproducido arriba, es conspicuo ese carácter fundamental y nuclear de la sustancia: La sustancia es por sí, y no por accidente ente y uno. La sustancia de cada cosa es por sí y no por accidente algo que tiene ser; y precisamente porque la sustancia tiene su ser no-accidentalmente, es en sí mismo y necesariamente algo indiviso o no dividido, que de este modo está fundamentalmente cohesionado. Y, al revés, la sustancia de cada cosa es por sí misma y no por accidente indivisa y en sí misma cohesionada, porque es por sí misma algo que tiene ser. Santo Tomás, teniendo en cuenta que todas las cosas que se predicán por sí de la sustancia de cada cosa son realmente lo mismo en la naturaleza de las cosas, concluye en el texto citado que el ente y el uno significan lo mismo en la realidad, puesto que se predicán por sí de la sustancia de la cosa, y no según el accidente<sup>245</sup>.

Así, pues, la identidad de ente y uno viene garantizada del modo más radical y definitivamente, por el hecho de que cada cosa es por sí misma sustancia, ente y uno, y no por algo añadido a ella<sup>246</sup>.

Es preciso tener en cuenta que Santo Tomás, al comentar los procesos argumentativos contenidos en los textos citados de *Metafísica* Γ 2, tiene en cuenta su doctrina de la distinción real entre la esencia y el ser. Aunque el ser sustancial de cada cosa es distinto de la sustancia misma de la cosa, el acto de ser no se añade a ella como si fuese un accidente que inhiere en la sustancia. En efecto, ni el acto de ser, ni tampoco la esencia, se encuentran en la cosa según el modo de los accidentes que inhiere en la esencia de la cosa. El acto de ser ha de ser comprendido como proveniente de los principios esenciales de la sustancia, y no como algo recib-

<sup>245</sup> Aertsen dice: “Aristotle’s second argument is most concise: ‘the substance of each thing is one, and not *per accidens*; and similarly it is not a being accidentally’. The subst

ance of a thing is one and being through itself. Medieval authors—inspired by the ‘Commentator’ (Averroes)—elaborate upon this argument in their commentaries. If ‘one’ were not predicated *per se* of a thing but by something added, this would imply an infinite regress. For the question arises with respect to what is added whether the ‘one’ is predicated of it *per se* or by something else added (and so on to infinity). Therefore, the first position must be held, namely that the substance of a thing is one by itself”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, p. 63.

<sup>246</sup> Halper dice: “If the *ousia* of each thing is *essentially* one and a being, then the identity of being and one is more than just extensional. Yet, Aristotle seems to infer that being and one belong to the *ousia* of a thing from their making clear the same thing, that is, from their extensional identity”. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 335.



do según según el modo de los accidentes<sup>247</sup>. Como quiera que no hay nada que sea más íntimo a la esencia sustancial, que el ser.

A continuación, Santo Tomás procede a referir fielmente la demostración que hace Aristóteles de la tesis según la cual ente y el uno se predicán por sí y no por accidente de la sustancia de cada cosa:

El argumento opera por reducción al absurdo del postulado que niega que el ente y el uno se prediquen por sí de la sustancia de cada cosa. En efecto, si se niega que el ente y el uno se prediquen por sí de la sustancia de la cosa, entonces sólo quedaría que el ente y el uno se predicán de la sustancia de la cosa por alguna otra cosa añadida a esta última. Pero si esto fuese así, entonces sería necesario que de nuevo el ente y el uno se predicasen a su vez del ente y el uno añadidos a la sustancia, porque cualquier cosa es ente y uno; no solamente una vez, sino indefinidamente. El resultado que se obtendría de este razonamiento es que ninguno de los infinitos entes y unos que de este modo se predicasen podría ser ni el primer ente ni el primer uno por cuya virtud los demás entes y unos pudiesen llegar a ser realmente ente y uno. Y así la sustancia no podría ser realmente ni ente ni uno. Por lo tanto, ni el ente ni el uno se predicán de la sustancia de las cosas de acuerdo con una forma añadida a ella. Y el ente y el uno sólo pueden ser predicados por sí de la sustancia de las cosas<sup>248</sup>.

<sup>247</sup> “Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. 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. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 11. Kenny dice: “In commenting on this, Aquinas takes issue with Avicenna. Because esse and essence are distinct, Avicenna is reported as saying, ‘ens’, which comes from esse, means something in addition to the substance that is called ‘homo’ on the basis of its essence”. KENNY, ANTHONY J. P. *Aquinas on Being*, p. 173. Kockelmans escribe que Tomás de Aquino es conciente en este lugar de la realidad por sí del ente y el uno: “Aquinas is aware that his interpretation of Aristotle appears to run contrary to that given by Avicenna who had explicitly stated that the terms ‘being’ and ‘what-is-one’ do not signify the substance of each thing, but only something that is added to the substance. He maintained this position on the ground that for everything that derives its existence from something else, the thing’s being (*esse*) must be different from its essence or substance. In other words, being (*esse*) is something added to a thing’s essence”. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, p. 108.

<sup>248</sup> “Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per

Y como todas las cosas que se predicán por sí de la sustancia de cada cosa son completamente lo mismo en la realidad, luego el ente y el uno, que se predicán por sí de la sustancia de cada cosa, son realmente lo mismo en la realidad, y son por sí lo mismo que la sustancia.

Aquí, Santo Tomás no hace más que reproducir fielmente este argumento aristotélico<sup>249</sup>. Y lo asume como propio, adaptándolo a su propio pensamiento metafísico.

Después, Santo Tomás sostiene que a la metafísica le corresponde estudiar no solamente las partes del ente, sino también las partes del uno. Puesto que el uno es realmente lo mismo que el ente, y significan lo mismo, luego es necesario que cuantas sean las partes del ente, tantas sean las partes de lo uno, de manera que se correspondan entre sí. Porque, en efecto, si tenemos en cuenta que las partes del ente son la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc., es evidente que las partes del uno se corresponden con las partes del ente, porque las partes del uno son lo idéntico, lo igual y lo semejante; y lo idéntico es lo uno en la sustancia, lo igual es lo uno en la cantidad, y lo semejante es lo uno en la cualidad<sup>250</sup>.

Este es el texto de Aristóteles que da pie al comentario de Tomás de Aquino mencionado en el párrafo anterior: “Por consiguiente, cuantas veces sean las especies del uno, tantas serán las del ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad; por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contem-

---

aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 8.

<sup>249</sup> El argumento original de Aristóteles se encuentra en: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1003b 32-33.

<sup>250</sup> “Quare quocumque hic concludit quod philosophi est considerare de partibus unius, sicut de partibus entis. Et primo hoc ostendit. Secundo etiam ostendit, quod secundum diversas partes entis et unius, sunt diversae partes philosophiae, ibi, et tot partes. Dicit ergo primo, quod ex quo unum et ens idem significant, et eiusdem sunt species eadem, oportet quod tot sint species entis, quot sunt species unius, et sibiinvicem respondentes. Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc., ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate. Et secundum alias partes entis possunt sumi aliae partes unius, si essent nomina posita. Et sicut ad unam scientiam, scilicet ad philosophiam, pertinet consideratio de omnibus partibus entis, ita et de omnibus partibus unius, scilicet eodem et simili et huiusmodi. Et ad hoc principium, scilicet unum, reducuntur omnia contraria fere”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 14.

plar lo idéntico y lo semejante y las demás cosas tales. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio<sup>251</sup>.

Aristóteles recurre a la consideración de las categorías en las que se divide el ente, descubriendo en ellas que a cada categoría le corresponde una clase de unidad, como lo hace patente Aristóteles al poner en evidencia que lo mismo es lo uno en la categoría de sustancia; lo igual es lo uno en la categoría de la cantidad, y lo semejante es lo uno en la categoría de la cualidad<sup>252</sup>.

La interpretación que directamente hace Halper de este texto aristotélico parece estar en la misma línea de la interpretación que ha hecho Tomás de Aquino de este mismo texto, a la que nos hemos referido antes. Según Halper, para Aristóteles, “cada cosa es un ente por virtud de su propia naturaleza, y en cuanto que es un caso del género del ente; en cuanto que es un ente, es uno. Además, puesto que el ente tiene especies, cada una de ellas está también asociada con su propio uno genérico. Por lo tanto, como Aristóteles concluye en el tercer argumento, las especies del ente son tan numerosas como las especies del uno<sup>253</sup>. El uno es aquí el uno que pertenece a cada caso individual de un género universal. Sólo de este modo se explica por qué la naturaleza de cada cosa es, a la vez, ente y uno, y también se explica por qué el ente y el uno pertenecen a la naturaleza de la *οὐσία*<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b 33 - 1004a 1.

<sup>252</sup> El comentario de Aertsen es éste: “Just as being is divided into the categories, so is the one differentiated according to the categories: unity in the category of substance is “the same” (idem), in the category of quantity “the equal”, in the category of quality “the similar”. The purpose of this exposition is to show that it is the task of the same science to investigate being in general as well as the one, which is likewise found in all the categories”. AERTSEN, JAN A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, pp. 63-64.

<sup>253</sup> “Each thing is a being by virtue of its own nature, and insofar as it is an instance of the genus of being, insofar as it is one being, it is one. Further, since being has species, each of them is also associated with its own generic one. Hence, as Aristotle concludes in the third argument, the species of being are as numerous as the species of one”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 404. Aertsen escribe: “Just as being is divided into the categories, so is the one differentiated according to the categories: unity in the category of substance is “the same” (idem), in the category of quantity “the equal”, in the category of quality “the similar”. The purpose of this exposition is to show that it is the task”.

<sup>254</sup> “Can it be that the one that Aristotle associates with being explicitly in the third argument and implicitly throughout Γ 1-3 is nothing more than the one that belongs to each instance of a universal or genus? This interpretation would explain Aristotle’s remarks here. First, we can see clearly why each nature is both one and being, and why

Hemos visto, en efecto, que Aristóteles mismo es quien sostiene originalmente esta doctrina<sup>255</sup>.

Por último, pasaremos a ver lo que Aristóteles afirma acerca de la pluralidad y la alteridad, en cuanto objeto de estudio de la metafísica. Pero, sobre todo, estudiaremos el modo en el cual Tomás de Aquino recoge de Aristóteles esta doctrina, y la función que le da dentro de su propio pensamiento metafísico.

Empecemos por destacar de qué modo Aristóteles extiende la conclusión a la que había llegado en el texto citado, según la cual “cuantas sean las especies del uno, tantas serán las del ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad”<sup>256</sup>. Por supuesto, esta ciencia es la metafísica, y esta conclusión conduce a comprender que todas las especies del uno y todas las especies del ente son las quiddidades o naturalezas de las que ha de ocuparse esa ciencia ‘genéricamente una’, que es la metafísica. Y la extensión que hace Aristóteles es la siguiente: explícitamente comprende dentro de ese mismo ‘género’ o ‘naturaleza’ de la que se ocupa la metafísica, las nociones análogamente comunes provenientes del concepto de uno, cuando dice Aristóteles, inmediatamente a continuación de la proposición citada, que, “por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo idéntico y lo semejante y las demás cosas tales. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio. Pero limitémonos, en cuanto a éstos, al estudio que hicimos en la “*Selección de los contrarios*”<sup>257</sup>.

Santo Tomás comenta que aquí Aristóteles sostiene que todos los contrarios se reducen al uno, como a su principio. Los contrarios son en efecto parte del objeto de estudio de la metafísica, precisamente en cuanto que se reducen al uno<sup>258</sup>. Y también comenta Santo Tomás, que allí Aristóteles está indicando que el estudio metafísico de los contrarios se ha

---

being and one belong to the nature’s *oúsia*”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 404.

<sup>255</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b22-35.

<sup>256</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b22-35.

<sup>257</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b35 - 1004a2.

<sup>258</sup> “Et secundum alias partes entis possent sumi aliae partes unius, si essent nomina posita. Et sicut ad unam scientiam, scilicet ad philosophiam, pertinet consideratio de omnibus partibus entis, ita et de omnibus partibus unius, scilicet eodem et simili et huiusmodi. Et ad hoc principium, scilicet unum, reducuntur omnia contraria fere”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 14.

hecho en el Libro I (Libro X) de la *Metafísica*, donde está la mencionada *Selección de los contrarios*<sup>259</sup>.

Como Doig advierte, Santo Tomás claramente interpreta que Aristóteles, en el capítulo segundo de *Metafísica Γ* (libro IV), se ocupa conscientemente de hacer explícito el hecho de que las ‘especies’ del uno, en cuanto que compendidas dentro del objeto de estudio de la metafísica, forman un grupo de conceptos dentro de los cuales están las nociones análogas que se originan por la aplicación del propio concepto de uno. Inclusive el contrario del uno, la multitud, procede de la aplicación del término *uno*<sup>260</sup>.

Más adelante, en el propio capítulo segundo de *Metafísica Γ* (libro IV), afirma Aristóteles:

“Y, puesto que es propio de una sola ciencia considerar los opuestos, y al uno se opone la pluralidad -y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refieren la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación y la privación (pues o bien decimos simplemente que no existe aquella cosa, o bien que no existe en cierto género. Aquí (*en este último caso, es decir, cuando lo negado no existe en cierto género*), se añade al uno (*al objeto único que se contempla tanto en la negación como en la privación*) una diferencia, además de lo implicado en la negación, pues la negación de aquello es ausencia, pero en la privación se da también cierta naturaleza

<sup>259</sup> “Et haec dicit esse considerata in ecloga, idest in electione contrariorum, idest in tractatu, quae est pars electa ad tractandum de contrariis, scilicet in decimo huius”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 15.

<sup>260</sup> “So much for the two (*Aristotle and Aquinas*) proof that metaphysics studies unity as well as being. There remains still the discussion which Thomas called ‘the conclusion that metaphysics studies the ‘parts’ of unity, just as it does the ‘parts’ of being’. *Γ 2*, 1003b 33 - 1004a 9. As was mentioned earlier in our study of Thomas’ explanations, the word ‘part’ is used here in two totally different meanings. First, Thomas spoke of the ‘parts’ or categories of unity which correspond to the ten categories of being... Then, he turns to the ‘parts’ or sections of metaphysics, each of which studies a ‘art’ or species of substantial unity and of substantial being ... By using the word ‘part’ in these ways, Thomas did not disrupt the unity he attributed to *Γ 2*, 1003b 22 - 1005a 18: even the lines in question (1003b 33 - 1004a 9) further the discussion of metaphysics as the study of unity. In addition, such an exposition parallels that of lesson I; whereas lesson I spoke of an horizontal plane of being (the ten categories of being) and of a vertical plane of being (the genus of substance), so lesson 2 speaks of an horizontal plane of unity (the ten categories of unity) and of a vertical plane of unity (the genus of substance - the genus of that which specially has unity)”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, pp. 143-144.

subyacente, de la cual se dice la privación). (Al uno se opone, pues, la pluralidad). - De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo otro, lo desemejante, lo desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la pluralidad y el uno; entre los cuales está también la contrariedad; pues la contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad”<sup>261</sup>.

Este texto se puede entender a la luz de lo que Aristóteles sostiene un poco antes, cuando se refiere a las distintas especies del uno, las cuales, precisamente por ser tales, significan las partes del objeto que estudia la metafísica. Acerca de ellas Aristóteles dice que “...corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo idéntico y lo semejante y las demás cosas tales”<sup>262</sup> (1003 b 34-36).

Ahora bien, los opuestos de lo idéntico, lo semejante y lo igual son, respectivamente, lo otro, lo desemejante y lo desigual. “Y, puesto que es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, y al uno se opone la pluralidad”<sup>263</sup> (1004a9-10), luego “también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo otro, lo desemejante y lo desigual, y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la pluralidad y el uno”<sup>264</sup> (1004a17-19). Y también la contrariedad, que es cierta alteridad<sup>265</sup>.

Esta respuesta de Aristóteles se apoya sobre su convicción de que los conceptos mencionados, a saber, lo mismo, lo diverso, lo plural y demás conceptos análogos, provienen del concepto de uno, porque, como veremos en el siguiente capítulo de este trabajo, la múltiple o plural proviene del uno, como de su contrario, y los demás conceptos comunes a los que se refiere Aristóteles o bien del uno, o bien de su contrario -lo múltiple-. Puesto que antes había probado que el uno y el ente son lo mismo en la realidad, y se dicen recíprocamente cada uno del otro, luego los mencionados conceptos comunísimos -nosotros diríamos trascendentales- son

<sup>261</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004a9-22.

<sup>262</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b34-36.

<sup>263</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004a9-10.

<sup>264</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004a17-19. Halper comenta: “Let us now return to the argument as it appears in the text and construe it as Aristotle’s argument begins by announcing that “since one science knows opposites” (1004a9–10), this claim needs support. We have now seen how Aristotle makes a case for it by considering each of the four opposites—denial (1004a10–15), privation (1004a15–16), the contrary species of one and of plurality (1004a16–20)”. HALPER, EDWARD *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 368.

<sup>265</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004a20-22.

parte del único y el mismo objeto de estudio de la metafísica<sup>266</sup>. En consecuencia, es claro que para Aristóteles la pluralidad, la alteridad la identidad, la desemejanza, la desemejanza, lo mismo y lo diverso se identifican con el ente y el uno y son parte del objeto de estudio de la metafísica.

Santo Tomás, en su *Comentario* recoge este argumento de Aristóteles, y asume como propias las conclusiones extraídas de él<sup>267</sup>. Aunque Tomás de Aquino transforma en muchos puntos a Aristóteles, especialmente al conciliar la empresa especulativa aristotélica con su visión del ser como acto y de la distinción real entre la esencia y el ser, la verdad es que Santo Tomás sigue fielmente la línea directriz trazada por Aristóteles en su obra de filosofía primera, en su concepción unitaria de la metafísica, inclusive al incluir las distintas nociones análogas que provienen de la aplicación de la unidad<sup>268</sup>.

A continuación del texto aristotélico analizado, el Estagirita continúa:

“De suerte que, pues el uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se di-

<sup>266</sup> Giovanni Reale dice que, una vez que Aristóteles ha demostrado por qué incluye el uno dentro del objeto de consideración de la metafísica, en ese mismo lugar de *Metafísica* Γ 2, se plantea la cuestión de cuál sea la razón por la que incluye el propio Aristóteles, dentro del objeto de estudio de la metafísica, los conceptos de lo múltiple, lo diverso, lo semejante, lo desigual. Y señala por qué a él le parece explicable que el Estagirita haya incluido tales conceptos: “Perché, poi, nello stesso Γ 2 parla anche del *molteplice*, del *diverso*, del *simile*, del *disuguale* etc? Anche questo è perfettamente spiegabile: trattasi di concetti derivabili dall’*uno* e dal suo contrario, da Aristotele assorbiti nella problematica ontologica”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 164. Ver también: HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 354.

<sup>267</sup> Tomás de Aquino escribe: “Sed uni pluralitas hic ostendit quod philosophi est considerare contraria. Uni enim multitudo opponitur, ut dictum est. Opposita autem est unius scientiae considerare. Cum igitur ista scientia consideret unum et idem, aequale et simile, necesse est quod consideret opposita his, scilicet multum, alterum sive diversum, dissimile, et inaequale, et quaecumque alia reducuntur ad illa, sive etiam ad unum et pluralitatem. Et inter ista una est contrarietas. Nam contrarietas est quaedam differentia, eorum scilicet quae maxime differunt in eodem genere: differentia vero est quaedam alteritas sive diversitas, ut decimo huius habetur: igitur contrarietas pertinet ad considerationem huius scientiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 4.

<sup>268</sup> Doig parece hacer esta misma apreciación: “Even though Thomas thus transforms Aristotle, one must admit that the metaphysics resulting from this transformation is still in the line of Aristotle’s system: the overall framework remains that of Aristotle”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 143.

gan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa. Mas, puesto que todas las cosas se refieren a lo primero, por ejemplo todo lo que se dice uno se refiere al uno primero, del mismo modo hay que afirmar que sucede también con lo mismo, lo otro y los contrarios. De suerte que, habiendo distinguido en cuántos sentidos se dice cada cosa, igualmente habrá que explicar, en orden a lo primero en cada predicado, en qué sentido se dice en orden a ello (*en qué sentido se dice cada predicado en orden a lo que con relación a tal predicado es lo primero*); pues ésta se dirá por tenerlo; aquella otra por hacerlo (*por tener o hacer lo que significa el término primero, de donde reciben tales cosas su denominación*), y la de más allá, por otras razones semejantes<sup>269</sup>.

Como podemos ver, Aristóteles concibe el campo de estudio de la metafísica, como comprensivo de estas nociones máximamente comunes, que también deben ser estudiadas según los diversos sentidos que encontramos en ellas, que siempre tienen relación con un sentido primero de cada una de estas nociones. Y este sentido primero no es otro para Aristóteles que el que significa la sustancia. Así, pues, la diversidad o pluralidad, la alteridad y otras nociones comunes también se predicán en orden a esa naturaleza primera, que es la *oúsía* misma. Y ninguna de las demás nociones se predica sin comprender a la *oúsía*.

La lectura que Santo Tomás hace de este texto, es fiel a su contenido. En su *Comentario*, Tomás propone en primer lugar una tesis que Aristóteles no señala explícitamente, pero que el propio Estagirita parece comprender como premisa ya conocida por sus oyentes. Premisa que funda la conclusión que el propio Aristóteles extrae y está anotada en el texto aristotélico analizado. Así, pues, Tomás de Aquino hace explícita la siguiente premisa en su *Comentario*: “Puesto que todas estas cosas que se han dicho (*lo idéntico, lo diverso, lo otro y otras cosas semejantes*) proceden del uno...<sup>270</sup>”; y, después de hacerlo, conecta esta tesis, dentro del argumento aristotélico, con la primera tesis que aparece en el texto aristotélico mismo, la cual Santo Tomás reproduce fielmente: “... y el uno se dice de muchas maneras...<sup>271</sup>”. De estas dos premisas, Tomás extrae la misma conclusión que había obtenido Aristóteles en el texto examinado:

<sup>269</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1004a22-31.

<sup>270</sup> “...et dicit, quod cum omnia praedicta deriventur ab uno...”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

<sup>271</sup> “...et unum multipliciter dicatur...”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.



“...es necesario, también, que todas estas cosas (lo mismo, lo diverso y otras semejantes) se digan de muchas maneras”<sup>272</sup>.

Y a continuación, Santo Tomás procede a reproducir el argumento de Aristóteles que prueba la tesis según la cual hay una única ciencia, que es la filosofía, a la cual le corresponde estudiar las cosas que significan los nombres de uno, multitud, lo mismo, lo otro, lo diverso y de las demás cosas que se siguen del uno, a pesar de que todas ellas se digan de distintos modos<sup>273</sup>. Y aunque se digan de muchas maneras diversas, no deben ser estudiados por ciencias distintas<sup>274</sup>.

El argumento opera por reducción al absurdo de la tesis contraria a la proposición que el propio argumento prueba: En efecto, “...si las diversas cosas significadas no se predicán según algo único, a saber, unívocamente, ni razones diversas se refieren a algo único, como ocurre en las cosas análogas; entonces se seguiría que a distintas o diversas ciencias les correspondería considerarlas, a menos que corresponda a una ciencia una por accidente”<sup>275</sup>.

Pero de este modo la filosofía sería una ciencia accidentalmente una, y la ciencia primera consideraría de este modo lo uno, lo múltiple, lo mismo, lo otro, lo diverso y demás contrarios de distintos modos conectados de un modo meramente accidental. Y esto no es verdad respecto de la filosofía, porque la filosofía considera su sujeto de estudio, aunque de muchos modos distintos, porque estudia diversas cosas, el estudio peculiar de cada una de ellas siempre depende de una primera cosa con la cual están las demás relacionadas, y en virtud de la cual se dicen todas ellas. O como dice Tomás:

“Así pues, el astrólogo considera la constelación celeste, que es el can, mientras que el físico considera el can marino y el terrestre. Pero todas estas cosas se refieren a un único principio. Porque así como las cosas que son significadas por un único nombre, aunque sean diversas, se redu-

<sup>272</sup> “...etiam omnia ista necesse est multipliciter dici: scilicet idem et diversum et alia huiusmodi”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

<sup>273</sup> “Sed tamen quamvis multipliciter dicantur omnia, tamen quae significantur per quodlibet horum nominum est cognoscere unius scientiae, scilicet philosophiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

<sup>274</sup> “Non enim sequitur, quod si aliquid dicitur multipliciter, quod propter hoc sit alterius scientiae vel diversae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

<sup>275</sup> “Diversa enim significata si neque dicuntur *secundum unum*, idest secundum unam rationem, scilicet univoce, nec ratione diversa referuntur ad unum, sicut est in analogicis: tunc sequitur, quod sit alterius, idest diversae scientiae de his considerare, vel ad minus unius per accidens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

cen sin embargo a un único significado primero; semejantemente se debe decir de aquellos nombres, lo mismo, diverso, contrario, y otros de esta clase. Por esto el filósofo debe hacer dos cosas acerca de cada uno de estos nombres. Primero, dividir en cuantos modos se dice cada uno de ellos, y, en consecuencia, asignar a cada uno su predicado, es decir, de los muchos predicados que le corresponde a cada uno de ellos, hay que identificar cual se dice primero; de este modo se establece cuál es el significado primero del nombre lo mismo y lo diverso, y de qué manera se refiere a todos los demás significados: uno en cuanto lo tiene, otro en cuanto lo produce, o, en fin, según los demás modos<sup>276</sup>.

Por último, la conclusión general que extrae Aristóteles acerca del modo según el cual el metafísico conoce las nociones mencionadas de uno, lo mismo, lo plural y los opuestos, a saber, lo otro, lo diverso, y los demás opuestos, es que la metafísica es la única ciencia a la que le corresponde tratar de todos ellos. Aristóteles mismo dice: “Así, pues, está claro (como hemos dicho en las *Aporías*) que corresponde a una sola ciencia (*a la metafísica*) razonar sobre estas nociones y de la sustancia (y éste era uno de los problemas planteados), y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas<sup>277</sup>”.

Santo Tomás parafrasea del siguiente modo esta conclusión aristotélica: “Lo propio de esta ciencia (*la metafísica*) es argumentar de todo lo que es común y de la sustancia<sup>278</sup>”.

Ahora bien, esta doctrina aristotélica recogida y asumida por Tomás de Aquino, relativa al modo de conocimiento que es propio de las nociones mencionadas antes, se apoya como sobre su fundamento sobre otras

<sup>276</sup> “Sicut caeleste sidus, quod est canis, considerat astrologus, naturalis autem canem marinum et terrestrem. Haec autem omnia referuntur ad unum principium. Sicut enim quae significantur per hoc nomen unum, licet sint diversa, reducuntur tamen in unum primum significatum; similiter est dicendum de his nominibus, idem, diversum, contrarium, et huiusmodi. Et ideo circa unumquodque istorum philosophus duo debet facere: videlicet primo dividere quot modis dicitur unumquodque. Et haec divisio consequenter assignatur in *unoquoque praedicato* idest in unoquoque istorum nominum de pluribus praedicatorum, ad quod primum dicitur; sicut quid est primum significatum huius nominis idem vel diversum et quomodo ad illud omnia alia referantur; aliquid quidem in quantum habet illud, aliquid autem in quantum facit illud, vel secundum alios huiusmodi modos”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5.

<sup>277</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1004a31-b1.

<sup>278</sup> “Deinde cum dicit palam ergo inducit conclusionem ex omnibus praecedentibus; scilicet quod huius scientiae est ratiocinari de his communibus et de substantia: et hoc fuit unum quaesitum inter quaestiones in tertio disputatas”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 6.

proposiciones que Aristóteles mismo ha expuesto un poco antes, en esa misma Lección Segunda del Libro *Γ* de la *Metafísica*.

En efecto, puesto que los términos multitud, lo mismo, lo otro, lo diverso y los demás opuestos, se conocen del mismo modo que el término uno, o sea, en cuanto que los distintos modos de decirse el uno se refieren a un significado primero que se refiere a un primer uno al cual están ordenadas todas aquellas cosas que son significadas como algo uno según los demás modos de decirse el uno; los cuales son distintos del primer modo de decirse el uno, también los conceptos comunísimos que proceden del uno, como son lo plural, lo mismo, lo diverso, lo igual y otros, también se dicen en cuanto que se considera en su concepto mismo la *οὐσία*; y también están comprendidas tales cosas dentro del campo de estudio de la metafísica.

Puesto que *lo mismo*, lo igual, lo semejante, y sus contrarios, a saber, lo otro, lo diverso, lo desigual y lo desemejante, son afecciones por sí del ente y el uno, y en todas ellas hallamos la consideración intelectual de la *οὐσία*, como aquella naturaleza primera *-πρὸς ἓν-* a la que están ordenadas las mencionadas cosas comunes; la metafísica tiene como objeto de estudio estas mismas nociones, formalmente consideradas conforme al orden que tienen todas las cosas comprendidas en ellas hacia ese *πρὸς ἓν*, que es la *οὐσία*, pero, sobre todo, en cuanto que todas las nociones comunes y sus contrarios son comprendidas en cuanto a su orden y dependencia fundamental de la *οὐσία*, y siempre que en primer lugar se estudia la *οὐσία* como tal, precisamente en cuanto que la *οὐσία* es el significado principal y nuclear de cada uno de los conceptos comunes, y es el *πρὸς ἓν* sin el cual no es posible decir ninguno de los demás sentidos de cada concepto común.

Pero, ¿es verdad que la *οὐσία* es ese primer modo de decirse el uno, y del cual dependen, no solamente todos los modos de ser uno, sino también todos los conceptos que se derivan del uno, y los opuestos de éstos? ¿Es la *οὐσία* aquella cosa primera de la cual se predicán todos los nombres mencionados -a saber, ente, uno, multitud, lo mismo, lo otro, lo diverso y los demás contrarios-, de la cual dependen todas las demás cosas de las que se predicán esos mismos nombres de modos distintos, pero siempre en relación a la cosa primera que buscamos identificar? La respuesta a esta pregunta parece hallarse un poco antes en esta misma Lección Segunda del libro *Γ* (libro cuarto).

En efecto, en la Lección Segunda, un poco antes de los textos citados arriba, Aristóteles destaca que "...el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa (*πρὸς ἓν*) y a cierta naturaleza única

(μίαν τινὰ φύσιν), y no equívocamente<sup>279</sup>. Como ya se ha visto, Aristóteles explica que de modo semejante a lo que ocurre con la medicina, "...el ente se dice de varios modos; pero todo en orden a un solo principio"<sup>280</sup>. Y este principio es la sustancia, como ya hemos visto que Aristóteles ha demostrado: "Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia"<sup>281</sup>. E, incluso, el no-ente se llama no-ente, debido a la sustancia misma: "Por eso también decimos que el no-ente *es* no-ente"<sup>282</sup>.

Más arriba veíamos que Aristóteles concluía que la metafísica o ciencia primera trata propiamente de lo primero. Y que la sustancia era precisamente aquel principio primero y primera realidad de la cual se ocupa el filósofo, no solamente por la principialidad de su ser, sino porque todos los demás entes dependen de la sustancia y porque todos ellos se dicen por la sustancia. O como dice Aristóteles: "Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza (*φύσιν*); pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia (*οὐσία*), de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo"<sup>283</sup>.

La lectura que hace Santo Tomás de este argumento de Aristóteles es la siguiente: "esta ciencia (*la filosofía*) principalmente estudia las sustancias, aun cuando estudie todos los entes; por la siguiente razón: Toda ciencia que estudia muchas cosas que se dicen de algo primero y único, estudia propia y principalmente esto que es primero, de lo cual dependen todas las demás cosas según el ser, y por lo cual se dicen según el nombre; y esto es verdadero en cualquier caso. Pero la sustancia es el primero entre todos los entes. Por lo tanto, el filósofo, que considera todos los entes, debe tener en su consideración primero y principalmente las sus-

<sup>279</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003a33-34.

<sup>280</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b5-6.

<sup>281</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b6-10.

<sup>282</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b10.

<sup>283</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b12-19.

tancias; y, en consecuencia, su consideración debe ser primero y principalmente acerca de las sustancias”<sup>284</sup>.

Además, como veremos ahora, Tomás de Aquino interpreta que esta centralidad de la sustancia, como objeto principal de estudio de la ciencia primera -la metafísica-, se presenta en el momento de estudiar todas las demás cosas que son parte del objeto principal de estudio de la propia metafísica, o sea, al ocuparse el metafísico del estudio de uno, la multitud, lo mismo, lo otro, lo diverso y otros opuestos.

Santo Tomás expone debidamente ordenados distintos argumentos formulados por Aristóteles para probar que corresponde a la metafísica el estudio del uno, la multitud, lo mismo, las otras cosas que se siguen del uno, lo otro, lo diverso y los demás opuestos, en la propia Lección Segunda de *Metafísica I*. De los dos grupos de argumentos formulados por Aristóteles con este fin, el primer grupo está compuesto a su vez por dos tipos de argumentos. Los argumentos que pertenecen al primero de estos dos últimos grupos, demuestran que el uno es el objeto de estudio de la filosofía; mientras que los argumentos del segundo grupo demuestran que la metafísica estudia también las especies del uno. Por su parte, las razones pertenecientes al segundo grupo original de argumentos están dirigidas a demostrar que la metafísica estudia todos los opuestos<sup>285</sup>.

Más arriba hemos expuesto los argumentos formulados por Aristóteles mismo para demostrar que la metafísica estudia el uno<sup>286</sup>. Y también el

<sup>284</sup> “Ubiq̄ue 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 ubiq̄ue 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 18.

<sup>285</sup> “Hic procedit ad ostendendum quod ad considerationem unius scientiae pertinent considerare huiusmodi communia, scilicet unum et multa, idem et diversum; et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de singulis per proprias rationes. Secundo de omnibus simul per quasdam rationes communes, ibi, et philosophi est de omnibus posse speculari. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de omnibus hic considerare debet philosophus. Secundo docet modum considerandi, ibi, quare quoniam unum multipliciter et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertinet considerare de uno et de speciebus unius. Secundo quod ad eandem scientiam pertinet considerare de omnibus oppositis, ibi, quoniam autem unius est opposita considerare. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quod huius scientiae est considerare de uno. Secundo quod eius sit considerare de speciebus unius, ibi, quare quocumque unius”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1.

<sup>286</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, I*, 2, 1003b22-34.

comentario que Santo Tomás hace de ellos<sup>287</sup>. Santo Tomás concluye que el uno es también objeto de estudio de la metafísica, apoyándose en las razones aristotélicas que demuestran que el ente y el uno son lo mismo en la realidad, fundamentalmente porque se identifican como un único y el mismo objeto en su existencia extramental (aunque sean diversos en la consideración mental). Y lo hace apoyándose en los argumentos expuestos anteriormente; los cuales no son más que una paráfrasis de los que Aristóteles mismo presenta, consintiendo plenamente en ellos.

Como se recordará, Aristóteles mismo sostenía en uno de sus argumentos “que el uno no es otra cosa al margen del ente”<sup>288</sup>, y que incluso “la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es”<sup>289</sup>. Ahora bien, puesto que la filosofía trata en primer lugar y más propiamente de la sustancia, y es aquella ciencia que estudia como su objeto el ente en cuanto ente; y la sustancia es por sí misma uno y ente, y no accidentalmente, porque son lo mismo en la realidad y son una misma naturaleza (pues la sustancia es por naturaleza y por sí ente y uno)<sup>290</sup>; luego la conclusión que se extrae necesariamente de estas proposiciones es que la filosofía tiene como su objeto propio de estudio el uno, y no solamente el estudio del ente.

Santo Tomás refiere que, en *Metafísica* Γ 2, 1004 a34 - b17, Aristóteles prueba por medio de argumentos comunes que todas las cosas que se siguen del uno y el ente, esto es, todas aquellas cuyo concepto procede del uno y el ente, así como los opuestos de todas ellas, deben ser estudiadas por el filósofo<sup>291</sup>.

Santo Tomás empieza su exposición del primero de tales “argumentos comunes”<sup>292</sup>, formulados por Aristóteles, destacando que las cosas mencionadas, a saber, las cosas que se siguen del ente y el uno, así como sus opuestos, parecen tener en mayor grado la propiedad de la comunidad, esto es, que son de las más comunes; precisamente cuando dice lo siguiente: “Todas las dudas que se pueden promover, son resueltas en alguna ciencia. Ahora bien, acerca de las mencionadas cosas comunes se puede promover ciertas cuestiones, como acerca de lo mismo y de lo diverso, se promueve aquella cuestión de si es lo mismo Sócrates y Sócrates

<sup>287</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1-13.

<sup>288</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b31-32.

<sup>289</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b32-33.

<sup>290</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 13.

<sup>291</sup> “Hic ostendit per rationes communes, quod de omnibus praedictis philosophus debet considerare. Et primo ostendit propositum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 1.

<sup>292</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 1.

tes sentado; y, acerca de los contrarios, se puede proponer esta cuestión de si uno es contrario de uno solo; y de cuántos modos se dice; por lo tanto, es necesario que en alguna ciencia se resuelvan estas cuestiones, que considere acerca de lo mismo y de lo contrario, y acerca de las demás cosas mencionadas<sup>293</sup>.

Santo Tomás reproduce en este texto el planteamiento que Aristóteles hace de la cuestión de si las afecciones del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno, y los contrarios de estas afecciones, son o no objeto del estudio del filósofo. Aristóteles mismo plantea esta cuestión del siguiente modo:

“Así, pues, está claro (como hemos dicho en las *Aporías*) que corresponde a una sola ciencia razonar acerca de estas nociones y de la sustancia (y éste era uno de los problemas planteados), y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas. En efecto, si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo “Sócrates” que “Sócrates sentado”, o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuántos sentidos se dice? Y lo mismo acerca de las demás cosas semejantes<sup>294</sup>.”

En este texto, Aristóteles plantea la cuestión de si es propio del filósofo especular acerca de todas las cosas mencionadas, cuyos conceptos tienen la comunidad más amplia. Porque no parece que otra ciencia distinta de la filosofía sea capaz de estudiar si es lo mismo o diverso Sócrates que Sócrates sentado, cuál es la naturaleza de los contrarios, y en cuántos sentidos se dice *contrario*. Una perspectiva más particular que la filosófica no parece ser capaz de conducirnos a resolver estas cuestiones y otras semejantes acerca de *lo mismo*, y acerca de las demás afecciones del uno en cuanto uno y del ente en cuanto ente, así como los contrarios de estas afecciones, como son lo otro y lo diverso, y sobre lo plural como contrario de lo uno.

La respuesta que Aristóteles mismo da a esta pregunta la demuestra mediante distintos argumentos. Aquí reproducimos el primero de ellos:

“Puesto que éstas son de suyo afecciones del uno en cuanto uno y del ente en cuanto ente, pero no en cuanto números, líneas o fuego, es evi-

<sup>293</sup> “Prima ratio, talis est. Omnes dubitationes, quae possunt moveri, sunt in aliqua scientia solvendae: sed de praedictis communibus moventur quaedam quaestiones, sicut de eodem et de diverso movetur illa quaestio utrum sit idem Socrates, et Socrates sedens: et de contrariis movetur ista quaestio, utrum unum sit contrarium uni, et quot modis dicitur: ergo oportet, quod in aliqua scientia ista solvantur, quae consideret de eodem et contrario et aliis praedictis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 1.

<sup>294</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1004a 31 - 1004b 4.

dente que es propio de aquella ciencia conocer qué son, y conocer también sus accidentes. Y los que las estudian de manera ajena a la filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la sustancia, acerca de la cual nada comprenden, puesto que, así como hay también afecciones propias del número en cuanto número, por ejemplo la imparidad y la paridad, la commensurabilidad y la igualdad, el exceso y el defecto, y éstas se dan en los números en sí y en sus relaciones mutuas (e igualmente lo sólido, lo inmóvil y lo movido, lo ingrávido y lo pesante tienen otras afecciones propias), así también el ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y éstas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad”<sup>295</sup>.

Tomás reproduce paso a paso este argumento aristotélico y lo interpreta así:

“Y que esto compete al filósofo y a nadie más, (Aristóteles) lo prueba de este modo: Al filósofo es a quien le corresponde considerar las primeras pasiones del ente, pues a él le corresponde considerar el ente en cuanto que es ente. Pero todas las cosas mencionadas son por sí accidentes del ente y del uno en cuanto tales. Porque así como el número en cuanto tal tiene pasiones propias, como lo excedente, lo igual, lo commensurado, y otros semejantes, de los cuales algunos están absolutamente en el número, como el par y el impar; y, al compararse unos con otros, como lo igual. Y la substancia tiene sus propias pasiones firmes, como ser cuerpo y otras por el estilo. Semejantemente, el ente en cuanto ente tiene sus pasiones propias, que son las cosas comunes mencionadas antes. *Por lo tanto*, el estudio de estas cosas corresponde al filósofo”<sup>296</sup>.

<sup>295</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004b5-17. Halper comenta: “Implicit here is the assumption that (1) there is a single science of a nature (*τὸ τί ἔστιν*) and its *per se* attributes. Since (2) being *qua* being (or one *qua* one) is a nature, and same, other, contrary, and so forth are its *per se* attributes, it follows that (3) these latter fall under one science”. HALPER, EDWARD *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Books Alpha-Delta, p. 372.

<sup>296</sup> “Et quod hoc pertineat ad philosophum et ad nullum alium, sic probat. Eius est considerare primas passiones entis, cuius est considerare ens secundum quod est ens. Sed praedicta omnia sunt per se accidentia entis et unius secundum quod huiusmodi. Sicut enim numerus, in quantum huiusmodi, habet proprias passiones, ut superfluum, aequale, commensuratum et huiusmodi, quorum quaedam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quaedam uni per comparisonem ad alterum, ut aequale: et etiam substantia habet proprias passiones *ut firmum*, idest corpus, et alia huiusmodi. Similiter et ens in quantum ens, habet quaedam propria, quae sunt communia praedicta. Ergo consideratio eorum pertinet ad philosophum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 2.



Como se puede ver en este comentario, Tomás de Aquino recoge fielmente el argumento sostenido por Aristóteles, al resaltar el contraste que el Estagirita encuentra entre las afecciones que por sí pertenecen al ente en cuanto ente y al uno en cuanto uno, y las afecciones propias y exclusivas de alguno de los predicamentos del ente, o de alguna de las diversas especies en las que se dividen los predicamentos. Esto es lo que ocurre con las afecciones del número en cuanto que número, como son el exceso y el defecto cuantitativo, lo par y lo impar, que son objeto de estudio del matemático, al igual que el número en cuanto número, del cual son afecciones. Sin embargo, ni el número en cuanto número, ni las afecciones de este son objeto de estudio del metafísico, a no ser en cuanto que son estudiadas a la luz de una consideración ampliada en máxima extensión, como lo es la generalísima consideración del ente en cuanto ente y del uno y cuanto uno.

De este modo se comprende que sólo puedan ser objeto de estudio del filósofo aquellas afecciones que como tales lo son del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno, como son lo mismo y sus contrarios, lo otro y lo diverso, y lo múltiple, porque se siguen de la comunísima consideración del ente y el uno en cuanto tales. Las afecciones de las cosas circunscritas en un determinado género o especie, no son, como tales, objeto de estudio del metafísico, debido a su menor comunidad. A no ser que sean consideradas a la luz de la comunidad más amplia que es propia del ente y del uno en cuanto tales; y esto solamente en cuanto que las estudiamos especialmente en su ordenación real a esa naturaleza primera, que es la sustancia.

Por esta misma razón, las afecciones por sí del género de sustancia, como en efecto lo son la corporalidad, la vitalidad y la sensibilidad, no son objeto de estudio del metafísico; a no ser en cuanto que el metafísico estudia su unidad, su entidad y las afecciones del uno en cuanto uno y del ente en cuanto ente, en su comunísima consideración<sup>297</sup>.

No obstante, con el objeto de clarificar este punto es conveniente volver a leer el texto aristotélico que venimos examinando, porque allí Aristóteles nos recuerda que la consideración metafísica de las afecciones del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno, no podemos hacerla, si no comprendemos tales afecciones desde el punto de vista de la ordenación de todas las cosas que son ente y uno a una naturaleza primera, que es la

<sup>297</sup> Doig comenta: “(...)...the *principia communia* studied by the metaphysician are known to all -because their subjects and predicates are the *communia* -common concepts- known by all men, e.g. *ens, non ens, idem, diversum*, etc”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 178.

*oúσία*; aquel *πρὸς ἕν* del cual dependen y por el cual se dicen todas las cosas que considera la metafísica, a saber, el ente, el uno, el contrario del uno que es la multitud, así como todas las afecciones del ente y el uno, como es *lo mismo*, y los opuestos de éste, que son lo otro y lo diverso, lo igual, lo desigual, lo semejante y lo desemejante.

En efecto, Aristóteles decía: “Y los que las estudian (*a las afecciones del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno*) de manera ajena a la filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la sustancia, acerca de la cual nada comprenden...”<sup>298</sup>.

Aristóteles esta haciendo aquí una crítica a quienes, a pesar de que intentan pensar filosóficamente, verdaderamente no lo hacen, porque no consideran el ente, el uno, sus afecciones y contrarios, según el orden que todos los entes distintos de la *oúσία* tienen a esa naturaleza primera y única, como *πρὸς ἕν*. Porque no dedujeron qué es o en qué consiste la *oúσία*.

Santo Tomás comenta este punto del siguiente modo:

“Y por esto los que han cultivado la filosofía no erraron al tratar de estas cosas (*las afecciones del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno y sus contrarios*), como si no filosofaran, porque tales cosas no pertenecieran a la consideración de la filosofía; sino más bien porque al estudiarlas no tuvieron para nada en cuenta la sustancia, como dejando de lado completamente la sustancia; a pesar de ser ella la primera entre todas las cosas que debe considerar el filósofo”<sup>299</sup>.

Además, Aristóteles, en la parte final de *Metafísica Γ 2*, afirma que le corresponde a la metafísica el estudio del ente en cuanto que ente -a saber, la *oúσία*-, y también sus atributos, como son el ente, lo uno, lo mismo, lo múltiple, lo otro, lo diverso, lo contrario, lo perfecto, y otros atributos trascendentales. Pero dicho estudio lo hace siempre el metafísico en orden a una sola cosa, que es la *oúσία* misma. O, como dice el propio Aristóteles:

“Todos los entes, en efecto, o son contrarios o compuestos de contrarios; y son principios de los contrarios el uno y la pluralidad. Y éstos son objeto de una sola ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, aunque el uno se diga en va-

<sup>298</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1004b8-10.

<sup>299</sup> “Et ideo tradentes philosophiam non peccaverunt de his tractando tamquam non philosophantes, id est tamquam ista non pertineant ad considerationem philosophiae; sed quia de his tractantes de substantia nihil audiunt, quasi substantiae omnino obliviscantur, cum tamen ipsa sit primum inter illa, de quibus philosophus debet considerare”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 2.

rios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios. (Y por esto) incluso si el ente o el uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente. Y por eso no es propio del geómetra considerar qué es lo contrario, o lo perfecto, o el uno, o el ente o lo mismo o lo otro, a no ser como base para su razonamiento<sup>300</sup>.

La versión que nos da Santo Tomás de este argumento aristotélico, es la siguiente:

“‘Por lo tanto, es claro’. Aquí demuestra lo inverso, o sea, que esta ciencia estudia el ente, porque estudia las cosas mencionadas. El argumento es el siguiente: Todos los entes se reducen a los contrarios, porque son contrarios, o porque se componen de contrarios. Y los contrarios se reducen al uno y a la multitud, porque el uno y la multitud son objeto de una única ciencia, a saber, la filosofía; por lo tanto, también es propio de ella estudiar el ente en cuanto ente. Es sabido, sin embargo, que las mencionadas cosas están comprendidas dentro del campo de estudio de una única ciencia, bien sea que se prediquen según una única cosa (*secundum unum*), esto es, unívocamente, bien sea que no, como quizá sea lo verdadero. Pero, aunque uno se predique de muchos modos, sin embargo, todas las demás cosas, esto es, todas las significaciones, se reducen a una única y primera significación. Y ocurre algo semejante con los contrarios; los cuales se predicán de muchos modos, aunque todas las significaciones se reduzcan a una única y primera. Y, por esto mismo, si el uno y el ente no es un universal como género existente, según más arriba se decía, ya digamos que el universal es algo uno en todos, que es nuestra opinión, ya sea algo separado de las cosas, que es la opinión de Platón, como seguramente no es lo verdadero; sin embargo, se predicán según anterioridad y posterioridad, como las significaciones distintas se refieren a algo único y primero; así como las demás cosas están proporcionadas respecto a aquel primero. No obstante, (Aristóteles) emplea adverbios dubitativos, porque ahora supone lo que más adelante demostrará<sup>301</sup>.

<sup>300</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1005a3-13. La paráfrasis que hace Halper de este texto aristotélico, es la siguiente: “At the end of *Γ* 2, Aristotle lists some of the *per se* attributes of being *qua* being that metaphysics must treat: contrary, complete, one, being, same, other, prior, posterior, genus, species, whole, and part (1005a11–18)”. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 463.

<sup>301</sup> “Palam igitur hic ostendit conversim, scilicet quod ista scientia considerat ens, quia considerat praedicta, tali ratione. Omnia entia reducuntur ad contraria; quia vel sunt contraria, vel sunt ex contrariis: contraria vero reducuntur ad unum et multitudinem,

Según la interpretación que aquí hace Santo Tomás del texto aristotélico, Aristóteles concientemente emplea adverbios dubitativos, porque el propio Estagirita sabe que él probará este mismo asunto en los libros centrales de la *Metafísica*; en los cuales, Aristóteles se ocupará de demostrar que el ente, el uno, lo múltiple, y otras afecciones por sí del ente en cuanto ente, las cuales, como hemos visto, son *lo mismo, lo otro, lo diverso, lo contrario, lo semejante*, y otras más. Como podemos ver, Santo Tomás parece ser fiel en su interpretación, al contenido especulativo expresado en el texto aristotélico original.

E, inmediatamente a continuación del texto examinado, Aristóteles dice:

“Así, pues, que es propio de una sola ciencia contemplar el ente en cuanto ente, y los atributos que le corresponden en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto que es la misma ciencia que contempla no sólo las sustancias, sino también sus atributos, tanto los mencionados, como también acerca de lo anterior y lo posterior, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de los demás semejantes a éstos”<sup>302</sup>.

Como advierte Halper, los mismos atributos enumerados por Aristóteles en el texto anterior de *Metafísica* *Γ* 2, son tratados después, uno por uno, en lugares correspondientes, en el Libro *A* de la *Metafísica*, del siguiente modo: “lo contrario, lo mismo y lo otro, en *A* 9; lo completo, en *A* 16; el uno en *A* 6; el ente, en *A* 7; lo anterior y lo posterior, en *A* 11; el género, en *A* 28; el todo, en *A* 26; la parte, en *A* 25. La especie no recibe su propia discusión, no porque Aristóteles la ignore, sino porque la trata como una parte en *A* 25 (1023b17–19, 22–25)”<sup>303</sup>.

---

quia unum et multitudo sunt principia contrariorum: unum autem et multitudo sunt unius scientiae, scilicet philosophiae: ergo et eius est considerare ens secundum quod est ens. Sciendum est tamen, quod praedicta omnia in unius scientiae considerationem cadunt, sive dicantur *secundum unum*, idest univoce, sive non, sicut fortasse verum est. Sed tamen quamvis unum dicatur multipliciter, omnia tamen alia, idest omnes significationes, reducuntur ad unam primam significationem. Et similiter est etiam de contrariis, quae dicuntur multipliciter, sed omnes significationes ad unam primam reducuntur. Et propter hoc, si etiam unum et ens non est unum universale quasi genus existens, sicut supra ponebatur, sive dicamus quod universale sit unum in omnibus secundum opinionem nostram, sive quod sit aliquid separatum a rebus secundum opinionem Platonis, sicut fortassis non est verum: tamen dicuntur secundum prius et posterius: sicut et aliae significationes referuntur ad unum primum, et aliae se habent consequenter respectu illius primi. Utitur tamen adverbio dubitandi, quasi nunc supponens quae inferius probabuntur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 15.

<sup>302</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1005a13-18.

<sup>303</sup> “He treats these attributes in book *A* as follows: contrary, same and other in *A* 9; complete in *A* 16; one in *A* 6; being in *A* 7; prior and posterior in *A* 11; genus in *A* 28;

Es fundamental advertir esta clara e interna conexión que hay entre estos dos libros de la *Metafísica* -los libros  $\Gamma$  y  $\Delta$ -. Halper ve nitidamente que Aristóteles justifica en el Libro  $\Delta$  la lista de atributos del ente en cuanto que ente, que habían sido enumerados previamente por Aristóteles mismo en *Metafísica*  $\Gamma$  2<sup>304</sup>.

Como hemos visto, Santo Tomás ha advertido también esta interna conexión que hay entre estos dos libros,  $\Gamma$  y  $\Delta$ , de la *Metafísica*.

En el *Comentario* que Tomás de Aquino hace al último texto aristotélico de *Metafísica*  $\Gamma$  2, dice lo siguiente:

“Después, cuando (Aristóteles) dice: ‘Porque sin duda’, resume lo que ha demostrado antes, afirmando que es manifiesto que pertenece a una sola ciencia estudiar el ente en cuanto que es ente y las cosas que son por sí en el ente. Y por esto es evidente que a esta ciencia no sólo le compete estudiar las sustancias, sino también los accidentes, puesto que el ente se predica de ambos. Y le compete estudiar aquellas cosas mencionadas antes, a saber, lo mismo y lo diverso, lo semejante y lo desemejante, lo igual y lo desigual, la negación y la privación, y los contrarios; acerca de los cuáles, más arriba, dijimos que son accidentes por sí del ente. Y no sólo le compete estudiar aquellas cosas de las cuales se ha demostrado una por una, por sus propios argumentos, las cuales se encuentran comprendidas dentro del campo de estudio de esta ciencia; sino que también considera lo anterior y lo posterior, el género y la especie, el todo y la parte, y las demás cosas semejantes, en razón de argumentos parecidos, porque ellos también son accidentes del ente en cuanto ente”<sup>305</sup>.

---

whole in  $\Delta$  26; part in  $\Delta$  25. Species does not receive its own discussion, not because Aristotle neglects it but because he treats it as a kind of part in  $\Delta$  25 (1023b17–19, 22–25)”. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 463.

<sup>304</sup> Halper escribe: “Thus, the evidence is clear and compelling that book  $\Delta$  contains the treatment of essential attributes whose inclusion in metaphysics book  $\Gamma$  justifies. Moreover, its position immediately after Aristotle's treatment of the axioms of demonstration, whose inclusion in metaphysics  $\Gamma$  also justifies, is entirely appropriate”. HALPER, EDWARD. *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, p. 463.

<sup>305</sup> “Deinde cum dicit quod quidem colligit quae sunt supra ostensa; dicens, manifestum esse, quod ad unam scientiam pertinet considerare ens secundum quod est ens, et ea quae per se illi insunt. Et per hoc patet, quod illa scientia non solum est considerativa substantiarum, sed etiam accidentium, cum de utrisque ens praedicetur. Et est considerativa eorum quae dicta sunt, scilicet eiusdem et diversi, similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, negationis et privationis, et contrariorum; quae supra diximus esse per se entis accidentia. Et non solum est considerativa istorum, de quibus ostensum est singillatim propriis rationibus, quae cadunt in consideratione huius scientiae; sed etiam considerat de priori et posteriori, genere et specie, toto et parte, et aliis huiusmodi, pari

Como se puede apreciar de la lectura del texto anterior, Santo Tomás parece haber asumido en su totalidad la doctrina que Aristóteles formuló acerca de que la pluralidad o multitud es objeto de estudio de la metafísica. Según Tomás de Aquino, la metafísica es la ciencia a la que le corresponde, como objeto de su estudio, el ente en cuanto que ente y el uno en cuanto que uno, junto con las afecciones de éstos, como son *lo mismo*, *lo otro* y *lo diverso*; y también es objeto el contrario del uno, que es la multitud. Además, Tomás es consciente de que la metafísica estudia todas estas cosas a la luz de su ordenación a esa naturaleza primera, que es la *οὐσία*, como *πρὸς ἓν*. Porque la *οὐσία* es la naturaleza primera por la cual se dicen y de la cual dependen en su ser todas las afecciones del ente en cuanto ente y del uno en cuanto uno, así como todas las demás cosas que son objeto de estudio de la metafísica, como el ente mismo, el uno y la multitud.

En consecuencia, el estudio de la multitud en cuanto multitud pertenece de modo preciso a la metafísica, y el estudio metafísico de la multitud se hace en primer lugar acerca de esa naturaleza primera, que es la *οὐσία*, y también respecto de todas las demás cosas que no son *οὐσία*, pero siempre considerando el orden y la proporción que todas ellas tienen a la *οὐσία*, en cuanto que todas las cosas que no son *οὐσία*, no se dicen sin la *οὐσία*, y dependen en su ser de ella.

En este punto, conviene recordar que esta investigación es un estudio de metafísica dirigido exclusivamente a resolver la cuestión de saber qué es y cómo se explica desde sí misma la multitud de las sustancias, precisamente en cuanto que es multitud, dentro del marco conceptual de la metafísica de Tomás de Aquino.

Las ideas presentadas arriba encajan bien con el desarrollo doctrinal que Aristóteles hace paralelamente en el Libro Z (Libro VII) de la *Metafísica*. Santo Tomás no hace otra cosa que recoger tales reflexiones en su *Comentario* del Capítulo Primero del Libro Z (Libro VII) de la *Metafísica*, donde se refiere a la formulación que hace Aristóteles del argumento que demuestra que la sustancia es el ente primero, y que el estudio del ente en cuanto ente, que es el objeto propio de la metafísica, se realiza de manera suficiente al conocer el primero de todos los entes, que es precisamente la sustancia. Porque conocido el ente primero, que es la *οὐσία*, se conoce suficientemente el ente en cuanto ente, que es el objeto propio de la metafísica.

---

ratione, quia haec etiam sunt accidentia entis in quantum est ens". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 18.

Santo Tomás interpreta que, en rigor, el punto de partida de la ciencia del ente en cuanto ente, los pasos iniciales de la metafísica, los desarrolla Aristóteles en las discusiones de los libros *Z* (VII) y *H* (VIII) de la *Metafísica*, relativos a la forma sustancial y la esencia de las sustancias materiales y experimentalmente captables<sup>306</sup>. Tomás de Aquino empieza su informe de estos pasos iniciales de la metafísica en su *Comentario* al Capítulo Primero del Libro *Z* (Libro VII) de la *Metafísica*, mediante una reflexión que termina por poner en evidencia la conexión que hay entre los distintos libros de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí Tomás dice:

“Después que el Filósofo removió el ente por accidente y el ente en cuanto significa lo verdadero de la principal consideración de esta ciencia, aquí empieza a tratar acerca del ente por sí que está fuera del alma, acerca del cual es la principal consideración de esta ciencia. Y divide esta parte en dos. Porque esta ciencia trata acerca del ente en cuanto que es ente, y de los primeros principios de los entes, como ha sido establecido en el Libro Sexto. Por lo tanto, en la primera parte se trata acerca del ente. En la segunda parte, trata acerca de los primeros principios del ente, en el libro Doce, donde escribe ‘sobre la sustancia y etc.’. Porque verdaderamente el ente y el uno se siguen uno a otro, y su consideración recae acerca de lo mismo, como se ha visto en el principio del Libro Cuarto, por lo tanto la primera parte se divide en dos”. En la primera trata acerca del ente. En la segunda trata del uno y de aquellas cosas que siguen al uno, en el Libro Décimo, donde dice: “Porque uno se dice de muchos modos”. Ahora bien el ente por sí que está fuera del alma, se divide de dos maneras, como se ha visto en el Libro Quinto. De un primer modo se divide por los diez predicamentos, de un segundo modo por la potencia y el acto. Por lo tanto, la primera parte se divide en dos. En la primera trata del ente en cuanto que se divide por los diez predicamentos. En la segunda parte trata acerca del ente que se divide por la potencia y el acto, en el Libro Noveno, donde dice: ‘por lo tanto, del ente primero...’<sup>307</sup>.

<sup>306</sup> Dewan comenta: “Here we must recall the discussions in books 7 and 8 as the foundational metaphysical step for us. It is an investigation of *essence or formal cause* in generable and corruptible substance. This is in accord with the doctrine of metaphysics, insofar as it considers that which is (*‘considerativa entis’*), as demonstrating especially by the formal cause”. DEWAN, LAWRENCE, “What does it Mean to Study Being ‘as Being’?” En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 21.

<sup>307</sup> “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 in quantum est ens, et de primis principiis entium, ut in sexto libro est habitum. In prima ergo parte

Es crucial advertir que Tomás de Aquino interpreta la *Metafísica* de Aristóteles en el siguiente sentido: Los distintos libros de la *Metafísica* están esencialmente conectados por su contenido, precisamente porque Aristóteles mismo es quien sostiene la identidad real entre ente y uno, así como la centralidad de la sustancia en la consideración del ente y el uno. Y precisamente esta posición central de la sustancia, como núcleo y objetivo primordial de la metafísica, garantiza la unidad interna de esta ciencia.

Inmediatamente a continuación, Santo Tomás explica que aquella parte de la metafísica o ciencia primera que estudia el ente que se divide por los diez predicamentos, tiene, a su vez, dos partes. La primera de ellas consiste en el proceso demostrativo dirigido a probar que para el estudio del ente en cuanto que se divide en los diez predicamentos, es necesario tratar de la sustancia sola. En la segunda parte empieza a tratar de la sustancia<sup>308</sup>.

Después, Santo Tomás destaca el orden que, a su modo de ver, Aristóteles ha seguido en la formulación de los argumentos que demuestran la tesis aristotélica según la cual, para el estudio del ente en cuanto que se divide en los diez predicamentos, se debe estudiar la sustancia sola; del siguiente modo:

“Aquello que es primero entre los entes, como ente sin más y absolutamente (*simpliciter*) y no según cierto respecto cualificado (*secundum quid*), demuestra suficientemente la naturaleza del ente. Ahora bien, la sustancia es de este modo; luego es suficiente tratar de la sustancia, para conocer la naturaleza del ente. Acerca de lo cual hace dos cosas. Primero,

---

determinatur de ente. In secunda de primis principiis entis, in duodecimo libro, ibi, de substantia quidem et cetera. Quia vero ens et unum se consequuntur, et sub eadem consideratione cadunt, ut in principio quarti est habitum, ideo prima pars dividitur in partes duas. In prima determinat de ente. In secunda de uno et de his quae consequuntur ad unum, in decimo libro, ibi, unum quia multis dicitur. 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, ibi, ergo de primo ente et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 1.

<sup>308</sup> “Prima autem pars dividitur in duas. In prima ostendit quod ad determinandum de ente, prout in decem praedicamenta dividitur, oportet determinare de sola substantia. In secunda incipit de substantia determinare, ibi, dicitur autem substantia et si non multiplicius et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de substantia est determinandum. Secundo ostendit quid de ea sit tractandum, ibi, videtur autem substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.



demuestra que la sustancia es el ente primero. Segundo, demuestra de qué modo se llama primero...<sup>309</sup>.

Es conveniente tener en cuenta el acertado juicio general que hace Kockelmans, según el cual, Tomás de Aquino, en su *Comentario de Metafísica Z*, se manifiesta más fiel -por decirlo así- a Aristóteles<sup>310</sup>. En el texto anterior, Tomás de Aquino afirma que Aristóteles, en *Metafísica Z* I, demuestra la tesis según la cual la metafísica debe estudiar la sustancia sola, para llegar al conocimiento del ente en cuanto que ente, de la naturaleza misma del ente. Este argumento se apoya sobre la conclusión de un argumento anterior que demuestra que la sustancia es el ente primero como ente sin más y absolutamente (*simpliciter*). Y también se apoya sobre el fundamento constituido por otro argumento distinto que demuestra de qué modo se llama ente primero a la sustancia.

Por lo que se refiere al argumento dirigido a demostrar que la sustancia es el ente primero, Santo Tomás resalta que Aristóteles, con el objeto de demostrar que la sustancia es el ente primero, hace dos reflexiones<sup>311</sup>. La primera de estas dos reflexiones se apoya en un análisis de los distintos modos según los cuales se dice el ente. Este es el reporte de Santo Tomás:

“Primero (Aristóteles) propone su objetivo, a saber, que el ente se dice de muchas maneras, como se ha dicho en el Libro Quinto, en el cual se dijo de cuantas manera se dice este término; porque algún ente significa *qué es* y *algo concreto* (*quid est et hoc aliquid*), o sea sustancia; de tal modo que por *el qué* (*per quid*) se entienda la esencia de la sustancia, y por *algo* concreto se entienda el supuesto (*hoc aliquid suppositum*), que son los dos modos a los cuales se reducen todos los demás modos de la sustancia, como se ha visto en el Libro Quinto. Mientras que otro ente significa la cualidad o la cantidad, o alguno de los otros predicamentos. Y

<sup>309</sup> “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. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, quod substantia sit primum ens. Secundo ostendit quomodo dicatur primum, ibi, multipliciter quidem igitur dicitur primum et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.

<sup>310</sup> “Here as elsewhere in the *Metaphysics*, Aquinas makes the position of Aristotle his own, and here perhaps even more than elsewhere, yet we must immediately add to this that Aquinas accepts Aristotle’s position in the manner in which he had learned to understand it under the influence of Avicenna, Averroes, Albert the Great, and other well known commentators”. KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, pp. 149-150.

<sup>311</sup> “Circa primum duo facit”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.

como el ente se dice de todos estos modos, es evidente que entre todos los entes, primero es *lo que algo es (quod quid est)*, o sea, el ente que significa la sustancia<sup>312</sup>.

Aquí Santo Tomás empieza su paráfrasis del primer argumento aristotélico dirigido a demostrar que la sustancia es el ente primero, refiriéndose al contraste que se aprecia en cada cosa entre el ente que significa la sustancia y el ente que significa los demás predicamentos. Inmediatamente a continuación, refiere la proposición inicial que Aristóteles mismo ha presentado para ser probada inmediatamente a continuación. Y esta proposición es que entre todos los entes que se distinguen entre sí, a saber, la sustancia y los accidentes, "...primero es *lo que es algo (quod quid est)*, o sea, el ente que significa la sustancia"<sup>313</sup>. Lo que Santo Tomás quiere decir aquí es que, al contrastar el *quod quid est*, que significa la sustancia, con los demás entes que son distintos de la sustancia, como son la cantidad, la calidad y los demás entes, ya resulta evidente que la sustancia es el primero de todos los entes.

Santo Tomás, al reportar estas ideas, las asume él mismo, hasta tal punto que para Tomás mismo el ente primero es la *oñsia* aristotélica.

Ahora bien, de un primer modo se puede llegar a saber que la sustancia es, entre todos los demás entes, el primero de todos, a saber, mediante el descubrimiento de aquella propiedad de la sustancia según la cual ella es el sujeto al cual pertenecen, y del cual son todos los demás entes distintos de la propia sustancia.

"Lo que es por sí y sin más y absolutamente (*per se et simpliciter*) en cada género, es primero que lo que es por otro y según algún cierto aspecto cualificado (*per aliud et secundum quid*). Pero la sustancia es ente sin más y absolutamente y por sí misma (*ens simpliciter et per seipsam*). Y todos los géneros distintos de la sustancia son entes según algún cierto aspecto cualificado y por la sustancia (*entia secundum quid et per subs-*

<sup>312</sup> "Primo proponit intentum quod 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". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 3.

<sup>313</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 3.

*tantiam*). Por lo tanto, la sustancia es el primero entre todos los demás entes<sup>314</sup>.

Tomás de Aquino empieza aquí a exponer lo que a su modo de ver, son los fundamentos sobre los cuales se apoya el argumento que Aristóteles formula en su demostración de la tesis del propio Estagirita, según la cual la sustancia es el primero entre todos los entes. Este fundamento parece ser el siguiente: La sustancia es aquel ente que es sin más y absolutamente ente, porque es por sí mismo ente, y porque no es un mero aspecto cualificado del ente, que no subsiste por sí mismo, sino que existe en la sustancia. Y puesto que todo aquello que es ente según algún cierto aspecto cualificado, y no por sí mismo, sólo puede existir en otro ente que sí es por sí mismo ente, a saber, en la sustancia; luego es forzoso concluir que, no solamente el accidente depende de la sustancia, sino que, precisamente porque depende de ésta, la sustancia se erige en el primero de todos los entes, y es ente sin más y absolutamente.

Ahora bien, la proposición aristotélica según la cual la sustancia es ente sin más y absolutamente y por sí misma, mientras que las cosas de los demás generos son entes sólo según algún cierto respecto cualificado, y en cuanto que es algo de otra cosa, tiene un primer sustento constituido por el mérito explicativo del siguiente argumento, relativo al modo de hablar o predicar<sup>315</sup>:

“(…)... por esto es evidente que la sustancia es ente primero, porque cuando decimos de alguna cosa que tiene tal cualidad, decimos que es o buena o mala; pues esto significa la cualidad, que es distinta de la sustancia y la cantidad. En cambio, ‘de tres codos’ significa cantidad, y hombre significa sustancia. Por esta razón, cuando decimos cual es la cualidad de algo concreto y determinado, no decimos que es de tres codos ni hombre. Pero cuando decimos de una cosa, *qué* es, no decimos que es blanco, ni cálido, que significan cualidad; ni de tres codos, que significa cantidad; sino que decimos hombre o Dios, que significan la sustancia<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> “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 seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 4.

<sup>315</sup> “Minorem autem dupliciter manifestat. Primo ex ipso modo loquendi sive praedicandi; dicens...”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 5.

<sup>316</sup> “...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

Luego, Tomás hace una paráfrasis de la conclusión que extrae Aristóteles, a partir de las ideas consideradas hasta aquí:

“Por lo cual es patente que aquellas cosas que significan la sustancia, expresan qué es absolutamente algo. En cambio, las cosas que predicán cualidad, no expresan qué es absolutamente aquello de lo cual se predicán, sino qué cualidad. Y, semejantemente ocurre en la cantidad y los demás géneros”<sup>317</sup>.

Lo que Santo Tomás quiere decir en este texto, es que todas las cosas que expresan la cualidad, la cantidad y todos los predicamentos distintos de la sustancia, efectivamente se predicán de su objeto, porque en la realidad extramental son caracteres pertenecientes a él. Sin embargo, aunque esto es verdad, también resulta evidente que ninguna de las cosas que son distintos de la sustancia expresan qué es absolutamente el objeto del cual se predicán; sino que estas cosas qué cualidad o qué cantidad es propia de ese objeto. Mientras que las cosas que expresan la sustancia - como hombre o caballo-, sí que expresan *qué* es absolutamente el objeto del cual se predicán. Así, pues, el modo de ser de la sustancia y de los accidentes se manifiesta a través del análisis del modo de su predicación.

Como resulta patente a partir de la reflexión anterior, que Santo Tomás hace a la luz del pensamiento de Aristóteles, las cosas que expresan la cantidad, la cualidad o cualquiera de los demás accidentes, se predicán del mismo objeto del cual se predicán las cosas que expresan qué es absolutamente el objeto mismo, en cuanto que en la realidad extramental los accidentes dependen de la sustancia. Lo cual se manifiesta en nuestro intelecto, en el modo que tenemos de predicarlos, como cosas que son algo de la sustancia. Cosas que, sin embargo, no se idéntican con el *qué* es absolutamente la sustancia (la quiddidad).

En efecto:

“Y por esto es evidente que la sustancia misma se dice ente en razón de sí misma, porque la significación absoluta de la sustancia, significa *qué* es esta cosa concreta. En cambio, las demás cosas se llaman entes, no porque ellas tengan en cuanto que tales alguna quiddidad, como entes en cuanto que sí propios, puesto que no se dicen absolutamente *qué* (quidi-

---

dicimus ipsum esse tricubitus neque hominem. Sed quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significant qualitates; nec tricubitus, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significant substantiam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 5.

<sup>317</sup> “Ex quo patet quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitates, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate, et aliis generibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 6.

dad, *quid*), sino que *son tales entes*, o sea, aquellos entes que tienen alguna proporción a la sustancia, que es por sí ente; porque no significan quiddidad; en cuanto que, a saber, algunas cosas son cualidades de tal ente, a saber, de la sustancia, y algunas cantidades, y otras pasiones, o alguna cosa que como tal es significada por los demás géneros”<sup>318</sup>.

Lo que Santo Tomás quiere decir con este texto es lo siguiente:

Si se parte de la consideración del modo de decir de la sustancia y los accidentes, se observa que la sustancia se dice ente en razón de sí misma, porque las cosas que se expresan de la sustancia, significan qué es por sí misma la cosa, y esto es su quiddidad, o sea, aquello en lo que consiste fundamentalmente esa realidad concreta que es una sustancia particular.

En cambio, todos los demás entes, que son los accidentes, se llaman ente, no porque sean absolutamente entes, porque los accidentes, en cuanto que accidentes, esto es, por sí mismos, no tienen quiddidad, a no ser porque, en la realidad extramental, todo accidente es algo de otra cosa, a saber, de una sustancia que no es el accidente mismo. Todo accidente entraña un carácter de algo que es distinto de él mismo. Ningún accidente es un carácter que el propio accidente sea por sí mismo, sino que es el carácter de otra cosa distinta del accidente mismo.

Al respecto, Clarke escribe:

“Advertimos que los varios atributos accidentales o no-esenciales no son los últimos sujetos de predicación, como aquello que existe y actúa, en el pleno sentido del término. Ellos son siempre en la sustancia, perteneciendo a la sustancia como partes, aspectos, propiedades, etc., no como todos”<sup>319</sup>.

Y como la sustancia es el sujeto al que pertenece y en el que está el accidente, luego resulta evidente que el núcleo fundamental de los entes

<sup>318</sup> “Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod *sunt talis entis*, idest 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 passiones, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 7.

<sup>319</sup> “We notice that the various accidental or non-essential attributes are not ultimate subjects of predication, as that which exists and acts, in the full sense of the term. They are always in a substance, belonging to a substance as parts, aspects, properties, etc., not as wholes”. Cfr. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2001, pp. 130-131.

conocidos por experiencia es la sustancia, y los accidentes pertenecen a la sustancia, pero no son intrínsecos de este núcleo central y fundamental del ente, que es la sustancia misma, razón por la cual no tienen un ser propio, sino que es el ser de algo que es propio de un sujeto del cual se distingue el accidente, que es la sustancia, como un ser que es ser en otro -inherencia-, y no ser por sí -subsistencia-. Así es como el accidente es ente en cuanto que es algo de la sustancia. De tal modo que el accidente no es ente porque sea aquello que la sustancia es por sí misma.

En cambio, la sustancia es aquel ente que por virtud de su naturaleza misma subsiste por sí misma, como una realidad completa. De tal modo que la sustancia no es como tal algo que existe en otra cosa, ni es parte de otra cosa que sí es, por su sola virtud propia, subsistente por sí. Como dice Clarke, "...la sustancia en sí misma no es en cualquier otra cosa, ni es parte de cualquier otro, sino que es aquello que existe y actúa por su propio derecho, como el último sujeto de predicación, existencia, acción. Todos los atributos son predicados de ella; de ella no se predica ninguna otra cosa (salvo en una proposición de pura identidad o una tautología). Es aquello que hace que un ente se sostenga en sí mismo, como una unidad-identidad-todo"<sup>320</sup>.

Wippel destaca esta doctrina de Santo Tomás, del siguiente modo: "En los entes finitos que experimentamos, es necesario distinguir entre aquello que hace a cada uno de ellos un ente, un centro de existencia en sí mismo, y otros aspectos presentes en tales entes que no existen en sí mismos, sino solamente en otra cosa"<sup>321</sup>.

<sup>320</sup> "On the other hand, the substance itself is not in or part of anything else, but is that which exists and acts in its own right, as the ultimate subject of predication, existence, action. All attributes are predicated of it; it is predicated of nothing else (save in a proposition of pure identity or a tautology) It is that which makes a being stand on its own, as a unity-identity-whole. Hence the following definitions:

*Substance* = that which is apt to exist in itself and not in another (i.e., not as a part of any other being).

*Accident* = that which is apt to exist not in itself but only in another.

The latter, properly speaking, do not have their own being, but share the being of their substance. Their being is a being-in-a-substance; the substance is a being-in-itself. Thus, in "This is a *man*", *man* indicates a substance, in "This man is *kind*", *kind* indicates an accident of this substance". CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 131.

<sup>321</sup> "Within the finite beings we experience, there is need to distinguish between that which makes each of them a being, a center of existence in it self, and other aspects present within such beings which do not exist in themselves but only in something else". WIPPEL, JOHN F., *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, p. 198. Y Clarke escribe: "Corolary. It should be clear, therefore,

Como podemos apreciar de la lectura misma del *Comentario de Metafísica*, libro Z (libro VII) lección 1, Santo Tomás considera que allí Aristóteles empieza en rigor su estudio de la sustancia como sujeto; y lo hace empezando por la sustancia mudable y experimentalmente captable -la sustancia física o natural-<sup>322</sup>.

Si ponemos atención en el modo que Santo Tomás tiene de recoger las tesis aristotélicas relativas a la sustancia, expuestas en el libro Z de la *Metafísica*, podemos llegar a ver que Santo Tomás asume como propio el núcleo central de esta doctrina. Y si examinamos los textos de Tomás analizados hasta aquí, ya podemos advertir la dinámica interna que tiene el pensamiento metafísico de Santo Tomás de Aquino relativo a la multiplicidad de los entes, porque ya parece revelarse en este punto su dirección hacia una resolución de la diversidad de las cosas en la sustancia.

Desde el punto de vista de Santo Tomás, la explicación última de la multiplicidad de los entes, no parece ser otra que la explicación de la diversidad de las sustancias, a la luz de sus causas y principios intrínsecos y esenciales. Mientras que la diversidad de aquellos otros entes que no son sustancias, es una diversidad de cosas que no son entes, a no ser en cuanto que son proporcionados a la sustancia, y que no son algo por sí, sino que existen en la sustancia, en cuanto que son algo de ésta, y no de sí mismos. Por esta razón, esta última diversidad se funda en la diversidad de las sustancias mismas.

Para Tomás de Aquino, la diversidad de los entes es ante todo y en su sentido más propio, la diversidad de las sustancias. Desde su perspectiva, la multitud de los entes no se explica intrínsecamente y del modo más radical y fundamental, si no se explica la diversidad de las sustancias por los principios esenciales intrínsecos que causan esta diversidad.

En el texto que venimos examinando de *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 7, Santo Tomás prueba que los nombres que significan la sustancia -como hombre o caballo-, significan la quiddidad. En cambio, las cosas que significan la cantidad, la cualidad o los demás accidentes comprendidos en los predicamentos, no significan absolutamente la quiddidad. El fundamento real de esta predicación es el siguiente: los entes que no significan absolutamente la quiddidad, en la realidad extramental, no son por

---

that wherever there is being there must be substance at its core. For if every thing existed only in another, there would be". CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 131.

<sup>322</sup> Dewan comenta: "Already at the beginning of book 7, Thomas sees the primary interest of Aristotle as bearing on substance in the sense of subject". DEWAN, LAWRENCE, "What does it mean to Study Being 'as Being'?" En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 21.

sí mismos, sino que sólo existen en cuanto que son algo proporcionado a la sustancia, sin cuyo fundamento no existen, en razón de que la sustancia es por sí ente, y no necesita el fundamento de ningún otro ente, del cual ella sea un carácter, para ser por sí misma.

Los textos de Santo Tomás reproducidos hasta aquí, reportan el argumento formulado por Aristóteles en *Metafísica Z* 1 1028a10-20, que es el siguiente:

““Ente” ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$ ) se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa *qué* cosa es una cosa y algo determinado ( $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ), y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose “ente” en tantos sentidos, es evidente que el primer ente es la quiddidad, que significa la sustancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo concreto y determinado ( $\tau\iota\ \tau\acute{o}\delta\epsilon$ ) decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido”<sup>323</sup>.

Por lo tanto, las cantidades, las cualidades, las afecciones y los demás accidentes son entes, única y exclusivamente en cuanto que son algo de la sustancia, de cuya quiddidad se distinguen realmente. Es evidente que todos los demás entes -los accidentes- dependen de la sustancia en la cual inhiere.

Como dice Owens, Aristóteles, en el libro *Z* de la *Metafísica*, sigue el cauce abierto por la visión macrocósmica y general del rango y la naturaleza del ente, que el propio Estagirita presenta en los libros *Γ* y *E*. Y la investigación que hace Aristóteles en el libro *Z* de la *Metafísica*, se enfoca en la sustancia de las cosas sensibles; a partir de las cuales ha empezado la entera inquisición metafísica<sup>324</sup>. Y dice Galluzzo, al referirse al estudio que Aristóteles hace de la *οὐσία* en el libro *Z*: “Justamente a partir del inicio, Aristóteles presenta su investigación de la sustancia dentro del contexto más amplio de la investigación del ente”<sup>325</sup>.

<sup>323</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Z*, 1, 1028a 10-20.

<sup>324</sup> “The topic of book Zeta is referred to elsewhere in the Aristotelian *Metaphysics* as *οὐσία*. Following upon the macrocosmic overview of the range and nature of being that was given in Books Gamma and Epsilon, book Zeta sets its lens on the substance of sensible things, the humble things from which the whole metaphysical started”. Cfr. OWENS, JOSEPH, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z*, St. Augustine's Press, South Bend 2007, p. 84.

<sup>325</sup> “Right from the beginning Aristotle sets his enquiry into substance within the broader context of the general investigation into being”. Cfr. GALLUZZO, GABRIELE. *The Medie-*



Ahora bien, cuando Aristóteles, en el libro *Z* de la *Metafísica*, se ocupa de demostrar la primacía ontológica de la sustancia sobre cualquiera de los demás entes -los cuales son entes meramente de distintas maneras derivadas y secundarias-, y en cuanto que dependen para serlo de la *οὐσία*, él no solamente sigue el recorrido del mismo itinerario que el propio Aristóteles ha empezado a recorrer antes en los libros *Γ* y *Ε*, sino que, Aristóteles investiga el ente, mediante el estudio de la naturaleza de la *οὐσία*. Y esto lo hace el Estagirita en *Metafísica Z* 1 desde un punto de vista ontológico, aunque partiendo de consideraciones lingüísticas.

Ya hemos visto, varias páginas más arriba, que, según la interpretación de Tomás de Aquino, Aristóteles hace en el texto examinado una consideración ontológica de la precedencia de la *οὐσία* en la realidad.

Aristóteles, en *Metafísica Z* 1-3 vuelve a sostener la misma doctrina que él había sostenido en *Met. Δ* 7 -como el mismo expresamente lo dice<sup>326</sup>, a saber, la doctrina según la cual los diferentes sentidos del “ente” dependen de un primer sentido central y nuclear del ente mismo, a saber, el ente en el sentido de sustancia. Esta doctrina es la del *πρὸς ἕν*, según la cual -en palabras de Galluzzo- “...los diferentes sentidos de algún término o expresión están relacionados a un solo sentido básico, que ha sido rebautizada por Owen como la “teoría del significado focal”<sup>327</sup>. Ahora bien, -continúa Galluzzo- “...dondequiera que Aristóteles se expresa como si la doctrina del *πρὸς ἕν* fuese una doctrina semántica concerniente a las diferentes significaciones del término “ente”, no es menos claro que la estructura *πρὸς ἕν* es, por encima de todo, un punto de vista ontológico que gobierna la relación entre la sustancia y los accidentes”<sup>328</sup>.

---

*val Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. T. I. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2013, p. 35.

<sup>326</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028a 10-11.

<sup>327</sup> “As is easily realised, Aristotle does nothing but repropose the view he elaborates in *Met. Γ* 1–3 and *Δ* 7 to the effect that the different senses of “being” are grouped around a basic or core sense of “being”, i.e. being in the sense of substance. The second of the passages mentioned, *Met. Δ* 7, is explicitly referred back to by Aristotle in *Z* 1, 1028a11. The view is known as the doctrine of *πρὸς ἕν*, i.e. as the idea that the different senses of some word or expression are related to one basic sense, and has been rebaptised by Owen as “theory of focal meaning”. GALLUZZO, GABRIELE. *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. T. I, p. 36.

<sup>328</sup> “Although, as Owen’s label implies, here and elsewhere Aristotle expresses himself as if the doctrine of *πρὸς ἕν* were a semantic doctrine concerning the different significations of the term “being”, it is nonetheless clear that the *πρὸς ἕν* structure is above all an ontological view governing the relation between substance and accidents”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. T. I, p. 36.

Como Galluzzo mismo dice en el apartado anterior, en *Metafísica Z* 1-3 presenta Aristóteles esa doctrina de la precedencia ontológica de la *οὐσία*, por encima de las demás categorías, en términos lingüísticos. No obstante, esta consideración conduce a considerar que hay sustancias tanto como cualidades, cantidades, relaciones y otros accidentes; por lo que resulta evidente que el “ente” es predicado en diferentes sentidos, dependiendo de la clase de ente al que es aplicado. Por lo tanto, la consideración lingüística que Aristóteles hace de los distintos sentidos del ente, sólo conduce a la consideración ontológica que él mismo hace en el texto examinado, sobre la base de suponer que los distintos modos de expresar el ente depende de la clase de ente al cual es aplicado el término ente<sup>329</sup>.

Así pues, es Aristóteles mismo quién empieza su argumento con consideraciones lingüísticas, apoyándose en ellas para llegar él mismo a entrar de lleno y netamente a estudiar el ente dentro de un marco conceptual ontológico. Y es precisamente de este modo que Aristóteles demuestra la dependencia real que tienen todos los demás entes respecto de la *οὐσία*, el ente primero.

Como hemos visto más atrás, ésta también es la interpretación que Tomás de Aquino hace de este texto aristotélico.

Frede y Patzig comentan que el texto aristotélico examinado contiene la doctrina de la preeminencia ontológica de la *οὐσία* sobre todos los demás entes: “En el capítulo primero (del Libro Z) Aristóteles explica el motivo por el cual ha decidido llevar a cabo una indagación en torno a la *οὐσία*. Es la misión del filósofo entender y aclarar en sentido general “lo que es”. Pero para hacer esto, primero se debe comprender aquella cosa que es primera entre todas las cosas, a saber, la *οὐσία*. Ésta es el ser en el sentido primario, ya que todo lo demás es sólo en virtud del hecho de que inhiriendo en ella cualquier cosa puede ser”<sup>330</sup>.

<sup>329</sup> ““Being”—Aristotle tells us in Met. Δ and reminds us at the very beginning of Met. Z— is spoken of in many ways, that is the ways corresponding to the ten categories. Although Aristotle casts his claim in linguistic terms, what he has to say mainly concerns the world which language describes. There are substances as much as qualities, quantities, relations and so on, and thus “being” is spoken of in different senses depending on the kind of being it is applied to”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, T. I. pp. 28-29.

<sup>330</sup> “Im ersten Kapitel erklärt Aristoteles, warum er sich einer Untersuchung über die *οὐσία* zuwendet. Es ist die Aufgabe der Philosophen, ganz allgemein das, was ist, zu verstehen und zu erklären. Dies aber setzt voraus, daß man zuerst einmal das versteht, was vor allem anderen seiend ist, nämlich die *οὐσία*. Diese ist das primär Seiende, weil alles andere nur insofern seiend ist, als es eine *οὐσία* gibt, an welcher es sich als etwas

Desde luego, este punto de vista adoptado por Aristóteles, es un punto de vista ontológico. En efecto, esto es lo que se trasluce de la interpretación que hacen Frede y Patzig, según la cual, el texto aristotélico que venimos examinado, pone a la luz el contraste que hay entre un primer sentido del término ser, en su acepción primaria, como *ὄντᾶ*, y un sentido derivado, con el objeto de revelar la prioridad real de la *ὄντᾶ* respecto de todas las cosas que son significadas por éste mismo término ser, tomado en su sentido derivado<sup>331</sup>.

Pero ¿de qué modo ha establecido Aristóteles la preeminencia ontológica de la *ὄντᾶ*? El texto aristotélico examinado parece contener la respuesta a esta pregunta. Frede y Patzig hacen la siguiente paráfrasis de la respuesta que da Aristóteles a esa pregunta: “Cuando se habla del ser, se habla o del ‘qué cosa es’ de una cosa o de una cualidad o de una cantidad, etc. Claramente, el ‘qué cosa es’ de una cosa resulta prioritario, en cuanto que todo lo demás es sólo porque hay un ser que se da como ‘esencia’ y en el cual todo lo demás puede darse como cualidad, cantidad, etc. Esta preeminencia del ‘qué cosa es’ de una cosa, pues, naturalmente sólo puede fundarse en el hecho de ser *ὄντᾶ* (1028 a 10-20)”<sup>332</sup>.

En efecto, el texto examinado de *Metafísica*, Z, 1, 1028a 10-20 tiene la virtud de poner en evidencia que propiamente la pregunta relativa a *qué*

Seiendes findet”. Cff. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, Verlag C. H. Beck, München 1988, p. 9. Galluzzo dice: “Met. Z is a book about substance. As such, it belongs to a more general enquiry into the notion of being”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, T. I. p. 28.

<sup>331</sup> “Entsprechend könnte man meinen, es gehe Aristoteles in diesem Kapitel darum, zu zeigen, daß der Ausdruck ‚seiend‘ in seiner primären Verwendung nur auf die *ὄντᾶ*, Anwendung findet, während alles andere nur in abgeleiteter Weise ‚seiend‘ genannt werden kann. Es scheint aber, daß Aristoteles in diesem Kapitel viel allgemeiner von der Priorität der *ὄντᾶ* vor allem anderen spricht und daß die Priorität dieser Verwendung von ‚seiend‘ vor anderen Verwendungen dieses Ausdrucks nur eine der vielen Weisen ist, in denen sich diese allgemeine Priorität der *ὄντᾶ* widerspiegelt”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 10.

<sup>332</sup> “Wenn man von Seiendem spricht, dann spricht man entweder vom ‚Was es ist‘ einer Sache oder einer Qualität oder einer Quantität usf. Unter diese aber ist offenkundig das ‚Was es ist‘ einer Sache fundamental, weil alles andere nur seiend ist, insofern es ein in der Weise des ‚Was es ist‘ Seiendes gibt, an dem es als Qualität oder Quantität usf. auftritt. Daß aber das ‚Was es ist‘ einer Sache diesen Vorrang hat, kann natürlich nur darin begründet sein, daß es die *ὄντᾶ* ist (1028 a 10-20)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 9.

*cosa es cada cosa*, sólo es respondida propiamente y en primer lugar cuando expresamos la *οὐσία*. Halper dice: “El interés del libro Z en la pregunta “¿qué es el ente?” es bien conocido. En la parte inicial de ese libro, Aristóteles la reduce a la cuestión “¿qué es la *οὐσία*?” (1028b4; 1028b31-32), y afirma la necesidad de investigar “más que todo, primeramente e incluso exclusivamente acerca del ente de esta clase (a saber, la *οὐσία*), ¿qué es este?”<sup>333</sup>.”

En efecto, como Halper mismo comenta más adelante, la reflexión hecha por Aristóteles en el texto examinado, pone en evidencia, en primer lugar, que la quiddidad se dice de modo más propio, cuando se predica de la *οὐσία*, que cuando se predica de los demás predicamentos. Y dice que Aristóteles llega a esta proposición, apoyándose sobre el siguiente fundamento: Porque cuando preguntamos “¿qué es bueno?”, “¿qué es tres pies?, y otras preguntas de este estilo (como la pregunta ¿cuanto? o ¿qué cualidad? o ¿qué es cualquier otro accidente?), entonces no formulamos la pregunta “¿qué es?” en el mismo sentido preciso según el cual esta pregunta es formulada de tal manera que sólo puede ser respondida por uno de los casos de la categoría de *οὐσία*. Así, pues, Aristóteles destaca que es de una índole muy distinta la pregunta ¿qué es?, cuando es formulada de aquel modo formalmente distinto según el cual tal pregunta sólo puede ser respondida por un caso de la naturaleza de la *οὐσία*<sup>334</sup>. En cambio: “Las otras categorías son respuestas que podemos hacer a otras preguntas acerca de lo que nosotros encontramos en la naturaleza”. En efecto -continúa Halper-: “Podríamos preguntar la cuestión “¿qué es?” acerca de un atributo, pero, para hacerlo así, necesitaríamos separarlo de su *οὐσία*. El punto en el que incide Aristóteles es que el atributo no existe aparte de una *οὐσία*. Es siempre el atributo *de algo*, y cuando explicamos la naturaleza del atributo, necesitamos mencionar que éste sólo puede existir en alguna *οὐσία*. Puesto que rojo, por ejemplo, es un color de al-

<sup>333</sup> “Book Z’s interest in the question “what is being?” is well known. Early in the book, Aristotle reduces it to the question “what is *οὐσία*?” (1028b4; 1028b31-32), and asserts the necessity of investigating “most of all, primarily and even exclusively about being of this sort (i.e., *οὐσία*), what is it? (1028 b 6-7)”. Cfr. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*, Central Books, Parmenides Publishing, Las Vegas 2005, p. 3.

<sup>334</sup> “For we also ask, “what is good?” “what is three feet?” an so forth. These “what is it?” questions are not usually answered by an instance of the category of *οὐσία*. But neither red, three feet, nor any other instance of a category other than *οὐσία* occurs without an *οὐσία*. The *οὐσία* in which these inhere is properly the “what”, in contrast with the “how much”, the “what sort”, and so forth. So whenever we ask “what is it?” about something we encounter in nature, the properly answer is an instance of the category of *οὐσία*”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*, Central Books, p. 22.

guna cosa, su inherencia en una *οὐσία* pertenece a su naturaleza. Así que, incluso los intentos de plantear la cuestión “¿qué es?” acerca de los atributos separados sólo confirma el punto en el que incide el argumento, de que la *οὐσία* es el ente primero<sup>335</sup>. Porque, como concluye Aristóteles: “...y los demás (*todos los entes que son distintos de la οὐσία*) se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido (*del ente en el sentido de οὐσία*)”<sup>336</sup>.

Halper advierte que esta última tesis es una importante afirmación doctrinal, porque “...expresa la doctrina de las *Categorías* de que cualquier otra cosa distinta está presente o es predicada de la *οὐσία* (5, 2a34-35). Al mismo tiempo, afirma la doctrina del ente del *πρὸς ἔν*, de *Metafísica Γ*, según la cual, las demás cosas están llamadas a ser en virtud de su relación al ente primero”<sup>337</sup>. Así, pues, no hay nada que esté fuera de la *οὐσία*, ni hay nada más perfecto que ella, porque el ser mismo de todas las cosas, sin excepción, menos la *οὐσία* misma, tienen un ser dependiente de la propia *οὐσία*; sin la cual no puede existir nada.

Como advierte también Halper, esta última frase de Aristóteles es una reivindicación de aquella doctrina sostenida por él mismo en *Metafísica Γ 2*, donde Aristóteles sostiene la doctrina del *πρὸς ἔν* del ente, según la cual todas las cosas que son distintas de la *οὐσία*, están llamadas a ser en virtud de su relación al ente primero, que es precisamente la *οὐσία*<sup>338</sup>. Porque, como se ha visto, Aristóteles dice en *Metafísica Γ 2*, que “...el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa (*πρὸς ἔν*)

<sup>335</sup> “The other categories are answers that we would make to other questions about what we encounter in nature. We could ask the “what is it” question of an attribute, but to do so we would need to somehow separate it from its *οὐσία*. Aristotle’s point is that the attribute does not exist apart from an *οὐσία*. It is always an attribute of something, and when we explain the nature of the attribute we need to mention that it can only exist in some *οὐσία*. Since red, for example, is a color of something, its inherence in an *οὐσία* belongs to its nature. Thus, even attempts to ask the “what is it” question of separated attributes only confirm the point of the argument, that *οὐσία* is the primary being”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Central Books*, p. 22.

<sup>336</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028a 17-20.

<sup>337</sup> “A very interesting claim. It expresses the doctrine of the *Categorías* that everything else is present in or said of *οὐσία* (5, 2a34-35). At the same time, it asserts the *Γ*’s *πρὸς ἔν* doctrine of being, that other things are said to be in virtue of their relation to primary being”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Central Books*, p. 22.

<sup>338</sup> “A very interesting claim. (...) ...it asserts the *Γ*’s *πρὸς ἔν* doctrine of being, that other things are said to be in virtue of their relation to primary being”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics, Central Books*, p. 22.

y a cierta naturaleza única (*μίαν τινὰ φύσιν*)<sup>339</sup>. Y esta naturaleza no es otra que la *οὐσία*.

Como se puede ver, Aristóteles agrupa las diferentes clases de entes alrededor de una nuclear o básica clase de ente, que es el ente en el sentido de sustancia. Y -como lo expresa Galluzzo- esto lo hace a partir de un análisis de los distintos modos de predicar el ente, que son correspondientes respectivamente a cada una de las diferentes clases de entes, que son distintos, cada uno de los demás, en cuanto que su propio ser real es distinto -lo que se advierte solamente desde un punto de vista ontológico. En efecto, todos los entes distintos de la *οὐσία* están llamados a ser porque son propiedades cualitativas de sustancias, algunos otros porque son propiedades cuantitativas de sustancias y así con todos los demás entes pertenecientes a las demás categorías. Galluzzo advierte que, para Aristóteles, esta explicación a partir de la *οὐσία* como núcleo central de todo el ente, es como tal una comprensión rigurosa del ente en general. “Porque una vez que uno ha comprendido el sentido nuclear o básico del “ente”, uno estará capacitado para comprender también lo que ente significa respecto de las cosas que son entes en los sentidos secundario o derivativo del “ente”. De algún modo, por tanto, la investigación del ente se reduce a la investigación de la sustancia”<sup>340</sup>.

<sup>339</sup> Ver el texto completo: Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003a33 - 1003b19.

<sup>340</sup> “The different kinds of being, however, are grouped around a core or basic kind of being, which is being in the sense of substance. All the other kinds of being are said to be because they bear some relation or other to substance: some things are said to be because they are qualitative properties of substances, some others because they are quantitative properties of substances and so on and so forth for all the items belonging to the other categories. Thus, an enquiry into substance is supposed to provide us with an understanding of the notion of being in general. For once one has understood the core or basic sense of “being”, one will be able to understand also what being means for the things that are beings in the secondary or derivative senses of “being”. In some sense, therefore, the investigation into the notion of being reduces itself to the investigation into the notion of substance”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, T. I, p. 29. Acerca de esta dependencia de los demás entes respecto de la sustancia, dice: ““Being”—Aristotle says in the first lines of Z 1—is spoken of in many ways, as many, actually, (P. 36:) as the ten categories: in one way, “being” signifies *τί ἐστι καὶ τὸδε τι*, i.e. substance, in another quality, in still another quantity and so on and so forth for each of the other categories. For we say that qualities and quantities exist, i.e. are beings, as much as we say that substances exist. Despite its being spoken of in as many ways as the ten categories, “being” does not apply to the ten categories in the same way. Being in the sense of substance is the primary sense of “being”, while the being corresponding to each of the accidental categories is being

Por otra parte, Aristóteles parece aludir en el texto examinado a dos sentidos distintos de la significación del término *οὐσία*<sup>341</sup>. Frede y Patzig sostienen que cada uno de estos dos sentidos expresan dos aspectos distintos de la *οὐσία*. Aristóteles parece aludir al primero de estos dos sentidos, cuando dice que la *οὐσία* es “algo determinado (*τὸδε τι*)”. Y este sentido parece aludir a una cosa en cuanto que ella es un objeto particular, determinado y concreto. Mientras que Aristóteles alude al segundo sentido del término *οὐσία*, cuando expresamos él “*qué* cosa es una cosa”. Y en este último sentido, la *οὐσία* parece aludir a todo aquello que a una cosa particular le corresponde ser necesariamente, a saber, su quiddidad<sup>342</sup>.

Giovanni Reale destaca que el término griego *οὐσία* está cargado de esta carga polivalente de dos sentidos distintos, los cuáles atribuye expresamente Aristóteles a la sustancia. Así el término *οὐσία* es empleado por Aristóteles, en uno y otro sentido, en cada caso, con un mayor énfasis en uno u otro sentido de la sustancia. Este doble uso lo hace Aristóteles en los distintos lugares en los que se ocupa de su estudio general de la sustancia, expuesto en los libros *Z* (libro VII) y *H* (libro VIII) de la *Metafísica*. Reale explica que la palabra italiana “*sostanza*” tiene esta misma polivalencia<sup>343</sup>. Y claramente lo mismo podemos decir de la palabra sustan-

---

only in a secondary sense. For things belonging to the accidental categories are said to exist only in so far as they are qualities or quantities or some other kind of property of substances”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, T. I, pp. 35-36.

<sup>341</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Z*, 1, 1028a 10–13.

<sup>342</sup> Frede y Patzig escriben: “Manche Kommentatoren (z. B. Ross, S. 159; Owen, PAS 79, S. 2-3; die Londenenses in den „Notes on Z“, S. 1) meinen, der Ausdruck ‚das ‚Was etwas ist‘ und ein Dies von der Art‘ fasse zwei Seiten der aristotelischen Auffassung der *οὐσία* zusammen, die zueinander in einer gewissen Spannung stehen, von der nicht sicher sei, ob Aristoteles sie stets habe unter Kontrolle halten oder gar ausgleichen können. Das ‚ein Dies von der Art‘ scheint erstens einen konkreten Gegenstand zu bezeichnen, während ‚Was etwas ist‘, so meint man, etwas an einem Gegenstand bezeichnet, etwa sein Wesen oder etwas, das ihm notwendig zukommt. Entsprechend scheint es zwei verschiedene Bedeutungen von ‚*οὐσία*‘ zu geben: Einmal wäre ‚*οὐσία*‘ ein einstelliges Prädikat, das einen einzelnen Gegenstand als solchen charakterisiert, dann aber auch ein zweistelliges Prädikat, insofern die ‚bisweilen als die ‚*οὐσία*‘ von etwas behandelt wird“. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 11-12.

<sup>343</sup> “Fortunatamente la lingua italiana, su questo punto, fa un poco eccezione, perché, nella nostra lingua, il termine *sostanza* ha un largo uso anche nel parlare comune (assai più largo che non nelle altre lingue moderne), e un uso che in qualche modo ricopre o che può ricoprire quasi per intero l’area semantica che nel contesto aristotelico ricopre il termine *οὐσία*”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a*

cia de la lengua española. Y, por esta misma razón, la palabra sustancia del idioma español tiene una polivalente significación suficientemente amplia, para significar adecuadamente lo que Aristóteles quería decir con la palabra griega *οὐσία*.

Como dice Reale, "...el término 'sustancia' (*sostanza en italiano*) nos indica un abanico de significados que comprende desde la *materia* a la *esencia*, hasta el *individuo concreto*. Y este mismo abanico de significados, veremos, aunque con inevitables matices de diferencias (incluso notables), también indica la palabra *οὐσία* griega en el contexto aristotélico"<sup>344</sup>. Esto mismo ocurre con la palabra "sustancia" de la lengua española.

Es claro, pues, que uno de los dos sentidos de la palabra *οὐσία*, es aquel según el cual este término significa cada cosa u objeto particular que como tal es una realidad determinada y concreta, sin vaguedad alguna, como quiera que Aristóteles se encarga de demostrar, a lo largo del Libro Z, que los universales no subsisten en la realidad extramental. Pero, aunque Aristóteles, en el texto examinado entiende de este modo la *οὐσία*, y esto lo tiene en cuenta cuando escribe la expresión *τί ἐστὶ καὶ τόδε τι*, también es verdad que aquí Aristóteles emplea esta expresión

---

*fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 117. Y después dice: "Che cosa intendiamo, infatti, in italiano, con il termine 'sostanza'? a) Quando noi usiamo il termine in locuzioni come le seguenti: 'quella medicina contiene tali sostanze', 'quell'oggetto è costituito dalla tale sostanza o è fatto della tale sostanza', ed altre di questo genere, noi intendiamo con 'sostanza gli elementi o i componenti che costituiscono le cose, il ciò di cui le cose sono fatte, ossia la loro materia. b) Pero contro, quando noi usiamo il medesimo termine in espressioni del seguente tenore: 'il tal scritto significa in sostanza questo...' 'la sostanza della discussione si riduce a questo...', e, in genere, quando usiamo l'espressione 'in sostanza', noi intendiamo con il termine 'sostanza' l'essenza, il nucleo principale e determinante, il *quid* ultimo caratterizzante la cosa, c) In fine, per influsso del linguaggio filosofico, parliamo anche di 'sostanze individue' o 'sostanze concrete' e determinate, per indicare le diverse realtà individuali e particolari". REALE, GIOVANNI, "Saggio introduttivo e indici", Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, pp. 117-118.

<sup>344</sup> "Como si vede, col termine 'sostanza' noi indichiamo un arco di significati che va dalla *materia* all'*essenza*, all'*individuo concreto*. E questo medesimo arco di significati, vedremo, sia pure con inevitabili sfumature di differenze (anche ragguardevoli), indica altresì il termine greco *οὐσία* nel contesto aristotelico. Dunque, già da quanto se è detto (ma se ne avrà anche ampia riconferma in ciò che segue) la traduzione del termine *οὐσία* con 'sostanza' va ritenuta piuttosto adeguata e soddisfacente e in ogni caso insostituibile". REALE, GIOVANNI, "Saggio introduttivo e indici", Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 118.



para significar la sustancia singular como caso particular del género común de sustancia. Por lo tanto, la consideración de categoría general de sustancia, no le impide a Aristóteles en este texto afirmar que la sustancia es en cuanto que tal un individuo y una cosa concreta y particularmente determinada como un caso de tal categoría. Porque Aristóteles se encarga de demostrar que la *ὀὐσία* es cada cosa particular completamente determinada de un modo individual, y no el universal, justamente en el propio Libro Z de la *Metafísica*; como veremos con detenimiento en el Capítulo Segundo de este trabajo<sup>345</sup>.

Como Halper comenta: “A pesar de que Z 1 no describe explícitamente la *ὀὐσία* como uno, hay fundamentos para identificar la caracterización de la *ὀὐσία* que Z 1 usa, “esta cosa” o “esto” (*τόδε τι* -1028a12) con el uno en número. Si esta identificación se obtiene, Z 1 y otros textos serían más explícitos acerca del rol fundamental de la unidad como una característica de la *ὀὐσία*”<sup>346</sup>. De otro lado, si pensamos en la interpretación de Frede y Patzig, según ésta, Aristóteles, en *Metafísica*, Z, 1, 1028a 10-20, sí que identifica la unidad en número con el carácter de *τόδε τι* que explícitamente el Estagirita mismo atribuye a la *ὀὐσία*<sup>347</sup>.

Este último parece ser el punto de vista de Santo Tomás, en su reporte del argumento aristotélico que demuestra la prioridad real de la sustancia sobre los demás entes: La sustancia es esta realidad concreta. Inequívocamente un individuo<sup>348</sup>.

Parece ser bastante claro que las interpretaciones presentadas aquí, del texto aristotélico ubicado en *Metafísica*, Z, 1, 1028a 10-20, están en la misma línea de la interpretación que Tomás de Aquino ha hecho de ese

<sup>345</sup> Galluzzo reporta las dos interpretaciones que cabe hacer acerca de esta expresión de Aristóteles: “For the interpretation of the difficult expression *τί ἐστι καὶ τόδε τι*, by which Aristotle refers to the category of substance, see Ross (1924), II, 159–160 (according to whom the formula is meant to include both particular and universal substances) and Frede–Patzig (1988), II, 11–15 (who think, in accordance with their view that Aristotle’s forms are particular, that the use of the formula shows that essences must be particular)”. GALLUZZO, GABRIELE, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics*, T. I, nota 28, p. 36. Como hemos sostenido, esta última interpretación parece ser la más fiel al texto aristotélico y al pensamiento mismo del Estagirita.

<sup>346</sup> “Although Z 1 does not explicitly describe *ὀὐσία* as one, there are grounds for identifying a characterization of *ὀὐσία* that it does use, “this something” or “this” (*τόδε τι* -1028a12), with one in number. If this identification does obtain, Z 1 and other texts would be more explicit about the fundamental role of unity as a characteristic of *ὀὐσία*”. HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*, *Central Books*, p. 33.

<sup>347</sup> Cfr. loc. cit. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Aristoteles, Metaphysik Z’. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 11-12.

<sup>348</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7. l. 1 n. 7.

mismo texto. Y, Tomás de Aquino, en su *Comentario*, guarda fidelidad con el sentido que tienen las tesis nativas de Aristóteles, contenidas en *Metafísica*, Z, 1, 1028a 10-20.

Después de comentar ese texto aristotélico, Santo Tomás procede a reportar el segundo argumento de Aristóteles que demuestra que, entre todos los entes, la sustancia es el ente primero. Este segundo argumento se funda en el primero. Esto es lo que dice Tomás de Aquino:

“En segundo lugar,... (Aristóteles) demuestra el mismo asunto por un cierto signo. Porque, puesto que todos los demás entes no son entes, a no ser en cuanto que se refieren a la sustancia, luego puede haber duda acerca de los demás entes significados en abstracto, cuando no se significan conjuntamente con alguna proporción a la sustancia: si son entes o no entes, o sea, si andar y sanar y estar sentado y cada uno de esos significados en abstracto sea ente o no ente. Semejantemente ocurre con todos los demás que son tales, que son significados en abstracto: O bien se significan por el modo de acción, como en los casos mencionados, o bien no, como blanco o negro”<sup>349</sup>.

Este argumento, en palabras de Aristóteles, es el siguiente:

“Por eso podría dudarse si “andar” y “estar sano” y “estar sentado” significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado y concreto (y esto es la sustancia y cada cosa singular), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues “bueno” o “sentado” no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto, será la sustancia”<sup>350</sup>.

El primer punto que es conveniente advertir acerca del texto anterior, es que este segundo argumento formulado por Aristóteles para demostrar que la sustancia es el primero entre todos los entes, se apoya en la obser-

<sup>349</sup> “Secundo ibi, unde et probat idem per quoddam signum. Quia enim alia entia non sunt entia nisi secundum quod referuntur ad substantiam, ideo potest esse dubitatio de aliis entibus in abstracto significatis, quando non significant cum aliqua habitudine ad substantiam: utrum sint entia vel non entia, scilicet utrum vadere, sanare et sedere et unumquodque istorum in abstracto significatorum sit ens aut non ens. Et similiter est in aliis talibus, quae in abstracto significantur; sive significantur per modum actionis, ut praedicta, sive non, ut albedo sive nigredo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 8.

<sup>350</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 a 20-31.

vacación de casos concretos que son captados mediante nuestra experiencia de las sustancias móviles y corpóreas del universo físico y sus acciones.

Por su parte, Halper dice que la aporía que expresa el texto aristotélico examinado, "...es si andar, ser sano y otras cosas por el estilo son realmente entes en definitiva, si son meramente atributos de la *οὐσία*"<sup>351</sup>. Porque andar no existe por sí mismo, ya que hay siempre alguien que camina. En consecuencia, el caminante tiene más derecho a ser llamado ente que la acción misma de caminar, porque él o ella (la persona que ejecuta la acción de caminar) es algún sustrato determinado, una *οὐσία*. "Esta *οὐσία* 'aparece' dondequiera que el verbo 'caminar' es predicado. (Porque el verbo es siempre equivalente a un participio...). Así que, andar y otros predicados categoriales son entes a través de la *οὐσία*. Ellos existen sólo en cuanto que inhiere en alguna *οὐσία*. La *οὐσία* es el ente primero e incualificado (o simple)"<sup>352</sup>.

Frede y Patzig, en la paráfrasis que hacen de este argumento, resaltan un hecho fundamental, que es destacado por Aristóteles mismo: Aquello que anda, aquello que es sano y aquello que está sentado es un ser, en cuanto que en él hay alguna cosa determinada, que es precisamente la *οὐσία*<sup>353</sup>.

En efecto, Aristóteles, al referirse, en el texto citado, a aquello que anda, aquello que es sano y aquello que está sentado, esto es, al hablar de supuestos concretos unidos a sus accidentes, sostiene: "Y éstos parecen

<sup>351</sup> "The *ἀπορία*, as usually understood, is whether walking, being healthy, and so forth are really beings at all if they are merely attributes of *οὐσία*". HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Central Books*, p. 23.

<sup>352</sup> "To walk does not exist by itself. There is always something that walks. Consequently, the walker has a better claim to be called a being than walking because he or she is some determinate substrate, an *οὐσία*. "This *οὐσία* "appears" whenever the verb "walk" is predicated. (For the verb is always equivalent to a participle...). So, walking and other categorical predicates are beings through *οὐσία*. They exist only insofar as they inhere in some *οὐσία*. *Οὐσία* is primary and unqualified (or simple) being". HALPER, EDWARD, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Central Books*, p. 23.

<sup>353</sup> "Nur dieser Vorrang der *ousia* macht auch verständlich, daß jemand die folgende Schwierigkeit haben könnte: Handelt es sich denn bei so etwas wie beim Gehen oder Gesundsein oder Sitzen überhaupt um etwas Seiendes, oder ist es nicht vielmehr so, daß allefalls das Gehende, das Gesunde und das Sitzende Anspruch darauf erheben könnten, Seiendes zu sein? Dieser Eindruck kann aber nur entstehen, weil es im letzteren Falle etwas Bestimmtes, nämlich eine bestimmte *ousia*, gibt, die das ist, was geht, gesund ist oder sitzt. Nur deshalb könnte man den Eindruck haben, daß nicht das Gehen, sondern allenfalls das Gehende etwas Seiendes ist (1028 a 20-29)". FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 9.

más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado y concreto (y esto es la sustancia y cada cosa singular)<sup>354</sup>. Así, pues, para Aristóteles, la *οὐσία* es una realidad concreta, completamente determinada y sin vaguedad alguna; es aquel ente primero que es *τόδε τι*<sup>355</sup>. La *οὐσία* es, pues, el sujeto concreto y determinado y la cosa singular que hace que el supuesto concreto con todos sus accidentes sea más un ente que otras cosas. Por virtud de la *οὐσία*, el supuesto concreto con todos sus accidentes tiene en primer lugar la razón de ente, por encima de los meros accidentes, que sólo son en otro y algo de otro, y no son en sí mismos ni algo de sí mismos, razón por la cual sólo en segundo lugar tienen razón de ente.

Santo Tomás destaca lo siguiente en su *Comentario* del argumento aristotélico analizado:

“Por lo tanto, es evidente que los accidentes que se significan en abstracto son no entes porque ninguno de ellos es apto naturalmente para ser según él mismo y por sí (*secundum se esse*); más aún, el ser de cada uno de ellos es ser que es en otro, y no es posible que alguno de ellos esté separado de la sustancia; y por esto cuando se significan en abstracto como si fuesen en cuanto que tales y por sí entes (*secundum se entia*) y separados de la sustancia, parece que fuesen no entes. Aun cuando el modo de significar de las voces no se sigue inmediatamente del modo de ser de las cosas, a no ser mediante el modo de entender; porque los conceptos son las semejanzas de las cosas, y las voces las semejanzas de lo comprendido intelectualmente, como se dice en el Libro Primero del *Perihermenias*”<sup>356</sup>.

Y más adelante dice:

“Ahora bien, a pesar de que el modo de ser de los accidentes no es tal que ellos sean por sí, sino que los accidentes sólo son en otro (*inherencia*), sin embargo, el intelecto puede entenderlos por sí a ellos, puesto que le es natural dividir las cosas que según su naturaleza están unidas. Y, por esto, los nombres abstractos de los accidentes significan sin duda los en-

<sup>354</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 a 25-27.

<sup>355</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028a 12.

<sup>356</sup> “Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipsorum est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia. Licet modus significandi vocum non consequatur immediate modum essendi rerum, sed mediante modo intelligendi; quia intellectus sunt similitudines rerum, voces autem intellectuum, ut dicitur in primo perihermenias”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 9.

tes que inhiere, aunque no los signifiquen por el modo de inherencia. Ahora bien, los no entes serían significados por tales nombres, si los accidentes no inhiriesen en una cosa”<sup>357</sup>.

Lo que Santo Tomás quiere decir en estos dos textos, es que los nombres abstractos de los accidentes, aunque efectivamente significan los entes que inhiere, no los significan según el modo conforme al cual los accidentes inhiere en la sustancia de la cosa misma, fuera de la mente. Por esta razón, si los accidentes no fuesen en la realidad extramental por inherencia en una cosa, serían significados por sus nombres abstractos como no entes, precisamente porque sólo es accidente existente en la naturaleza de las cosas aquel carácter que inhiere en otra cosa, como algo perteneciente a una sustancia y que no es una propiedad de sí propio.

Luego, Tomás de Aquino escribe:

“Y porque éstos (*los accidentes*) significados en abstracto parecen ser no entes, más parecen entes los nombres concretos de los accidentes. Ahora bien, más parece ser algún ente el caminante y el que está sentado y el que se sana, porque le determina algún sujeto por la misma significación del nombre, en cuanto que se significa en concreción respecto al sujeto. Pero tal sujeto es la sustancia. Y por esto cada uno de tales nombres, que significan el accidente en concreto, *aparece en tal categoría*, esto es, parece implicar el predicamento de sustancia; aunque no de tal modo que el predicamento de sustancia sea parte de la significación de tal nombre (pues blanco, como se ha dicho en los predicamentos, sólo significa la cualidad); sino en cuanto que tales nombres significan los accidentes como inherencia de la sustancia. Ahora bien, el bien o el que se está sentado no se dice *sin esto*, o sea, sin la sustancia. Porque significa el accidente concreto de la sustancia”<sup>358</sup>.

<sup>357</sup> “Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significant ea per modum inhaerentium. Essent autem significata per huiusmodi nomina non entia, si non inessent in re”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 10.

<sup>358</sup> “Et quia ista in abstracto significata videntur non entia, magis videntur entia nomina accidentium concreta. Magis autem videtur *aliquid entium esse vadens et sedens et sanans* quia determinatur eis aliquod subiectum per ipsam nominis significationem, in quantum significantur in concrectione ad subiectum. Hoc autem subiectum est substantia. Et ideo unumquodque talium nominum, quae significant accidens in concreto, *apparet in tali categoria*, idest videtur importare praedicamentum substantiae; non ita quod praedicamentum substantiae sit pars significationis talium nominum (album enim, ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat); sed in quantum huiusmodi nomina significant accidentia ut inhaerentia substantiae. Bonum autem ut

Y, a continuación:

“Y porque los accidentes no parecen entes por ser significados por sí y en cuanto que tales (*prout secundum se*), sino por ser significados en concreción a la sustancia; de esto resulta evidente que la sustancia es el *ente primero (primum ens)*, y *ente sin más y absolutamente (ens simpliciter)*, y *no ente según alguna cosa (non ens secundum aliquid)*, o sea, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), como ocurre con los accidentes. Porque ser blanco, no es sin más y absolutamente ser (*non est simpliciter esse*), sino según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*). Lo cual es evidente por lo siguiente: Porque cuando una cosa empieza a ser blanca, no decimos que empiece a ser sin más y absolutamente (*simpliciter*), a no ser porque empieza a ser blanca. Puesto que cuando Sócrates empieza a ser hombre, se dice sin más y absolutamente (*simpliciter*) que empieza a ser. Por lo tanto, es evidente que ser hombre significa ser sin más y absolutamente (*esse simpliciter*). Mientras que ser blanco significa ser según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*)”<sup>359</sup>.

La evaluación del modo según el cual Tomás de Aquino recoge esta doctrina aristotélica, nos conduce a concluir que para él, Aristóteles no solamente ha demostrado que el *ente* entendido según la significación absoluta que este nombre tiene, significa la sustancia; sino que, según Santo Tomás, el Estagirita también ha demostrado que el estudio metafísico del ente y sus afecciones tiene necesariamente como punto de vista fundamental la sustancia. En consecuencia, el estudio metafísico de la unidad y la multiplicidad tiene como núcleo central el estudio de la unidad sustancial y la multiplicidad de las sustancias. Cualquier entidad, unidad o multiplicidad que no sea la sustancial, ha de estudiarse, a la luz de la sustancia, de la unidad sustancial y de la multiplicidad de las sustancias, si en efecto queremos estudiarlas desde un punto de vista metafísico.

---

sedens non dicitur *sine hoc*, idest sine substantia. Significat enim accidens concretum substantiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7.1. 1 n. 11.

<sup>359</sup> “Et quia accidentia non videntur entia prout secundum se significantur, sed solum prout significantur in concrectione ad substantiam, palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam. Et ex hoc ulterius apparet, quod substantia est *primum ens*, et *ens simpliciter*, et *non ens secundum aliquid*, idest secundum quid, sicut est in accidentibus. Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid. Quod ex hoc patet, quia cum incipit esse albus, non dicimus quod incipiat esse simpliciter, sed quia incipiat esse albus. Cum enim Socrates incipit esse homo, dicitur simpliciter quod incipit esse. Unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter. Esse autem album significat esse secundum quid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7.1. 1 n. 12.

A no ser que se quiera estudiar la unidad desde el punto de vista de las matemáticas, que estudian el uno que tiene razón de medida cuantitativa, y no el uno que se convierte con el ente. En cuyo caso no estaríamos estudiando el ente en cuanto que ente, ni el uno en cuanto que uno; y, por esta misma razón, no estaríamos haciendo un estudio metafísico de la unidad. De tal modo que si estudiamos la multiplicidad, en cuanto que agregación de unidades, desde un punto de vista meramente cuantitativo, no estaríamos estudiándola desde un punto de vista metafísico; que es el punto de vista del estudio contenido en este trabajo.

Además, en este texto que ahora estamos examinando, a saber, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 12, Santo Tomás advierte que, para Aristóteles, los accidentes no parecen ser entes por el significado que de suyo tienen, sino sólo por significar en concreto proporción a la sustancia, es evidente que cada uno de los demás entes son entes por causa de la sustancia<sup>360</sup>. Y como no es posible que los accidentes se prediquen en su concreción como proporcionados a la sustancia, si la sustancia misma como causa de los accidentes, no es como tal un sujeto determinado y concreto; luego la sustancia es una realidad concreta y determinada (*hoc aliquid*). Idea que Tomás recoge de Aristóteles, que como hemos visto, se refiere a la sustancia como un "...sujeto determinado y concreto (y esto es la sustancia [*οὐσία*] y cada cosa en particular [*τὸ καθ' ἕκαστον*])..."<sup>361</sup>.

En efecto, como se ha visto más arriba, Santo Tomás sostiene que el análisis de la sustancia sensible por contraste con sus accidentes conduce ineludiblemente a concluir en la sustancia como causa de todos los demás entes singulares, a saber, de todos los accidentes. Pero la sustancia es causa de los accidentes en su concreción y singularidad, esto es, únicamente en cuanto que la sustancia misma es concreta y singular.

Ahora bien -continúa Santo Tomás con su reporte- puesto que la sustancia es causa de todos los demás entes singulares, que son los accidentes, luego es fácil de ver que "... la sustancia es ente primero y ente sin más y absolutamente (*simpliciter*), y no ente según un cierto aspecto definido (*aliquid*), o sea, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), del modo en el que el accidente es ente. Porque blanco no tiene ser sin más y absolutamente (*simpliciter*), sino ser según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*). Lo que se evidencia por lo siguiente: porque cuando empieza a ser blanco, no decimos que empieza a ser sin más y absolutamente (*simpliciter*), sino porque empieza a ser blanco. Pues cuando Sócrates empieza a ser hombre, decimos que empieza a ser abso-

<sup>360</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 12.

<sup>361</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Z*, 1, 1028 a 26-27.

lutamente (*simpliciter*). Por lo tanto, es patente que ser hombre significa ser absolutamente (*simpliciter*), pero ser blanco significa ser según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*)<sup>362</sup>.

Desde este punto de vista, el ser sustancial es el ser fundamental y absoluto de Sócrates, del cual depende cualquier otro ser que hay en él. Porque cualquier otro ser que hay en Sócrates, no es ser absoluto, y sólo le hace ser en un sentido cualificado, a saber, ser blanco, o tostado o sabio, pero no le hace ser sin más y absolutamente. Cualquier ser accidental que hay en Sócrates, es un ser de la sustancia que es Sócrates mismo, pero no es el ser que hace que Sócrates sea sin más ni absolutamente, ni subsistente por sí, esto es, una sustancia. Este es el caso del carácter tostado que adquiere Sócrates por su exposición al sol, por virtud del cual Sócrates deja de ser pálido, de tal modo que 'pálido es realmente una propiedad de este individuo. Que Sócrates sea tostado, no hace que Sócrates tenga ser sin más y absolutamente, porque el carácter tostado sólo es un ser accidental. El carácter tostado por el sol no hace que Sócrates sea él mismo, ni tampoco hace que Sócrates sea lo que es, a saber, un hombre y una sustancia subsistente por sí. El ser que tiene Sócrates por su padidez es un ser accidental, y no es aquel otro ser que también tiene Sócrates, que es ser sin más y absolutamente, el ser sustancial de Sócrates, por virtud del cual este individuo es ente sin más y absolutamente, esto es, en el sentido más propio, radical y, por esto mismo, absoluto.

O como Klima explica: "Un ente en el primer sentido es uno que tiene un acto de ser (*esse*) sin cualificación. Esto significa que tiene su acto de ser de tal modo que no es acto de ser con cualificación. Por ejemplo, de acuerdo a este criterio, la sabiduría de Sócrates no es ente primero, porque su acto de ser es el acto de ser de alguna otra cosa con cualificación, a saber, el acto de ser sabio de Sócrates. Del otro lado, por el mismo criterio, Sócrates mismo tiene que ser contado como un ente primero, porque su acto de ser no es el acto de ser de alguna otra cosa con cualificación; lo que se prueba por el hecho de que el venir a ser y cesar de ser absolutamente de Sócrates no es el venir a ser y cesar de ser de alguna otra cosa según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*). No obstante, el acto de ser que es el acto de ser de alguna otra cosa con cualifi-

<sup>362</sup> "Et ex hoc ulterius apparet, quod substantia est *primum ens, et ens simpliciter, et non ens secundum aliquid*, idest secundum quid, sicut est in accidentibus. Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid. Quod ex hoc patet, quia cum incipit esse albus, non dicimus quod incipiat esse simpliciter, sed quia incipiat esse albus. Cum enim Socrates incipit esse homo, dicitur simpliciter quod incipit esse. Unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter. Esse autem album significat esse secundum quid". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 12.



cación, es lo que usualmente se describe como el acto de *ser en* algún otro de alguna cosa, esto es como ser accidental. Por contraste, la clase de ser que una cosa tiene absolutamente hablando y que no es el acto de ser con cualificación de alguna otra cosa, es lo que es usualmente descrito como *esse per se*, esto es, como ser sustancial<sup>363</sup>.

Santo Tomás ha recogido de Aristóteles esta doctrina relativa a la naturaleza de la sustancia, en cuanto que objeto de estudio de la metafísica. Tomás de Aquino entiende que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto que ente, esto es, que su objeto de estudio es la naturaleza del ente mismo. Pero como la naturaleza de ente demuestra suficientemente la naturaleza del ente, luego es suficiente estudiar la sustancia para conocer la naturaleza del ente. Esta postura proviene inequívocamente de Aristóteles, y Santo Tomás la asume como propia en *Comentario a la Metafísica*, lib. 7, lección 1, n. 2, donde dice: “Aquello que es primero entre los entes como ente sin más y absolutamente (*simpliciter*) y no ente según algún cierto respecto cualificado (*secundum quid*), demuestra suficientemente la naturaleza del ente; es así que la sustancia es de este modo; por lo tanto, es suficiente estudiar la sustancia para conocer la naturaleza del ente<sup>364</sup>”.

Ahora bien, si el estudio que le corresponde en propiedad a la metafísica, es el estudio del ente en cuanto que ente, esto es, de la naturaleza del ente en cuanto que tal; lo que incluye las afecciones del ente y sus contrarios. Y, además el uno es realmente lo mismo que el ente, y la multitud es contraria al uno; luego es claro que para Santo Tomás la multitud es objeto de estudio de la metafísica.

<sup>363</sup> “A being in the primary sense is one that has an act of being (*esse*) without qualification. This means that it has its act of being in such a manner that its act of being is not the act of being with qualification. For instance, by this criterion the wisdom of Socrates is not a primary being, for its act of being is the act of being of something else with qualification, namely the act of Socrates's being wise. On the other hand, by the same criterion, Socrates himself has to count as a primary being, since his act of being is not the act of being of something else with qualification, which is shown by the fact that Socrates's coming to be and ceasing to be *simpliciter* is not the coming to be and ceasing to be of something else *secundum quid*. However, the act of being which is the act of being of something else with qualification is what is usually described as the act of something's *being in* something else, *esse in alio*, that is, as accidental being. By contrast, the kind of being that something has absolutely speaking and which is not the act of being with qualification of something else is what is usually described as *esse per se*, that is, as substantial being”. Cfr. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”, en *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 203-204.

<sup>364</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.

Pero puesto que la doctrina recogida por Santo Tomás de Aristóteles, es que "...es suficiente conocer la sustancia para conocer la naturaleza del ente"<sup>365</sup>, se concluye de aquí que el estudio metafísico de la multitud ha de ser en primer lugar el estudio de la multitud de las sustancias, que se constituye por agregación de distintas sustancias singulares, cada una de las cuales fundamentalmente dividida y separada de las demás. De tal modo que esta investigación se dirige a explicar por sus causas intrínsecas la multiplicidad de los entes, esto es, explicarla desde sí misma, y mediante el análisis de los principios esenciales que causan la diversidad de los entes, dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino.

Parece bastante claro que Santo Tomás conviene con Aristóteles acerca de la centralidad de la sustancia como ente primero y absoluto; a partir de lo cual Santo Tomás parece concordar con Aristóteles en concebir el estudio del objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto que ente, como un estudio de la sustancia -la *oúsía* de Aristóteles-.

Además, es crucial destacar otro aspecto contenido en el texto analizado del *Comentario a la Metafísica*, a saber, que la sustancia es no solamente la esencia sustancial, sino que también es la realidad concreta, particular, singular, y subsistente por sí, y no en otro, que es precisamente el supuesto. Santo Tomás no sólo recoge fielmente esta doctrina sostenida por Aristóteles mismo, sino que la acoge y asume como propia dentro del marco conceptual de su propio y personal pensamiento metafísico.

Ahora bien, no solamente la sustancia es el fundamento sobre el cual existen todas las demás cosas que no son sustancia, sino que, además la sustancia tiene tal perfección y entidad que sólo ella puede existir separada de todos los accidentes; sin que éstos puedan subsistir más que en la sustancia misma, como caracteres o propiedades de ella, razón por la cual dependen radicalmente de la propia sustancia. Así es como comprendimos que la sustancia sea el ente primero. O, como escribe Tomás:

"...la sustancia es el primero entre todos los entes de tres modos, a saber, según el conocimiento, según la definición y según el tiempo. Y que sea primera en el tiempo a los demás entes, se demuestra porque ninguno de los demás predicamentos es separable de la sustancia, sino que sólo la sustancia es separable de los demás (predicamentos); porque no hay ningún accidente sin sustancia, sino que hay alguna sustancia sustancia sin accidente. Y, por esto, es patente que no siempre que existe una sustancia, existe un accidente, sino al contrario (*siempre que existe una sustancia*

<sup>365</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.

*existe un accidente*). Y, por esta razón, la sustancia es anterior en el tiempo<sup>366</sup>.

El texto de Aristóteles que ha sido comentado arriba por Tomás de Aquino, es el siguiente:

“Ahora bien, “primero” se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la sustancia. Pues de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella (la *οὐσία*) sola. Y en cuanto al enunciado ella es lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la sustancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre que se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la sustancia (*οὐσία*)? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido<sup>367</sup>.

Frede y Patzig comentan acerca de este texto de Aristóteles, que aquí el Estagirita sostiene que “...la *οὐσία* es el ente en el sentido primario, no sólo porque todo el resto es, en cuanto que puede darse en ella. Lo es sobre todo en sentido radical, por la noción, por el conocimiento y por el

<sup>366</sup> “Deinde cum dicit multipliciter quidem. Ostendit quomodo substantia dicatur primum; et dicit quod cum hoc quod dico primum dicatur multis modis, ut in quinto est habitum, tribus modis substantia est prima inter omnia entia: scilicet secundum cognitionem, et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 13.

<sup>367</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 a 31 - b 7. Galluzzo y Mariani destacan que la lectura de este texto Z 1 (1028 b 2-7), revela claramente que, para Aristóteles la sustancia es el objetivo que él busca en el Libro Z de la *Metafísica*: “Essence is not the official theme of Book Z of Aristotle’s *Metaphysics*. As is made clear as early as in Z 1 (1028 b 2-7), the treatise is supposed to be an inquiry into the notion of substance and as such it belongs to a broader inquiry into the notion of being. Since all the different senses of being are grouped around a basic or core sense -that of substance-, a study of substance is essential to a full understanding of being and so of all there is”. Cfr. GALLUZZO, GABRIELE - MARIANI, MAURO. *Aristotle’s Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Scuola Normale Superiore, Pisa 2006, p. 171.

tiempo (1028a31 - b2)<sup>368</sup>. Y añaden: “Por todo esto resulta que la vieja pregunta “¿qué cosa es el ser?” deviene en aquella otra de “¿qué cosa es la *οὐσία*?”<sup>369</sup>.

En efecto, Aristóteles constata el hecho de que, desde los albores de la filosofía hasta su propio tiempo, la investigación por la naturaleza del ser, siempre ha terminado por ser una investigación acerca de la naturaleza de la *οὐσία*.

Ahora bien, como ya se ha visto en el inicio de este Capítulo, Aristóteles, en *Metafísica Γ* (libro IV) lección 2, 1004a2-9, sostiene claramente que las partes de la filosofía son las partes de la sustancia. Y también señala que el ente y el uno son objeto de estudio de la filosofía<sup>370</sup>. De tal modo que el objeto de la filosofía primera no parece poder ser estudiado del modo más profundo por el intelecto, a no ser en cuanto se estudia la unidad y la entidad sustanciales.

Por su parte, la versión que Santo Tomás propone de esta doctrina de Aristóteles, parece estar bastante bien definida en el Prólogo del *Comen-*

<sup>368</sup> “Ma l'*οὐσία* è l'essere in senso primario non solo perché tutto il resto è solo in quanto può darsi in essa. Lo è piuttosto in senso radicale: per la nozione, per la conoscenza e per il tempo (1028 a 31 - b 2)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*. p. 171.

<sup>369</sup> “Da tutto ciò risulta che la vecchia domanda “che cos'è l'essere” sfocia in quell'altra “che cos'è l'*οὐσία*”?, come si può vedere già dal fatto che anche gli antichi filosofi, a ben vedere, cercavano di rispondere proprio ad essa (1028 b 2-7)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*. p. 171. Halper escribe: “In the remaining portion of the first chapter (1028 a 31-b2), the portion that precedes Aristotle's assertion of the reduction of the inquiry into being to an inquiry into *οὐσία*, Aristotle describes ways in which *οὐσία* is prior to the other categories. *οὐσία* is primary in all ways: it is primary in time (apparently) because it alone of the categories can exist separately; it is primary in formula because its formula is contained in all the other formulae; and it is primary in knowledge because we know each thing when we know the “what it is” of the thing (1028 a 31-b2)”. Kenny comenta: “The question that was asked of old, and is asked now, and always will be asked and always will be a problem is “what is Being?” And this is the question; ‘what is substance?’ (Z 1, 1028 b 2-4). The reason he gives for eliding the two questions recalls the Categories. Whatever there is must be either a substance or something that belongs to a substance, such as a quantity or a quality of it. When we are listing the things that there are, we may count, if you like, health and goodness; but any actual health is someone's health, and any actual goodness is the goodness of something or other. If we ask, in such cases, what really and truly is, the answer will be: this healthy person, this good dog (Z 1, 1028 a 24-30)”. Cfr. KENNY, ANTHONY J. P. *A New History of Western Philosophy: In Four Parts*, Oxford University Press Inc. New York 2010, p. 173.

<sup>370</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafisica, Γ*, 2, 1004a2-9.

*tario a la Metafísica*, donde Tomás de Aquino sostiene que, para Aristóteles, la sabiduría contempla las cosas que están separadas de la materia, que "...sin duda son el ente y las cosas que siguen al ente, como el uno y la multitud, y la potencia y el acto"<sup>371</sup>.

Desde este punto de vista, resulta bastante claro que, según el pensamiento de Aristóteles mismo, o, al menos, según la versión que de él presenta Santo Tomás, no solamente el ente, el uno y la multitud son el objeto de estudio de la metafísica, sino que el punto de vista más propio y profundo que desvela la naturaleza misma del ente, del uno y la multitud, es su estudio a la luz de la *οὐσία*; esto es, mediante el estudio del ente primero -la *οὐσία*-, de la unidad sustancial, y de la multitud de las sustancias. Y la metafísica estudia cualquier otro tipo de entidad, unidad y multitud, únicamente desde el punto de vista a partir del cual se contempla su proporción, orden y dependencia respecto de la entidad, la unidad sustancial y la multitud de sustancias.

El estudio de la unidad sustancial y de la multiplicidad de las sustancias está sometido, en cuanto que conjunto de operaciones intelectuales, al orden propio de nuestro modo de intelección; el cual depende, a su vez, de la peculiar constitución natural de nuestra facultad intelectual y, en último término, de la naturaleza humana misma. Veamos, pues, a continuación, cuál es este orden que sigue nuestro intelecto en el conocimiento intelectual de las cosas.

Es muy conocida la postura de Santo Tomás acerca de que el inicio del conocimiento intelectual empieza por las cosas sensibles del mundo físico o natural, porque, como afirma en la *Exposición del libro de Boecio sobre la Trinidad* -entre otros lugares-, el principio de nuestro conocimiento intelectual está en las facultades sensoriales<sup>372</sup>. Doctrina que Santo Tomás ha recogido de Aristóteles; pues el Estagirita lleva adelante su pensamiento metafísico, con plena conciencia de que el orden inquisitivo

<sup>371</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, Prooemium.

<sup>372</sup> "Responsio. Dicendum quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est *motus a sensu factus*, ut dicit philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959, pars 3 q. 6 a. 2 co. 1. En adelante, citaré esta obra de Tomás de Aquino, el *Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad* con el nombre en latín que aparece en esta edición electrónica del Corpus Thomisticum, o sea, con el nombre de *Super De Trinitate*.

y resolutorio del intelecto humano empieza siempre por la consideración de las cosas físicas y experimentalmente captables. Y este mismo es el orden que Aristóteles sigue en su investigación acerca de la *oúsía*.

En efecto, Aristóteles empieza su estudio de la sustancia precisamente por las sustancias sensibles, en razón de que éstas son las que primero conocemos. Como él mismo dice en *Metafísica Z* (libro VII) 2:

“Al parecer, donde más claramente se da la sustancia es en los cuerpos (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son sustancias, y también los cuerpos naturales, como el fuego y el agua y la tierra y otros tales, y cuantos son partes de éstos o compuestos de ellos, parcial o totalmente como el cielo y sus partes, los astros y la luna y el sol)”<sup>373</sup>.

Como Frede y Patzig comentan, en este lugar de *Metafísica Z* (libro VII) lección 2, se refiere Aristóteles a una opinión ampliamente compartida por los filósofos de su época, en el sentido de que los cuerpos son sustancias. Aristóteles no está diciendo que todos los filósofos de entonces compartan el concepto filosófico de *oúsía*. Tampoco Aristóteles está afirmando que sólo los cuerpos sean *oúsía*, o que lo sean en primer lugar y de modo más propio, “...el mejor ejemplo de *oúsía*”<sup>374</sup>. Sólo dice que los cuerpos son *oúsía*, como punto de partida del estudio que conducirá más tarde a realizar la investigación que nos conduzca a saber si sólo los cuerpos son *oúsía*, si lo son con prioridad a de naturaleza a las realidades no corpóreas, y si estas últimas son *oúsía* antes y de modo más perfecto que los cuerpos.

Inmediatamente a continuación, Aristóteles añade:

<sup>373</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 2, 1028b 1-13.

<sup>374</sup> “1028 b 8 *Nun scheint*. Es handelt sich um eine Ansicht, über die sich die Philosophen einig sind, nicht um einen Teil der Weltauffassung des gemeinen Menschenverstandes. Denn der Begriff der *ousia* ist ein philosophischer, theoretischer Begriff”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 27. Y, a continuación: “1028 b 8 *am ehesten...klar*. Damit ist gemeint, daß, wie verschieden auch die Ansichten über das, was *ousia* ist, sein mögen, doch immerhin ganz klar zu sein scheint, daß die Körper *ousiai* sind. Man vgl. Z 7, 1032 a 19, wo ebenfalls die Betonung darauf liegt, daß die Philopphen am ehesten darin übereinstimmen, solche Dinge wie Menschen oder Pflanzen *ousiai* zu nennen. Das heißt aber nicht, daß Körper *ousiai* par excellence sind, noch auch, daß sie die besten Beispiele für *ousiai* sind, die man finden kann”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 27.

“Tenemos, pues, que considerar si sólo son sustancias éstas o también otras, o algunas de éstas o también otras, o ninguna de éstas y si algunas otras”<sup>375</sup>.

En consecuencia, si se quiere saber si hay sustancias distintas de las sustancias sensibles, que son las mencionadas por Aristóteles en los textos anteriores, parece de rigor proceder a investigar acerca de la sustancia, empezando por las sustancias que son más conocidas, que son precisamente las sustancias sensibles. Y, a partir de este estudio, recién será posible investigar acerca de si son sustancias o no las especies, los entes matemáticos y las sustancias incorruptibles. Aristóteles hace un recuento de las distintas opiniones acerca de qué cosas son sustancias o no, aparte de las sensibles, entre ellas, los límites de los cuerpos, las especies y las cosas matemáticas. A partir de lo cual, él concluye lo siguiente: “Tenemos, pues, que considerar cuáles de estas opiniones son acertadas o erróneas, y cuáles son las sustancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna sustancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles”<sup>376</sup>.

Santo Tomás reporta fielmente la relación que había hecho Aristóteles de las diversas opiniones de los pensadores anteriores al propio Estagirita, acerca de cuáles son las sustancias. Y también refiere que efectivamente Aristóteles resalta la necesidad de investigar si sólo las sustancias sensibles son sustancias -por ser las más próximas a nuestras facultades cognitivas-, y si hay otras sustancias apartes de las sensibles, como los entes matemáticos y las especies<sup>377</sup>. Y luego refiere que Aristóteles afirma que, antes de estudiar si es verdad o no que las sustancias no sensibles son sustancias, “...es necesario primero establecer y describir qué es la sustancia en las cosas sensibles, en las cuales la sustancia se encuentra manifiesta. Lo que sin duda hace en este libro VII y el libro VIII que le sigue”<sup>378</sup>.

<sup>375</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 2, 1028b 13-15.

<sup>376</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 2, 1028b 16-31.

<sup>377</sup> “Deinde cum dicit de his igitur. Ostendit quid circa praedicta dicendum sit; dicens, quod dicendum est quid de praedictis dicitur bene aut non bene, et quae sunt substantiae, et utrum praedicta mathematica et species sint aliquid praeter res sensibles, aut non. Et illae substantiae si sint praeter sensibles, quem modum essendi habeant. Et si ista non sunt praeter sensibles substantias, utrum sit aliqua alia substantia separabilis, et quare et quomodo; aut nulla est substantia praeter sensibles. Hoc enim determinabit in duodecimo huius et infra”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 24-25.

<sup>378</sup> “Sed tamen antequam haec determinantur, oportet primo ponere et describere quid sit substantia in istis sensibilibus, in quibus substantia manifesta invenitur. Quod

Más adelante, Santo Tomás se refiere a lo que Aristóteles dice acerca de que el estudio de la sustancia empieza por las sustancias sensibles:

“Después, (Aristóteles) muestra el modo y orden que hay que seguir para estudiar la sustancia de acuerdo a la tercera división, es decir, la que divide la sustancia en sensible e insensible. Y para esto hace tres cosas. Primero muestra que hay empezar con la sustancia sensible. Estas sustancias son admitidas por todos, pues todos aceptan que algunas cosas sensibles son sustancias; en cambio, las sustancias no sensibles, no todos las aceptan. De ahí que primero haya que investigar las sustancias sensibles como aquello que es más evidente”<sup>379</sup>.

Y, en efecto, Aristóteles dice: “Se está de acuerdo en que son sustancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación”<sup>380</sup>. Inciarte escribe: “La investigación sobre la sustancia (*οὐσία*) comienza en Aristóteles por las sustancias físicas (sensibles), no porque éstas sean las más importantes, sino porque su existencia parece estar más generalmente aceptada”<sup>381</sup>.

Ahora bien, a partir de las enseñanzas aristotélicas expuestas hasta aquí, que han sido asumidas en su meollo mismo por Tomás de Aquino e injertadas dentro de su propio pensamiento metafísico, podemos advertir lo siguiente: Desde el punto de vista de Tomás de Aquino mismo, el estudio más profundo que se puede hacer de la multiplicidad de los entes, es el que se dirige a poner en evidencia la multiplicidad y la diversidad de las sustancias, explicándolas por sus causas intrínsecas; y este estudio comienza por la investigación de las causas intrínsecas de la unidad y la multiplicidad en las sustancias sensibles.

El estudio metafísico de la sustancia sensible está de suyo internamente dispuesto hacia la ulterior investigación filosófica dirigida a saber si

---

quidem facit in hoc septimo et in octavo sequenti”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 25.

<sup>379</sup> “Deinde cum dicit confitentur autem ostendit modum et ordinem, et quomodo procedendum sit circa partes tertiae divisionis substantiae, prout substantia scilicet dividitur in substantias sensibiles et insensibiles. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod de substantiis sensibilibus prius est agendum, quia huiusmodi substantiae sensibiles sunt confessae apud omnes: omnes enim confitentur quasdam sensibiles esse substantias. Substantias autem non sensibiles, non omnes confitentur. Unde prius quaerendum est de substantiis sensibilibus sicut de notioribus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 28-29.

<sup>380</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029a 33-34.

<sup>381</sup> Cfr. INCIARTE, FERNANDO. “La Identidad del Sujeto Individual Según Aristóteles”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. Lourdes Flamarique. EUNSA. Pamplona 2004, p. 35.



las realidades no-sensibles son o no sustancias, y si estas últimas realidades son sustancias en primer lugar y antes que los cuerpos, esto es sustancias superiores; o si lo son los cuerpos; porque las sustancias superiores de suyo son los principios de las sustancias inferiores y menos perfectas, y la metafísica como tal es una ciencia dirigida a poner en evidencia el ente en cuanto que ente -que es su objeto propio-, a la luz de la relación de la propia sustancia con los principios de los cuales depende.

Por lo tanto, el estudio de la unidad y la multiplicidad de las sustancias sensibles no termina con los cuerpos, sino que continúa con la indagación de la unidad y la pluralidad de las sustancias no sensibles, a la luz de lo ganado con el conocimiento de las propias sustancias sensibles; con el objetivo de detectar cuáles son las sustancias superiores y primeras -si lo son las sustancias sensibles o, más bien, las sustancias no-sensibles-, y de qué modo las sustancias inferiores se explican por su semejanza y dependencia respecto de las sustancias superiores.

Por lo que se refiere a este trabajo, la investigación mencionada arriba tiene por objeto el conocimiento del modo según el cual la unidad y la pluralidad de las sustancias inferiores dependen y se explican por su semejanza a la unidad y la pluralidad propias de las sustancias superiores - una vez indentificadas cuáles son las sustancias inferiores, de un lado, y las superiores, del otro-.

Ahora bien, es Aristóteles mismo quién tiene una visión sintética acerca del modo de proceder metafísico en todas las investigaciones que el propio Estagirita realiza separadamente y en distintas épocas de su vida, y han sido compendiadas en ese grupo plural de obras que hoy nosotros llamamos la *Metafísica* de Aristóteles. Y esto mismo ocurre con el estudio de la unidad y la pluralidad de las sustancias. En efecto, hemos visto que Frede, Patzig, Inciarte y Llano, entre otros estudiosos, parecen haber probado con bastante claridad que hay una visión sintética de carácter metafísico que vincula -bien que no explícitamente- las distintas obras que componen la *Metafísica*, porque todas ellas obedecen a la única y la misma estructura de la ciencia primera, que hoy llamamos metafísica, diseñada por Aristóteles mismo con trazos muy vigorosos.

Esta visión sintética, nativa de Aristóteles, se hace evidente si analizamos nosotros la profunda y radical relación que hay entre las dos líneas de fuerza -destacadas por Giovanni Reale- que ordenan la polivalente significación de la palabra *οὐσία*; líneas de fuerza que recorren todas y cada una de las distintas obras cuya recopilación hoy llamamos la *Metafísica* de Aristóteles. Reale advierte que los distintos planteamientos del problema de la *οὐσία*, y la variedad de definiciones que da Aristóteles de la *οὐσία*, se explican porque los distintos significados de la *οὐσία* se ori-

ginan en el desarrollo del pensamiento aristotélico de la *oûσία*, según dos líneas de fuerza que obedecen al despliegue especulativo que hace Aristóteles para afrontar el desafío que representan dos grandes problemas<sup>382</sup>. Lo cierto es que no parece ser verdad que Aristóteles concibió los distintos sentidos de la *oûσία*, a partir de visiones distintas, heterogéneas o, incluso, opuestas y contradictorias, que él hubiese adoptado en distintas épocas de su vida, cuando respectivamente compuso cada una de las distintas y heterogéneas partes de la Metafísica.

Veamos, pues, cuáles son esos dos grandes problemas mencionados por Reale, que vertebran las distintas empresas especulativas dirigidas por Aristóteles al conocimiento profundo -metafísico- de la *oûσία*:

El primero de estos dos problemas que afronta Aristóteles, es el problema teológico; el cual ordena a modo de fin el despliegue especulativo de los distintos desarrollos doctrinales aristotélicos, en cada una de sus distintas y heterogéneas que recopiladas componen la *Metafísica*: ¿Cuáles son las sustancias existentes? ¿Existen solamente las sustancias sensibles, o más bien existen, aparte de ellas, otras sustancias, las llamadas sustancias suprasensibles? Este es el problema último y supremo hacia el cual se ordenan realmente y en último término todas las distintas empresas de investigación llevadas a cabo por Aristóteles (como lo advierten Frede, Patzig, Inciarte, Berti y Llano). Este problema queda resuelto en sentido positivo, en el libro XII de la *Metafísica*<sup>383</sup>.

<sup>382</sup> “Abbiamo già più volte accennato alla molteplicità di prospettazioni del problema dell’ *oûσία* ed alla varietà di definizioni che Aristotele dà della *oûσία* medesima, ed ora dobbiamo dare ragione di tale molteplicità e varietà. Non intende in alcuna maniera la questione della sostanza colui che non si rende conto del fatto *che essa si svolge secondo differenti linee di forza*, e che di conseguenza non individua e non distingue chiaramente queste linee di forza e i nessi che le legano. Le principali linee di forza sono date dai due grossi problemi, che, nel loro insieme, esauriscono l’intera usiologia aristotelica”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, pp. 118-119.

<sup>383</sup> “Il primo di questi problemi, che abbiamo già più volte richiamato, è il *problema teologico*, e consiste nella domanda circa il genere di sostanze esistenti: *esistono solamente le sostanze di genere sensibile oppure no, e si deve invece dire che esistono, accanto ai generi di sostanze sensibili, uno o più generi di sostanze suprasensibili?*” REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 118. Y más adelante dice: “È, questo, il problema ultimo e supremo (ossia la domanda per eccellenza della metafísica aristotelica), che, come abbiamo già accennato e via via ribadiremo, viene riproposto da un capo all’altro di tutti i quattordici libri della *Metafísica*, e che viene, alla fine, positivamente risolto nel libro dodicesimo”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en

El segundo gran problema que aborda la *Metafísica* de Aristóteles, acerca de la sustancia, es la cuestión más general acerca de qué cosa sea la sustancia: ¿lo será la materia, o más bien la forma, o el compuesto de materia y forma, o el universal?<sup>384</sup>

Aristóteles comprende que este segundo problema es metodológicamente anterior al primer problema, porque el proceso inquisitivo y resolutivo dirigido a hallar la solución a la cuestión de qué cosa sea la sustancia, tomada en general, es más accesible para nuestro intelecto, debido a que se resuelve en base al análisis filosófico-metafísico de los entes experimentalmente captables del universo físico, que son más conocibles para nosotros (*quoad nos*), que las realidades suprasensibles e incorpóreas; porque estas últimas -entre ellas Dios-, aunque son en sí mismas más conocibles (*quoad se*), no son las realidades más conocidas por nuestras facultades cognitivas (*quoad nos*), ya que nuestro conocimiento de las realidades suprasensibles se apoya sobre el fundamento constituido por nuestro conocimiento de las realidades sensibles y experimentalmente captables. Pero, aunque el conocimiento de las realidades sensibles y experimentalmente captables es metodológicamente anterior, el conocimiento de las realidades suprasensibles reviste la más alta importancia desde el punto de vista metafísico, porque resulta que los primeros principios y las causas de todos los entes se encuentran entre las sustancias suprasensibles, y porque el conocimiento más profundo -el conocimiento metafísico precisamente- que podemos tener de las sustancias sensibles, sólo se logra, desde el punto de vista de Aristóteles, mediante la resolución de las sustancias inferiores en las sustancias superiores, como en sus causas. Y este conocimiento metafísico de las sustancias sensibles, en su más elevada versión, no es otro que el conocimiento que tenemos del ser mismo de estas sustancias inferiores, a la luz del ser de las sustancias superiores -las sustancias suprasensibles-, en cuanto que las sustancias sensibles no son otra cosa que entidades dependientes de las sustancias suprasensibles, por su semejanza a éstas últimas<sup>385</sup>.

---

ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 118.

<sup>384</sup> Ya hemos visto más arriba, en este trabajo, que la investigación de la sustancia ha de empezar por las realidades sensibles y experimentalmente captables. Reale escribe: "Il secondo dei problemi dell'usiologia aristotelica consiste, invece, nella domanda più generale *che cosa sia la sostanza. È materia? È forma? È sinolo di materia e di forma? È l'universale?*" REALE, GIOVANNI, "Saggio introduttivo e indici", Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 120.

<sup>385</sup> "Questo problema, si noti, è secondo *quoad se*; ma deve essere trattato e svolto per primo, perché *quoad nos* la soluzione di esso condiziona la soluzione del primo.

Desde este punto de vista, Aristóteles aborda el problema de lo uno y lo múltiple, en su estudio del objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto ente. La investigación y especulación que hace el metafísico de la multiplicidad de los entes, tiene como punto de partida metodológico las sustancias sensibles, cuyo conocimiento es base suficiente y nos conduce a la posterior investigación que hace el propio metafísico, en un nivel más intensivo y profundo, dirigida hacia el conocimiento de la existencia de las sustancias suprasensibles, el conocimiento de la superioridad de éstas sobre las sustancias sensibles del universo físico, y el conocimiento de la relación de dependencia de las sustancias sensibles respecto de las suprasensibles.

Metodológicamente, el estudio de la multiplicidad de los entes, en Aristóteles, sólo puede empezar con la investigación cuyos primeros resultados, obtenidos mediante el estudio de la multiplicidad de las sustancias más conocibles para nosotros (*quoad nos*), a saber, las sustancias sensibles, son aplicados después a la ulterior empresa dirigida a llegar al conocimiento de la multiplicidad en las sustancias suprasensibles. Y, puesto que el ser de las sustancias sensibles se explica por el ser de las sustancias suprasensibles, el conocimiento de la multiplicidad de las sustancias suprasensibles conduce a un posterior conocimiento más profundo y definitivo de la multiplicidad de las sustancias sensibles; de tal modo que la multiplicidad de las sustancias sensibles pueda llegar a ser explicada con una mucho mayor profundidad, lo que sólo se puede podría conseguir si estudiamos la multiplicidad a la luz de su dependencia y semejanza respecto de sus causas más radicales y principios primeros, que son precisamente las sustancias suprasensibles, y, en primer lugar, Dios.

Como veremos a lo largo de todo este trabajo, Tomás de Aquino adopta e injerta en su propia empresa metafísica este procedimiento metodológico aristotélico y procede, en efecto, en todas sus obras en las que se ocupa de asuntos relativos a la multiplicidad de los entes, y también este mismo procedimiento intelectual de resolución en las causas, mediante el

---

Dunque, per precise ragioni metodologiche, correttamente Aristotele, nei libri *Z H*, risolve questo secondo problema prima dell'altro. Infatti si potrà con precisione assai maggiore rispondere al quesito se esista solamente il sensibile o anche il suprasensibile, solo se si sarà previamente accertato che cosa sia l'*oúsia* in generale. Se, per esempio, risultasse che sostanza è solo la materia o il composto di materia sensibile, è chiaro che la questione della sostanza suprasensibile risulterebbe *eo ipso* tolta, o, meglio, senz'altro risolta in senso negativo; invece, se risultasse che sostanza è anche altro o, addirittura, prevalentemente altro dalla materia, allora la questione della sostanza suprasensibile si presenterebbe in tutt'altra luce" Cfr. op. cit. REALE, GIOVANNI, "Saggio introduttivo e indici", Tomo I, in ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 120.

cual le es posible a Tomás de Aquino, alcanzar el conocimiento metafísico y definitivo de la multiplicidad de los entes, a la luz de la dependencia y semejanza que revela el ser de las sustancias sensibles del universo físico, respecto de las sustancias suprasensibles; pero, en definitiva, respecto de la causa primera de todo el cosmos creado, que es Dios.

En vista de todo lo ganado hasta aquí, sobre la base de las reflexiones hechas a todo lo largo de este apartado, parece desprenderse de ellas la conveniencia de establecer las principales propiedades de la *oúsia* que Tomás de Aquino identifica al leer a Aristóteles, en aquellos lugares en los cuales el Estagirita realiza su investigación dirigida a hallar solución al problema general consistente en qué sea la *oúsia*, a la luz del análisis de las sustancias sensibles del universo físico. Veámoslo.

La centralidad de la sustancia en la investigación metafísica, de un lado, y la necesidad del estudio del objeto de la metafísica -el ente en cuanto ente- a la luz de la sustancia, que realizamos desde la perspectiva más profunda y radical que nuestra inteligencia puede alcanzar en su investigación de las causas que explican el objeto mismo de la metafísica, del otro lado, son las dos líneas maestras que Tomás de Aquino ha trazado para su propia empresa de metafísica -líneas que ya había trazado Aristóteles-, las cuales guían la exposición que hace Santo Tomás de la explicación formulada por Aristóteles a lo largo de la totalidad del libro *A* (libro V) de la *Metafísica*, relativa a los distintos sentidos que tienen los términos que significan el objeto propio de la metafísica. Lo que hace Santo Tomás en su *Comentario* del libro *A* (libro V) lección 2 de la *Metafísica*; donde señala cuál es, a su modo de ver, el criterio que ha seguido Aristóteles para establecer el orden sucesivo de los distintos nombres que significan el objeto mismo de la metafísica.

Santo Tomás destaca este criterio, con ocasión de presentar en su *Comentario* la explicación que el propio Estagirita hace de los sentidos que tiene el término *uno* en *Metafísica A* (libro V), lección 7. Este es el texto del *Comentario* de Tomás:

“Después que Aristóteles distinguió los nombres que significan las causas, aquí distingue los nombres que significan aquello que es de algún modo objeto de esta ciencia. Y se divide en dos partes. En la primera propone o distingue los nombres que significan el objeto de esta ciencia. En la segunda, los nombres que significan las partes del objeto. El objeto de esta ciencia puede tomarse o como hay que considerarlo comunmente en toda ciencia, es decir, el ente y el uno, o como aquello que es lo principalmente buscado, es decir, la sustancia. Por lo tanto, primero estudia el nombre de uno; segundo, el nombre de ente; tercero el nombre de sustancia. Ahora bien, el sujeto de esta ciencia puede ser tomado, o bien como

se ha de considerar comunmente en toda ciencia, y de este modo es considerado como lo que primero que se busca, y así es considerado como sustancia. Y por esto distingue primero este nombre de uno. Y segundo distingue el nombre de ente, y allí dice que ‘ente se dice’, etcétera. Tercero, el nombre de sustancia, y allí dice que ‘sustancia se dice’, etcétera”<sup>386</sup>.

Podemos ver que, según la interpretación de Santo Tomás, Aristóteles ha ordenado la secuencia que sigue su tratamiento de los distintos nombres que significan el objeto de la metafísica, contenido en *Metafísica Δ* (libro V), empezando esta exposición con la consideración de los sentidos que tienen el ente y el uno, en cuanto que significan del modo más amplio y universal el objeto de la metafísica, así como los nombres que significan las partes en las que se dividen el ente y el uno; para luego proceder a poner en evidencia el nombre de sustancia, como aquello a lo que en primer lugar se dirige la investigación de la metafísica. Con lo cual, podemos concluir que según la versión que Santo Tomás tiene del pensamiento metafísico de Aristóteles, el orden sucesivo que Aristóteles ha seguido para exponer los diversos nombres que significan el objeto de la filosofía primera, obedecen a la convicción que tiene Aristóteles de que la *oûsia* es el meollo más profundo del objeto mismo de la metafísica, y que el estudio más profundo del ente y el uno se hace precisamente al estudiar la sustancia. Y parece ser bastante claro que el propio Tomás está consintiendo con esta idea; y, en efecto, su propia metafísica obedece a este método de aproximación a la realidad.

De todo lo cual se puede deducir a su vez que, para Santo Tomás, el estudio metafísico más profundo de la unidad y la pluralidad de los entes se hace precisamente al estudiar la unidad y la multiplicidad de las sustancias. Para Tomás de Aquino, la comprensión ‘suficiente’ y más profunda -la comprensión metafísica- de la unidad y la pluralidad de los entes se alcanza con la penetración filosófica de la unidad y la multiplicidad de las sustancias. Lo cual, como se ha visto más arriba, ha de hacerse a partir del estudio de la unidad y la multiplicidad de las sustancias sensibles conocidas por experiencia, sin cuyo conocimiento no es posible conocer

<sup>386</sup> “Postquam philosophus distinxit nomina quae significant causas, hic distinguit nomina quae significant id quod est subiectum aliquo modo in ista scientia. Et dividitur in duas partes. Primo ponit sive distinguit nomina, quae significant subiectum huius scientiae. Secundo ea, quae significant partes subiecti, ibi, eadem dicuntur. Subiectum autem huius scientiae potest accipi, vel sicut communiter in tota scientia considerandum, cuiusmodi est ens et unum: vel sicut id de quo est principalis intentio, ut substantia. Et ideo primo distinguit hoc nomen unum. Secundo hoc nomen ens, ibi, ens dicitur et cetera. Tertio hoc nomen substantia, ibi, substantia dicitur et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 7 n. 1.

ninguna otra cosa, por ser las sustancias sensibles las más próximas al ejercicio inmediato de nuestras facultades cognoscitivas.

### 3. El punto de partida del estudio de la multiplicidad: La unidad sustancial.

Santo Tomás, al reportar el estudio que hace Aristóteles del término *ousía* en *Metafísica A* (libro V), parece asumir como propia la concepción que Aristóteles tiene de la sustancia. Santo Tomás parece estar consintiendo con Aristóteles, al hacer referirse detalladamente a lo que, a su modo de ver, son para Aristóteles las notas y propiedades significadas por la palabra *ousía*, cuando la predicamos de las cosas.

Ahora bien, el estudio que Aristóteles hace del sentido que tiene el término sustancia en *Metafísica A* (libro V), pone en evidencia las notas más conspicuas y fundamentales que son propias de la sustancia, medianamente el análisis de la sustancia sensible; cuando Aristóteles reduce todos los sentidos indicados por él mismo, según los cuales se predica la sustancia, a dos solamente. Veámos cuáles son:

“Así, pues, resulta que la sustancia 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”<sup>387</sup>.

En el reporte que Santo Tomás hace de este lugar del Libro A (Libro V) de la *Metafísica*, detalla las notas más propias de la sustancia que Aristóteles ha descrito en este texto, relativas al primer modo de predicación de la *ousía*, según el cual la *ousía* significa el compuesto y el supuesto. Como dice Tomás mismo:

“... (Aristóteles) reduce los mencionados modos de la sustancia a dos; al decir que a partir de los modos antedichos se puede considerar que la sustancia se dice de dos modos. De los cuales el primer modo es aquel según el cual la sustancia se dice el último sujeto de las proposiciones, de

<sup>387</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 8, 1017b 23-26. El contexto de este texto aristotélico está constituido por la empresa llevada adelante por Aristóteles, consistente en aclarar y definir cuáles son los términos o palabras que, en su polivalencia, significan el objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto ente. Como sabemos, la palabra sustancia tienen un valor primordial en la metafísica aristotélica. Reale comenta: “Il libro A è uno studio dei diversi significati di un gruppo di termini filosofici, del quale -almeno a prima vista- nos si vede il legame nè con il libro che precede nè con quello che segue, nè l'interiore unità”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, 165.

tal modo que no se predica de otro, como la sustancia primera. Y esto es una realidad concreta (*hoc aliquid*), como algo subsistente por sí, que es separable porque es distinto de todas las demás cosas y no comunicable a muchos. Y la sustancia particular difiere de la universal en cuanto a estas tres cosas: Primero, porque la sustancia particular no se predica de un inferior, como la universal. Segundo, porque la sustancia universal no subsiste, a no ser por razón de la sustancia singular que subsiste por sí. Tercero, porque la sustancia universal es en muchas cosas, y la sustancia singular no, sino que es separable y distinta de todas las demás cosas”<sup>388</sup>.

Este texto tan rico en contenido destaca de un modo bastante completo las notas fundamentales que definen la sustancia en cuanto que supuesto. Santo Tomás expone toda esta doctrina aristotélica y parece consentir con ella. Este estudio que Tomás parece hacer suyo, parte del análisis de la sustancia sensible. Desde ese punto de vista, la sustancia aparece con las siguientes propiedades:

1. La sustancia es el último sujeto de las proposiciones, que no se predica de ninguna otra cosa, y es la sustancia primera.
2. La sustancia es algo subsistente en sí mismo y por sí mismo que no existe en otro.
3. La sustancia es una realidad concreta, completamente determinada y carece de toda vaguedad.
4. La sustancia es algo separable, en cuanto que es algo distinto de las demás cosas y no comunicable a muchos.

<sup>388</sup> “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 universali. 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 6. Wippel comenta: “In the immediately following *lectio* 10 of this same Commentary on *Metaphysics* V, Thomas finds Aristotle singling out four different modes of substances: for instance, simple bodies (earth, fire, water, etc.); and even mixed bodies when the parts of which they are constituted are similar, for instance, a stone, flesh, blood: and also living beings such as animal which consist of these, along with their parts. All such things are said to be substance, not because they are predicated of another subject, but because other things are predicated of them”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 201.



5. La sustancia es una realidad particular y singular, que no es predicable de muchos.

De acuerdo con estas ideas de Aristóteles, Santo Tomás concibe este primer sentido de la sustancia<sup>389</sup>.

Junto con lo cual es preciso tener en cuenta la doctrina que Santo Tomás expone en este mismo lugar de su *Comentario* del libro *A* (libro V) de la *Metafísica*, según la cual la sustancia no solamente es el supuesto, sino que también es sustancia, según el segundo modo de predicación de este término, la esencia en la cual consiste el supuesto, esto es, la naturaleza misma de éste, en cuanto que la esencia es algo interno y constitutivo del propio supuesto, como también la forma sustancial. En efecto, Santo Tomás refiere que la forma y la especie es el segundo modo según el cual se predica la sustancia. Y lo distingue del primer modo de predicarse la sustancia, según el cual la sustancia significa el supuesto, que es el sujeto poseedor de la esencia y la forma.

O como dice Tomás mismo:

“Pero también la forma y la especie de cada cosa, *se dicen tal*, esto es sustancia. (...) Porque la esencia y la forma tienen en común que según las dos se dice el ser por el cual algo es. Pero la forma se refiere a la materia, a la que hace ser en acto; en cambio la quiddidad se refiere al supuesto, que significa el poseedor de tal esencia. Por lo tanto, bajo uno se comprenden la *forma* y la *especie*, o sea, bajo la esencia de la cosa”<sup>390</sup>.

Santo Tomás opera dentro de esta misma perspectiva doctrinal, cuando distingue en *Quodlibet II* los conceptos de naturaleza y supuesto. Allí dice lo siguiente:

“Por lo tanto, aquello que significa el nombre de naturaleza, tal como aquí hablamos de la naturaleza, es lo que significa la definición. Por esto

<sup>389</sup> Wippel dice: “Within the predicaments themselves, substance is, of course, first. In this context Thomas writes that in the case of substance the predicate (predicament) is said to signify (that is, to be predicated of) ‘first substance’. First substance is identified as the particular or individual substance, of which all else is predicated. For instance, if I say ‘Socrates is an animal’, the predicate animal is predicated of the individual or first substance, i.e., Socrates”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 200-201.

<sup>390</sup> “Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, *dicitur tale*, idest substantia. In quo includit et secundum et quartum modum. 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. Unde sub uno comprehenduntur *forma et species*, idest sub essentia rei”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 7.

Boecio dice en el libro “Sobre las dos naturalezas” que la naturaleza es cada cosa que la diferencia específica informa, porque la diferencia específica es completiva de la definición. Ahora bien, el supuesto es el singular en el género de sustancia, que se llama hipóstasis o sustancia primera; y porque las sustancias sensibles y compuestas de materia y forma son más conocidas por nosotros, luego en ellas vemos primero de qué modo la naturaleza está proporcionada al supuesto<sup>391</sup>.

Así pues, el supuesto es la cosa singular comprendida en el género de sustancia, y esto es la hipóstasis y la sustancia primera. Lo que no puede ocurrir, si la sustancia primera no cuenta con una naturaleza o esencia significada por la definición mediante la que se conoce la sustancia primera. La naturaleza o esencia está proporcionada al supuesto, porque ella es intrínseca al supuesto, en cuanto que lo configura esencial y fundamentalmente; y también porque el supuesto es aquella realidad a la que le corresponde poseer intrínsecamente la esencia o naturaleza.

El supuesto, la sustancia primera, es una realidad particular, completa, subsistente por sí y no predicable de otra cosa que por virtud de las propiedades esenciales de la naturaleza que posee es una realidad singular a la que le compete subsistir por sí y no subsistir en otro. Como dice West, el supuesto es una cosa individual que tiene propiedades predicadas de ella, pero sin que la propia cosa individual pueda ser predicada de ninguna otra. De tal modo que Sócrates, considerado como una cosa completa, es un supuesto, pero su peso o color no lo es. Además, un supuesto no es una parte de alguna cosa, como la mano o el pie de Sócrates, que subsisten en el supuesto completo en sí. En cambio, este último, a saber, el supuesto, es un todo que subsiste por sí mismo, y no como parte de otra cosa distinta de él mismo<sup>392</sup>.

<sup>391</sup> “Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet II*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Corpus Thomisticum. Textum Taurini 1956, q. 2 a. 2 co.

<sup>392</sup> “Aquinas often treats the meaning of the term ‘supposit’ in the context of explaining the different senses of the term ‘substance.’ Accordingly, ‘supposit’ is one of the terms that can stand for a substance. When it does so, it signifies a primary substance. “A supposit is a singular in the genus of substance, which we call a hypostasis or prime substance. A supposit is an individual thing that can have properties predicated of it, and yet cannot be predicated of anything else. Thus, Socrates, considered as a complete thing, is a supposit, but his height or color is not. Further, a supposit is not a part of

Y, en efecto, esas propiedades esenciales predicadas de Sócrates constituyen la naturaleza o esencia que es poseída en la realidad extramental por ese supuesto que es Sócrates mismo. Una naturaleza que es intrínseca de Sócrates. Mientras que Sócrates mismo es un singular en el género de sustancia, que posee una naturaleza humana por virtud de la cual le compete precisamente ser subsistente por sí y singular. Como escribe West, Sócrates es un supuesto, y no es la parte de otra cosa más completa<sup>393</sup>. En cambio, la mano o el pie de Sócrates no son otra cosa que partes materiales que subsisten en un todo constituido por todas las partes materiales que constituyen el cuerpo humano de Sócrates, porque el todo corpóreo que es Sócrates es la sustancia primera y realidad singular a cuya esencia le corresponde subsistir por sí, y no una sola de sus partes considerada aisladamente de las demás.

Además, como se puede leer el texto citado del *Quodlibet II*, en las sustancias sensibles y compuestas de materia y forma, el intelecto conoce primero el supuesto, la naturaleza y la proporción que hay entre ambos, debido a que nuestro conocimiento empieza precisamente en esas sustancias<sup>394</sup>. Y esta es la razón por la cual vemos que ese hombre particular, que es Sócrates, es un supuesto y una sustancia primera, como una cosa que subsiste por sí completa, porque subsiste por sí como un singular, sin que le falta nada de lo que significan sus propiedades esenciales -cada una de las cuales se predica de lo definido-, por virtud de las que Sócrates mismo es ser humano, corpóreo, viviente, sensitivo, racional y espiritual<sup>395</sup>, y sin que le falte ninguna de las partes integrales y materiales que en su conjunto están unidas por virtud de las propiedades esenciales que hacen de las partes integrales esa única sustancia corpórea, singular e indivisa llamada Sócrates, que es numéricamente distinto de todas las demás cosas.

Santo Tomás parece concebir la sustancia de este modo, a saber, como la *οὐσία* aristotélica y, sobre todo, como la sustancia primera. Esta también es la versión que tiene Dewan acerca de la sustancia: “Cuando pon-

---

something, like Socrates' hand or foot. Rather, a supposit is a whole that subsists through itself”. Cfr. WEST, J. L. A. “The Real Distinction between Supposit and Nature”. En KWASNIEWSKI, P. A. & DEWAN, L. *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007, p.87.

<sup>393</sup> Ibid.

<sup>394</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet II*, q. 2 a. 2 co.

<sup>395</sup> “Nam partes definitionis praedicantur de definitio, sicut de homine, animal et rationale; nulla autem pars integralis praedicatur de toto”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 9 n. 3.

go “sustancia” en mi título, estoy realmente pensando en la *οὐσία*. Quiero hablar acerca de las cosas en cuanto que tienen “esencias” (los objetos de las definiciones universales) y en cuanto que son “sustancias” (casos particulares de tales esencias)<sup>396</sup>. Para Tomás de Aquino, la *οὐσία* aristotélica es el caso particular que, como tal, es una cosa singular, cuya constitución interna posee los rasgos comunes de una esencia; pero sin que esta comunidad se encuentre en la cosa particular subsistente fuera de la mente del mismo modo en el cual se encuentra en el intelecto que la conoce. En este asunto parece haber unanimidad de opinión entre Aristóteles y Tomás de Aquino. Y los sentidos de la palabra sustancia se comprenden a partir de un análisis de las cosas sensibles conocidas por experiencia<sup>397</sup>.

Esta comprensión que tiene Santo Tomás de la *οὐσία*, en su concreción y determinación completa, concebida como el supuesto poseedor e intrínsecamente dotado de esencia sustancial, es el punto de partida metafísico de su investigación dirigida a encontrar la explicación última de la multiplicidad de los entes por sus principios intrínsecos, mediante el estudio de la unidad y la multiplicidad de las sustancias sensibles, a la luz de su constitución interna.

En efecto, si centramos nuestra atención en cualquier sustancia sensible conocida por experiencia, como lo es cada persona humana, entonces observamos que la multitud de aspectos y características percibidas por nuestros sentidos revelan que nos encontramos ante una realidad singular y particular, a la vez que comprendemos la existencia de un núcleo central que vincula todos los aspectos particulares percibidos en nosotros mismos.

Dicho núcleo central de cada ser humano es lo que hace que él sea un ente singular y particular, que subsiste en sí mismo y por sí, sin existir en otra cosa más que en sí mismo, como algo que no es comunicable a muchos; y esto es precisamente lo que es la sustancia y el supuesto. La experiencia que tenemos de nosotros mismos revela que un mismo sujeto es a la vez corporal, viviente, sensitivo y espiritual. Lo cual sólo puede ocurrir

<sup>396</sup> “When I put “substance” into my title, I was really thinking of “ousia”. I want to talk about things as having “essences” (the targets of universal definitions) and as being “substances” (particulars instantiating such essences)”. DEWAN, LAWRENCE, “The importance of substance”, En DEWAN, LAWRENCE, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, p. 97.

<sup>397</sup> Doig escribe: “Both Aristotle and Aquinas begin with the assumption that there are substances. The existence of substances was for them either self-evident, or a result of a simple reflection on the data of immediate experience”. DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, p. 150.

si la naturaleza en la que consiste la persona humana, hace de un modo simple que el mismo ser humano sea, a la vez, corpóreo, vital, sensible y espiritual, de tal modo que todas estas notas se encuentren en su existencia extra-mental como fundidas entre sí con el singular que es la sustancia misma, y no fisuradas o separadas cada una de las demás. Porque si esto último fuese así, entonces el ser humano no sería una sola sustancia, sino muchas. Lo que colisiona con el conocimiento obtenido a partir de la experiencia, cuando comprendemos que los diversos actos, operaciones, características y afecciones de cada ser humano, le pertenecen a él, en cuanto que cada hombre particular no es otra cosa que un sujeto único y no complejo de tales afecciones.

Pero si cada ser humano es una sustancia y una cosa singular, hay que tener en cuenta que la sustancia no tiene ser -no es-, a no ser que cuente con una naturaleza propia por virtud de la cual posee su propio ser. Y ninguna cosa posee ser ni es, a no ser que cuente con un carácter cohesionante que hace de esa cosa un ente que es cohesionado en sí mismo precisamente por virtud de ese carácter mismo que la cohesionada, de tal manera que la sustancia singular es ente, es sustancia y es singular, en cuanto que por virtud de la esencia en la que consiste, le compete ser algo cohesionado y no dividido en sí mismo, esto es, en la medida que la naturaleza en la que consiste es esencialmente simple. O, lo que es lo mismo decir, la sustancia particular es ente y es sustancia, por ser algo a lo que le compete ser algo uno e indiviso por sí, en razón de la simplicidad de su esencia.

Lo que resulta patente porque el estudio de la sustancia nos conduce a descubrir que es aplicable a la sustancia misma aquella doctrina que Santo Tomás ha heredado de Aristóteles, según la cual un ente tiene ser y es ente, en cuanto que tiene unidad, y carece de ser y no es ente, en cuanto que carece de unidad.

En efecto, Santo Tomás, en *Comentario a la Metafísica*, lib. V lect.10, sostiene la tesis según la cual "...lo que no es uno, es nada. Y semejantemente las cosas que no son muchas, no son"<sup>398</sup>.

Desde este punto de vista, cualquier cosa es ente, en cuanto que es algo uno. Lo que se condice con lo que Tomás mismo dice en *Contra Gentiles*: "...una cosa se hace ente en cuanto se hace uno en sí mismo, indiviso y distinto de los demás"<sup>399</sup>. Acerca de este principio, Clarke comenta

<sup>398</sup> "...quod enim non est unum, nihil est. Et similiter quae non sunt plura, non sunt". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 3.

<sup>399</sup> "... unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, Fundación Tomás de Aquino 2006. Corpus Thomisticum. Textum Leoninum emendatum ex plagu-

que “todo ente, para ser un ente, debe ser internamente *uno*, debe ser internamente cohesionado para formar un todo indiviso, o no poder ser en definitiva. Este atributo es tan absolutamente central que es aceptado por los metafísicos de toda tradición, cualquiera que sea aquello en lo que no estén de acuerdo”<sup>400</sup>. En el siguiente capítulo trataremos la prueba que concluye en esta propiedad del ente, según la cual *todo ente, en cuanto que es un ente, es uno*. Como veremos, esta prueba es negativa, por la siguiente razón, que Clarke expresa así: “Puesto que la unidad es una propiedad tan primaria y fundamental, presupuesta implícitamente por todas las demás, no podemos presentar una prueba positiva basada en cualquier otra cosa que sea más fundamental que ella misma. Así que tenemos que recurrir a un tipo de prueba indirecta o negativa, a través de la demostración de que lo opuesto es simplemente ininteligible o incoherente (= prueba por un procedimiento demostrativo negativo)”<sup>401</sup>.

Ahora bien, como la multitud no es otra cosa que una agregación de unidades<sup>402</sup>, como veremos detenidamente en el siguiente apartado, luego la multitud no se constituye, a no ser que ocurra que una unidad que, en cuanto tal, es un ente y tiene ser, se agregue a otra unidad que también es ente y tiene ser, constituyendo de este modo una verdadera multitud, real y existente, porque sólo es multitud la agregación de cosas que son, cada una de ellas, algo uno, real y existente. El resultado de agregar varias cosas que no existen no da como resultado una pluralidad de entes, porque entonces tampoco esa supuesta pluralidad existiría, ni tendría ser.

En efecto, sería imposible que se constituya una multitud, si ninguna de las distintas cosas que son congregadas para constituir la, fuese algo uno e indiviso, por la sencilla razón de que ninguna de ellas sería ente, y no tendría existencia, porque no existe -no es ente- lo que no es uno e

lis de prelo Taurini 1961, lib. 2 cap. 40 n. 5. La Suma contra gentiles será denominado en lo sucesivo con el nombre en latín *Contra Gentiles*.

<sup>400</sup> “Every being, to be a being, must be internally *one*, must cohere together to form an undivided whole, or it cannot be at all. So absolutely central is this attribute that it is agreed upon by metaphysicians of every tradition, whatever else they may disagree on”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 60.

<sup>401</sup> “*Argument*. Since unity is so primary and fundamental a property, presupposed implicitly by all others, we cannot present a positive proof based on anything else more fundamental. So we have to resort to an indirect or negative form of proof, by showing that the opposite is simply unintelligible or incoherent (= proof by a negative ‘thought-experiment’)”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 61.

<sup>402</sup> “...cum multitudine dicatur aggregatio unitatum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 13.

indiviso<sup>403</sup>. En esta situación supuesta la multitud tampoco existiría, en razón de que ninguna de las partes que podrían constituir tal multitud tendría ser ni existencia alguna.

En base a esta reflexión ya podemos comprender el sentido que tiene la tesis mencionada de que "...las cosas que no son muchas no son"<sup>404</sup>, lo que se comprende una vez que se ha conocido previamente que de ningún modo puede ser uno lo que no es nada, o sea, lo que no es ente, lo que no tiene existencia, porque sería la pura nada (a no ser meramente como ente de razón).

En efecto, si se estudia cualquier sustancia física y experimentalmente captable, vemos que, por ejemplo, Sócrates es una sustancia primera y un supuesto, o sea, algo que es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente, por ser algo individual, subsistente por sí y separado de las demás cosas, en la realidad extramental, y que por esto mismo es algo uno, debido a que algo tiene ser y es ente, en cuanto que es algo uno, como se ha visto. Por lo tanto, si la sustancia es, como ya se visto, ente primero como ente sin más y absolutamente (*simpliciter*), y no es ente según algún cierto respecto cualificado (*secundum quid*)<sup>405</sup>, se concluye que la sustancia es también sin más y absolutamente (*simpliciter*) una unidad.

Ahora bien, si examinamos cualquier cosa física conocida por experiencia, encontramos que de un modo es algo uno y, de otro modo es múltiple.

En efecto, como dice Santo Tomás en *Suma Teológica I*: "...nada impide que aquello que es dividido de un modo, sea indiviso de otro modo; así como lo que es dividido en número, es indiviso según la especie, y por esto sucede que algo es uno de un modo, y muchas de otro modo"<sup>406</sup>.

Esto es precisamente lo que ocurre con las cosas físicas y experimentalmente captables, respecto de las cuales se aplica lo que Santo Tomás sostiene, cuando dice que "...si algo es sin más y absolutamente (*simpliciter*) indiviso, así como lo que es un sujeto, es muchas cosas según los accidentes, o porque algo es indiviso en acto y dividido en potencia, co-

<sup>403</sup> En efecto, ya hemos visto que dice Santo Tomás que lo que no es uno, no es nada: "...quod enim non est unum, nihil est". Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 3.

<sup>404</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 3.

<sup>405</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 1 n. 2.

<sup>406</sup> "Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino 2006, Textum Leoninum Romae 1888, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

mo lo que es un todo uno, y es muchas cosas según sus partes, serían sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno, y según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas<sup>407</sup>.

Santo Tomás llega a estos resultados sobre los siguientes dos fundamentos: El primer fundamento es la tesis según la cual la noción de ente proviene de nuestro conocimiento de las sustancias materiales, pues según la conocida tesis aristotélica, el conocimiento empieza por las cosas materiales que son objeto de experiencia. Como anota Klima, "...las sustancias primeras aristotélicas son señaladas como los entes primeros y, así, como las unidades primeras..."<sup>408</sup>.

El segundo fundamento es la tesis según la cual algo es uno, en cuanto que es ente y tiene ser, y, al revés, algo es ente y tiene ser, en cuanto que es uno. O sea, la tesis de la convertibilidad del uno y el ente; la que se verá detenidamente en los apartados siguientes. Así pues, la tesis según la cual el ente se convierte con el uno constituye el segundo cimiento sobre el cual se puede concluir, a partir del argumento explicado por Santo Tomás, que la sustancia material es precisamente aquel ente al que le corresponde ser algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*).

O como dice Klima, al comentar el texto anterior de Santo Tomás:

"Si, por lo tanto, el primero, in-cualificado concepto de ente es el uno que se aplica a las sustancias materiales de la experiencia humana ordinaria, entonces, en vista de la convertibilidad de la noción trascendental de ente con la noción trascendental de uno, es la sustancia de esta clase, la que puede ser llamada a ser uno en el primero, in-cualificado, sentido. En general, entonces, en esta explicación, las unidades primeras en la realidad, esto es, las cosas que pueden ser llamadas a ser uno sin cualificación, deberían ser precisamente estas sustancias"<sup>409</sup>.

<sup>407</sup> "Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>408</sup> "...Aristotelian primary substances are singled out as the primary beings, and thus as the primary units, seems to be that these are the things that are most familiar to us, insofar as they are the primary objects of our cognitive faculties". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 203.

<sup>409</sup> "If, therefore, the primary, unqualified concept of being is the one that applies to material substances of ordinary human experience, then, in view of the convertibility of



Inmediatamente a continuación, Klima advierte que, conforme al orden de nuestro conocimiento intelectual, primero conocemos que cualquier sustancia física y material es sin más y absolutamente (*simpliciter*) una unidad indivisa, y sólo después de obtenido este primer conocimiento, se puede hacer "...alguna adicional operación cognitiva para descubrir alguna unidad adicional que ellas mismas (las sustancias materiales) constituyen, o alguna multitud de otras unidades que la constituyen; las unidades así descubiertas pueden ser llamadas a ser sólo con cualificación, justo como Santo Tomás dijo"<sup>410</sup>.

Klima advierte que el conocimiento de la multitud según un cierto respecto cualificado constituida por las partes materiales integrantes de ese todo continuo, que es cada sustancia captada en la experiencia ordinaria, tiene como requisito previo el discernimiento de tales partes<sup>411</sup>.

En efecto, las sustancias físicas son sin más y absolutamente (*simpliciter*) sustancias, en el género de los entes materiales, porque cada una de ellas es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo indiviso o no dividido sustancialmente, en cuanto que la división que hay en la sustancia física, que "...es un todo uno..."<sup>412</sup>, no remueve la unidad sustancial del todo, aunque las distintas partes del compuestos estén divididas y separadas por la distinta ocupación local del espacio que cada una de ellas tiene.

Las partes del compuesto no están sustancialmente divididas, como si cada parte fuese una sustancia subsistente en sí misma independientemente del todo; por esta misma razón, ninguna parte es sin más y absolu-

the transcendental notion of being with the transcendental notion of one, it is substances of this kind that can be said to be one in the primary, unqualified sense. In general, then, on this account, the primary units in reality, that is, the things that can be said to be one without qualification, should be precisely these substances". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, pp. 201-202.

<sup>410</sup> "Therefore, whenever it takes some further cognitive operation to discover either some further unity that they constitute, or some multitude of other units that constitute them, the units thus discovered can be said to be one only with qualification, just as St. Thomas said". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 202.

<sup>411</sup> "...the cognitive operation required to recognize the multitude of the parts that constitute primary substances is the discernment of their parts". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 202.

<sup>412</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

tamente (*simpliciter*) ente y sustancia, sino sólo según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), a saber, en el todo; de tal modo que cada parte es meramente en potencia ente y sustancia independiente, y, por esta misma razón, es sólo según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) ente, porque sólo en potencia está dividida y separada absolutamente de las demás partes, como realidad subsistente por sí y separada de las demás partes; y porque cada parte es en acto algo meramente subsistente en el todo que conforma, sin ser en acto subsistente por sí misma y en sí misma independientemente, y no en el todo.

Por lo tanto, ninguna parte es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente ni sustancia independientemente del todo, si no está fundamentalmente dividida en acto de las demás partes, como algo que en acto subsiste en sí mismo independientemente del todo. Cada parte material de un todo físico es sólo en potencia una sustancia subsistente en sí misma independientemente del todo que ella misma conforma. Cada parte material sólo eventualmente podrá pasar a ser sin más y absolutamente (*simpliciter*) sustancia, una vez que ha pasado a ser dividida en acto de las demás partes con las que previamente estaba en acto unida, en cuanto que esa parte ya no conforma con las demás esa totalidad unificada que es la sustancia corpórea compuesta de partes integrales, por haberse corrompido la sustancia original, que ha dejado de ser un todo.

Por esta razón, la sustancia física conocida por experiencia, que es un todo corpóreo compuesto de partes integrales, "...es algo indiviso en acto y dividido en potencia..."<sup>413</sup>, porque es un todo indiviso o no dividido que está compuesto por partes materiales integrantes distintas cada una de las demás; y tales partes no están en acto divididas y separadas cada una de las demás, de tal modo que cada una sea algo subsistente por sí, separadamente de las demás partes, y no subsistente en el todo que ellas en acto conforman como una unidad indivisa. Sino que cada una de las partes sólo en potencia es competente para subsistir por sí y en sí misma independientemente de las demás, y no el todo, razón por la cual Santo Tomás afirma que "...lo que es un todo uno..."<sup>414</sup> -como lo es cualquier sustancia física- "...es sin más y absolutamente algo uno..."<sup>415</sup>; mientras que ese mismo "...todo uno"<sup>416</sup> e indiviso "...según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas"<sup>417</sup>, porque cada una de las distintas partes que conforman el todo corporal unificado, sólo en poten-

<sup>413</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>414</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>415</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>416</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>417</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

cia está dividida y separada de las demás, en razón de que cada una de tales partes no es aún en acto algo que subsiste en sí y por sí separadamente de las demás y fuera del todo que unidas conforman. Por esta razón, cualquier sustancia física, que como tal es un todo uno, es solamente según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas.

Ahora bien, la sustancia física y experimentalmente captable es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia -ente primero-, en cuanto que es algo uno, como se acaba de ver; y la conocemos como una totalidad unificada. Y, viceversa, la cosa física y conocida por experiencia es una totalidad unificada, esto es, algo uno e indiviso sin más y absolutamente (*simpliciter*), precisamente porque es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia. La unidad sustancial es, pues, unidad sin más y absolutamente (*simpliciter*).

Esto último lo podemos ver en el cuerpo del artículo cuarto de la cuestión 17 de *Suma Teológica I-II*, donde Santo Tomás dice lo siguiente:

“Se ha de responder que nada impide que alguna cosa sea según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas, y según otro una sola. Y aún más, todas las cosas que son muchas, son según algo uno, como Dionisio dice en el último capítulo de *De div. nom.* Sin embargo, se ha de tener en cuenta una diferencia en esto, porque algunas cosas son sin más y absolutamente (*simpliciter*) muchas, y según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) una sola, mientras que con otras ocurre al revés. Ahora bien, uno se dice del mismo modo que ente. Y ente es sin más y absolutamente (*simpliciter*) la sustancia, y ente según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) es el accidente, como también el ente de razón. Por lo tanto, cualesquiera cosas que son uno según la sustancia, son uno sin más y absolutamente (*simpliciter*), y muchas según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*). Del mismo modo que el todo en el género de la sustancia, compuesto de sus partes o integrales o esenciales, es uno sin más y absolutamente (*simpliciter*). Porque el todo es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia, mientras que las partes son entes y sustancias en el todo”<sup>418</sup>.

<sup>418</sup> “Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. de Div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et

El fundamento sobre el cual Santo Tomás apoya el argumento contenido en el texto anterior, es el ente: Algo es uno y múltiple, en cuanto que es ente. En efecto, Tomás dice allí que “uno se dice del mismo modo que ente”<sup>419</sup>. Y también sostiene que la sustancia, es ente sin más y absolutamente (*simpliciter*), esto es, el ente primero; mientras que el accidente es meramente ente según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), y también el ente de razón. A partir de lo cual deduce que las cosas que son algo uno, en razón de ser ente sin más y absolutamente (*simpliciter*), esto es, sustancia, son algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*)<sup>420</sup>.

El punto de partida del argumento expuesto en este texto de Sth. I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co, es un análisis metafísico de la unidad y la multiplicidad de las cosas más accesibles a nuestro conocimiento, esto es, de las cosas físicas y conocidas por experiencia. Y el argumento contenido en este mismo texto sustenta la conclusión a la que llega aquí Santo Tomás, según la cual “... algunas cosas son sin más y absolutamente (*simpliciter*) muchas, y según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) una sola, mientras que con otras ocurre al revés”, o sea, que alguna cosa es sin más y absolutamente (*simpliciter*) una, y según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas<sup>421</sup>. Lo cual ocurre, como hemos visto, por causa de la entidad misma de las cosas, pero también, al revés, la entidad de cada cosa es intrínsecamente causada por su propia unidad.

Ahora bien, el estudio que Tomás de Aquino hace de las cosas experimentalmente captables del mundo natural, le revela que las cosas que son sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y uno, esto es, sustancias, son, cada una de ellas, una totalidad unificada, esto es, un todo corpóreo

---

substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Leoninum Romae 1891, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

<sup>419</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

<sup>420</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

<sup>421</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

que está compuesto de partes materiales integrales y de partes esenciales. Por esta razón, cada cosa sensible del universo físico es un todo uno y una sustancia, a la vez que es según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas, debido a que el todo está compuesto por múltiples partes desplegadas, cada una de ellas, en un lugar distinto del espacio, conformando un continuo natural, que es la sustancia física misma.

Pero cada cosa sensible que posee unidad sustancial, es según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas, porque es una multitud de acuerdo al sentido restringido y cualificado que tiene el término multitud cuando se predica como tal de todas las partes integrales de un todo corpóreo y sustancialmente uno, porque una cosa sensible sustancialmente una e indivisa es múltiples cosas -en sentido no-absoluto-, a saber, únicamente en cuanto que cada una de sus partes está localmente dividida y separada de las demás, pero no naturalmente dividida de ellas, porque cada parte es como tal una parte localmente dividida de las demás, únicamente en cuanto que está naturalmente unida y cohesionada por naturaleza y en un sentido absoluto con las demás partes con las que conforma el todo, y no porque cada parte exista en sí misma y por naturaleza aislada de las demás. Porque cada una de las partes de la sustancia sensible existe en el todo, de tal modo que la división que cada parte tiene respecto de las demás, es una división débil que no impide la unidad sustancial, que es la unidad absoluta; razón por la cual la multitud no se predica en un sentido absoluto del conjunto de las partes de un todo integral sustancialmente unido.

De este modo, cualquier cosa física, que es sin más y absolutamente (*simpliciter*) sustancia, es, a la vez, una multitud según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), a saber, en aquel sentido según el cual las partes no son entes ni sustancias, a no ser en el todo, y no aisladamente cada parte en sí misma, e independientemente de las demás<sup>422</sup>.

Santo Tomás recurre al ejemplo del ser humano, que es algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*), porque es sustancia: "...en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes"<sup>423</sup>.

<sup>422</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

<sup>423</sup> "...in genere rerum naturalium, aliq[uo]d totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium...". TOMÁS DE AQUINO, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

Este es el caso de Sócrates, que es una sustancia material, y, por esta misma razón, es algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*), en virtud de su naturaleza y esencia sustancial en la que consiste; y, a la vez, Sócrates mismo es según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) una multitud, porque sus distintas partes son entes y sustancias exclusivamente en el todo, que es Sócrates mismo, quien es ente y sustancia subsistente en sí mismo y por sí mismo, a diferencia de sus partes materiales, que sólo son entes y sustancias, en cuanto que subsisten únicamente en el todo y por el todo, y no aisladamente cada una en sí misma y por sí misma.

Por esta razón es que la multitud según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), en este caso, la multitud de las partes constituyentes de ese ente material unificado llamado Sócrates, es compatible con la unidad sustancial de Sócrates mismo, y, por lo mismo, no la remueve, porque la multitud de las partes de cualquier todo corpóreo es meramente una multitud que radica en la distinción de la ocupación local de cada una de las partes en el espacio, respecto de la ocupación local de las demás partes del mismo todo, y no radica en una distinción de la naturaleza en la que consiste el todo, porque el todo sí que es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia, ya que ningún todo necesita residir en algo más completo que él mismo, para encontrarse fuera de la mente y fuera de la nada, esto es, para *ser*.

Hay partes del cuerpo humano son, no solamente fáciles de observar, como lo son la cabeza, el tronco y las extremidades, o incluso cada uno de los órganos vitales del hombre, aunque también son partes del cuerpo cada una de las aproximadamente 90 billones de células vitales del hombre. E incluso son partes del cuerpo humano cada una de las moléculas del tejido de cada una de las células, así como los átomos, e incluso los electrones, neutrones, protones, y otras partículas ínfimas que integran cada átomo de una célula. Al respecto, Dewan advierte que, en nuestro tiempo: “Tenemos una fuerte tendencia a reducir las cosas a un carácter *mecánico*. Poseemos cierta tendencia hacia una teoría de la *partícula*, es decir, a pensar en cada ser como constituido por “una cantidad de pequeños seres (¡sustancias!)”. El oso, podría uno decir, es una colección de “moléculas” u otra clase de pequeños elementos. “Mr. Smith es un atado de acaecimientos”. Este tipo de descripción es una fórmula con miras a

evadir permanentemente el ser de las cosas, una técnica para *evadir* la “sustancia”<sup>424</sup>.

Este comentario de Dewan es justificado. El problema que él apunta no procede de la Física y la Química modernas como tales, sino que proviene de la influencia de una ideología cientifista que predomina en algunos modos de pensar de nuestro tiempo, que conduce fácilmente a algunos científicos a pensar acerca de la unidad y la multiplicidad de las cosas físicas, apoyándose sobre supuestos erróneos, que aceptan acríticamente que proceden meramente de una mera ideología, el cientifismo; uno de los resultados erróneos que algunos científicos tienden a deducir a partir de la ideología cientifista es el convencimiento dogmático de que el fundamento básico del mundo físico se halla en las más minúsculas partículas que encontramos integrando todas las cosas conocidas por experiencia, y que tales partículas vendrían a ser como las sustancias del universo; de tal modo que las cosas más complejas son meros conglomerados de sustancias minúsculas, que serían las únicas sustancias.

Pero esta postura es errónea; porque es posible demostrar su inconsistencia, mediante una prueba negativa de la contradicción a la conduce la aceptación del supuesto básico del cual se parte tal postura. Veamos esta demostración negativa.

En efecto, si las más minúsculas partículas del cosmos fuesen sustancias, sería preciso que la naturaleza en la consisten les sea atribuida, a cada una de ellas, como un todo constituido de partes, de tal modo que cada una de estas partes esté desplegada en un lugar determinado ocupa espacialmente dentro de un devenir temporal; pues sólo es físico todo ente móvil y corpóreo que ocupa un lugar en el espacio, con un intrínseco dinamismo temporal; lo que sólo puede ocurrir si el cuerpo está desplegado en el espacio y, por esto mismo, está dotado de partes espacialmente localizadas en lugares distintos, por mínima que sea la distinción local que haya entre las minúsculas partículas que hay las partes de cada molécula, átomo, electrón u otra partícula sub-atómica. Pero si suponemos que incluso las más minúsculas partículas que hay en el universo, como puede ser una onda de luz, o una onda de radio, están divididas, cada una de ellas, en muchas más partículas aún más diminutas y casi innumerables, y volvemos a aplicar el supuesto del cual hemos partido, a saber, que sólo es sustancia la partícula más pequeña en la que se divide cualquier objeto físico, la consecuencia necesaria que se extrae de esta suposición, es que

---

<sup>424</sup> Cfr. DEWAN, LAWRENCE. “Análisis metafísico (4): una nota sobre la sustancia”, En DEWAN, LAWRENCE, *Lecciones de Metafísica*, Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D.C. 2009, p. 107.

será necesario siempre investigar cuáles son las distintas partes en las que se divide cada parte minúscula, porque cualquier partícula, por muy minúscula y homogénea que sea, necesariamente ocupa un lugar en el espacio, y, si esto es así, habrá siempre una parte derecha, una izquierda, otra parte superior y otra inferior. Pero, además, se deduce de esta suposición que será necesario que infinitas veces investiguemos cuáles son las distintas partes mínimas en las que se divide cada parte corpórea, porque la división de la cantidad corpórea puede hacerse hasta el infinito, y, según el supuesto del que se parte, sólo es sustancia real la más pequeña partícula de todas.

Ahora bien, si la suposición según la cual sólo son sustancias las partes más minúsculas que integran un cuerpo, tiene como consecuencia necesaria que sean infinitas e innumerables las partes en las que se divide cualquier cuerpo, o cualquiera de las partes en las que, a su vez, se divide cada cuerpo existente en el universo físico, el corolario que se deriva de este razonamiento es que ninguna de las infinitas partes en las que quedaría dividida cada partícula corpórea sería una unidad fundamentalmente cohesionada, sino que siempre estaría dividida en acto.

Por lo tanto, la consecuencia necesaria que finalmente se deriva de la suposición mencionada, es que la sustancia corpórea es algo dividido en sí mismo, y no cohesionado. Y, si ésta es la consecuencia última de la suposición indicada, no queda otro remedio que aceptar, como derivación de este discurso, que la sustancia -el ente primero- solo puede ser algo internamente dividido, algo que no es fundamentalmente un solo objeto, sino muchos objetos existentes en acto.

Esta consecuencia colisiona con la propia suposición a partir de la cual esta misma consecuencia es obtenida. En efecto, si tenemos en cuenta la conclusión obtenida hasta aquí, según la cual la sustancia sólo puede ser algo internamente dividido, esto es, que cada sustancia es una multitud innumerable de objetos sensibles no vinculados entre sí, y no un solo objeto fundamentalmente unido; y además tenemos en cuenta que la suposición a partir de la cual se ha extraído esta última conclusión es, como se recordará, que las partes más minúsculas de cualquier cuerpo son las únicas sustancias del universo físico; proposición que supone como tal el concepto de sustancia, según el cual sólo la sustancia es el ente primero fundamentalmente indiviso y cohesionado en sí mismo, esto es, una realidad que por virtud de su propia esencia es algo no dividido en sí mismo, ya que todo lo que no es uno, no es ente, y no es nada -como se ha visto arriba-; entonces, la consecuencia necesaria que se obtiene a partir de la hipótesis de partida, colisiona frontalmente con el fundamento sobre el cual se apoya la hipótesis de partida misma, que es precisamente



la unidad e indivisibilidad fundamental de la sustancia; cohesión sin la cual no se entiende el concepto de sustancia.

La prueba negativa expuesta en los párrafos anteriores, nos ha conducido, pues, a hallar la inconsistencia y la contradictoriedad interna de la tesis según la cual los únicos objetos experimentalmente captables del universo que son sustancias, son las partes más pequeñas de los cuerpos.

Ahora bien, una vez comprendida la conclusión obtenida de la prueba negativa expuesta, podemos emplearla como el fundamento a partir del cual podemos alcanzar a comprender que nada impide que sean sustancias aquellos cuerpos que cuentan con un nivel de complejidad muy grande, como un ser humano, o un águila; y que no solamente pueden ser sustancias los cuerpos más sencillos y menos complicados, como una onda de luz, un electrón separado o un átomo de hidrógeno independiente, o la partícula sub-atómica más pequeña de todas. Veámos porqué.

En efecto, el hecho de que los seres corpóreos biológicos más complejos tengan una variedad muy grande de componentes, no impide que ellos sean sustancias, porque también los seres corpóreos inertes más minúsculos, como puede ser una partícula sub-atómica, por ínfimas que sean sus dimensiones, necesariamente están dotados de partes, ya que ocupan un lugar en el espacio, y todo lo que ocupa un lugar en el espacio, tiene una cantidad dimensiva es infinitamente divisible. En consecuencia, si todo cuerpo, por pequeño que sea, tiene siempre una complejidad de partes, y cualquier objeto sensible y experimentalmente captable necesariamente tiene partes corporales, aunque sea el más pequeño de todos, como puede ser un electrón aislado; entonces es necesario concluir que cualquier otro objeto sensible, entre éstos, los objetos sensibles más complejos de todos, que son los organismos vivientes superiores, pueden ser también sustancias; porque, en cualquier cuerpo- grande o pequeño-, su constitución de distintas partes materiales desplegadas en el espacio y fundamentalmente cohesionadas entre sí, no impide la intrínseca unidad sustancial del cuerpo mismo, causada por su forma sustancial. Sin esta unidad sustancial, ningún cuerpo puede ser cuerpo, ni tener existencia, ni ser ente<sup>425</sup>.

---

<sup>425</sup> El argumento negativo formulado por Clarke es el siguiente: "Since unity is so primary and fundamental a property, presupposed implicitly by all others, we cannot present a positive proof based on anything else more fundamental. So we have to resort to an indirect or negative form of proof, by showing that the opposite is simply unintelligible or incoherent (= proof by a negative "thought-experiment").

Let us see if we can think of some real being that is not in fact internally unified, not an undivided whole, but is made up of parts that are divided off from each other, not joined together, not cohering together as a unity. In such a case there is no longer any objective

Y puesto que es evidente que existen objetos experimentalmente captables, y que todos ellos son cuerpos (entes dotados de ancho, largo y altura), luego es necesario que todos ellos sean sustancias, o partes de sustancias. Lo único que hay que hacer es averiguar cuál es la sustancia, en cada caso particular, a partir de nuestra observación de los distintos objetos experimentalmente captables del universo físico. Lo que no puede hacer el filósofo, a no ser que efectivamente aproveche los resultados obtenidos por la Ciencia Moderna, en especial, aquellos obtenidos por la Física, la Química y la Biología. Tarea que es extremadamente difícil, cuando se trata de la identificación de la sustancia de los cuerpos inertes.

Desde el punto de vista de la metafísica de Tomás, ninguna de las distintas y variadas partes del cuerpo humano -inclusive los electrones y neutrones de las células vitales de un hombre (acerca de los cuales tenemos noticia por la ciencia moderna)- es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente, o sea, una sustancia; sino que cada partícula del cuerpo humano es sólo según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) ente, en cuanto que subsiste en el todo. De tal modo que ninguna parte del cuerpo humano reside en sí misma aisladamente de las demás. Ninguna de las moléculas, átomos o electrones que componen los aproximadamente 90 billones de células que integran un cuerpo humano adulto, subsiste en sí mismo aisladamente de los demás, a no ser en el todo unificado, que es precisamente el cuerpo humano completo, unido e indiviso.

Será pues necesaria la muerte del ser humano, o la descomposición de algunas células de su cuerpo, para que suceda que las partes más pequeñas de ese mismo cuerpo dejen de serlo, y pasen a ser en acto, cada una de ellas, sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia, dividida y separada sin más y absolutamente (*simpliciter*) de las demás partes, y no solamente divididas y separadas por la ubicación local que cada una de ellas ocupa en el espacio. Para Tomás de Aquino, el cuerpo humano es

---

ground for calling it *this* being, an “it”, but only a multitude of *thises* and *thats*. There is no *something* that exists in the singular. Furthermore, if we examine each of these parts in turn and if to be this part does not require it to be one, then each part immediately breaks down into a multiplicity of further parts, of *thises* and *thats*. Each of these in turn breaks down into many parts, and so on in an endless regress; there is no way of stopping the disintegration until we reach an “infinite dust”, so to speak, of pure multiplicity, where nothing holds together to be a distinct something at all. But pure multiplicity with no inner cohesion at all is indistinguishable from pure nothingness, no-thing-ness. The conclusion is clear: we must stop at the beginning: i.e., wherever we find a real being it must cohere internally as an unity, an undivided whole, or else it will crumble into an endlessly fragmenting dust of pure multiplicity. *To be real is to be one*”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, pp. 61-62.

un compuesto material, con una materia configurada por su forma sustancial, que es el alma racional. La pérdida de la configuración original de la materia corpórea del organismo humano, no ocurre sin que el alma humana quede desplazada por una multitud de formas sustanciales de sustancias inertes que configuran el cadáver, y cambian la configuración numérica de la materia corpórea, que ha dejado de ser un solo cuerpo -un cuerpo humano- para ser una multitud de pequeñas sustancias independientes entre sí, cada una con su propia forma sustancial; con lo cual el ser humano cesa de existir<sup>426</sup>. Lo único que hay de común entre el ser humano vivo, que es Sócrates, y el cadáver que queda después de su muerte, no es carácter alguno ni específico ni individual que como tal sea por igual poseído por Sócrates durante su vida y después de su muerte, en su cadáver. Por el contrario, lo único que permanece durante toda la vida de Sócrates y después de su muerte, es un sustrato completamente indeterminado, que Aristóteles llama materia prima; la cual, en Sócrates está informada por su alma racional -que es su forma sustancial, y, en el cadáver, está informada por una multitud de formas no racionales de sustancias minerales inertes. Algo semejante ocurre con corrupción de las sustancias inertes, porque sólo la materia prima es común a una sustancia corpórea inerte, mientras se conserva su naturaleza, y a los restos que quedan de esa misma sustancia, después de su transformación sustancial, como ocurre, en efecto cuando se incinera un leño de madera en una fogata; caso en el cual, la forma sustancial de las cenizas pasa a configurar fundamentalmente la misma materia prima que antes de la incineración había sido fundamentalmente configurada por la forma sustancial de la madera, que queda desplazada por la forma sustancial de las cenizas, por causa del fuego que incinera el leño<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> Acerca de este asunto, Eleonore Stump escribe: "At this point, it is not so difficult to see how Aquinas's account fits the first culturally conditioned intuition that shapes it, as I said at the outset of this chapter, namely, the intuition that human beings are dust and will return to dust. On his account, a human being is a material composite, with matter configured in a certain way by the form that is the soul. When the original configuration is lost and the composite begins to decompose, as happens at the death of a human being with the loss of the form that is the soul, that human being ceases to exist". Cfr. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, Routledge, New York 2003, p. 203.

<sup>427</sup> Kenny propone como ejemplo de la doctrina que Santo Tomás recoge de Aristóteles, relativa a la transformación sustancial de un cuerpo sensible inerte, el caso de la incineración de una pieza de madera; la cual, por efecto del fuego, se transforma sustancialmente en cenizas: "The part of Aquinas's teaching which got him into trouble at Oxford was his application of the Aristotelian theory of form and matter to the nature of the human soul. For Aristotle material substances like a bit of wood consisted of matter possessing certain forms. A piece of wood possesses a substantial form which makes it

De otro lado, cada átomo de carbono del cuerpo vivo de Sócrates sólo en potencia es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y sustancia subsistente en sí misma, de un modo completamente independiente de cualquier otra parte del cuerpo mismo de Sócrates. Por lo tanto, cada átomo de carbono del cuerpo de Sócrates no es en acto una sustancia subsistente por sí que subsiste aisladamente de los demás átomos que integran el cuerpo de Sócrates. Porque lo cierto es que ese átomo de carbono sólo subsiste en el cuerpo completo de Sócrates mismo, y no en sí mismo aisladamente. La naturaleza en la que consiste ese átomo, es la naturaleza humana, porque la naturaleza humana es la naturaleza del todo corpóreo en el cual subsiste ese átomo; razón por la cual, la naturaleza en la cual consiste la esencia del todo, que es Sócrates mismo, es la naturaleza de cada una de las partes que integran a Sócrates mismo, puesto que cada parte -y cada átomo de sus células es una parte de su organismo biológico- subsiste en el todo corpóreo, que es el propio Sócrates.

La naturaleza del átomo de carbono que integra el tejido molecular de una neurona del cerebro de Sócrates, no es la naturaleza del carbono inerte, en la cual consiste el átomo de carbono que hay en un trozo de carbón extraído de la veta de una mina. Y el átomo de carbono que está en un trozo de carbón, sí que tiene una naturaleza por virtud de la cual ese átomo aislado es algo a lo que le compete subsistir por sí mismo, independientemente de cualquier otra cosa, átomo y partícula; y esta naturaleza es la naturaleza del carbono mineral inerte; y no la naturaleza humana.

Lo cual no ocurre con ninguno de los átomos de carbono que integran cada una de las células vivas que integran a Sócrates, ya que tales átomos sólo subsisten en el todo racionalmente viviente que integran, en virtud de la naturaleza del todo mismo: la naturaleza racional del hombre. Pues, en razón de la naturaleza racional de esa sustancia física que es Sócrates mismo, todos los átomos, moléculas y células de su cuerpo conforman una unidad indivisa y sustancial, a saber, un todo al que le pertenece la mencionada naturaleza, en la cual el todo mismo consiste esencialmente:

---

the kind of thing it is, namely wood. If it is burnt and turns into ash so that it ceases to be wood, then the same matter which one existed with the substantial form of wood now exists with the substantial form of ash. The very same parcel of matter was once wood and is now ash. What was it all the time? Nothing, said Aquinas; all that remains in common is identity of matter -prime matter, in the technical expression, namely matter considered in abstraction from any particular form it may take as one or other particular kind of matter". Cfr. KENNY, ANTHONY J. P. "Body, Soul, and Intellect in Aquinas", en KENNY, ANTHONY J. P. *Essays on the Aristotelian Tradition*, Clarendon Press, Oxford 2001, p. 76.

la naturaleza racional del hombre, que es la esencia en la que consiste Sócrates mismo.

Ahora bien, la actividad es como tal una propiedad intrínseca de toda sustancia conocida mediante experiencia ordinaria del universo físico. Inclusive las partículas aisladas, como un átomo de hierro inerte, parecen tener de suyo una actividad interna, que es natural a ese átomo, por el mero hecho de ser. Pero incluso si consideramos la hipótesis según la cual las más elementales partículas de las sustancias físicas son ondas de energía, como un electrón o un *quark*, entonces también se puede concluir que tales entidades son móviles, dinámicas, y por lo mismo, entes físicos (o como sustancia física completa, o como una de sus partes), porque están sometidas a movimiento, y lo que está sometido a movimiento tiene materia, es material, y es una sustancia compuesta de materia y forma, al menos desde el punto de vista del hilemorfismo aristotélico, que Tomás de Aquino recoge en su propio pensamiento metafísico.

Desde el punto de vista del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, cada cosa conocida mediante la experiencia ordinaria es ente y algo uno, como algo que por su naturaleza misma está en curso de actividad. Cada sustancia es ente y algo uno de un modo activo, y no como algo estático. Es verdad que cada cosa tiene una naturaleza por virtud de la cual está constituida con una estructura permanente que le da una identidad permanente. Sin embargo, esta identidad constante e inalterada de cada sustancia está en actividad y en devenir, de modo que cada sustancia móvil y experimentalmente captable, aunque es permanente en su naturaleza esencial, es cambiante según los accidentes que le afectan, sin alterar su estructura fundamental, que no cambia. Esta interna actividad de la sustancia física es la energía que hace de ella algo uno e indiviso, lo que la mantiene cohesionada y ordenada como una sustancia de determinada naturaleza. Algo es ontológicamente una unidad y un ser, en cuanto que es activo y actual, y en cuanto que su actividad natural lo cohesionan en sí mismo y rechaza su dispersión y desorden interno. Pero, ¿es esto así? Clarke reflexiona acerca de este punto, del siguiente modo:

“En el capítulo sobre la analogía se concluyó que todo concepto propiamente análogo expresa *alguna actividad* común a varios sujetos de los que es predicado, pero formado diferentemente por cada uno de acuerdo a su naturaleza específica. Pero como puede ser entendida la unidad como una *actividad*? Parece a primera vista ser un estado puramente estático”<sup>428</sup>.

---

<sup>428</sup> “*New Challenge*. Identifying unity as an analogous property immediately raises a new problem from the general theory of analogy. In the chapter on analogy it was con-

Como dice acertadamente Clarke, la respuesta a esta cuestión nos conduce a un conocimiento más profundo de la unidad<sup>429</sup>. El conocimiento de esta propiedad de la unidad de las sustancias móviles, como factor dinámicamente auto-cohesionante que activamente rechaza su propia disolución por dispersión de sus partes, es un conocimiento más profundo de la unidad. Si penetramos más profundamente en lo que la unidad es en la cosa concreta realmente existente, ella se revela, como el ente mismo, como una energía positiva por la que cada ente se cohesionan en sí mismo manteniendo juntas sus partes -si las tiene- en un dinámico y auto-unificante acto. “Ser uno no es un estado estático o dado, sino un activo *hacer*, un *logro* en curso activo, llevado a cabo por cada uno de acuerdo a su propio y distintivo modo de ser”<sup>430</sup>.

La ciencia moderna ha cumplido una función muy aclaradora, al aportar nuevos datos acerca de las distintas sustancias experimentalmente captables del universo físico. De este modo la ciencia moderna ha aproximado los datos experimentales a la consideración metafísica de la unidad de las sustancias y su entidad, como realidad activa, auto-cohesiva y unificante de sí propia. Porque, en efecto, como dice Clarke, “la ciencia moderna nos ha ayudado a ver cómo esto es verdad, en cada nivel del ente material. Por ejemplo, nosotros ahora conocemos -lo que los antiguos y medievales no- que la unidad del átomo no es algo estático dado, sino que el átomo es mantenido unido por una muy poderosa energía, la así llamada “gran fuerza” (*strong force*), tan poderosa que si el átomo es destruido en pedazos por fisión, una enorme cantidad de energía es libe-

---

cluded that every properly analogous concept expresses *some activity* common to the various subjects it is predicated of, but *performed differently* by each according to its specific nature. But how can unity be understood as an *activity*? It seems at first sight to be a purely static state”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 63.

<sup>429</sup> “The answer to this question can lead us to a more profound understanding of what ontological unity really means”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 63.

<sup>430</sup> “If we reflect more deeply on what unity is actually like in the concrete, at work inside of real existents, it reveals itself, like being itself, as a positive energy by which each being actively coheres within itself holding its parts together -if it has- in a dynamic, self-unifying act. To be one is not a static state or given, but an active *doing*, an active ongoing *achievement* of each real being, carried on by each according to its own distinctive mode of being”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 63.

rada, la energía que desencadena la bomba atómica que hizo tan vasta devastación durante la Segunda Guerra Mundial”<sup>431</sup>.

Pero también la observación experimental de las ciencias biológicas revela que “...en cada organismo viviente, la forma unificadora central mantiene activamente juntos las distintas y variadas células y químicos, organizándolos y controlándolos para que trabajen juntos por el bien del organismo entero. Cuando esta energía central de control se debilita, por la enfermedad o la edad, las partes se desprenden y resulta la muerte -la desintegración de un ser viviente como un todo unificado, como un ente”<sup>432</sup>.

Por esta razón, en el ser humano, por ejemplo, en Sócrates, su forma sustancial, que es su alma racional, desempeña la función de esta forma unificadora central que mantiene cohesionados las aproximadamente 90 billones de células que componen el cuerpo humano adulto de Sócrates, de tal modo que el alma mantiene unidos los casi innumerables y distintos átomos y moléculas que constituyen el cuerpo de Sócrates mismo.

Un átomo de hierro de la hemoglobina de la sangre de Sócrates, es como tal una parte de Sócrates mismo, y está internamente cohesionado con todos los demás átomos que conforman el cuerpo viviente de Sócrates. Si Sócrates pierde sangre, debido a una lesión, y la sangre sale de su cuerpo y se descompone, entonces el átomo de hierro deja de estar internamente vinculado con las demás partes de su cuerpo, las cuales están en acto unificadas por virtud del alma humana de Sócrates mismo, que es su forma sustancial. En tal situación, el átomo de hierro deja de estar esencialmente unido a Sócrates y su dinamicidad interna pasa a estar aislada y a ser independiente de la dinamicidad interna del todo que antes componía, que era la sustancia racional llamada Sócrates. La fuerza unificadora

---

<sup>431</sup> “Modern science has helped us to see how this is true at every level of material being. For example, we now know -which the ancients and medieval did not- that the unity of the atom is not a static given but is held together by a very powerful energy, the so-called “strong force”, so powerful that if it is broken apart by splitting the atom an enormous powerful that if it is broken apart by splitting the atom an enormous amount of energy is released, the energy powering the atomic bomb that did such vast destruction during World War II”. CLARKE, E. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 63.

<sup>432</sup> “And in every living organism the unifying central form actively holds together the various cells and chemicals, organizing and controlling them to work together for the good of the whole organism. When this central controlling energy grows weaker, through disease or age, the parts break away, return to their own autonomy of being and action, and death result -the disintegration of a living being as a unified whole, as a being”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 63.

central del átomo de hierro de una materia inorgánica es una forma sustancial mineral e inerte, la forma del hierro inerte.

En cambio, la fuerza unificadora central del átomo de hierro que permanece constituyendo la hemoglobina de la sangre que corre por las arterias de Sócrates, es el alma personal de éste. Porque el alma del ente viviente es la causa intrínseca de que todas sus partes conformen ese todo sustancial que es precisamente el ser vivo.

La cohesión interna del átomo de hierro que está en la sangre de Sócrates, y su unidad con todos los demás átomos de su cuerpo, son causadas por una forma sustancial -el alma racional- que tiene una naturaleza distinta de la que tiene la forma sustancial -la forma hierro inerte- que causa la cohesión interna de ese mismo átomo de hierro, cuando éste ya no constituye el cuerpo de Sócrates, por la descomposición de la hemoglobina de la sangre. La prueba de esto es que, en esta última circunstancia, el átomo de hierro se comporta independientemente del todo corpóreo, que es Sócrates mismo. Mientras que el átomo de hierro, cuando se encuentra componiendo la sangre de Sócrates vivo, está sometido a la energía cohesiva que ejerce centralmente el alma, la que también mantiene el movimiento natural interno de los distintos componentes de ese mismo átomo de hierro (electrones, protones, etc.) en una coordinación con la dinamicidad de las demás partes -los demás átomos, moléculas, células y órganos del cuerpo de Sócrates-; dinamicidad que también depende de la actualidad y actividad procedente de esa causa activa intrínseca central, que es el alma racional de Sócrates mismo.

Estas reflexiones desarrolladas a partir del ejemplo anterior, encajan perfectamente con la doctrina de Tomás de Aquino acerca de la relación del todo integral y corpóreo con sus partes materiales. En efecto, las partes materiales de una sustancia física y corpórea conocida mediante experiencia ordinaria, no pueden ser en acto sustancias independientes del todo mismo, porque el acto o entelequia separa. Esta doctrina Santo Tomás la recoge de Aristóteles en su *Comentario* del texto contenido en *Metafísica Z* (libro VII) 16, 1040 b 5-16:

“...aquí (Aristóteles) prueba que las partes de las cuales están compuestas las sustancias, no son sustancias existentes en acto, sino potencia; afirmando, como antes había dicho, que es evidente que en aquellas cosas que todos estiman ser sustancias, a saber, las sustancias sensibles y sus partes, es evidente que muchas de tales sustancias son en potencia, y no



en acto, como es patente respecto de las partes de los animales y las partes de todas las demás sustancias sensibles<sup>433</sup>.

Santo Tomás aquí está exponiendo lo que él honestamente entiende que es la doctrina de Aristóteles que establece la extensión del conjunto de cosas que están comprendidas dentro del campo de aplicación de lo que el Estagirita entiende como *aquellas cosas que son en acto sustancias*. Tomás de Aquino nos refiere que lo que Aristóteles quiere poner en evidencia, es que no son sustancias en acto, todas las cosas que son consideradas sustancias por la mayor parte de las personas; porque, en efecto, sólo son sustancias en acto los animales y otras sustancias sensibles, pero no son *sustancias en acto*, sino solamente *potencia*, las partes de los animales y las de las demás sustancias sensibles; las cuales aún no son sustancias, porque todavía lo son sólo como potencia.

En consecuencia, las partes corporales de un animal como un can, o las partes corporales de un ser humano, como Sócrates, en cuanto que están unidas a las demás partes con las cuales conforman una sola sustancia, no son, ninguna de ellas, una sustancia que en acto subsiste separadamente de las demás; razón por la cual no podemos decir, ni de la extremidad de un can, ni de la mano de Sócrates, que cada una de estas partes sea en acto una sustancia independiente de las demás partes con las conforma una unidad sustancial, a no ser solamente lo que es la potencia de una sustancia; porque sólo en potencia una mano es sustancia, un ente subsistente por sí y existente por sí solo. Y la mano de Sócrates pasará a ser sustancia en acto separadamente de las demás partes del cuerpo de Sócrates mismo, solamente cuando haya sido seccionada y separada del resto del cuerpo humano; momento en el cual habrá dejado de ser propiamente una mano (una mano muerta no es una mano humana, la mano *de un hombre*); ya no es una mano en cuanto que tal, por haber pasado a ser un resto inerte y sin vida, que no puede ser la mano de un ser humano, y al que no le corresponde de ningún modo ser llamado *mano*; a no ser por relación a aquella cosa que ya ha dejado de ser: la extremidad viva de un ser humano.

---

<sup>433</sup> “Hic philosophus manifestat quod superius sub dubitatione reliquit: scilicet quomodo aliqua substantia componatur ex partibus; cum supra ostenderit, quod substantia non potest componi neque ex passionibus, neque ex substantiis actu existentibus. Et ideo hic ostendit, quod partes, ex quibus componuntur substantiae, non sunt substantiae actu existentes, sed potentia; dicens, quod cum supra dictum sit, quod quaedam sunt quae ab omnibus existimantur substantiae esse, scilicet substantiae sensibiles, et partes earum, manifestum est, quod plurimae huiusmodi substantiarum sunt in potentia, et non in actu; ut patet de partibus animalium, et de omnibus aliis partibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 16 n. 1.

Acerca de este ejemplo, debemos tener en cuenta la conocida doctrina que sostiene Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, según la cual cada cosa material no tiene más que una sola forma sustancial. La sustancia material compuesta de materia y forma está constituida de materia prima y de la forma sustancial que configura a la materia y dota al compuesto corpóreo de una identidad definida específica e individual. Dos formas sustanciales pueden configurar la materia prima, siempre que la materia prima sea dividida, de tal modo que una parte de la materia prima es configurada por una forma, haciendo de ella una sustancia, y otra parte de la materia prima es configurada por la otra parte, haciendo de ella otra sustancia. Pero dos formas sustanciales no pueden configurar una única sustancia. Ahora bien, dos formas pueden encontrarse en una única sustancia, siempre que sólo una de ellas sea la forma que configura la materia prima, y la otra ya no puede configurar la materia prima, porque la primera forma al configurar fundamentalmente la materia prima, ha dotado a la sustancia material con una identidad sustancial fundamentalmente y totalmente definida e incommunicable; porque cada forma sustancial sólo puede configurar una materia, para hacer de ella una sustancia compuesta dotada de una identidad; mientras que distintas formas sustanciales sólo pueden configurar la materia prima, para hacer de ella dos distintas sustancias materiales, cada una de ellas con su propia identidad. Dos formas sustanciales no pueden constituir una misma parte de la materia con una misma identidad. No obstante, el compuesto constituido de forma sustancial y materia prima sí que puede quedar configurado por una segunda y sobreviniente forma, pero únicamente si lo que configura y determina esta segunda forma, es el compuesto de materia prima y forma sustancial, y no solamente la materia prima; de tal modo que esta segunda forma no dota de identidad sustancial al compuesto<sup>434</sup>. Ahora bien, esta segunda forma sólo es una forma accidental, y no una forma sustancial.

Por último, también puede ocurrir que, en un determinado momento, una segunda forma sustancial configure la misma materia prima que el instante anterior se encontraba configurada por la forma sustancial prime-

<sup>434</sup> Eleonore Stump escribe: "It is clear from these claims that any material thing which exists has a substantial form. But Aquinas's claims about substantial also imply that no existing material thing has more than one substantial form. A composite which consists of prime matter configured by a substantial form could not itself be one component among others of a larger whole configured by yet another substantial form. That is because a substantial form of a material thing configures prime matter; but if a substantial form were to configure what is already configured by a substantial form, then it would be configuring a matter-form composite, not prime matter". Cfr. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2003, p. 39.

ra y original. Pero esto sólo puede ocurrir, si la segunda forma sustancial reemplaza a la primera<sup>435</sup>.

Esto es justamente lo que ocurre en nuestro ejemplo de la amputación de la mano de Sócrates. Porque la misma materia configurada por la forma sustancial de Sócrates (que es su alma inmortal y espiritual) pasa a ser configurada por muchas otras formas sustanciales que reemplazan a la forma sustancial de Sócrates, cuando su mano es seccionada o amputada. Las formas sustanciales que pasan a configurar la materia prima de la mano de Sócrates, no son otras que las formas sustanciales de cada una de las sustancias químicas no-vivientes, o moléculas, que pasan a ser, cada una de ellas, sustancia en acto. Cada sustancia química es una sustancia en acto diversa completamente de la sustancia en acto que sigue siendo Sócrates después de la amputación de su mano. Las distintas moléculas que se encuentran en los tejidos de la mano seccionada, no están unidas de un modo fundamental con las demás; de tal manera que juntas todas las moléculas de la mano separada del cuerpo, no conforman una sola sustancia.

Santo Tomás concibe, siguiendo en esto de algún modo a Aristóteles, que los elementos son las cosas corporales más simples y pequeñas que de suyo son sustancias; aunque, desde su punto de vista, también son sustancias los cuerpos compuestos de varios elementos, los cuerpos mixtos. Para Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, son elementos la tierra, el aire, el fuego y el agua. Y, además estos elementos pueden componerse unos con otros para conformar alguna sustancia compuesta más compleja, como lo es un cuerpo mixto constituido por la combinación de distintos elementos. Pero estos elementos se combinan, cada uno con los demás, para conformar un ente fundamentalmente y sustancialmente unido, solamente si cada elemento que se combina pierde su forma sustancial, en cuanto que es reemplazada por la forma sustancial del todo compuesto, que es una sola, y no muchas<sup>436</sup>.

Así es como Santo Tomás concibe la composición de los cuerpos mixtos, a partir de la combinación de distintos elementos que los componen,

---

<sup>435</sup> Acerca del cambio sustancial, comenta Stump: "Of course, the new substantial form might simply replace the previous one, but in that case the composite would still be configured by only one substantial form". STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 39.

<sup>436</sup> Stump comenta: "Elements -earth, air, fire and water- are substances, and so is a material made of one element. Furthermore, different elements can combine to form a compound which is itself a substance. So, for example, earth and fire can combine to form flesh. But they can do so only when the substantial form of each combining element is lost in the composite and is replaced by the one substantial form of the whole compound". STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 39.

como son la tierra, el fuego y el aire, en el *Comentario a la Metafísica*. Allí, afirma que "...todo lo que es en acto, es necesario que sea distinto de otras cosas, porque una cosa una se divide de otras por su acto y por su forma"<sup>437</sup>. Ahora bien, si pensamos en aquellas cosas compuestas de partes, como lo son los cuerpos mixtos compuestos por elementos distintos, entonces vemos que sus distintas partes -los diferentes elementos que constituyen a los cuerpos mixtos- son sustancias en acto, únicamente cuando ha sido disuelto el todo, esto es, cuando el cuerpo mixto ha dejado de existir, porque se ha corrompido. Sólo entonces los elementos pasan a ser sustancias en acto independientes de las demás, y dejan de ser partes integrales constitutivas de un todo corpóreo, o sea, dejan de ser partes del todo compuesto<sup>438</sup>.

Pero, mientras el cuerpo mixto no se corrompe y se mantiene incólume y sustancialmente unido, ninguno de los distintos elementos que componen en conjunto el cuerpo mixto, como son la tierra, el fuego y el aire, existe en acto y separadamente de los demás, conformando el todo, sino que cada uno de los elementos existe sólo en potencia en el cuerpo mixto, y sólo en potencia es una cosa separada de las demás. En efecto, mientras cada elemento continúa siendo una parte del todo compuesto, carece él del acto por el cual pasará a ser una sustancia en acto separada de las demás. Durante la existencia del todo compuesto, la única forma sustancial que existe allí, es común a todos los elementos que componen el todo. Y este acto y forma es la forma sustancial del todo. Mientras la forma sustancial del todo informa a todos los elementos que constituyen la sustancia compuesta, esa forma sustancial es el único acto y forma que determina sustancialmente los elementos componentes del todo. En esta situación, cada uno de los elementos que componen el cuerpo mixto carece del acto y la forma sustancial particular que lo constituirá como un elemento separado de los demás, que como tal es sustancia en acto distinta y separada de cualquier otra, al disolverse el cuerpo mixto; porque la

<sup>437</sup> "Omne enim quod est in actu, oportet esse ab aliis distinctum, quia res una dividitur ab alia per suum actum et per formam, sicut supra dictum est". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

<sup>438</sup> "Quando autem ea, quae ponuntur partes, fuerint separata abinvicem dissoluto toto, tunc quidem sunt entia in actu, non quidem ut partes, sed ut materia existens sub privatione formae totius. Sicut patet de terra et igne et aere, quae quando sunt partes corporis mixti, non sunt actu existentia, sed potentia in mixto; cum vero separantur, tunc sunt in actu existentia, et non partes. Nullum enim elementorum *antequam digeratur*, idest *antequam per alterationem debitam veniat ad mixtionem*, et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum est unum secundum quid, et non simpliciter. Vel melius *nihil ipsorum*, idest nihil ex ipsis est unum et cetera". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

forma del todo compuesto es incompatible con la forma sustancial particular que hace de cada elemento en particular (el fuego, el aire, el agua y la tierra) una sustancia en acto dividida y separada de las demás, cuando se disuelve el cuerpo mixto, que, por ejemplo, puede ser un animal<sup>439</sup>.

Tomás escribe:

Ninguno de los elementos, antes de ser transformados, esto es, antes de que por la alteración debida pasen a ser un mixto, y se haga de ellos un mixto único, es algo uno conjuntamente con otro; a no ser como una pila de piedras es algo uno según un cierto respecto (*unum secundum quid*), y no absolutamente (*simpliciter*)<sup>440</sup>.

Según este texto, los distintos elementos de los cuales están compuestos los cuerpos mixtos, antes de ser generado el cuerpo mixto, sólo conforman con los demás una unidad de orden; o lo que llama Tomás de Aquino aquí, a saber, algo uno según un cierto respecto (*unum secundum quid*). Pero, entonces, ¿según qué respecto o de que modo están unidos los distintos elementos, antes de ser transformados fundamentalmente para constituir en conjunto una sola sustancia que es algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*)? La respuesta a esta pregunta es que los elementos están unidos sólo según aquel sentido según el cual están vinculados entre sí por una mera unidad de orden, de modo semejante a como están unidas entre sí una pila de piedras. Una pila de piedras, en cuanto que tal, es imposible que constituya una única sustancia, y sólo constituye una unidad de orden, de ubicación local que cohesionan diferentes sustancias,

---

<sup>439</sup> Stump comenta: "Elements -earth, air, fire and water- are substances, and so is a material made of one element. Furthermore, different elements can combine to form a compound which is itself a substance. So, for example, earth and fire can combine to form flesh. But they can do so only when the substantial form of each combining element is lost in the composite and is replaced by the one substantial form of the whole compound. Furthermore, the substances which are compounds of elements, such as flesh or blood, can combine into one thing, such as an animal, only when they also are not substances in their own right in the newly composed whole. On Aquinas's view, the parts of a whole are actual (rather than potential) things existing in their own right only when the composite of which they are parts is decomposed. If this were not so, says Aquinas, then there would be as many substances in one thing such as a human being as there are parts in him, a conclusion Aquinas clearly regards as absurd". STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, pp. 39-40.

<sup>440</sup> "Nullum enim elementorum *antequam digeratur*, idest antequam per alterationem debitam veniat ad mixtionem, et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum est unum secundum quid, et non simpliciter. Vel melius *nihil ipsorum*, idest nihil ex ipsis est unum et cetera". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

cada una de las cuales está fundamentalmente dividida y separada de las demás<sup>441</sup>.

Por otro lado, como veremos más detenidamente en el capítulo tercero de este trabajo, para Santo Tomás, el acto y la forma (en cuanto que es acto) es, sin duda, la causa que separa y divide cada cosa de las demás, como expresamente lo ha afirmado el propio Santo Tomás, en el texto que hemos citado un poco más arriba<sup>442</sup>. Como podemos observar, esta doctrina resulta evidente para Tomás de Aquino, en esta fase de su investigación metafísica, cuando está haciendo el análisis de las sustancias materiales; siguiendo en esto a Aristóteles.

El texto original de Aristóteles (*Metafísica Z* (libro VII), 16, 1040 b 5-16), que ha dado lugar a los comentarios de Tomás analizados arriba, es el siguiente:

“Está claro que incluso la mayoría de las cosas que parecen ser sustancias son potencias: las partes de los animales (pues ninguna de ellas existe separada, y, cuando se separan, sólo existen como materia), la tierra, el fuego y el aire; pues ninguna de estas cosas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas y surge de ellas algo dotado de unidad. Y, sobre todo, podría pensarse que las partes de los seres animados y las del alma fácilmente llegan a ser ambas cosas, siendo en entelequia y en potencia, por tener principios del movimiento a partir de algo que hay en las articulaciones; por eso algunos animales, divididos, siguen viviendo. Sin embargo, todas ellas estarán en potencia cuando constituyan una unidad y algo continuo por naturaleza y no por fuerza o por implantación; pues en tal caso habría malformación”<sup>443</sup>.

Como se puede ver, pues, la visión que tiene Tomás de Aquino acerca de la constitución elemental de los cuerpos mixtos, es dependiente de la de Aristóteles. Es claro que Aristóteles considera aquí que los animales son sustancias. Las partes de los animales, no son sustancias, porque no existen separadamente de las demás partes con las cuales están unidas conformando cada animal, ya que toda sustancia es algo que por sí mismo está separado de todas las demás cosas; sino que, más bien, cada par-

<sup>441</sup> Stump refiere que Santo Tomás describe este tipo de composición de entes corpóreos en sus obras teológicas, del siguiente modo: “A composite can be constituted of two or more constituents in three ways: (...) (ii) It can be constituted of complete things that do not remain complete things in their own right but lose their own substantial forms in the resulting composite. A mixture composed of diverse elements is an example of this sort of whole. Mixtures of this sort are substances if they exist on their own, but not if they are themselves components of a substance”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 40.

<sup>442</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

<sup>443</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 16, 1040b5-16.

te de un animal subsiste en el todo animado que ella misma constituye conjuntamente con las demás partes con las que está unida.

Ahora bien, según este mismo texto, las partes de un animal, y la tierra, el fuego y el aire, que son los elementos constitutivos del animal, no constituyen una unidad en su estado natural, antes de ser transformados para ser unidos a las demás partes y elementos con los cuales se unen para conformar ese todo entero que es la sustancia animal completa, por la virtud configuradora que ejerce la forma sustancial del animal (que es su alma) sobre la materia prima. Antes de su unión a los demás elementos, cada uno existe como materia, esto es, como un sujeto próximo a la recepción de la forma sustancial del todo.

Cuando Aristóteles expresa en el texto examinado que los elementos constituyentes de los animales se encuentran en estado de materia, antes de ser unidos entre sí por la forma sustancial del animal, a nuestro entender, no pretende excluir necesariamente del campo de aplicación del término *ὄντα*, ni los cuerpos inanimados, ni los elementos (agua, tierra, fuego y aire), ni las partes que componen las sustancias materiales vivientes y no vivientes. Más bien lo que ocurre es que Aristóteles nos conduce a la comprensión general de la sustancialidad de los seres materiales y sensibles, a partir de los más perfectos de todos ellos, o sea, a partir de los seres vivos, especialmente de los animales. En efecto, cuando Aristóteles, en el texto examinado, sostiene que los elementos componentes de los animales, antes de ser transformados y, de este modo, quedar unidos cada uno con los demás conformando una sola sustancia animal, se encuentran existiendo como materia, no quiere decir que existan exclusivamente como materia prima, sino como una materia ya vestida del acto que la configura fundamentalmente y sustancialmente, que es la forma sustancial del cuerpo inerte, a saber, la forma sustancial que hace que un elemento aislado sea un elemento precisamente, o agua, o fuego, o aire. La unidad que existe entre los elementos inorgánicos e inertes, como son el fuego, el aire o el agua, es la unidad que hay entre las piedras que conforman una pila de piedras, esto es una unidad conformada por el orden de ubicación meramente local de las distintas partes corporales, cada una de las cuales es independiente sustancialmente de las demás.<sup>444</sup> Al menos esta es la interpretación que hace Santo Tomás de este texto aristotélico.

---

<sup>444</sup> Berté interpreta a Aristóteles de este mismo modo: “Como he dicho antes, la verdadera forma, para Aristóteles, cuando se tiene que ver con sustancias vivientes, es el alma, y, para Aristóteles, las sustancias vivientes son la clave para captar la realidad. Para Aristóteles no es partiendo del mundo inerte que se entiende el mundo viviente, sino que es verdad lo contrario, es partiendo del mundo viviente que se entiende la tota-

En cualquier caso, resulta bastante claro, en virtud de lo tratado hasta aquí, que la interpretación que hace Santo Tomás del texto aristotélico examinado, no excluye del campo de aplicación del término *οὐσία*, ni los cuerpos mixtos inertes, ni los elementos de los cuerpos mixtos, ni las partes de los cuerpos mixtos, cuando están separados del cuerpo mixto mismo, por estar disuelto éste. Y esta interpretación es la única que se condice con la necesidad de la forma sustancial, en cuanto que acto, para la existencia de toda realidad no viviente; la cual parece ser la doctrina general de fondo, propia de Aristóteles mismo, acerca de la constitución de todos los cuerpos mixtos y experimentalmente captables, vivientes y no vivientes.

Ahora bien, esta doctrina de Tomás de Aquino, relativa a la constitución de partes integrales de los cuerpos mixtos, es muy adecuada para ser aplicada a los resultados de la Ciencia Moderna. En efecto, aunque es verdad que, para Tomás de Aquino, los elementos más pequeños de los cuerpos son la tierra, el aire, el fuego y el agua; sin embargo, los resultados obtenidos por la investigación de la Química y la Física modernas,

---

lidad". BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, pp. 74-75. En el texto reproducido arriba de *Metafísica*, Z, 2, 1028 b 1-13, Aristóteles no pretende excluir a los elementos de la clase de entes constituido por las sustancias, sino que, por el contrario, pone en evidencia que los vivientes son los seres en los cuales la sustancia es más evidente, y, a partir de ellos es posible acceder el mundo de las sustancias no vivientes. Frede y Patzig, por su parte, interpretan este texto así: "1045 b 5 *daß selbst von den Dingen, die allgemein für ousiai gehalten werden*. Aus dem Prinzip, daß *dab eine ousia nicht aus mehreren tatsächlichen ousiai zusammengesetzt sein kann* (vgl. Z 13, 1039 a 7-8), folgt nicht nur, daß es keine Ideen gegen kann, so wie die Platoniker sich diese vorstellen, sondern auch, daß selbst die Dinge, die gemeinhin für *ousiai* gehalten weden, in ihrer Mehrzahl keine *ousiai* sein können. In Kapitel 2 waren zunächst solche Dinge angrführt worden, die übereinstimmend von Philosophen als *ousiai* betrachtet werden: das Beseelte, dessen Teile, die Naturkörper und das, was sich aus diesen zusammensetzt. Nun stellt sich heraus, daß unter diesen eigentlich nur das Beseelte eine *ousia* ist.

Es klingt hart, wenn Aristoteles sagt, es sei offenkundig, daß diese Dinge, die allgemein für *ousiai* gehalten werden, in der Tat keine sind. Jedoch meint er wohl, dies sei aufgrund der vorausgegangenen Überlegungen nun offenkundig geworden". FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 297-298. Para Frede y Patzig, Aristóteles sólo es contundente al decir que los animales son sustancias, y queda pendiente para el Estagirita el asunto de saber si los elementos separados de los cuerpos mixtos y las cosas no vivientes son o no sustancias. Como ya hemos visto más arriba, Santo Tomás está convencido de que Aristóteles considera que son sustancias tanto los elementos de los cuerpos mixtos, como todos los seres sin vida; y que no solamente son sustancias los animales.



obtenidos mediante el recurso de aproximar lo más posible los modelos teóricos a los resultados de la observación experimental realizada mediante el uso de aparatos de observación producidos con la última y más avanzada tecnología moderna, hoy día, revelan la existencia de elementos más pequeños que los conocidos por Tomás de Aquino y los griegos. En una palabra, los átomos individuales y las moléculas son partes integrantes minúsculas que componen los cuerpos experimentalmente captables del universo físico, y son pequeñísimos 'elementos' que pueden existir separadamente del cuerpo completo de un viviente, una vez separados de éste. Las moléculas y átomos son 'elementos' mucho más pequeños que aquellas otras cosas a las cuales Aristóteles y Tomás de Aquino llamaron elementos, a saber, el aire, la tierra, el fuego y el agua; los cuales eran conocidos entonces -en la Antigüedad y el Medioevo- mediante el recurso de métodos poco avanzados de observación experimental; por contraste con el desarrollo altamente tecnológico de los medios modernos de observación experimental.

Por estas mismas razones, parece bastante justificado emplear la palabra elemento para designar aquellas partes más pequeñas de los cuerpos que son objeto de observación mediante los más modernos y tecnológicos medios de observación experimental. Estas partes minúsculas de los cuerpos, que son objeto de estudio de la Química y la Física, no parecen ser otras que las moléculas (desde las más pequeñas y sencillas, hasta las más grandes y complejas) y los átomos. Y, al estudiarlas, y aplicarles la noción de elemento, no parece que estemos saliendo del marco conceptual de la metafísica de Tomás de Aquino, ni tampoco del marco conceptual de la filosofía de Aristóteles. Porque la noción de *elemento* de los cuerpos fue aplicado por los griegos y los medievales, para designar precisamente las partes más pequeñas que unidas componen las sustancias corpóreas; las cuales pasan a ser sustancias independientes, al disolverse la sustancia del cuerpo mixto. Y precisamente las moléculas y los átomos, tal como nos los presentan Física y la Química, parecen comportarse de la misma manera general descrita precisamente por los griegos y los medievales para describir cómo se comportaban los elementos. Aunque los griegos y los medievales atribuyeron erróneamente estas propiedades al aire, al fuego y a la tierra, cuando hubiese sido más acertado atribuir el concepto de elemento a las moléculas y los átomos, entendidos de acuerdo a los nuevos conocimientos aportados por la Química y la Física modernas. Las moléculas y los átomos, considerados de este último modo, eran desconocidos por los griegos y medievales.

Por las razones aducidas, la noción griega de elemento encaja bastante bien con ejemplos relativos a la composición elemental de la sustancia

sensible, dirigidos a graficar, de acuerdo a los nuevos conocimientos de la Física y la Química de hoy día, el pensamiento de Aristóteles acerca de este asunto. De este modo, todo el contenido filosófico que significa la palabra elemento resulta ser adecuada para ser aplicada a los resultados alcanzados, por la Física y la Química modernas; y conducirlos hacia una explicación más profunda: hacia la explicación filosófica de la composición elemental de los objetos experimentalmente captables del universo físico.

Berti propone para graficar la doctrina aristotélica de la composición elemental de las sustancias físicas, el ejemplo de una molécula de agua, en calidad de cuerpo mixto inerte que, como sustancia compuesta de partes corporales, está constituida de varios elementos distintos, a saber, por dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. Como dice él mismo:

“Demos un ejemplo más moderno, que, a mi entender, es eficaz, aunque se refiere no a una sustancia viviente, sino a una sustancia material como es el agua, porque debemos servirnos de la química moderna. Para la química moderna, ¿qué es el agua? Una molécula de agua está formada por dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno:  $H_2O$  es la fórmula del agua. Ahora bien ¿qué hace ciertamente que el agua sea agua? No el hidrógeno, porque el hidrógeno por sí solo no es agua, y tampoco el oxígeno, sino su unión, no de un modo cualquiera, sino de ese cierto modo por el cual con dos átomos de hidrógeno debe haber un átomo de oxígeno. Si la cosa fuese diversa, no habría agua, habría otra cosa. Este tipo preciso de relación es el que nosotros llamamos ‘fórmula’, la fórmula química del agua. Pero *fórmula*, en latín, significa ‘pequeña forma’. El concepto químico de fórmula es el concepto aristotélico de forma. Ahora bien, la forma, la fórmula  $H_2O$ , no es uno de los componentes del agua, porque los componentes son el hidrógeno y el oxígeno. Entonces la forma no es algo que forma parte del todo del mismo modo en el que constituyen una parte de él el hidrógeno y el oxígeno; como dice Aristóteles, la sílaba es algo que no es reducible únicamente a las letras. Yo traduciría: el agua no es reducible únicamente al oxígeno y al hidrógeno, sino que, para ser agua, necesita que el oxígeno y el hidrógeno se combinen entre sí de un cierto modo, según una cierta relación, y este cierto modo, esta cierta relación, es la forma, es decir, la fórmula”<sup>445</sup>.

<sup>445</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 106. Stump recurre a este mismo ejemplo de la constitución elemental del agua, para explicar esa misma doctrina la composición elemental de los objetos sensibles en general, pero, en Tomás de Aquino: “Aquinas’s claims about substance here can perhaps be understood by a contemporary analogy. Hydrogen and oxygen are the components of water, and we can decompose a water molecule into hydrogen and oxygen. But when water

Algo semejante ocurre con el átomo de hierro que está en la sangre de Sócrates, porque ese átomo no es una sustancia que en acto subsista en sí misma, sin existir en el todo físico, que es Sócrates mismo. Ese átomo de hierro no es en acto un átomo de hierro inerte subsistente por sí en la naturaleza de las cosas, independientemente de todas las demás cosas, aunque sí lo sea relativamente, a saber, en cuanto que dicho átomo está en potencia próxima para existir en sí mismo en la naturaleza de las cosas, independientemente de todo lo demás, como lo veremos detenidamente a continuación.

El alma racional de los hombres, por su superior perfección y actualidad, se encuentra por encima de las formas sustanciales de las demás cosas del universo físico. Por esta razón, la energía unitiva y cohesionante que ejerce el alma racional de Sócrates sobre todas sus partes materiales integrantes, no se limita a mantener la cohesión interna de cada una de sus partes (átomos, moléculas, células y órganos) y el movimiento natural interno por el cual cada parte está cohesionada en sí misma, sino que la superior perfección del alma racional se manifiesta en el hecho de que ella es la causa de que cada una de las distintas partes del cuerpo humano esté cohesionada con todas las demás, sometiendo el movimiento natural interno de cada parte a la fuerza interna peculiar del ser humano, que procede de su núcleo central activo, que es el alma espiritual.

Así pues, el movimiento natural interno de los electrones de un átomo de hierro de la sangre de Sócrates, por virtud del cual dicho átomo se

---

exists as a whole, as water, we do not actually have hydrogen or oxygen; we have water. Furthermore, the substantial form of water informs prime matter and not oxygen and hydrogen. That is, the configuration of a water molecule is a configuration of the materiality of the whole molecule; it is not a configuration of hydrogen added to a configuration of oxygen. If oxygen and hydrogen each kept precisely the configuration they had in their isolated state and were just somehow together, the resulting composite would not be water. In order to get water, the configuration that oxygen had and the configuration that hydrogen had before oxygen and hydrogen conjoined into a water molecule are replaced by a new configuration that includes, for example, the polar covalent bond between hydrogen and oxygen. Furthermore, the emerging thing -the water- has characteristics and causal powers different from either hydrogen or oxygen because of that configuration of the whole". STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 41. Como podemos observar, Stump aquí está hablando de la filosofía de Tomás de Aquino; y considera que Tomás de Aquino ha adoptado como propio el pensamiento que Aristóteles tiene acerca de la constitución elemental de las sustancias físicas inertes, de tal modo que la noción filosófica que Tomás de Aquino tiene del elemento, es aplicable al ejemplo del agua, del mismo modo que Berti ha aplicado la noción filosófica que Aristóteles tiene del elemento, al mismo ejemplo del agua, para graficar la doctrina de la composición elemental de las sustancias físicas en general.

mantiene unificado y cohesionado en su estructura natural interna, es un movimiento continuo que está sometido al orden de la virtud motriz nuclear, que es común a todas las partes del cuerpo entero de Sócrates. Y esto ocurre por virtud de una sola forma sustancial común al cuerpo íntegro de Sócrates, que es el alma racional, porque el alma espiritual del hombre, no solamente es la causa por virtud de la cual cada ser humano es espiritual y racional, sino que también es la causa intrínseca por virtud de la cual cada hombre es sensitivo, viviente y corpóreo. Por esta razón, una y la misma alma espiritual e indivisible de Sócrates es la causa unificadora y cohesionante que hace que todas las partes corporales de Sócrates estén unidas y conformando ese todo unificado que es Sócrates mismo; pero también esta alma es la causa de que el movimiento interno y natural de cada átomo del cuerpo de Sócrates conserve la cohesión interna que preserva a ese átomo mismo de su propia destrucción en pedazos. Pero la fuerza natural interna de cada átomo de hierro de la sangre de cualquier ser humano no es la fuerza natural del hierro inerte, porque el principio formal y causal motriz de todos y cada uno de los átomos del cuerpo de todo ser humano, es un principio vital y espiritual, a saber, el espíritu humano mismo, que, según Aristóteles, es la forma sustancial del hombre<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> Con la muerte de un ser humano, no hay un cambio en la disposición local de las partes del cuerpo, un segundo antes de la muerte, y un segundo después de la muerte, de manera que con la muerte de un hombre no se pierde ninguna de las partes materiales integrantes del cuerpo, sino que lo que se pierde es el alma espiritual, que no es una parte del ser humano. Berti escribe: "Volvamos al alma; hablo desde el punto de vista de Aristóteles. El alma no es ninguno de los órganos del cuerpo; si nosotros hacemos la disección, la anatomía, no encontramos ninguna parte del alma, ni siquiera en la glándula pineal, como quería Descartes. Pero todos vemos la diferencia que hay entre un cuerpo muerto, es decir, un cadáver, y un cuerpo viviente. ¿El cuerpo viviente tiene algún pedazo más respecto del muerto? No, es exactamente el mismo, las mismas partes, los mismos órganos. Cuando uno pasa de la vida a la muerte, no pierde un pedazo, una parte, conserva todo lo que tenía antes, pero ha cambiado algo; ha cambiado algo muy importante, a saber, cuando uno está vivo, todos estos órganos funcionan, operan, colaboran de algún modo, y esto nosotros decimos que es la vida, mientras que cuando existe el cadáver, todo esto se interrumpe, no ocurre más nada. He aquí lo que hay de más en el cuerpo viviente respecto del cadáver; Aristóteles había dicho el alma, el viviente es *zōion*. *Zōion* quiere decir animado, quiere decir viviente. El principio que hace efectivamente que sea viviente es el alma. Ésta es la forma, es decir, el modo en el que está organizado el cuerpo viviente es su capacidad de funcionar. Naturalmente, si se trata de un ser humano, en este funcionar están comprendidas también las actividades espirituales, las actividades intelectivas, pero ellas forman parte siempre de su modo de vivir, de su modo de funcionar. El principio, lo que mantiene juntas a las partes, como la fórmula

Con la separación de una parte del cuerpo de Sócrates, como ocurre cuando la sangre ha manado de una herida inferida en su cuerpo, y se ha descompuesto, ocurre que cualquier átomo de hierro resultante de la descomposición de la sangre vertida mantiene la cohesión de su estructura interna, en virtud del movimiento natural que el átomo mismo conserva después de su separación del organismo viviente, sin que este movimiento natural siga estando coordinado con el resto del cuerpo de Sócrates. Por lo tanto, el movimiento natural del átomo de hierro inerte es independiente por completo de la dinamicidad interna que cohesiona el cuerpo humano completo, que es el cuerpo de Sócrates; porque la causa intrínseca del movimiento natural e independiente del átomo de hierro inerte es distinta de la causa intrínseca del movimiento interno y coordinado que unifica el cuerpo del organismo viviente, que es Sócrates. Como se ha visto, esta última causa formal intrínseca es el alma racional.

La explicación que hemos presentado hasta aquí, para graficar mediante casos particulares, la doctrina contenida en el texto aristotélico que hemos citado arriba (*Metafísica Z 16, 1040b5-16*)<sup>447</sup>, tiene el mismo valor si la aplicamos a la interpretación que hace Santo Tomás de ese mismo texto aristotélico.

En efecto, según Tomás de Aquino, Aristóteles sostiene en el mencionado lugar que, conforme a nuestro conocimiento de experiencia ordinaria, todas las sustancias sensible están constituidas, cada una de ellas, como un todo constituido por múltiples partes distintas, y también que, en tales sustancias, todas sus partes "...son sólo en potencia, porque ninguna de ellas es algo separada; más aún, todas las partes, en cuanto que son partes, son una cosa unida en el todo"<sup>448</sup>.

Si aplicamos esta doctrina a lo que la ciencia biológica moderna aporta hoy día, vemos que la unidad que cohesiona cualquier órgano, molécula o átomo que constituye el cuerpo humano de Sócrates, no es una uni-

del agua H<sub>2</sub>O, así, en el organismo viviente, lo que mantiene juntas a las partes y las hace colaborar, las hace funcionar en vista de un único fin, esto es el alma para Aristóteles. () Ésta es la forma; yo creo que el mejor modo de comprender qué entiende Aristóteles por forma es pensar en el alma; en efecto, él lo dice claro muchas veces en el libro *Zeta*, la forma es el alma, entendida como el principio de la vida". BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 107.

<sup>447</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Z*, 16, 1040b5-16.

<sup>448</sup> "Dicit autem partes esse plurimas harum substantiarum, quia, cum unumquodque totum ex pluribus componatur, oportet plures esse partes componentes quam tota composita. Et quod partes sint in potentia tantum, patet, quia nihil de numero earum est separatum; immo omnes partes in quantum sunt partes, sunt unitae in toto". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 16 n. 2.

dad exclusiva de esa parte, porque, aunque es verdad que cada parte del cuerpo está internamente cohesionada y ordenada, ella lo está cuanto que también está cohesionada, unida y ordenada dentro de un conjunto total constituido por todas las partes constituyentes del cuerpo mixto que conforman, constituyendo un solo cuerpo total, internamente unificado e indiviso, "...una cosa unida en el todo"<sup>449</sup>.

Por lo tanto, la cohesión interna de una parte del cuerpo orgánico viviente no basta para que se constituya la unidad sustancial del todo, que es el organismo vivo entero. Y el orden interno de cada una de las partes del organismo viviente obedece a la causa intrínseca central de la unidad total del organismo viviente, que es el alma; y el orden interno de cada una de sus partes es indelible del orden interno general interno del organismo viviente total. Por esta razón el orden que internamente unifica una sola de las partes que actualmente constituyen un organismo viviente, no constituye a esa parte como una unidad indivisible separada del todo. A no ser que tal parte se haya desprendido e independizado completamente del organismo viviente, por haber cambiado sustancialmente.

Y esto es precisamente lo que ocurre con el átomo de hierro que resulta de la descomposición de la sangre vertida de una herida del cuerpo de Sócrates, a saber, que ese átomo ya es completamente independiente del organismo viviente, y su consistencia y orden interno no se constituyen en virtud de la unificación central que ejerce el alma humana de esa persona, sino que el orden y consistencia de todo átomo de hierro inerte procede de la forma sustancial del mineral de hierro inerte, y no de la forma sustancial del viviente, que, en nuestro caso, es el alma racional de Sócrates.

En cambio, el átomo de hierro que constituye la sangre que corre por las venas de Sócrates está internamente ordenado y constituido como un átomo, únicamente en cuanto que este orden depende del orden general que unifica el organismo viviente entero, que es Sócrates mismo, por virtud de una causa intrínseca común central, que es el alma racional de él mismo.

Según el texto analizado, el átomo de hierro de la sangre de Sócrates sólo es en potencia una sustancia en acto independiente de Sócrates mismo; pero no lo es en acto. Sólo lo será en acto, cuando deje de existir como una parte del cuerpo de Sócrates, y entonces dicho átomo de hierro dejará de ser una parte de una sustancia espiritualmente viva, como es Sócrates, y pasará a ser una sustancia distinta de Sócrates, a saber, una

<sup>449</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 I. 16 n. 2.

sustancia completa en acto, existente en sí misma, que tiene la naturaleza del hierro mineral inerte, y no existe en un todo, como una parte de éste.

Los conocimientos de nuestra experiencia ordinaria constituyen una base fundamental suficiente, a partir de la cual se puede llegar a analizar bastante bien lo que ocurre con cada parte de un organismo viviente. Esta investigación conduce a descubrir el cambio sustancial que opera en cada parte que se desprende y se desvincula de un organismo vivo entero, dejando de estar unida a éste. En efecto, resulta evidente que las partes desprendidas del cuerpo de un ser humano, como puede ser la sangre que vierte una herida, deja de estar vinculada al todo, y pasa a poseer la naturaleza de los entes inertes, sin vida.

En este caso hay un tránsito de la potencia al acto, porque las distintas moléculas carentes de vida que quedan en la sangre descompuesta de un ser humano, pasan de la potencia al acto, porque cuando la sangre todavía se encuentra dentro de las venas del ser humano vivo, este fluido sólo en potencia tiene la naturaleza de una sustancia inerte; en cambio, cuando la sangre ha salido del cuerpo, y se ha descompuesto, ha pasado a poseer en acto la naturaleza de las cosas inertes, sin vida.

La causa por virtud de la cual las moléculas y átomos de la sangre descompuesta que ha vertido una herida de Sócrates han pasado a tener, cada uno de ellos, una naturaleza inerte distinta de la naturaleza viviente que antes tenían, es la forma o acto que cada una de ellas adquiere al descomponerse la sangre, a saber, la forma determinada de una especie de sustancia inerte, distinta de la forma del ser humano. Por lo tanto, es precisamente un acto y una forma la causa intrínseca que divide y separa una parte seccionada de un organismo viviente, de éste. Porque, como dice Tomás, en su *Comentario* del citado texto de Aristóteles *-Metafísica Z* (libro VII) 16, 1040b5-16-, "...todo aquello que es en acto, es necesario que sea distinto de las demás cosas, porque una cosa una se divide de las demás por su acto y por su forma..."<sup>450</sup>.

Por lo que se refiere a nuestro ejemplo: Las causas de que los distintos átomos y moléculas resultantes de la descomposición de la sangre que ha salido del cuerpo de Sócrates, se dividan y separen de las demás partes integrantes del mismo cuerpo, son las respectivas formas sustanciales de cada uno de tales átomos y moléculas resultantes de la descomposición de esa sangre vertida. Asimismo, el organismo viviente completo, que es Sócrates mismo, está dividido y separado de la sangre que ha salido de él,

---

<sup>450</sup> "Omne enim quod est in actu, oportet esse ab aliis distinctum, quia res una dividitur ab alia per suum actum et per formam, sicut supra dictum est". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 16 n. 3.

por la virtud de su única forma sustancial que unifica a todas las partes suyas que aún permanecen integradas constituyéndolo: Esta forma sustancial es el alma humana de Sócrates, que es la causa intrínseca por virtud de la cual Sócrates como tal es en acto una sustancia racional dividida y separada de cualquier otra cosa.

El alma racional de Sócrates lo cohesiona y unifica como organismo viviente, porque ella es la causa intrínseca de que las distintas partes de su cuerpo conformen una unidad sustancialmente cohesionada. Pero si, por el contrario, se piensa en una hipótesis según la cual cada una de las partes materiales integrantes del cuerpo de Sócrates fuese en acto una sustancia independiente, entonces no sería posible que ninguna de las formas sustanciales que entonces habría en Sócrates lo unifique y cohesionen, porque la forma y el acto separa, como se ha visto; de tal modo que si se parte de esta hipótesis, necesariamente se deriva de ella que no podría haber un único ente sustancial cohesionado llamado Sócrates, sino que la palabra Sócrates designaría una mera colección de varias sustancias distintas e independientes cada una de las demás.

Sólo queda que cada parte del cuerpo de Sócrates sólo sea en potencia una sustancia dividida y separada de las demás partes de este todo corpóreo, de tal modo que cuando dicha parte quede sometida a un cambio sustancial, ella deja de ser parte del organismo viviente, porque pasa a ser en acto lo que antes del cambio sustancial ella misma era meramente en potencia, a saber, una sustancia particular subsistente en sí misma y no en el todo; del cual ha llegado a ser en acto completamente independiente, por virtud de la nueva forma sustancial que ha ganado su materia, o sea, la forma sustancial que la determina conforme al carácter propio de la naturaleza específica propia de las sustancias inertes.

Y esto es lo que ocurre con el átomo de hierro que está constituyendo la sangre de Sócrates vivo; porque cuando la sangre ha salido del cuerpo de Sócrates, ese átomo de hierro pasa a ser una sustancia mineral independiente, que está esencialmente determinada por la forma sustancial del hierro inerte; la cual es una forma de la cual el átomo estaba privado, antes del cambio sustancial, cuando todavía ese átomo de hierro es una parte material integrante del organismo vivo que es Sócrates.

Esta reflexión se apoya sobre la doctrina que Santo Tomás expone en el siguiente texto, que expone fielmente el texto aristotélico analizado arriba (*Metafísica*, Z, 16, 1040b5-16):

“Ahora bien, si esas cosas que consideramos partes estuviesen separadas entre sí, disuelto el todo, entonces sin duda son entes en acto, no como partes, sino como materia existente bajo la privación de la forma del todo. Así como es patente respecto de la tierra, el fuego y el aire, que



cuando ellos son partes de los cuerpos mixtos, no tienen en acto existencia, sino que son potencia en el mixto; en cambio, cuando están separados, entonces son en acto cosas existentes, y no partes. Porque ninguno de los elementos es uno, con otro, antes de ser digerido y asimilado, esto es, antes de que por una debida alteración devenga en un mixto, y se haga a partir de él un mixto uno; a no ser que sea uno, con otro, como una pila de piedras es algo uno según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), y no sin más y absolutamente (*simpliciter*)<sup>451</sup>.

Es decir, la tierra, el fuego y el aire, cuando existen independientemente, son, cada uno de ellos, algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*), y ente sin más y absolutamente (*simpliciter*), esto es, una sustancia. En cambio, cuando estos mismos elementos los encontramos constituyendo un mismo y único ser vivo, como es un ciprés, no son cosas existentes en acto, a no ser como partes existentes en un todo; siendo el todo precisamente aquello que sí existe en sí mismo en acto. Esta explicación de Tomás es hecha en base al concepto griego de elemento. Ya hemos visto que, de acuerdo al estado de desarrollo de la ciencia experimental antigua, los griegos estaban convencidos de que los elementos eran la tierra, el aire y el fuego, y que ellos eran las partes integrantes constitutivas de cada cuerpo mixto sustancialmente constituido y unificado, como es, por ejemplo, cada ser humano, o un caballo o un ciprés. Además, para los griegos, ninguno de tales elementos existía en acto como sustancia, mientras se encuentra unido a los demás elementos constitutivos de una sustancia corpórea dada -cualquier cuerpo mixto-. Esta misma convicción la tenían los medievales.

Ahora bien, la Química, la Física y la Bioquímica modernas nos revelan una información que los medievales y los antiguos no tenían. Uno de los datos de los que carecían los medievales, es que los elementos constitutivos de un vegetal, no son propiamente ni la tierra, ni el fuego, ni el aire, sino que la ciencia bioquímica moderna revela que los verdaderos elementos componentes de un vegetal, por ejemplo, un ciprés, son las

---

<sup>451</sup> “Omne enim quod est in actu, oportet esse ab aliis distinctum, quia res una dividitur ab alia per suum actum et per formam, sicut supra dictum est. Quando autem ea, quae ponuntur partes, fuerint separata abinvicem dissoluto toto, tunc quidem sunt entia in actu, non quidem ut partes, sed ut materia existens sub privatione formae totius. Sicut patet de terra et igne et aere, quae quando sunt partes corporis mixti, non sunt actu existentia, sed potentia in mixto; cum vero separantur, tunc sunt in actu existentia, et non partes. Nullum enim elementorum *antequam digeratur*, idest antequam per alterationem debitam veniat ad mixtionem, et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum est unum secundum quid, et non simpliciter”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

moléculas nutrientes y átomos aislados que conforman el suelo y el aire (como el carbono del aire y el fosfato del suelo).

Así pues, un átomo de carbono captado por los estomas de las hojas de un ciprés, no es una parte constitutiva de éste, sino una sustancia aislada y distinta de este mismo árbol; o sea, ese átomo de carbono es un ente en acto, que es sin más y absolutamente (*simpliciter*) uno, y una sustancia distinta de cualquier otra. Y no deja de serlo hasta que no es asimilado a las membranas de las células vitales constituyentes del organismo vegetal entero. Pero, mientras esto no ocurra, el átomo de carbono sólo es en potencia un vegetal, a saber, el árbol de ciprés; aunque todavía no lo es en acto.

Aunque, una vez que ese átomo de carbono ha compuesto alguna molécula constituyente de una membrana celular del ciprés, entonces el átomo ha perdido la naturaleza del carbono inerte, y ha pasado a poseer la naturaleza vegetal del ciprés, que se atribuye al organismo entero indiviso. Así, el átomo de carbono ha dejado de ser en acto carbono inerte, y no es aisladamente un ente en acto, sino que tan sólo es una parte material integrante de una sustancia distinta del carbono inerte, a saber, de la sustancia de ese árbol de ciprés, que es ente en acto y algo uno sin más y absolutamente (*simpliciter*). En este momento, ese átomo de carbono sólo es en potencia carbono inerte. Aunque lo sea como potencia próxima al acto. Lo que ocurre porque el átomo ha perdido la naturaleza del carbono inerte, y ahora posee la naturaleza vegetal del ciprés, que asume como propias las perfecciones de la naturaleza del carbono inorgánico e inerte, pero de un modo más elevado, y unidas a las perfecciones superiores de la vida y los cuerpos mixtos.

Ahora bien, cualquier átomo de carbono que está en el aire, y no está aún asimilado a un organismo viviente, no constituye una unidad con los demás átomos de carbono independientes de él, que se encuentran también en el aire; a no ser como una colección de sustancias, distintas cada una de las demás, "...como una pila de piedras..."<sup>452</sup>; las cuales no constituyen una unidad sustancial, sino que sólo están vinculadas por accidente, en razón de su vecindad local.

En estos casos, cada átomo de carbono se comporta conforme a su naturaleza de carbono inerte, sin contar con aquellas otras propiedades que llegará a tener cuando forme parte de las moléculas complejas de un organismo viviente, ni las competencias y propiedades inherentes a la vida misma de los organismos biológicos.

<sup>452</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 16, n. 3.

Una vez que hemos visto cómo se presenta la unidad y la multiplicidad en el nivel de cada objeto particular experimentalmente captable, ahora conviene pasar a poner en evidencia que el universo físico entero es una multitud, al mismo tiempo que de algún cierto modo es una unidad. Así que ahora pasamos, por un momento, a dirigir nuestra atención sobre la unidad y la multiplicidad en el nivel del universo entero.

En efecto, cada sustancia física y experimentalmente captable se agrega a las demás conformando lo que es sin más y absolutamente (*simpliciter*) una multitud. Y precisamente a partir del estudio de la unidad y la multiplicidad de estas sustancias, es que Santo Tomás ha llegado a establecer la siguiente doctrina relativa a la simultaneidad de la unidad y la multiplicidad en cada ente particular. Si se tiene en cuenta esta consideración, podemos descubrir que la doctrina formulada por Santo Tomás, en su respuesta a la segunda objeción de *Suma Teológica* I, cuestión 11 artículo 1, se aplica directamente a las sustancias sensibles, en cuanto que ellas son una multitud:

“En cambio, si, al revés, algo es indiviso según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), y dividido sin más y absolutamente (*simpliciter*), como lo que es dividido según la esencia, e indiviso según la razón, o según su principio o causa, entonces sería sin más y absolutamente (*simpliciter*) muchas cosas, y algo uno según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), como las cosas que son muchas en número y uno en especie, o uno en cuanto al principio. Por lo tanto, el ente se divide por lo uno y lo mucho, como se divide por lo que es uno sin más y absolutamente (*simpliciter*) y lo que es muchas cosas según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*)”<sup>453</sup>.

Si observamos las distintas cosas del universo que son conocidas por experiencia, vemos que muchas de ellas son sustancias y cuentan con unidad sustancial. Pero también podemos descubrir que cada una de ellas es distinta de las demás y, sobre todo, que cada cosa está sin más y abso-

<sup>453</sup> “Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod *non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio*”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, art. 1, ad 2.

lutamente (*simpliciter*) dividida de las demás, y no solamente según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*).

Sin embargo las casi innumerables sustancias del universo físico, no solamente son sin más y absolutamente (*simpliciter*) muchas, debido a que cada una de ellas está dividida sin más y absolutamente (*simpliciter*) de las demás, sino que, junto con esto, están cohesionadas de un cierto modo, en cuanto que muchas de ellas son según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) algo uno, como ocurre con todas aquellas "...cosas que son muchas en número..."<sup>454</sup>, pero algo "...uno en especie, o en cuanto al principio"<sup>455</sup>.

Santo Tomás sostiene que esta clase de unidad, la unidad según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), es la unidad que constituyen "...las cosas que son muchas en número y algo uno en especie, o uno en cuanto al principio"<sup>456</sup>. Se trata de una unidad relativa, que no es absoluta, debido a la dependencia que la unidad tiene del nivel de entidad que las cosas tienen. La división absoluta que hay entre las sustancias, no remueve esta unidad según un cierto respecto (*secundum quid*).

En el siguiente lugar paralelo -*Suma Teológica* I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co-, Tomás sostiene esta misma doctrina relativa a las cosas que son sin más y absolutamente múltiples según su sustancia, y, al mismo tiempo, algo uno según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*):

"En cambio, las cosas que son diversas según la sustancia, y uno según el accidente, son diversas sin más y absolutamente (*simpliciter*), y uno según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*); así como muchos hombres son un pueblo, y muchas piedras son una pila, los cuales tienen unidad de composición o de orden. De modo similar también muchas cosas individuales, que son uno en género o especie, son sin más y absolutamente (*simpliciter*) muchas y según cierto aspecto cualificado (*secundum quid*) uno; porque ser uno en género o especie, es ser uno según la razón"<sup>457</sup>.

<sup>454</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>455</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>456</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, art. 1, ad 2.

<sup>457</sup> "Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus cervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem". TOMÁS DE AQUINO, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co. Klima refiere así esta tesis de Tomás de Aquino sobre la unidad de orden o de composición: "Indeed, the unity such primary substance constitute is either the unity of their collections or the unity of their

Como ya se ha visto, el hecho de haya algo que sea sin más y absolutamente una multitud, y según un cierto respecto cualificado algo uno, depende de la entidad misma de la cosa. La consecuencia que se deriva de esta recíproca causalidad del ente y el uno, es que las cosas son algo uno y una multitud, en cuanto que están internamente constituidas como entes de tal modo que, por esto mismo, son una unidad y una multitud de algún tipo. Por esta razón, como dice Klima, algo llega a ser una unidad sin más y absolutamente (*simpliciter*), por ser ente sin más y absolutamente (*simpliciter*)<sup>458</sup>.

La consecuencia que se deriva de esta proposición según la cual el modo de la unidad y el modo de la multiplicidad de las cosas depende del modo de su entidad, es que hay ciertas entidades no-absolutas, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), que, precisamente por serlo, son según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) algo uno.

Como se puede leer arriba, en el texto citado de *Suma Teológica* I-II, hay tres casos en los cuales las sustancias que son sin más y absolutamente una multitud, conforman algo uno según un cierto respecto cualificado:

El primero es el caso de aquellas sustancias divididas absolutamente que, no obstante, conforman una unidad según un cierto respecto cualificado, en virtud de un único accidente común a todas ellas, que las cohesionan, y es causa de una unidad de composición o una unidad de orden entre las múltiples sustancias absolutamente divididas entre sí, precisamente por ser sustancias. Santo Tomás señala dos ejemplos de este tipo de unidad de composición o unidad de orden. El primero es el ejemplo de la multitud de hombres que conforman un pueblo, y el segundo es el ejemplo de la multitud de piedras que apiladas conforman un montón localmente cohesionado. En ambos casos ocurre lo mismo. En efecto, si examinamos la unidad que cohesionan internamente a cada uno de los hombres que conforma un pueblo, vemos que es una unidad absoluta procedente de la entidad absoluta y sustancial, que es cada hombre. En cambio la unidad de composición o de orden, que cohesionan a todos los hombres y hace de todos ellos un pueblo, es una unidad que es accidental

---

genera and species". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 202.

<sup>458</sup> "So the status of the unity of a thing is dependent on the ontological status of the thing itself. That thing is said to be one absolutely speaking which is being absolutely speaking". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 200.

en cada una de estas sustancias, es unidad según un cierto respecto cualificado, y procede de la entidad débil del accidente, que es meramente ente según un cierto respecto cualificado<sup>459</sup>.

Como Klima dice, el conocimiento de la unidad de orden o de composición, que es unidad según el accidente y unidad según un cierto respecto cualificado, y está constituida por distintas sustancias conocidas por experiencia ordinaria, consiste en una operación mental que requiere una operación cognoscitiva previa, consistente en contar tales sustancias juntas, "...o alguna otra forma de verlas juntas colectivamente, basada en su orden, conexiones o funciones comunes"<sup>460</sup>.

El segundo caso a que se refiere Tomás, es el de muchas cosas individuales que son sin más y absolutamente (*simpliciter*) divididas y una multitud, pero que son según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) una unidad, algo uno, en razón de que todas ellas son algo uno en género o en especie, que es ser uno en virtud de la consideración conceptual o lógica. Este es el caso de la multitud casi innumerable de los animales, que son sin más y absolutamente una multitud, en razón de que cada uno de ellos es una sustancia primera, pues todos los animales son según un cierto respecto cualificado una unidad, porque son conocidos por un solo concepto del intelecto, que es el concepto *animal*; razón por la que todos ellos están comprendidos en el género animal. Lo mismo ocurre con la multitud de los seres humanos respecto de la especie *hombre*.

Al respecto, Klima advierte que el conocimiento de la unidad en especie y en género que tienen distintas sustancias físicas que son sin más y

<sup>459</sup> Klima expone así este punto: "Therefore, even if we may find some unity on a 'higher level' of organization, such as the unity of a heap of stones or an army of people, or some multitude on a 'lower level', such as the multitude of the parts of individual stones or of individual humans, if individual stones and individual humans are beings in the absolute sense, then they also are units in the absolute sense, whereas their collections are units only in some respect, and their parts constitute a multitude only in some other respect, with some qualification". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 200.

<sup>460</sup> "The cognitive operation required to realize the unity of their collections is counting them together, or some other way of viewing them together collectively, based on their order, connections or common functions...". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 202.

absolutamente divididas entre sí, requiere la operación intelectual de la abstracción<sup>461</sup>.

Pero como la multitud no es otra cosa que una agregación de unidades<sup>462</sup>, como veremos detenidamente en los siguientes apartados de este capítulo, luego es necesario precisar bien las nociones de unidad y multiplicidad, ya que sólo se conoce la multitud en su sentido filosófico, si primero se conoce la unidad. Lo que se hace en el siguiente apartado.

La sustancia de la cual Santo Tomás está hablando, en este texto de Suma Teología Ia-IIae q. 17 a. 4 co., es la sustancia primera, no la sustancia segunda. Y puesto que la multitud de las sustancias primeras es el objeto de estudio de esta investigación, luego es necesario explicar por sus causas intrínsecas la multitud de las sustancias, entendidas como sustancias primeras.

Ahora bien, entre las casi innumerables cosas que son objeto de nuestra experiencia, muchas de ellas son sustancias, y cada sustancia es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno e indiviso. La comunidad de las sustancias del universo físico son sin más y absolutamente (*simpliciter*) una multitud, porque todas ellas son sin más y absolutamente divididas entre sí. Pero como la multitud en su sentido filosófico no es otra cosa que una agregación de unidades<sup>463</sup>, luego la multitud de las sustancias del universo físico es la agregación de distintas cosas físicas, cada una de las cuales es sin más y absolutamente (*simpliciter*) ente y algo uno, y sustancia.

El objeto de este trabajo es precisamente el estudio de la multitud de las sustancias, en cuanto que sustancias, a la luz de los principios intrínsecos que las causan. Y, como veremos detenidamente a continuación, la multitud, en cuanto que multitud se compone de unidades, luego no es posible abordar la cuestión de fondo de esta investigación, si no precisamos el contenido de los conceptos de uno y muchos, que se aplican de modo más propio y en primer lugar a las sustancias. Lo que se hace en el siguiente apartado.

---

<sup>461</sup> "... while the mental operation required to realize the unity of their species and genera is abstraction". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages XI*, p. 202.

<sup>462</sup> "...cum multitudine dicatur aggregatio unitatum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.

<sup>463</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 13.

#### 4. Planteamiento de la Cuestión de la Multiplicidad a la Luz de los Conceptos de Uno y Muchos.

Por lo que se refiere a la noción de uno, una primera aproximación revela que la unidad es esa propiedad fundamental de cada ente, según la cual un ente no está en sí mismo dividido, sino que se encuentra internamente cohesionado, de modo que no hay diversas cosas en él, sino que es idéntico a sí propio e indiviso. En *Contra gentiles* Santo Tomás afirma que sólo puede ser ente una cosa en cuanto que es hecha una en sí misma, indivisa y distinta de las demás cosas<sup>464</sup>.

Así, por ejemplo, Sócrates no está dividido ni separado de sí mismo, no es distinto de sí propio, ni hay muchos hombres en él, ni tampoco hay en Sócrates mismo muchas cosas distintas y separadas entre sí; sin embargo, Sócrates mismo sí que está dividido o separado de cualquier otro hombre, porque es realmente distinto de Corisco, Callias y cualquier otro ser humano.

Esta tesis de Tomás se apoya en la concepción que Aristóteles tiene del uno. En efecto, Aristóteles dice en *Metafísica I* (libro X) 3:

“Pero “uno” y “múltiple” se oponen de varios modos, uno de los cuales enfrenta al uno y a la pluralidad como indivisible y divisible. En efecto, lo dividido o divisible se llama una ‘pluralidad’, y lo indivisible o indiviso, ‘uno’”<sup>465</sup>.

*Metafísica I* (libro X) es el libro que como tal está dedicado por Aristóteles a estudiar de lleno el asunto de la unidad, la multiplicidad, y los conceptos análogos que se derivan de ellas, en cuanto que se apoyan, o en lo uno, o en lo múltiple, en su expresión (como son *lo mismo, lo igual, lo semejante, lo otro, lo diverso, lo desigual, lo desemejante*). Es necesario recordar que el modo de aproximación formalmente metafísico está enfocado en el estudio de estos conceptos en la *oúsía* aristotélica, en la cual encuentran su sentido más pleno, como ya hemos visto en los dos apartados anteriores de este capítulo primero.

Además, el punto inicial de esta empresa especulativa de Aristóteles, no es otro que el examen de la *oúsía* sensible. A partir del examen de los resultados alcanzados por esta investigación de Aristóteles, Santo Tomás procede a emplearlos e injertarlos dentro de su propio pensamiento metafísico, con el objeto de dejar suficientemente establecidos los conceptos

<sup>464</sup> “(...) unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 40, n. 5.

<sup>465</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, I*, 3, 1054a 20-23.



de uno y muchos, a la luz de las sustancias sensibles, para proceder inmediatamente después a completar su itinerario metafísico, mediante el recurso de conducir su investigación hacia las sustancias no sensibles, a fin de hallar de este modo el estatuto general de todas las sustancias, a la luz de las causas más elevadas y primeras, pero sobre todo, a la luz de la semejanza divina de cada sustancia creada. Por esta razón, la labor que desarrollamos en este capítulo primero, sienta las bases de la investigación más profunda que se realiza en los capítulos segundo y tercero de la tesis, dirigida a hallar de qué modo Tomás de Aquino resuelve lo uno y lo múltiple, tal como éstos se encuentra en las sustancias del universo físico y en el hombre, en la causa primera de todas, para descubrir el meollo más profundo que hay en el ser humano y los demás seres del universo creado, a la luz de su semejanza a la causa primera; porque, para Tomás de Aquino, es sólo desde esta perspectiva que se descubre en toda su envergadura y radicalidad el ser más profundo de las cosas y del hombre. Esta dirección que recorren las empresas especulativas que lleva adelante Santo Tomás, es la misma dirección que siguen, cada una a su propio modo, cada una de las distintas y heterogéneas obras de metafísica que recopiladas por Andrónico de Rodas, hoy llamamos la *Metafísica* de Aristóteles, como ya hemos tratado en los dos apartados anteriores.

El primer paso que recorre Santo Tomás en su empresa de estudio metafísico de lo uno y lo múltiple consiste en el estudio de lo uno y lo múltiple en la sustancia sensible, porque, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento de Aristóteles y la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, cualquier conocimiento intelectual, cualquier ciencia, inclusive la metafísica, empieza en el conocimiento de los objetos sensibles o experimentalmente captables. Santo Tomás ha heredado de Aristóteles este método de aproximación a la realidad, como ya hemos visto en los apartados anteriores de este mismo capítulo. Por esta razón, Santo Tomás llega a los conceptos de uno y muchos, precisamente a partir de su estudio de las sustancias sensibles y experimentalmente captables del universo físico, entre ellas, el hombre. Veamos, a continuación, cómo llega Tomás de Aquino a penetrar y expresar con rigor estos dos conceptos de uno y muchos.

Santo Tomás, en su *Comentario* del texto aristotélico reproducido arriba, ubicado en *Metafísica I* (libro X) 3, pone todo su esfuerzo en poner en evidencia la postura de Aristóteles acerca de lo uno y lo múltiple. Y dice que Aristóteles demuestra allí que el uno se opone a la multitud según el modo en el cual se opone lo indivisible a lo divisible. El fundamento de esta conclusión es el siguiente: “Aunque uno y muchos se oponen de muchos modos, como se prueba abajo; sin embargo, uno de tales

modos es el principal, según el cual el uno y la multitud se oponen como divisible e indivisible, porque este modo de oposición se da según los conceptos propios de cada uno de ellos<sup>466</sup>.

“Porque -continúa Tomás- el concepto de multitud consiste en aquello que es dividido en sí mismo, o divisible. Ahora bien, (*Aristóteles*) dice dividido, por aquellas cosas que son separadas en sí mismas en acto, por lo que se llaman muchas. Pero (*Aristóteles*) dice divisible, por aquellas cosas que no son separadas en acto, sino que se aproximan a su separación, como las cosas húmedas, el aire, el agua y demás cosas por el estilo, a las que llamamos multitud, por la facilidad de la división. Porque, en efecto, decimos mucha agua y mucho aire. En cambio, la razón de uno consiste en lo que es indivisible, o no es dividido. Porque se llama uno al continuo, porque no es dividido en acto, aunque sea divisible<sup>467</sup>.”

Es claro que Santo Tomás ha recogido fielmente esta doctrina de Aristóteles, y la ha incorporado a su pensamiento metafísico.

Y antes, en el propio Libro I (libro X), Aristóteles sostiene que “... uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal; y todo esto es ‘uno’ por ser indivisible unas veces su movimiento, otras su intelección o su enunciado<sup>468</sup>”, y también dice que “... el ser del uno es el ser de lo indivisible...”<sup>469</sup>.

<sup>466</sup> “Postquam philosophus determinavit de uno secundum se, hic determinat de uno per comparationem ad multitudinem; et dividitur in partes duas. In prima determinat de uno et multitudine, et de his quae ad ea consequuntur. In secunda determinat de contrarietate quae inter unum et multa invenitur, eo quod specialem difficultatem habeat consideratio eius, ibi, quoniam autem differre contingit abinvicem. Prima dividitur in duas. In prima ostendit quomodo unum opponitur multitudini. In secunda determinat de his quae consequuntur ad unum et multitudinem, ibi, est autem unius. Circa primum tria facit. Primo ostendit secundum quid accipienda sit oppositio quae est inter unum et multa; dicens, quod licet unum et multa multis modis opponantur, ut patet infra; eorum tamen unus et principalior est secundum quod unum et multitudo opponuntur ut divisibile et indivisible; quia hic oppositionis modus attenditur secundum propriam rationem utriusque”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 1.

<sup>467</sup> “Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia. Dicitur autem divisa, propter ea quae actu a se invicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem, propter ea quae non sunt actu separata, sed appropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua, et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis, multitudinem dicimus. Dicitur enim multa aqua et multus aer. Ratio vero unius consistit in hoc, quod est esse indivisible, aut non esse divisum. Dicitur enim et continuum unum, quia non et actu divisum, licet sit divisibile”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 2.

<sup>468</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1052a 34-36 y 1052b 1.

<sup>469</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1052b 16.

Y el propio Aristóteles sostiene en *Metafísica Γ* (libro IV) 6: “Pues, en general, todo lo que no tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno...”<sup>470</sup>.

Santo Tomás hereda de Aristóteles esta doctrina según la cual ‘uno’ significa lo que no está dividido en sí mismo, lo que no está distinguido ni separado de sí mismo, pero sí lo está respecto de cualquier otra cosa<sup>471</sup>. Wippel comenta: “Tomás explica que un ente es descrito como uno, en cuanto que es indiviso en sí mismo, así que está llamado a ser algo, en la medida que está dividido de todos los demás”<sup>472</sup>.

Sócrates es, según su naturaleza humana, indiviso, porque no es más que un solo hombre, y no una multitud de seres humanos. Las distintas partes integrales del cuerpo de Sócrates, a saber, cabeza, tronco y extremidades, conforman un solo todo indiviso y uno por naturaleza. De este modo, aunque hay distintas partes corpóreas en Sócrates, éstas no están separadas unas de otras. En efecto, la mano de Sócrates es una parte integral de él, pero no es una cosa completa en sí, ni todas las partes de las que consta Sócrates son una multitud de cosas. La unión que hay entre cabeza, tronco y extremidades constituye una unidad indivisa por naturaleza, que es Sócrates mismo. No obstante, Sócrates sí que está realmente dividido y separado respecto de todos los demás seres humanos y de todas las demás cosas que hay fuera de él en el mundo natural.

<sup>470</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 6, 1016b 3-5. Courtès comenta: “Nous avons ainsi en fin l’essence de l’Un, pour Aristote: l’être indivis, comme indivis”. Cfr. COURTÈS, PIERRE-CESLAS, *L’être et le non être selon Thomas d’Aquin*, Pierre Téqui, éditeur, Paris 1998, p. 210.

<sup>471</sup> Santo Tomás emplea esta doctrina en diversos textos, entre ellos: “...unum autem est quod est in se indivisum et ab aliis divisum...”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, lect. 9, n. 5, Fundación Tomás de Aquino 2011, Corpus Thomisticum, Textum Taurini 1954, q. 9, art. 7, co. “...est enim unum idem quod ens indivisum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Taurini 1953, q. 9, art. 7, co. “...unum autem est quod est in se indivisum et ab aliis divisum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Fragmenta a P. M. Gils 1961, lib. 3, dist. 7, q. 1, art. 1, co. En adelante, la obra de Tomás de Aquino *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* será nombrada en latín: *Super Sent.* “...unum autem est in se indivisum, et ab aliis divisum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.* Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Parmae 1856, lib. 1, dist. 19, q. 4, art. 1, ad 2.

<sup>472</sup> “Thomas explains that as a being is described as one insofar as it is undivided from itself, so it is said to be something insofar as it is divided from all others”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 193.

En cambio, se llaman muchas a varias cosas que están divididas y separadas cada una de las demás, en la medida que no están cohesionadas entre sí, porque cada una de ellas es una unidad indivisa dividida y separada de las otras, como se verá más detenidamente a continuación.

La experiencia que naturalmente adquirimos de los entes corpóreos, revela el escenario plural de las cosas que nos rodean, acerca de las cuales lo primero que conocemos es que unas cosas están divididas y separadas de otras, que esto no es aquello, que una cosa no es otra. Este es el conocimiento que alcanzamos de la división de las cosas patentes a nuestros sentidos.

Incluso desde la más temprana edad, con el primer ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas, adquirimos el conocimiento de la división y la multiplicidad de los entes. Así, por ejemplo, el recién nacido aprende a distinguir que su padre no es su madre, y qué cosa es su alimento, y qué cosa no lo es.

La noción de división sólo se comprende al conocerse que una cosa no es otra. Sólo entonces el entendimiento humano puede comprender qué es estar dividido. Por tanto, únicamente será posible negar la división de alguna cosa determinada, si previamente nuestro entendimiento ha captado la noción de división, al conocer que un ente no es otro o, lo que es lo mismo, que una cosa está dividida y separada de otra cualquiera distinta de ella misma<sup>473</sup>. Como refiere Wippel, para Santo Tomás el hecho de la

---

<sup>473</sup> Santo Tomás explica toda clase de multiplicidad en virtud de una oposición primera, que es la oposición que hay entre ente y no ente, que es la primera oposición que conocemos, aunque sólo sea de un modo primario. Sólo si primero se conoce esta oposición entre ente y no ente, es que es posible comprender cualquier otra división y toda clase de pluralidades. Esta oposición primera entre ente y no ente explica toda clase de pluralidad, tanto la pluralidad de las cosas primeras, como la de las cosas segundas. “Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium. Hanc autem pluralitatem consequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurius diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud. Et quia causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae, ideo pluralitas primorum non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet in ea vis oppositionis primae, quae est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis. Et sic diversitas primorum facit pluralitatem secundorum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959, pars 2 q. 4 a. 1 co. 3. En adelante, el libro de Tomás de Aquino titulado *Comentario al Libro de Boecio sobre la*

multiplicidad es inmediatamente evidente<sup>474</sup>. Y, a partir de él se puede llegar al conocimiento de la unidad e indivisibilidad del ente. Pues sólo se puede saber que un ente particular es indiviso, si primero se ha obtenido la noción de división. Sin la noción de división no se puede captar la noción de indivisión, porque, como dice Santo Tomás, "...la razón de división es anterior al uno según la razón, pues uno es lo que no está dividido"<sup>475</sup>.

Esta doctrina de la precedencia del conocimiento de la división de los entes, respecto del conocimiento de la unidad e indivisión de los entes, es originaria de Aristóteles, quien en *Metafísica I* (libro X) 3 sostiene que "el 'uno' se dice y se explica desde su contrario, y lo indivisible desde lo divisible, por ser más perceptible sensorialmente la pluralidad y lo divisible que lo indivisible, de suerte que la pluralidad tiene prioridad conceptual sobre lo indivisible, a causa de la percepción sensible"<sup>476</sup>.

En este texto Aristóteles explica la razón por la cual el conocimiento de la división es anterior en la mente al conocimiento de la indivisión y, por tanto, al conocimiento de la unidad, que es el ente mismo en cuanto indiviso: La razón estriba en el hecho de que la pluralidad y lo divisible es más perceptible sensorialmente que la indivisión, pues el entendimiento sigue a la percepción sensorial, de modo que el entendimiento conoce primero la división que la indivisión, y mediante el conocimiento de la

*Trinidad* lo designaremos en latín de este modo: *Super De Trinitate*. Wipfel dice: "Of greatest interest to us here is Thomas's appeal to the opposition and division between being and nonbeing in his effort to account for any kind of plurality or multiplicity within the realm of being". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 183.

<sup>474</sup> "...for Thomas himself the fact of multiplicity is immediately evident". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 71.

<sup>475</sup> "Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 13. Clarke refiere cuál es, según Santo Tomás, el orden de conceptos mediante los cuáles adquirimos la noción explícita de unidad: "*Order of Discovery of the Explicit Concept*. According to St. Thomas, although the notion of unity is presupposed implicitly in the notion of a being, we discover the concept explicitly by moving through the following steps: (1) First I Know *this* being; (2) then *that* being; (3) then this being *is not* that being, is separate or divided off from that one; (4) then each one, though divided off from every other, remains undivided in it self. Thus every real being is *undivided in itself and divided from every other*. To be is to cohere internally as an undivided whole, distinct or divided from every other". CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 61.

<sup>476</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, I, 3*, 1054a 20-29.

división de los entes conocemos el ente en cuanto indiviso, es decir, la unidad<sup>477</sup>.

Aristóteles sustenta esta tesis sobre la base de considerar que nuestro conocimiento procede a partir del fundamento constituido por lo más conocido por nosotros, progresando hacia la captación de lo que nos es menos cognoscible. Y puesto que lo que primero conoce nuestro entendimiento es precisamente lo que es más perceptible sensorialmente<sup>478</sup>, se infiere de aquí que la división de los entes, -la cual es más perceptible sensorialmente que la indivisión-, es también más cognoscible intelectualmente por nosotros, en cuanto que la conocemos primero.

Santo Tomás recoge esta misma doctrina de Aristóteles en el *Comentario a la Metafísica*:

“De este modo, por tanto, aunque uno es primero según la naturaleza que la multitud, sin embargo, según nuestro conocimiento, es definido y nombrado a partir de la privación de la división. Y por esta razón el Filósofo dice que *el mismo uno es dicho (ipsum unum dicitur)*, es nombrado y puesto en evidencia, esto es, conocido a partir de su contrario, del mismo modo que lo indivisible a partir de lo divisible; porque la multitud es más sensible que el uno, y lo divisible más que lo indivisible. Por tanto, la multitud es anterior según la razón que lo indivisible, no según el orden de la naturaleza, sino por el sentido que es principio de nuestro conocimiento<sup>479</sup>”.

<sup>477</sup> Aertsen explica del siguiente modo la prioridad que tiene la división y la pluralidad en el orden del conocimiento respecto de la unidad y la indivisión: “In *Metaph. X*, 3 Aristotle analyzes the relation of the one to the many. This relation is determined by the opposition of “indivisible” and “divisible”, for that which is divided or divisible is called “many” and that which is undivided or indivisible is called “one”. In this opposition the “one” is the negative or privative term. Privative concepts are posterior to their positive opposites. This implies that the many has priority and adduces in explanation that in sensation multitude is more easily known than indivisibility”. Cfr. AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 219.

<sup>478</sup> Como es bien sabido, la concepción de Aristóteles sobre el conocimiento humano es que el conocimiento sensorial precede al conocimiento intelectual, de tal modo que sólo es posible el conocimiento intelectual sobre la base de los datos aportados por la sensibilidad. Ver ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, II, 19, 99b34-100b5; *De An.*, III 7-8, 431a14-432a9. Owens dice: “In the Aristotelian noetic, however, only particular sensible things could be original objects of human cognition. They alone provided the data for all further knowledge”. Cfr. OWENS, JOSEPH, “Natures: The Problem of Universals”, en *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, Editor John R. Catan, State University of New York Press, Albany-New York 1981, p. 48.

<sup>479</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, lectio. 4, n. 8. Y, en este mismo lugar, un poco antes, sostiene como fundamento de esta doctrina, lo siguiente: “Ad

Santo Tomás resalta en este texto que lo dividido es posterior en la naturaleza a lo indiviso, y que, sin embargo, lo dividido, la multitud, es más sensible que la unidad indivisa. Y si se tiene en cuenta que "...el sentido es principio de nuestro conocimiento"<sup>480</sup>, se infiere que primero se conoce la multitud, y después la unidad indivisa, tanto más cuanto que la unidad indivisa sólo se puede conocer por negación de división, lo que sólo cabe hacer si previamente se conoce la división<sup>481</sup>.

Y, en efecto, es solamente a partir de la información previa de la división que hay entre dos entes, -o sea la información de que un ente está realmente dividido respecto de otro ente cualquiera (por ejemplo, Sócrates de Corisco)-, que el entendimiento puede llegar a juzgar que una cosa cualquiera no está en sí misma dividida. Este último conocimiento, esto es, que una cosa no está en sí misma dividida, se obtiene mediante el recurso de examinar en el interior mismo de la cosa si las distintas partes de las que consta no están divididas o separadas unas de otras, -como si ellas fuesen una multitud-, sino que se encuentran tan cohesionadas y vinculadas entre sí que constituyen un solo todo indiviso, una unidad: una sola cosa, y no muchas.

---

huius igitur obiectionis solutionem videndam, considerandum est, quod ea quae sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quo ad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus. Composita autem et confusa prius cadunt in sensu, ut dicitur in primo physicorum. Et inde est, quod composita prius cadunt in nostram cognitionem. Simpliciora autem quae sunt priora et notiora secundum naturam, cadunt in cognitionem nostram per posterius. Inde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum; sicut dicimus quod punctum est, cuius pars non est; et Deum cognoscimus per negationes, inquantum dicimus Deum incorporeum esse, immobilem, infinitum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, lect. 4, n. 7.

<sup>480</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 8. "... sensum qui est principium nostrae cognitionis".

<sup>481</sup> Courtès escribe: "Saint Thomas suit une voie déjà indiquée par Aristote. Mais il donne une étonnante et très personnelle description du procès de la connaissance par l'intelligence de la perception sensible. La connaissance intellectuelle n'est pas d'abord connaissance du simple; elle n'est pas ponctuelle. Nous recevons en effet la connaissance des choses à partir du sens. Ce qui tombe sous le sens, et donc sous le regard de l'intelligence, c'est d'abord le composé et le confus. La multitude où nous vivons d'abord, est plus sensible que l'Un; le divisible est plus sensible que l'indivisible. Ce qui est principe d'être et de connaissance dans les êtres est connu à travers et par ce qui est second, per posterius. Nous définissons donc les premiers principes par négation de ce qui est second". Cfr. COURTÈS, PIERRE-CESLAS, "L'Un selon saint Thomas", *Revue Thomiste* LXXVI année - T. XLVIII, N° 2, Avril-Juin 1968, Bruges, p. 213.

Como se ha visto, esta indagación sólo se puede hacer si la mente ha conocido antes qué es *estar dividido y separado de otro*, es decir, si ya se cuenta con el conocimiento intelectual de la división de los entes.

Ahora bien, es preciso resaltar que la investigación acerca de la unidad e indivisibilidad de un objeto conocido por experiencia, realizada sobre la base de la noticia previa de la división de los entes, conduce en cada caso a obtener solamente una de las dos siguientes conclusiones recíprocamente excluyentes: O bien se concluye que el objeto de nuestra indagación es verdaderamente una cosa que no está en sí misma dividida, porque las distintas partes de las que consta la conforman como una unidad indivisa y cohesionada; o bien se concluye que el objeto de indagación no es realmente una sola cosa, sino que, por el contrario, él es una multitud de cosas, cada una de las cuales dividida y separada de las demás, de modo que todas ellas están dispersas y desvinculadas entre sí, sin conformar un todo indiviso.

En la segunda hipótesis, esto es, en el caso de que, al examinar el interior mismo de un objeto sensible y corpóreo, nos encontremos con muchas cosas desvinculadas unas de otras y dispersas -que no constituyen un mismo todo indiviso y cohesionado-, entonces tal objeto sensible no es realmente un solo ente, sino una multitud de entes corpóreos dispersos y divididos unos de otros. No hay un único ente captado por el cognoscente, sino muchos. Así, por ejemplo, una colonia de esporas constituye una comunidad de muchos individuos distintos y divididos entre sí, dispersos. Una colonia de esporas no es un solo ente, sino muchos. En cambio, las células del cuerpo humano constituyen un solo todo indiviso. Las células del cuerpo de Sócrates no son cada una de ellas un ente completo en sí, sino que, más bien, todas ellas conforman un solo todo indiviso y uno, que es continuo por naturaleza.

Santo Tomás hereda de Aristóteles la doctrina según la cual el uno es lo indivisible. En su *Comentario* al libro I (libro X) de la *Metafísica* se refiere a este punto:

“En consecuencia, dice (Aristóteles) que uno es dicho de cuatro modos. El primero, el continuo según la naturaleza; el segundo, el todo; el tercero, el singular; y el cuarto, el universal como especie. Y todos ellos son llamados uno por una razón, a saber, por ser indivisible; pues propiamente el uno es el ente indivisible”<sup>482</sup>.

<sup>482</sup> “Dicit ergo quod unum dicitur quatuor modis. Primo quidem continuum secundum naturam. Secundo totum. Tertio singulare. Quarto, universale ut species. Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile. Sed in primis duobus dicitur unum, quia est motus



Un lugar paralelo a éste del *Comentario a la Metafísica*, se encuentra en la *Suma Teológica*, donde Tomás sostiene que "... uno no significa otra cosa que ente indiviso"<sup>483</sup>.

Sólo se puede llamar "uno" a una cosa, si está tan cohesionada en sí misma, que es indivisa y no hay muchas cosas en ella. Acerca de este punto, explica Clarke que "la unidad ontológica, como una propiedad del ente, significa la interna cohesión de una cosa por la que ella constituye un todo indiviso"<sup>484</sup>. La unidad que se da en todo ente, se explica porque, como señala Aertsen, todo ente "...*qua* ente es indiviso"<sup>485</sup>.

Ninguna cosa puede estar dividida o separada *de sí misma, ni en sí misma*. Si una cosa estuviera dividida o separada *de sí misma*, no sería una sola cosa, ni un solo ente, sino muchas cosas, muchos entes. Y si esto último ocurriera, entonces nos encontraríamos ante una multitud de entes cada uno distinto y separado de los demás.

Sólo es ente la cosa que no está dividida en sí misma, aunque sí lo esté respecto de los demás entes.

Esta unidad interna de cada ente admite una cierta composición de principios constitutivos, pero, únicamente en cuanto que éstos están íntimamente unidos entre sí conformando una sola y la misma substancia indivisa -una cosa que no está dividida ni separada de sí misma, ni en sí misma.

Santo Tomás encuentra esta unidad en los entes corpóreos, acerca de los cuales, él dice en *De ente et essentia* que, "... en las substancias, de la forma y la materia se forma una cierta naturaleza resultante de la unión

---

indivisibilis; in aliis autem duobus, quia est intelligentia, aut ratio indivisibilis; ut sub hoc etiam comprehendatur apprehensio rei particularis". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, lect. 1, n. 13.

<sup>483</sup> "(...) unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, art. 1, co. La Suma Teológica es la obra que contiene la más amplia exposición sobre el tema de la convertibilidad del ente y el uno. Ghisalberti comenta: "L'esposizione sistematica del pensiero di Tommaso sul tema è contenuta nella *Summa theologiae*, Iª pars, q. 11, *De Unitate Dei*, che tratta quattro articoli: 'utrum unum addat aliquid supra ens; utrum unum et multa opponuntur; utrum Deus sit unus; utrum Deus sit maxime unus'". Cfr. GHISALBERTI, ALESSANDRO, "L'Essere e l'Uno in Tommaso D'Aquino", en *L'Uno e i molti*, Editor Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 228.

<sup>484</sup> "We have to fall back on paraphrases and negative descriptions that point to the positive content, thus: ontological unity as a property of being signifies the inner cohesion of something by which it constitutes an undivided whole". CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 61.

<sup>485</sup> "Every being possesses unity; *qua* being, it is undivided". Cfr. AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 201.

de ambas, que propiamente se encuentra en el predicamento de substancia<sup>486</sup>.

Aunque en la substancia corpórea hay composición de materia y forma, ambas están tan íntimamente unidas y vinculadas entre sí, que conforman una y la misma substancia indivisa y netamente cohesionada: una unidad. Por tanto, el resultado de la unión de estos dos principios intrínsecos -materia y forma-, no es la conformación de dos cuerpos, sino que ambos conforman un solo cuerpo. Ni la materia prima es una cosa completa en sí, ni tampoco lo es la forma: sólo el compuesto de materia y forma es una cosa completa en sí. Por esta razón, la distinción que hay entre materia y forma en el seno de la substancia corpórea, no divide a ésta en dos substancias, sino que sus dos componentes conforman una sola y la misma substancia corpórea como un todo indiviso y cohesionado.

Si se profundiza aún más en el interior mismo de cualquier ente, es posible llegar a comprender la doctrina de Santo Tomás según la cual sólo puede ser ente lo que es indivisible y uno, y en cuanto lo es<sup>487</sup>. Clarke sostiene que "...es imposible en definitiva ser, sin ser internamente uno, cohesionado, unificado"<sup>488</sup>. La unidad es una propiedad interna de todo ente, sin la cual ninguna cosa puede ser ni ente ni real.

Santo Tomás expone en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, lo que según él "...es la verdadera definición de uno: Uno es el ente que no está dividido"<sup>489</sup>; precisamente porque algo es ente en cuanto es uno, y viceversa.

Como explica Santo Tomás en la *Suma Teológica*, el uno que se convierte con el ente, no añade sobre el ente ninguna otra cosa más que negación de división, porque uno no significa otra cosa que ente indiviso<sup>490</sup>,

<sup>486</sup> "Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur...". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Fundación Tomás de Aquino 2006, Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933, cap. 5.

<sup>487</sup> "(...)... unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 40, n. 5.

<sup>488</sup> CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 61.

<sup>489</sup> "Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Parmae 1856, lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 3.

<sup>490</sup> "Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, co.

de tal modo que todo lo que de *unidad* hay en una cosa determinada, es precisamente lo que de *entidad* hay en ella. Por esta razón, concluye Tomás, "... de cualquier cosa que se dice una, se significa la misma cosa indivisa; como cuando se dice un hombre, se expresa la naturaleza o sustancia de ese hombre no dividida"<sup>491</sup>.

Por lo demás, esta doctrina proviene de Aristóteles que dice en *Metafísica* *Γ* (libro IV) 2:

"Ahora bien, si el ente y el uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que no los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es "un hombre" que "hombre", y "hombre que es" que "hombre", y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es" (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente"<sup>492</sup>.

Courtès comenta como es que, en este texto, Aristóteles afirma la convertibilidad del ente y el uno, en cuanto son lo mismo en la realidad, y distintos en la consideración mental<sup>493</sup>. Por su parte, Reale señala que para Aristóteles el ente y el uno indican una misma realidad, de modo

<sup>491</sup> "Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, co. Un lugar paralelo es el siguiente: "Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9 a. 7 co.

<sup>492</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b 22-32. Tomás comenta este texto de Aristóteles del siguiente modo: "Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, idem enim, quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo. Quod quidem probat sic". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 3.

<sup>493</sup> "Ainsi l'Un et l'être désignent la même chose, et ne diffèrent que par la notion, dans la mesure où ils diffèrent". COURTÈS, PIERRE-CESLAS, *L'être et le non être selon Thomas d'Aquin*, p. 210. Y también dice un párrafo después: "En fait, ils diffèrent par la notion, et cette notion de l'Un c'est l'indivisibilité, ou plutôt, l'Un est exactement l'(être) indivis". Ibid. COURTÈS, PIERRE-CESLAS, *L'être et le non être selon Thomas d'Aquin*, p. 210.

que la afirmación del ente implica la afirmación del uno, y viceversa<sup>494</sup>. O, como anota Aubenque, "...todo cuanto es ser es uno, todo cuanto es uno es ser"<sup>495</sup>.

Como dice Rudi te Velde, en la Edad Media, el texto de Aristóteles citado anteriormente representó la clásica autoridad para la convertibilidad de la unidad y el ente<sup>496</sup>.

Esta doctrina aristotélica es formulada vigorosamente por Santo Tomás en *Suma Teológica* I, q. 11 a. 1 c., donde él sostiene que *uno* no añade cosa alguna a *ente*, nada que sea real, a no ser negación de división, a partir de lo cual infiere la convertibilidad de ente y uno<sup>497</sup>. Desde este

<sup>494</sup> "Nel passo che abbiamo letto viene fornita una prima prova della coincidenza di *essere* e *uno* (si ricordi la formula medievale che renderà celeberrima questa dottrina: *ens et unum convertuntur*). *Essere* e *uno*, dice Arist., indicano una *medesima realtà*, giacché l'affermazione del primo implica altresì quella dell'altro e viceversa: una cosa non può essere, senza essere *una*; e non può essere *una* senza essere *essere*". Cfr. REALE, GIOVANNI, "Sommario e comentario a  $\Gamma$  2 n. 7", en ARISTOTELE, *Metafisica di Aristotele*, Volumen I, Introduzione, traduzione e comentario a cura di Giovanni Reale, testo greco a fronte, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2004, pp. 840-841. Y Halper dice: "And Aristotle claims that anything that is must be one -  $\Gamma$  2, 1003b22-25". HALPER, EDWARD *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Central Books, p. 32.

<sup>495</sup> Cfr. AUBENQUE, PIERRE, *El Problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2008, n.443, p. 193.

<sup>496</sup> "In the Middle Ages this passage was the classic authority for the convertibility of unity and being. The technical formula of the convertibility thesis largely depends on the distinction which Aristotle makes between "same in nature" and "diverse in notion". The transcendental are interchangeable or convertible with each other in the sense that they refer to the same reality (*idem secundum rem*); nevertheless they differ according their intelligible content (*secundum rationem*). The transcendental add something to 'being' in the sense that they express something that is not expressed by 'being'". Cfr. TE VELDE, RUDI A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1995, pp. 54-55.

<sup>497</sup> "Respondeo dicendum quod 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". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11 a. 1 c. Santo Tomás emplea aquí este argumento en orden a sustentar la tesis según la cual la indivisibilidad del ente también se da en Dios. Wipfel comenta: "Thomas asks whether unity adds anything to being. As he explains, unity does not add any real thing to being but only the negation of division of being from itself; because of this it follows that unity is convertible with being". WIPPEL, JOHN F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, p. 486, n. 124. Aertsen compara los argumentos formulados por Aristóteles como fundamento de la convertibilidad del ente y el uno, con el argumento formulado por Santo Tomás en contenido en el citado texto de Santo Tomás: "In his two arguments for the convertibility of being and one, Aristotle does not really clarify the ontological foundation of this interchangeability.

punto de vista, la distinción entre ente y uno es puramente mental, y no real<sup>498</sup>.

Santo Tomás precisa en *De Potentia* que uno no solamente significa negación de división, sino que significa el ente mismo y, a la vez, que el ente no está en sí mismo dividido<sup>499</sup>. Como señala Aertsen, el uno no es un mero ente de razón, porque al significar la indivisión del ente, significa el ente mismo con todo su contenido positivo<sup>500</sup>.

En el mismo texto citado de *Suma Teológica* I, q. 11 a. 1 c., Santo Tomás pasa a poner en evidencia la convertibilidad del ente y el uno, al constatar que las cosas son entes en cuanto están cohesionadas y son indivisas y unas, cuando advierte el contraste que hay entre la entidad y la unidad propias de las sustancias móviles compuestas de materia y forma, de un lado, y la entidad y la unidad de las sustancias simples que son formas subsistentes en sí mismas (los ángeles y el alma separada), del otro lado; con la finalidad de hacer patente su doctrina sobre la relación que hay entre el ente y el uno.

Como dice Santo Tomás allí mismo, todo ente o es simple o es compuesto. Por lo que se refiere a las sustancias simples y espirituales, ellas

---

The first argument is based upon linguistic considerations which are confirmed by referring to the processes of generation and corruption; the second is based upon predication. Why is something one insofar as it is? Thomas surpasses Aristotle by establishing a metaphysical foundation of the real identity between being and one in *Summa theologiae* I, 11.1". AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 207.

<sup>498</sup> Courtès comenta: "L'être a une priorité absolue, et en lui se résolvent toutes les conceptions de l'esprit. L'Un est une forme générale qui communique inséparablement la raison d'être. L'Un et l'être sont donc *idem re*. Mais l'Un dit une autre raison que l'être même: *differunt ratione*. C'est un *modus expressus* general qui suit tout être considéré en lui-même". Cfr. op. cit. COURTÈS, PIERRE-CESLAS, "L'Un selon saint Thomas", *Revue Thomiste* LXXVI année - T. XLVIII, N° 2, Avril-Juin 1968, p. 211.

<sup>499</sup> "Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, art. 7, co.

<sup>500</sup> "As usual, the question is formulated in terms of the problem of addition: "does the one add something to being" Thomas's reply, of course, is affirmative, and he specifies the sense of this addition: "the one does not add a reality to being, but only the negation of division". This statement must not be interpreted in the sense that the one *signifies* a negation, that is, a concept or "being of reason". What is signified by the one is being itself. The true definition of *unum*, as Thomas says elsewhere, is "being that is not divided". In *De potentia* 9, 7 he emphasizes that the one signifies not only the indivision of a thing, but the substance of a thing together with its indivision: the one is the same as undivided being (*ens indivisum*)". AERSTEN, JAN A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 207-208.

son indivisas tanto en acto como en potencia, debido a que su esencia no está compuesta por dos componentes distintos -materia y forma-, sino que son formas puras; su esencia es indivisa en acto porque la forma que es su esencia misma es de hecho indivisa en sí misma, y es indivisa en potencia porque, al ser una forma simple y pura, carece de partes que puedan pasar a existir separadas en acto. La substancia simple no necesita mantener su entidad manteniendo cohesionadas sus partes para conservarse como un ente indiviso, precisamente porque carece de partes. Una cosa cuyas partes están divididas entre sí no podría ser un ente, precisamente porque sólo es ente aquello que no está dividido en sí mismo en acto. La substancia simple es de suyo indivisa porque su esencia es de suyo simple, y sin partes potencialmente separables que puedan llegar en algún momento a descohesionarse una de otra, y así perder el ser. Por esta misma razón, la substancia simple no puede dejar de existir y ser ente, debido a que no puede dejar de ser uno por descomposición de sus partes, precisamente porque lo que es simple carece de partes que lo compongan como una unidad no dividida, por ser en sí mismo indiviso en su simplicidad. Por su parte, las substancias compuestas de materia y forma, no pueden tener ser cuando sus partes están divididas en acto, sino que lo tienen después de que sus partes constituyen y componen la misma cosa compuesta. Por todo lo cual, concluye Santo Tomás, resulta evidente que el *esse* de cualquier cosa consiste en su indivisión misma, esto es, en su unidad, y también que cada cosa tanto conserva su entidad cuanto conserva su unidad<sup>501</sup>.

<sup>501</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, co. Aertsen reporta el contenido de este texto del siguiente modo: “Starting from the concepts of simplicity and composition, Thomas investigates the relationship between being and one. What is simple is undivided both actually and potentially; the composed thing has no being as long as its parts are divided, but only after they come together to constitute it. Obviously therefore, the *esse* of every thing consist in indivision; “that is the reason why everything guards its unity as it guards its existence (*esse*)”. AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 208. Y Ghisalberti escribe: “L’a affermazione che l’*unum* non significa altro che l’*ens indivisum* consente a Tommaso di stabilire la convertibilità dell’uno con l’ente: l’ente infatti può essere semplice, e perciò è indiviso sia in atto, sia in potenza; oppure l’ente può essere composto, ma il composto come tale non può esistere finché le sue parti sono divise: il composto sorge dalla reale confluenza delle parti in qualcosa di unitario”. GHISALBERTI, ALESSANDRO, “L’Essere e l’Uno in Tommaso d’Aquino”, en *L’Uno e i molti*, p. 228.

Aertsen comenta que la argumentación de Santo Tomás dirigida a probar la convertibilidad del ente y el uno, se basa en su noción de *esse*, porque el *esse* como acto es justamente el principio de unidad del ente, lo que lo hace indiviso y uno. Dentro de esta línea de ideas, se ve que tal función del *esse* parece provenir del hecho de que éste es el acto del ente. Aunque el *esse* como acto es distinto de la cosa misma subsistente, lo cierto es que los componentes son indivisos porque el *esse* se compara a la cosa misma subsistente como el acto a la potencia. Por virtud del mismo *actus essendi*, una cosa *es* y es *una*<sup>502</sup>.

Lo cierto es que la recepción de un acto por su potencia propia constituye un ente indiviso en sí mismo, en cuanto que la potencia receptiva está dotada de la capacidad para tener el acto que recibe. Puesto que la forma es el acto recibido por la materia, ambos principios conforman la unidad indivisa que por su esencia misma tiene cada ente. Sin embargo, aunque es verdad que la recepción de la forma por la materia constituye a una cosa como unidad indivisa en sí misma y como ente, también lo es que la unidad e indivisión de un ente proviene en primer lugar de su mismo *esse*, en cuanto éste es recibido por la cosa subsistente en que consiste el propio ente por su esencia misma. Pero este asunto se estudiará detenidamente en el Capítulo Tercero.

Como Clarke dice, esta doctrina según la cual una cosa es ente en cuanto es una, y viceversa, se apoya sobre el fundamento constituido por una prueba negativa que opera por reducción al absurdo de la tesis opuesta, esto es, de la tesis según la cual puede haber algún *ente* que no es *uno*<sup>503</sup>.

Este argumento se puede comprender del siguiente modo:

En primer lugar, es preciso considerar la doctrina aristotélica ya expuesta en los párrafos precedentes, según la cual sólo se puede llamar una e indivisa a una cosa constituida de partes, si éstas están vinculadas y cohesionadas entre sí de tal modo que conforman un todo indiviso y unificado, un ente indiviso y uno. En cambio, una multitud de cosas no conforman una unidad indivisa y cohesionada en sí misma. Por esta razón

<sup>502</sup> “Thomas’s argument for the convertibility of being and one is based on his notion of *esse*. As act, being is also the principle of unity in that which is composed. Although, as Boethius’s axiom states, “in every composite that which is and *esse* are diverse”, the components are undivided because *esse* is related to everything as act to potency. By the same act by which a thing is, it is “one””. AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 208.

<sup>503</sup> Ver la exposición que hace Clarke de este argumento en el apartado anterior. Cfr. loc. cit. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, pp. 61-62.

una multitud de cosas no es una sola cosa. Ni los distintos componentes que conforman una cosa indivisa y unificada, son realmente una multitud de cosas<sup>504</sup>.

Ahora bien, si fuese verdad que puede haber un ente que no es uno, es decir, que no es una sola cosa, sino muchas, o sea, una multitud, esto sólo puede ocurrir si las distintas cosas que hay en un ente tal carecen de vínculo y cohesión entre ellas, de tal modo que no son ellas partes constitutivas conformantes de un mismo todo indiviso y uno. Y si, además, todas estas cosas dispersas en las que se divide este supuesto ente que no es uno, estuvieran a su vez divididas en sí mismas, de modo que cada una de ellas no es realmente una sola cosa, sino muchas; y si, por último, junto con todo lo dicho, este proceso de división y pulverización se repite indefinidamente, de tal suerte que siempre que una cosa está dividida en muchas cosas dispersas, cada una de estas últimas a su vez es una multitud dividida en sí misma, y no una unidad, en tal caso ninguna de las infinitas partes en las que habría quedado dividido dicho ente podría ser una unidad indivisa, y mucho menos sería una unidad el conjunto total de las infinitas partes que resultan del proceso indefinido de pulverización y desvinculación, ni tampoco lo sería un grupo limitado de sus partes.

Y si esto fuese así, es decir, si hubiese un ente tal que las distintas cosas que hay en él se encuentran tan dispersas y divididas unas de otras que no hay ningún vínculo entre ellas que las cohesionen conformando un todo indiviso, y no hay propiedad alguna que las constituya como un todo no dividido de clase alguna, la consecuencia que se desprende de esto es que tampoco se podrá predicar ninguna nota o propiedad simple de tal ente, porque todo predicado de una cosa singular significa un carácter que se encuentra unificadamente en ésta.

En el caso de que pudiese haber un ente que no es uno y que, por esto mismo, puede ser pulverizado en infinitas partes desvinculadas unas de otras, sin que ninguna de ellas sea una unidad, no se podría predicar nota alguna de tal ente, ni tampoco de ninguna de sus partes, precisamente porque, como se ha visto, no es posible que un predicado pueda significar un carácter interno de una cosa singular cuyas partes están completamente desvinculadas unas de otras.

Pero, además, si se sigue adelante en este supuesto, encontraremos que las infinitas partes en las cuales habría quedado pulverizado aquel supuesto ente que no es uno, no serían realmente una multitud, por la siguiente razón: Porque toda multitud es una agregación de muchas unidades que son en sí mismas indivisas, a la vez que divididas y separadas

---

<sup>504</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, co.



de las demás, de tal manera que ninguna multitud es un todo indiviso, mientras que, en nuestra hipótesis, ninguna de las infinitas partes en las que habría quedado dividido dicho ente sería indivisa, razón por la cual, la colección de infinitas partes que se encuentran al interior de este supuesto ente que no es uno, no podría ser realmente una multitud, precisamente porque no es una agregación de unidades indivisas. Y mucho menos lo sería la colección total de las infinitas partes dispersas que habría en el ente de nuestra hipótesis.

Ahora bien, no es posible predicar contenido quiditativo alguno de una cosa cuyas partes están completamente dispersas y desvinculadas entre sí, porque todo concepto es una unidad simple significante de algo indiviso y uno. Incluso se puede predicar conceptos de entes compuestos de partes distintas unas de otras, pero siempre que dichas partes estén cohesionadas entre sí de algún modo, esto es, de manera que todas sus partes constituyan al ente como un todo indiviso, cohesionado y uno. Así, el concepto se predica precisamente del todo indiviso compuesto de partes cohesionadas entre sí. En consecuencia, no es posible que pueda tener contenido quiditativo alguno de algo cuyas partes están completamente dispersas entre sí.

De todo lo cual se desprende que, en la hipótesis planteada de un ente que no es uno, dividido en infinitas cosas completamente desvinculadas unas de otras, dicho ente no podría tener contenido quiditativo alguno, ni una esencia. Y como ninguna de las infinitas cosas en las que dicho ente se divide es una unidad indivisa, luego, ninguna de estas cosas en particular podría tener contenido quiditativo ni esencia.

Pero lo que carece de contenido quiditativo y esencia no puede ser un ente, porque no hay ente que pueda serlo si carece de una esencia en la cual consista, pues lo que no consiste esencialmente en algo, no *es* ni *puede ser*. Solamente el *absoluto no ente*, que es la nada, carece de esencia, razón por la cual no *es* ni *puede ser*. Por tanto, se concluye que un ente que no es uno, en ningún caso, puede ser ni ente, ni uno, ni indiviso; como tampoco puede ser una multitud. Un ente que no es uno, sólo puede ser el absoluto no ente, la pura nada. O, lo que es lo mismo decir: No puede ser ente lo que no es uno e indiviso, precisamente porque carece de contenido quiditativo, esencia, y ser.

Con un ejemplo se puede ver más claramente todo este asunto:

Las distintas partes que constituyen un caballo, están diseñadas de modo tal que, en conjunto, constituyen el todo indiviso que es ese caballo, según el modo de ser equino, y cuyo contenido quiditativo es *equino* precisamente. Mientras que las distintas partes que hay en un hombre, están todas ellas diseñadas de tal manera que constituyen ese todo indivi-

so y uno que es Sócrates, en cuanto él está determinado y unificado según el modo establecido por el contenido quiditativo *hombre*.

En cambio, el cadáver de un hombre no es un solo ente, sino una multitud de entes -cada uno distinto de los demás- sólo accidentalmente vinculados unos con otros; de tal modo que esta multitud de entes no conforma un solo todo indiviso y uno por naturaleza; razón por la cual, el cadáver de un ser humano, no es ni un ente ni una unidad indivisa. Cada una de las partículas del cadáver sí que es un ente, pero únicamente en cuanto cada partícula es en sí misma indivisa y una, y distinta de las demás, y siempre que cuente con esencia y ser. Lo que por lo demás resulta patente transcurridos unos días desde la muerte de un hombre: cada partícula de su cadáver se comporta independientemente de las demás. Por esta razón, no se puede predicar “hombre” de un cadáver. En cambio, “hombre” significa siempre una unidad indivisa. Por esto decimos que Sócrates es un hombre, y que Platón también lo es.

Las distintas partes de un cadáver son, cada una de ellas, una entidad una e indivisa, y todas ellas son una multitud accidentalmente vinculada. Pero, lo que de ningún modo puede constituir un ente, es un conjunto de partes completamente desvinculadas entre sí, como se ha visto en los párrafos anteriores.

Por último, una vez que ha quedado reducida al absurdo la tesis según la cual *puede haber un ente que no es uno*, resulta evidente el valor de verdad que hay en la tesis opuesta, a saber, la tesis según la cual *la unidad de cualquier ente es precisamente su entidad, de tal modo que sólo puede ser ente lo que es uno, y en cuanto lo es, y viceversa, o sea, que sólo tiene unidad lo que es ente, y en cuanto lo es*.

Hasta aquí nos hemos ocupado de una primera propiedad que caracteriza a todo ente, que es su unidad indivisa. Ahora, ha llegado el momento de tratar de una segunda propiedad del ente llamada *aliquid*, por virtud de la cual todo ente es algo distinto de todos los demás. Santo Tomás formula estas dos propiedades en el texto de *Contra gentiles* anteriormente citado, según el cual, “...una cosa se hace ente en cuanto se hace uno en sí mismo indiviso y distinto de los demás”<sup>505</sup>. Por tanto, cualquier ente, no solamente es una unidad indivisa, sino que, junto con ello, es realmente otro, separado y dividido de todos los demás entes que son distintos de él. El término *aliquid* expresa precisamente esta última propiedad del ente.

<sup>505</sup> “(...)... unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 40, n. 5.

En *De veritate*, Santo Tomás dice que el término *aliquid* expresa aquella propiedad por la cual todo ente es distinto de los demás, del mismo modo que el término uno expresa que el ente no está dividido en sí mismo<sup>506</sup>.

---

<sup>506</sup> El texto del *De veritate* que explica estado dos propiedades transcendentales, es el siguiente: “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 dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Leoninum Romae 1970, q. 1 a. 1 co. Wipfel reporta el contenido de este texto del *De veritate*: “Thomas maintains that there are five distinct modes which are as broad in extension as being it self, o which follow upon every being. As he explains, such a general mode may follow upon any being as that being is in it self, or else insofar as that being is related to something else. If the mode in question follows upon every being insofar as it is in itself, it may express something about being either positively or negatively. (...) If the mode expresses something negatively that follows upon every being, this indicates that it is undivided from itself and may, therefore, be described as (2) one”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 192-193. Y por lo que se refiere a la propiedad transcendental de *aliquid*, comenta Wipfel en el párrafo siguiente: “On the other hand, if the mode follows upon every being insofar as it is related to something else, this also may happen in two different ways. The mode may follow upon each and every being insofar as it is divided from every other being”. Ibid. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 193. Woznicki escribe lo siguiente acerca de las dos distintas maneras de significación del ente propias de los nombres *unum* y *aliquid*: “Being as considered absolutely expresses something either affirmatively or negatively: if affirmatively, being would be expressed by the transcendental *res*; if negatively, being would expressed by the transcendental *unum*. Being as known in relation to every other being expresses something either in separation form another or in conformity with the mind: if being is considered in separation from another, it is expressed by the transcendental *aliquid*...” Cfr. WOZNICKY, ANDREW N. *Being and Order*, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1990, p. 114. Y Aertsen escribe: “The exposition of the general modes consequent on every being in *De veritate* 1.1. is carefully structured.

Ahora bien, por lo que se refiere al orden que sigue nuestro entendimiento en el conocimiento de estas dos propiedades, conviene recordar esa doctrina aristotélica expuesta al principio de este capítulo, según la cual, el conocimiento de la división de los entes y la multitud es anterior al de la indivisión y unidad de los entes, debido a que la multitud y la división es sensorialmente más captable que lo indiviso y uno. En efecto, como ya se ha visto antes, solamente podemos conocer estas dos propiedades de los entes, a saber, la indivisión o unidad y *aliquid*, si primero alcanzamos a conocer la multitud bajo la razón de división.

Este primer conocimiento de la multitud, es el conocimiento de la división de los entes, esto es, que una cosa no es otra. Se trata, como ya se ha visto, de un conocimiento muy directo y fácil de adquirir. Este conocimiento de la multitud como mera división de los entes, es solamente un conocimiento primario que adquiere el entendimiento sin haber captado todavía la indivisión o unidad de ente alguno.

Santo Tomás advierte que nuestro conocimiento de la multitud de los entes es de dos maneras, según el grado de aproximación al objeto conocido: En una primera aproximación a la realidad, se conoce fácilmente que una cosa está dividida y separada de otra adyacente a ella. Este es el conocimiento de la división de los entes, la primera aproximación a la multitud de los entes. Un conocimiento primario que adquiere el entendimiento sin haber captado todavía la indivisión o unidad de ente alguno, pero que es indispensable para poder adquirir este último conocimiento.

---

Thomas's primary ordering principle is that the expressed mode of being pertains either to every being in itself (*in se*) or in relation to something else (*in ordine ad aliud*). The first group of transcendentals is further subdivided, since something can be affirmed and denied of every being regarded in itself. *Positively* it can be said of every being that it has a certain content, an essence, and this is expressed by the name 'thing' (*res*). (...) *Negatively* it can be said of every being that it is undivided. This mode of being is expressed by the name 'one' (*unum*), for one is nothing other than undivided being (*ens indivisum*). Y, por lo que se refiere al transcendental *aliquid* dice: "With respect to the second group of transcendentals, the relational ones, Thomas again introduces a subdivision. The relation of one being to another can be regarded first of all according to their division (*secundum divisionem*). This aspect is expressed by the transcendental 'something' (*aliquid*), a name that means literally 'another what' (*quasi aliud quid*). This transcendental is described by Thomas with the second of the two phrases Alexander of Hales and Albert the Great offer as expressing the content of the concept 'one': 'being undivided in itself and divided from others'. Thomas splits this description into two parts and reserves the last part for the content of *aliquid*: 'being is called *something* insofar as it is divided from others'". AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 98-99.

Únicamente a partir del conocimiento del ente y de la división de los entes, el entendimiento puede pasar a captar la unidad e indivisibilidad de cada ente como una unidad no dividida en muchas.

A su vez, a partir del conocimiento de la unidad e indivisibilidad de varios entes particulares, el entendimiento humano queda capacitado para advertir la división y separación que hay entre la unidad en la que cada ente particular consiste y la unidad indivisa en la cual consiste cada uno de los demás entes particulares conocidos por el sujeto. Así es como la mente humana llega a conocer una colección de unidades indivisas o multitud desde un punto de vista más profundo que el de la división de los entes. Este es el conocimiento de la multitud precisamente en cuanto es multitud, esto es, como agregación de unidades, fundado en los conocimientos previos de la división de los entes y de la unidad e indivisibilidad de cada ente<sup>507</sup>.

Así es como queda resuelta la circularidad que parecía haber entre los conceptos de unidad y multiplicidad, porque la verdad es que el conocimiento de la multiplicidad precede al conocimiento del uno exclusivamente cuando la multiplicidad es tomada según la razón de división, y, en cambio, el conocimiento del uno precede al conocimiento de la multiplicidad en cuanto ésta es tomada según la razón de agregación de unidades<sup>508</sup>.

<sup>507</sup> “Dicendum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13. Elders comenta este texto del siguiente modo: “L’ intelletto comprende che quest’ essere non è quell’ essere, formula la separazione di entrambi e quindi conclude che l’ ente individuale stesso non è separato. Da ciò deriva il concetto di unità. Una volta che questo concetto è stato acquisito, segue quello di molteplicità. San Tommaso mette ripetutamente in risalto che il concetto di molteplicità è conseguente a quello di unità, ma che il concetto di divisione (*divisio*) precede quello di unità, benché nella realtà sia l’ unità a precedere. C’ è una sorta di circolarità nella deduzione del concetto di molteplicità: essa consegue dall’ unità, ma nella conoscenza acquisita tramite i sensi è la molteplicità (*multitudo*) a precederé”. Cfr. ELDERS, LEO J. *La Metafisica dell’ Essere di san Tommaso d’ Aquino in una Prospettiva Storica. I L’ Essere Comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 105-106.

<sup>508</sup> Aertsens comenta lo siguiente acerca de la solución que Tomás de Aquino da a la aparente circularidad de los conceptos de uno y multitud: “Thomas’s solution to this problem represents a major innovation. He introduces a distinction between the notions of “división” and “multitude”. These are not identical, because the latter concept contains more than the former. Divided things do not constitute a multitude unless each one

Con un ejemplo se puede comprender más claramente esta doctrina:

Si una persona, al abrir la puerta de una habitación, se encuentra con otras dos personas en su interior, Sócrates y Corisco, entonces hemos tenido un conocimiento sensorial de una multitud de entes que son precisamente esas dos personas. De inmediato el entendimiento juzga que cada uno de ellos es ente, algo que existe, y que éste no es aquel otro. Este es precisamente el conocimiento de la división de los entes, esto es, que una cosa no es otra. Recién en este momento -y no antes- el sujeto cognoscente comprende en qué consiste que un ente esté dividido y separado de otro distinto de él.

Ahora bien, la condición indispensable sin la cual no es posible conocer que un ente -en este caso Sócrates- es uno e indiviso, y no está dividido en sí mismo, es que el entendimiento ya cuente con la noción de división, pues sólo entonces el sujeto cognoscente sabe en qué consiste que una cosa no es otra, que una cosa está dividida y separada de otra.

El conocimiento de la división que hay entre un ente y otro hace posible el conocimiento de la unidad e indivisibilidad de este ente en particular que es Sócrates. Y no es posible saber que Sócrates es una unidad no dividida en sí misma, si previamente no se sabe qué es estar dividido y separado de otro, porque el sujeto cognoscente únicamente podrá negar la división de Sócrates, si previamente ha adquirido la propia noción de división.

Hasta aquí, este ejemplo ha mostrado la necesidad del conocimiento de la división de los entes -que ya es un cierto conocimiento primario e imperfecto de la multitud- respecto del conocimiento de la unidad e indivisibilidad del ente. Ahora es el momento de mostrar la precedencia del conocimiento de la unidad y multiplicidad del ente respecto de la noción

---

of them is undivided in itself, i.e., "one". What is negated by the one is not multitude, but division. Not "the many" is prior in concept to the "one", but "division". The *ratio* of the one, "that which is not divided", is consequently not circular". AERSTEN, JAN A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 220. Por su parte, Courtès dice acerca de este mismo punto: "La réponse de saint Thomas n'est pas sans évoquer la dialectique hégélienne décelant l'universel dans la connaissance du singulier. Le multiple est premièrement composé et confus; il s'offre comme un ensemble, un certain tout, avec ses parties. Cela veut dire que le multiple comporte les contraires, donnés en même temps. Mais l'esprit doit en établir exactement la distinction et les déterminations vraies, ainsi qu'en rechercher les rapports. En tant que *comportant la division*, le multiple est antérieur à l'Un en raison; nous n'aurions pas le multiple sans éléments relativement distincts. En tant que le multiple, en tant qu'il suppose *l'agrégation des unités*, il suppose l'Un et lui est postérieur". COURTÈS, PIERRE-CESLAS, *L'être et le non être selon Thomas d'Aquin*, p. 224.

de multitud como agregación de unidades, mediante este mismo caso particular.

Según nuestro ejemplo, el sujeto cognoscente ya ha llegado a conocer acerca de estos dos sujetos -Sócrates y Corisco- que uno no es otro, y que Sócrates por su parte es una unidad no dividida, un ente indiviso y uno, y que también lo es Corisco. Y puesto que ya se conoce la unidad de cada una de las dos personas ubicadas dentro de la habitación, entonces ya el sujeto cognoscente está capacitado, precisamente por virtud de la información adquirida, para conocer la división y separación de Sócrates respecto de Corisco, en cuanto que cada uno de ellos es una unidad no dividida. Y este ya es el conocimiento de la multitud en cuanto multitud, esto es, como agregación de unidades.

El conocimiento de la división de Sócrates respecto de Corisco es el conocimiento de la división y separación entre dos entes acerca de los cuales no se sabe todavía si cada uno de ellos es una unidad indivisa o no. Aunque este conocimiento de la división que hay entre estos dos entes es ya un cierto conocimiento incipiente de la multitud, es todavía una noción primaria y no completamente distinta y determinada de la multitud. Mientras que el conocimiento de Sócrates y Corisco según la razón de multitud y como agregación de unidades, ya es el conocimiento de la división y separación de un ente uno e indiviso respecto de otro.

La ventaja de este nuevo conocimiento de la multitud como agregación de unidades, es que conocemos la multitud como un conjunto de cosas que tienen, -cada una de ellas-, la condición de unidad indivisa.

Lo que no ocurre con el conocimiento de la división de los entes, porque, en este caso, el cognoscente aún no comprende la separación que hay entre unidades indivisas, sino únicamente la que hay entre entes, sin que aún el cognoscente sepa explícitamente si cada uno de los entes comparados es una unidad no dividida o, por el contrario, una multitud dividida en muchas cosas desvinculadas y separadas unas de otras.

Como se puede ver, a partir de lo expuesto hasta aquí, los conceptos examinados corresponden al nivel más básico de nuestros procesos cognoscitivos. Y ya en este nivel primario y más básico de nuestro proceso cognoscitivo resulta patente que hay un orden sucesivo de formación conceptual fundada en los conceptos originarios de nuestra facultad cognoscitiva intelectual. En efecto, Santo Tomás explica que primero cae en nuestro entendimiento el ente, en segundo lugar distinguimos que este ente no es aquel otro ente, y de así aprehendemos la división, en ter-

cer lugar captamos lo uno y, en cuarto y último lugar, la multitud según la razón de agregación de unidades<sup>509</sup>.

El conocimiento filosófico de la multitud empieza por la consideración de la multitud según la razón de agregación de unidades. Y es desde este punto de vista como plantearemos más adelante la pregunta de fondo de esta investigación de un modo más preciso.

Ahora bien, hasta aquí hemos visto que en la realidad se dan simultáneamente dos propiedades: La unidad y la multiplicidad. Y el testimonio de nuestra experiencia revela justamente que en la realidad hay muchas cosas, y que cada una de ellas es una e indivisa, y no muchas.

Clarke aclara que si se investiga la unidad y la multiplicidad en el nivel de un ente en particular, en su interior se descubre que la unidad indivisa y cohesión interna de ese ente, permite la multiplicidad de partes constitutivas del propio ente, en el cual, la unidad domina sobre la multiplicidad. Este mismo itinerario inquisitivo del problema de uno y muchos, se puede llevar a cabo, ya no en el nivel de la escala de un ente particular, sino, en el nivel de la vasta escala del universo entero de entes reales, a fin de averiguar de qué modo todos los entes del universo, comparados con cada uno de los demás, son a la vez muchos y diversos, aunque vinculados todos ellos en una comunidad de existentes llamada orden real<sup>510</sup>. Santo Tomás se ocupó de resolver este problema de conciliar - como dice Wippel- las exigencias aparentemente conflictivas de la uni-

<sup>509</sup> “Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 11 a. 2 ad 4. Dewan comenta: “De acuerdo con Santo Tomás, la metafísica comienza con la consideración de las distintas sustancias que encontramos (la unidad propia de las cosas individuales, su verdadera entidad, la diversidad de las cosas). Aun dentro de este momento inicial, él distingue pasos. Primeramente, es la entidad intrínseca de esta o aquella cosa la que nos atrae. En segundo lugar, el carácter distintivo de esta con respecto a aquella. En tercer lugar, la unidad de cada cosa consigo misma. En cuarto lugar, la multiplicidad de las cosas”. Cfr. DEWAN, LAWRENCE, *Lecciones de Metafísica*, Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2009, p. 204.

<sup>510</sup> “This unity does indeed allow for a multiplicity of parts or components within the being, but the unity must dominate if there is to be a being at all. This problem of the *One and the Many*, which we have met here for the first time within the unity of a single composed being, now opens out naturally to the problem of the One and the Many on the vast scale of the entire universe of real beings: how all beings, compared with each other, are at once many and diverse, yet somehow share in the common attribute of actual existence that joins them in one great all-embracing community of existents that we call “the real order”, or simple “reality”. Thus the totality of the real is somehow *both one and many*”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 72.



dad y la multiplicidad en el seno del ente mismo<sup>511</sup>. Como se verá en el desarrollo de este trabajo, Santo Tomás tiene éxito en este cometido.

Además, esta investigación tiene -entre otras- la finalidad de averiguar por qué no es verdadera la tesis atribuida a Parménides según la cual no puede haber más que un solo ente en el universo, y no muchos, negándose de plano la posibilidad de toda multiplicidad, de modo que en todo el universo primaría la unidad: una unidad incompatible con cualquier multiplicidad<sup>512</sup>.

La cuestión de la multiplicidad, tal como se plantea en este trabajo, se refiere a la condición de posibilidad de la multitud de los entes. ¿Cómo se explica desde sí misma la multitud de los entes, precisamente en cuanto que multitud, por los principios intrínsecos de los entes?

No se trata de explicar la multitud, mediante la identificación de su causa extrínseca. Aunque sí se trata de penetrar en el meollo mismo de cada ente particular, con el objetivo de encontrar en su interior la explicación de la identidad sustancial, la individuación y la diversidad de los entes finitos y causados, en un nivel de profundidad tal que podamos llegar a poner en evidencia la concepción que tiene Tomás de Aquino de la dependencia que tiene el ser de todos los entes finitos respecto del ser de la causa primera y más elevada de todas, por lo que se refiere a la con-

---

<sup>511</sup> “Now we must take up a problem with which Thomas himself had to come to terms—the seemingly conflicting claims of unity and of multiplicity (and hence of diversity) within being itself”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 65.

<sup>512</sup> Santo Tomás atribuye esta tesis a Parménides y Meliso, siguiendo en esto a Aristóteles: “Et ideo alii, ut ad hoc non cogantur, quod scilicet ponant omnia esse ex non ente, vel quod assignent causam distinctionis rerum, posuerunt omnia esse unum, totaliter a rebus distinctionem tollentes: et haec est opinio Parmenidis et Melissi”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 25. Wipfel comenta así este texto de Santo Tomás: “Finally, continues Thomas, still others maintained that all things are one. They did this in order to avoid either having to hold that all things derive from nonbeing or having to account for the distinction between things. But by so doing they completely eliminated distinction from things, concludes Thomas. He identifies these thinkers as Parmenides and Melissus”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 66. Y Clarke anota: “Radical Monism. In its extreme form this solution denies all multiplicity and diversity in being as illusion, to be gotten over by intellectual spiritual enlightenment. Being is radically one: pure undivided Oneness alone exists, is truly real. Thus, in the beginning of Western thought *Parmenides*, the Presocratic (ca. 444 B.C.), who is probably the only literal radical monist in the West, denies all diversity within being, hence all change, which implies difference before and after”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 74.

figuración de la identidad sustancial, lo uno y lo múltiple en todos los entes.

Esta cuestión contempla varias facetas, y se subdivide en varias cuestiones concatenadas, que pueden quedar planteadas en los siguientes términos:

¿Cómo se explica intrínsecamente la multiplicidad de los entes? ¿Realmente los entes son muchos, hay una pluralidad? Si examinamos la constitución interna de cada ente, ¿es verdad que en el nivel de cada ente particular encontramos un fundamental primado de la unidad y la división sobre la dispersión y la división? ¿De qué modo los componentes internos de cada ente explican este primado de la unidad sobre la multiplicidad en el seno de cada cosa particular?

¿Estos mismos principios intrínsecos que explican el primado de la unidad sobre la multiplicidad en el seno de cada cosa singular, pueden explicar también por qué y de qué modo cada una de las diversas sustancias del universo entero se distingue de otra cualquiera, esto es, que cada sustancia está dividida y separada de todas las demás?

¿O más bien la verdad es que no puede haber una multitud de entes, porque el ente no puede ser más que uno solo, como sostiene la tesis que Aristóteles atribuye a Parménides y Meliso? ¿Será verdad que no puede haber más que una sola cosa y que cualquier apariencia de multitud es meramente imaginada por el sujeto cognoscente, sin existir en la naturaleza de las cosas?

Si se quiere entrar a investigar en profundidad cuál es la verdad acerca de todas estas cuestiones, es necesario enfocar el problema de lo uno y lo múltiple dentro de la perspectiva de la entidad de las cosas. En efecto, todo lo que es real y existe es ente, y todo ente -aquello que es- cuenta con *esse* y *essentia*.

Como anota Elders, la investigación acerca de la unidad y la multiplicidad en el seno del ente, apareció muy temprano en la historia de la filosofía<sup>513</sup>. En la época del amanecer de la filosofía los griegos buscaban el primer principio que explicara por sí mismo de qué estaban hechas todas las cosas, mediante el recurso tan genuino de la búsqueda inquisitiva del entendimiento humano, consistente en explicar unas cosas por medio de otras anteriores a ellas. Elders refiere también cómo es que los pensadores de la escuela de Mileto establecieron un primer principio material, un *ἀρχή*, el agua en un caso, el aire en otro, lo indeterminado, o alguna otra

<sup>513</sup> “Il problema dell’unità e della pluralità delle cose preoccupò i filosofi fin dall’inizio”. ELDERS, LEO J. *La Metafisica dell’Essere di san Tommaso d’Aquino in una Prospettiva Storica. Il’Essere Comune*, p. 99.

substancia, un principio primero a partir del cual se habrían derivado todas las cosas<sup>514</sup>.

Santo Tomás, en su *Comentario de Metafísica A* (libro XII), lección 12, señala que ninguno de estos antiguos filósofos de la naturaleza estableció como primer principio alguno que pudiese dar cuenta de la diferencia que hay entre las cosas corruptibles e incorruptibles, pues sostuvieron que todas las cosas provienen de los mismos principios, a saber, de los contrarios; y que, en cambio, los llamados poetas teólogos sostuvieron que todas las cosas derivan del no ente; y puesto que ambos grupos de pensadores establecieron un mismo origen para todos los entes, éste no podía ser la causa de la distinción entre las cosas corruptibles y las incorruptibles. En vista de que ninguno de estos dos grupos estableció una explicación completa y definitiva del problema de la multiplicidad de los entes, al no explicar el origen de la distinción de las cosas corruptibles e incorruptibles, esta fue la razón por la cual otros pensadores afirmaron que todas las cosas son una, quitando totalmente distinción en las cosas, con el fin de no verse obligados a sostener que todas las cosas provienen del no ente, o a sostener una causa de distinción entre las cosas. Estos últimos pensadores fueron Parménides y Meliso<sup>515</sup>.

<sup>514</sup> “I pensatori della scuola di Mileto stabilirono, partendo da un'arje, un primo principio materiale (per esempio l'acqua, una sostanza, indefinita, l'aria...) da cui per essi sarebbe derivata ogni cosa”. ELDERS, LEO J. *La Metafisica dell'Essere di san Tommaso d'Aquino in una Prospettiva Storica. Il Essere Comune*, p. 99.

<sup>515</sup> “Ostendit quod non possunt causare differentiam corruptibilium vel incorruptibilium. Dicit ergo, quod nullus antiquorum philosophorum assignat causam, quare entia quaedam sunt corruptibilia, et quaedam incorruptibilia. Ponunt enim quidam eorum entia omnia esse ex eisdem principiis, scilicet contrariis. Et haec est opinio antiquorum naturalium. Alii vero, scilicet poetae theologi, posuerunt omnia ex non ente. Unde supra dixit, quod generat mundum ex non ente. Et sic, cum eandem originem utrique assignent omnibus entibus, non possunt causare distinctionem rerum secundum corruptibile et incorruptibile. Et ideo alii, ut ad hoc non cogantur, quod scilicet ponant omnia esse ex non ente, vel quod assignent causam distinctionis rerum, posuerunt omnia esse unum, totaliter a rebus distinctionem tollentes: et haec est opinio Parmenidis et Melissi”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 12, n. 25. Wippel refiere del siguiente modo el contenido de este texto de Tomás: “A brief reference in his Commentary on *Metaphysics* XII, lect. 12, is worth noting. There Thomas is explaining a remark in Aristotle's text to the effect that none of the ancient philosophers offered a cause to explain why some beings are corruptible while others are incorruptible. Some held that all things derive from the same principles, that is, the contraries. Aquinas identifies these as the ancient naturalists. Other maintained that all things derive from non being. Thomas refers to these as the poet-theologians. But since both groups offered the same explanation for all things, they could not account for the distinction between the corruptible and the incorruptible. Finally, continues Thomas, still others maintained that

El texto original de Aristóteles, que es materia del comentario de Tomás de Aquino, es el siguiente:

“Pero ninguno de los que hablan de los contrarios se sirve de ellos, a no ser que alguien los interprete convenientemente. Y nadie dice por qué unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles; pues, según ellos, todos los entes proceden de los mismos principios. Además, unos afirman que los entes proceden del no-ente; y otros, para no verse obligados a esto, dicen que todas las cosas son una”<sup>516</sup>.

Como se puede constatar, Santo Tomás dice que Aristóteles, en el texto citado, está aludiendo a Parménides y Meliso<sup>517</sup>.

Elders señala que el origen de este modo de pensar de Parménides se encuentra en la escuela pitagórica, y le atribuye a él la tesis de la absoluta unidad del ser. Así, pues, Parménides parece ser el primero en postular la unidad como atributo del ser<sup>518</sup>.

Pero Parménides no solamente parece ser el primero en postular la unidad como atributo del ente, sino que también es el primero en sostener que el principio primero que explica todas las cosas es el ente -aquello que tiene ser-, porque es evidente que cualquier cosa es ente, mientras que no es evidente que todas las cosas sean hechas de agua, aire u otro contrario distinto. Desde este punto de vista el pensamiento de Parménides representa un cualitativo progreso en el quehacer metafísico.

Ahora bien, si todas las cosas son entes, y se busca explicar la unidad y la multiplicidad en la escala del universo entero, será necesario investigar estas dos propiedades -esto es, la unidad y la multiplicidad- en todos los entes que hay en el universo, precisamente en cuanto que entes.

all things are one. They did this in order to avoid either having to hold that all things derive from nonbeing or having to account for the distinction between things. But by so doing they completely eliminated distinction from things, concludes Thomas. He identifies these thinkers as Parmenides and Melissus”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 66.

<sup>516</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 10, 1075b11-16.

<sup>517</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 12, n. 25.

<sup>518</sup> “I primi Pitagorici, per contro, sembrano aver accettato un certo dualismo, sebbene alcuni studiosi, tra cui F. Cornford, assumono che essi credessero in una monade primordiale che avrebbe dato origine al Limitato e all’Illimitato, la copia di principi dai quali essi fecero discendere la realtà. In ogni caso l’Uno (il Limitato) riveste una posizione di grande importanza nel pitagorismo, in quanto conferisce alle cose determinazione, ordine e struttura. Parmenide, che proviene dall’Scuola di Pitagora, insegna l’assoluta unità dell’essere (*εἰς ἑσστινείζ*); egli è il primo a postulare l’unità come attributo dell’essere”. ELDERS, LEO J. *La Metafísica dell’Essere di san Tommaso d’Aquino in una Prospettiva Storica. Il’Essere Comune*, p. 99.

Clarke aclara que todas las cosas tienen *esse*, de modo que cualquier cosa *es*, pero, que, no obstante, todas las cosas se distinguen cada una de las demás, porque ninguna cosa es lo mismo que otra<sup>519</sup>. Y es precisamente este contraste que hay en el seno de la realidad entera, el que nos conduce al encuentro de la siguiente cuestión: ¿De qué modo es posible que haya una multitud de entes realmente distintos unos de otros, si todos ellos tienen de común que son o cuentan con ser?<sup>520</sup> ¿O es que acaso no hay más que un único ente, de modo que cualquier multitud es meramente imaginaria e irreal?<sup>521</sup>

Por último, si penetramos aún más profundamente al interior de cada ente -teniendo en cuenta que todo ente, precisamente por serlo, siempre cuenta con esencia y ser- podemos llegar a descubrir, mediante una ardua investigación en el seno del ente, aquella tesis que Santo Tomás puso nítidamente en evidencia como nunca antes se hizo, a saber, la tesis de que la *essentia* del ente es otra que su mismo *esse*<sup>522</sup>.

<sup>519</sup> “As soon as I attempt to take a synoptic view of all beings as beings, to compare all beings together under the aspect of their actual existence, I discover that I am obliged to affirm two apparently opposing propositions about each one of these beings. I am compelled to affirm that every single real being, compared to every other, is at once *similar* to every other, because each one is, exists, is real; and yet *dissimilar* to every other, because each one is precisely *this* being and not *that* one. In a word, A is; B is, etc., but A is not B, etc. Both of these basic attributes must be maintained, if I am to do justice to my experience and to the common bond underlying all expressions of my experience, namely, the “is” of judgment, whether the existential “is” asserting existence itself (“This exists”) or the attributive “is” applying a real predicate to a real subject (“This is a human being”). CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 73.

<sup>520</sup> Esta pregunta Wippel la plantea así: “How can there be many such beings, given the unity of being as indicated by the fact that each of them shares in being?” WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 65.

<sup>521</sup> Clarke presenta estos dos problemas del siguiente modo: “Hence *two main problems* confront the metaphysician here: (1) *One of fact*: must we take seriously both the multiplicity and the oneness of beings, or can we affirm only one aspect and deny the other as mere appearance, illusion, or projection of our minds? Some philosophers have attempted the latter, drastic “solution”. (2) *One of explanation*: If we take both aspects seriously, how can they both be reconciled, fitted together, without contradiction? What kind of unity is involved? How can both the unity and the diversity be harmonized with in each being? This is the challenge now awaiting our solution”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 74.

<sup>522</sup> Son varios los textos situados en lugares distintos de la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, que formulan la distinción que hay entre la esencia y el *esse* de los entes finitos; entre estos textos está el siguiente de *Contra Gentiles*, en el cual Santo Tomás sostiene que, en todas las criaturas, la esencia es otra que su ser: “... in creatura

Si se tiene en cuenta que, según Santo Tomás, en todo ente distinto de la causa primera, su esencia es otra que su ser<sup>523</sup>, la investigación dirigida a hallar respuesta a la cuestión de fondo, debe comprender las funciones que intrínsecamente desempeñan la esencia y el ser (*esse*) en el seno del ente creado, por lo que se refiere a la condición de posibilidad de la división y multiplicación de los entes. Por esta razón, las cuestiones de fondo de esta investigación pueden quedar finalmente precisadas del modo siguiente:

1. ¿Es verdad que la *essentia* y el *esse* propios de cada ente constituyen intrínsecamente a éste como una unidad indivisa distinta de cada uno de los demás entes? Y, si esto es así: ¿De qué modo los componentes metafísicos de la sustancia explican la identidad, la alteridad y la multiplicidad de los entes? ¿Cómo es posible que por virtud de estos mismos componentes metafísicos -esencia y ser (*esse*)- cada ente sea idéntico a sí mismo y distinto de todos los demás del universo entero, y que, a la vez, conforme, conjuntamente con todos los demás, una comunidad universal cohesionada, unificada y ordenada?

2. ¿De qué modo los principios esenciales de la sustancia, a saber, la materia y la forma, constituyen la naturaleza en la cual consiste la sustancia y su *esse* mismo? Pero, sobre todo: ¿De qué modo la materia y la forma son principios intrínsecos por los que cada sustancia se individúa y está dividida y separada de las demás? ¿O acaso sólo uno de los dos principios esenciales de la sustancia -materia y forma- es el responsable de la alteridad y multiplicidad de las sustancias?

3. ¿Será verdad que todos los entes del universo están completamente dispersos, sin cohesión ni vínculo alguno entre ellos, de modo que cada cosa es completamente ajena y desvinculada de las demás por su esencia y su *esse*, y no hay semejanza alguna entre ellas?

4. ¿O, más bien, el ente es de una índole tal que por su esencia y su *esse* no puede ser más que una sola cosa en la realidad, y no muchas, como parece sostener Parménides?

5. ¿Cuál es la causa intrínseca de la unidad sustancial y la diversificación de las sustancias sensibles y de la sustancia racional -el hombre-?

---

aliud est essentia et esse". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 12. Y en *De ente et essentia* sostiene esta misma doctrina con respecto a las substancias inmatrimales creadas (los ángeles y el alma separada): "Secundo modo inventitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum...". TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4.

<sup>523</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11, n. 12. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4.

Estimo que así toda la problemática de la diversidad de los entes queda legítimamente planteada en los términos mismos que empleaba Tomás de Aquino, mediante interrogantes que no son ajenas a su pensamiento. El proceso de indagación dirigido a dar respuesta a estas preguntas, realizado dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Santo Tomás, así como los resultados de este proceso, serán expuestos en el Capítulo Tercero de este trabajo. Allí trataremos de la diversificación de las sustancias a la luz de su principalidad intrínseca, a saber, a la luz de la causalidad formal y de la causalidad del sujeto susceptible potencial. Ese es el capítulo resolutorio de esta empresa de investigación.

En cambio, el Capítulo Segundo, que viene inmediatamente a continuación, está dirigido a exponer la solución que Santo Tomás articuló, basándose en la *Metafísica* de Aristóteles, a una aporía con la cual él mismo se encontró al leer el libro *Beta* (libro III) de la *Metafísica*. Aporía que es preciso resolver antes de proceder con suficiente rigor a investigar cuál es la solución de la cuestión de fondo de esta investigación: Esa aporía es la de la sustancialización de los universales, ente y uno. El estudio que realizaremos en el siguiente capítulo, del modo en el cual Santo Tomás mismo se enfrenta a este problema, al leer, a su propio modo, la *Metafísica* de Aristóteles, nos conducirá como de la mano a alcanzar el nivel de profundidad especulativa necesario para realizar la investigación dirigida a identificar y comprender la solución que halló Tomás de Aquino, para resolver el problema de explicar la diversificación de los entes a la luz de sus causas intrínsecas; que es el objeto central de esta investigación. Solución de la cual se ocupa el Capítulo Tercero del presente trabajo.

El siguiente capítulo de esta investigación, o sea, el Capítulo Segundo, dedicado al estudio de la solución que encuentra Tomás de Aquino a la aporía planteada de la sustancialización de los universales ente y uno -planteada por Aristóteles en el libro *Beta* (libro III) de la *Metafísica*, revelará que Santo Tomás, realiza su labor de análisis y crítica de la visión que Aristóteles atribuye a la Escuela Platónica o a Platón mismo, según la cual los universales y, entre ellos, el ente y el uno -considerados unívocamente- son hipótesis subsistentes, sobre la base constituida por los resultados que el propio Santo Tomás alcanzó mediante su labor especulativa de metafísica dirigida a explicar la identidad sustancial y la diversidad de los entes, a la luz de sus causas intrínsecas. Resultados que Tomás de Aquino emplea como sustento básico sobre el cual realiza su labor crítica. De este modo, Santo Tomás logra gradualmente hacer más y más patente el contraste que nosotros podemos apreciar, entre su visión propia de las causas que explican la unidad y la multiplicidad, y la visión

que Aristóteles atribuye a Platón acerca de la explicación de la unidad y la multiplicidad. Veamos, pues, a continuación, cómo es que, poco a poco, Tomás de Aquino va haciendo evidente este contraste, entre su visión propia y la visión platónica, tal como esta última es presentada por Aristóteles, sobre todo en aquellos textos del libro *Z* (libro VII) de la *Metafísica* que contienen formulaciones críticas contra la teoría platónica de las ideas.





## CAPÍTULO II

### CONCEPCIÓN DE LA MULTIPLICIDAD SUBYACENTE EN LA CRÍTICA A LA HIPOSTATIZACIÓN DE LOS UNIVERSALES

Tomás de Aquino, al leer las distintas y heterogéneas obras, que, recopiladas por Andrónico de Rodas, componen la *Metafísica* de Aristóteles, se encuentra con un problema que plantea Aristóteles en el libro *B* (libro III) de la *Metafísica*; problema que el propio Estagirita intenta resolver en el libro *Z* (libro VII) de la *Metafísica*: Se trata del problema que surge de la evaluación que hizo Aristóteles mismo de la tesis que hipostatiza los universales, entre ellos, los universales ente y uno. Tesis que el Estagirita atribuye a los platónicos. Podemos denominarla, la tesis de la sustancialización de los universales.

Como Brock señala, Aristóteles formula en la *Metafísica* numerosas críticas contra la tesis del platonismo según la cual los universales son sustancias, ordenadas en dos grupos de argumentos. Los argumentos incluidos en el primer grupo están ubicados en *Metafísica Z* (libro VII) 13-15, y prueban de modo general que los universales no pueden ser sustancias. Los argumentos comprendidos en el segundo grupo están ubicados en *Metafísica B* (libro III) 3-4, *Z* (libro VII) 16 y *N* (libro XIV) 2, y demuestran que los universales no son sustancias, por lo que se refiere al ente y al uno<sup>1</sup>. Entre todos estos argumentos, en este capítulo del trabajo, nos concentramos exclusivamente en aquellos en los que podemos identificar claramente la concepción de fondo que Aristóteles tiene acerca de la unidad sustancial y la multiplicidad de las sustancias, sobre la cual se apoya su crítica a la sustancialización de los universales.

---

<sup>1</sup> “Deinde cum dicit videtur enim incipit inquirere utrum universalia sint substantiae: et dividitur in duas partes. In prima ostendit quod universalia non sunt substantiae, sicut quidam posuerunt. Secundo ostendit quantum ad quid recte dixerunt hoc ponentes, et quantum ad quid erraverunt, ibi, sed species dicentes hic quidem dicunt recte. Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi quod universalia non sunt substantiae. Secundo specialiter de uno et ente, quae maxime ponebantur esse substantiae rerum, ibi, quoniam vero unum dicitur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 4. Brock comenta que Aristóteles rechaza frontalmente esta tesis que sustancializa los universales: “Aristotle, of course, rejects this position. His reasons are several. Among them would be all of his arguments against the possibility that any universal or common feature could be a substance. Others concern the special case of being”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 271.

El segundo apartado de este capítulo se ocupa del primer grupo de argumentos expuestos por Santo Tomás, en el cual están comprendidos aquellos argumentos dirigidos por Aristóteles contra la tesis de origen platónico según la cual hay universales que son sustancias, basados en la definición de la esencia.

El tercer apartado de este capítulo se ocupa del primero de los dos argumentos concernientes al caso especial del ente y el uno universales; mediante el cual Aristóteles prueba que ni el uno ni el ente pueden ser géneros.

Y el cuarto apartado se ocupa del segundo argumento concerniente al caso especial del ente, que se comprende considerando la multiplicidad.

En cambio, el primer apartado de este capítulo, que viene a continuación, se ocupa del asunto de resaltar las propiedades más conspicuas del universal aristotélico, tal como aparece en las páginas de la *Metafísica*, a fin de preparar la recta comprensión de los argumentos formulados contra la tesis que sustancializa los universales.

Por último, el quinto apartado se ocupa de la solución de la décimo primera aporía del libro *B* (libro III) de la *Metafísica*.

### 1. El universal aristotélico

Aristóteles concibe el universal como un todo. Veamos, pues, cuáles son las notas que corresponden al universal por su naturaleza de todo. Como dice Aristóteles mismo en el libro *A* (libro V) de la *Metafísica*:

“*Entero o todo* se llama algo a lo que no falta ninguna parte de aquellas por las cuales se llama entero o todo por naturaleza, y lo que contiene las cosas contenidas de manera que éstas sean algo uno; y esto puede ser de dos maneras: pues o bien son uno individualmente, o bien se compone de ellas la unidad. Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes”<sup>2</sup>.

Según la glosa que hace Santo Tomás de este texto, Aristóteles aquí expone primero las dos propiedades que son comunes a todas las clases de todo, las que lo definen en cuanto tal, comprendiendo tanto al todo universal como al todo integral. Estas dos propiedades son: La primera, la *completitud* del todo, en virtud de la cual una cosa es un todo porque

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 26, 1023b 26-32.

no le falta ninguna de las partes que por naturaleza la constituyen; y, la segunda propiedad, la *unicidad*, en virtud de la cual las distintas partes que constituyen el todo son algo uno y lo mismo en el todo mismo. También comenta Santo Tomás que Aristóteles establece aquí expresamente cómo es que el universal es una clase de todo que, precisamente por serlo, posee las dos mencionadas propiedades del todo, a saber, la completitud y la unicidad, y expone el modo especial en el que se encuentran estas dos propiedades en el todo universal<sup>3</sup>.

Y acerca del modo especial en el que -según Aristóteles- se encuentran estas dos propiedades del todo en el universal, Santo Tomás hace el siguiente informe:

“Lo universal y lo que se predica en común, se dice como si fuese algo uno total porque se predica de cada uno como universal, como si muchas cosas fueran contenidas como partes, ya que se predica de cada una y todas ellas son uno en el todo universal, de tal manera que cada una de ellas es aquel uno total. Así es como el animal contiene al hombre, al caballo y a dios, porque todos ellos son animales, es decir, el animal se predica de cada uno de ellos”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Deinde cum dicit totum dicitur hic prosequitur de his quae pertinent ad totum. Et primo de toto in communi. Secundo de toto quodam, scilicet de genere, ibi, genus dicitur. Circa primum duo facit. Primo prosequitur de ipso nomine totius. Secundo de eius opposito, scilicet de colobon, ibi, colobon autem dicitur. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem communem totius, quae consistit in duobus. Primo in hoc quod perfectio totius integratur ex partibus. Et significat hoc, cum dicit quod *totum dicitur cui nulla suarum partium deest, ex quibus scilicet partibus dicitur totum natura*, idest totum secundum suam naturam constituitur. Secundum est quod partes uniuntur in toto. Et sic dicit quod totum *continens est contenta*, scilicet partes, ita quod illa contenta sunt aliquid unum in toto. Secundo ibi, hoc autem ponit duos modos totius; dicens quod totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum a toto continente, sit *ipsum unum*, scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non qualibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicatur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 21, n. 14-15.

<sup>4</sup> “Tertio ibi, universale quidem exponit praedictos modos totius; et primo primum, dicens quod universale *et quod totaliter* idest quod communiter praedicatur, dicitur quasi sit aliquid unum totum ex hoc quod praedicatur de unoquoque, sicut universale, quasi multa continens ut partes, in eo quod praedicatur de unoquoque. Et omnia illa sunt unum in toto universali, ita quod unumquodque illorum est illud unum totum. Sicut animal continet hominem et equum et Deum, quia *omnia sunt animalia*, idest quia animal praedicatur de unoquoque. Deum autem hic dicit aliquid corpus caeleste, ut solem vel lunam, quae antiqui animata corpora esse dicebant et deos putabant. Vel animalia quaedam aerea, quae Platonicis dicebant esse Daemones, et pro diis colebantur a gentibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 21, n. 16.

Por lo que se refiere a la primera propiedad del todo, esto es, la *completitud*, el universal es algo completo porque no le falta ninguna de las notas que lo configuran y constituyen como un carácter común, y, sobre todo, porque puede predicarse del mismo modo, por igual y sin excepción alguna de todas y cada una las cosas singulares o casos particulares que poseen un mismo universal como idéntico carácter común.

Y, por lo que se refiere a la segunda propiedad del todo, esto es, a la *unicidad*, el universal permanece único, el mismo e idéntico al predicarse de cada una de las distintas cosas singulares que son sus casos individuales, sin que deje de ser el mismo en ningún caso, porque cada cosa individual es precisamente el carácter universal significado. Esta unicidad del universal respecto de todas las cosas particulares que actual o potencialmente contiene, se explica -como dice Aristóteles- "... porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes"<sup>5</sup>.

Así pues, un mismo y único carácter básico común se predica del mismo modo de distintas cosas particulares, y cada una de éstas es realmente y del mismo modo ese único carácter común. En el ejemplo aristotélico, un hombre es viviente, al igual que un caballo también lo es, y un dios es realmente viviente del mismo modo que un hombre y un caballo lo son.

Owens comenta que, para Aristóteles, el universal sobre el cual se cimenta el conocimiento científico es idéntico con cada uno de los singulares a su turno. Y que por esta razón, por ejemplo, Sócrates es un hombre, Callias es un hombre y también cualquier otro ser humano individual. Cada una de las cosas singulares ejemplifica un único y el mismo universal<sup>6</sup>.

También resalta que, en el marco teórico de la gnoseología aristotélica, el universal no puede ser un objeto separado que se encuentra fuera de la cosa sensible. Sino que, por el contrario, el universal coincide de algún modo con cada una de las cosas singulares que constituyen el con-

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, A*, 26, 1023b 31-32.

<sup>6</sup> "The universal, upon which scientific knowledge is based, is therefore for Aristotle something that is identical with each of the singulars in turn. That is why you may say, for instance, that Socrates is a man, and Callias is a man, and Coricus is a man, and every other human individual is a man. Each of them is severally a "man", and "man", while a unitary whole, is each of them in turn. Each of the singular things instantiates one and the same universal". Cfr. OWENS, JOSEPH, "The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic", en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, State University of New York Press, Albany, New York 1981, John R. Catan editor, p. 49.

junto de casos particulares que lo ejemplifican, y, por esto mismo, el universal es predicable de cada uno de éstos<sup>7</sup>.

Parece ser -como Owens mismo dice- que el universal como término filosófico propiamente no aparece antes de Aristóteles<sup>8</sup>, al menos tal como lo concibe el Estagirita.

Ahora bien, si se reflexiona sobre el modo en el cual se encuentra el universal en las cosas sensibles, viene a nuestro encuentro la siguiente cuestión: Si el universal es idéntico a cada uno de los casos particulares que lo ejemplifican, entonces ¿de qué modo puede ser idéntico un mismo carácter que es universal en la mente, de un lado, y es singular en cada uno de los casos particulares que ejemplifican el propio carácter universal, de otro lado?

Como dice Klima, Aristóteles realizó el proyecto de fundar la universalidad en el conocimiento humano sin apelar a una fuente trascendente (lo que en cambio sí hizo el platonismo). Dentro del marco conceptual de esta aproximación de Aristóteles a la naturaleza del conocimiento, es natural formularse, entre otras, las siguientes preguntas concernientes al famoso problema de los universales: ¿Qué son los universales abstraídos en la mente? ¿De qué modo existen en la mente? ¿Cómo se relacionan los universales con los particulares que los ejemplifican? ¿En qué consiste la cimentación real de los universales en los particulares?<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> “Since the universal, in the Aristotelian noetic, could not be an object outside the sensible thing, it had somehow to coincide with each of the singulars in which it was exemplified. Though a unitary whole, it had to be identical with each of the singular in turn, and accordingly be predicable of each. This feature gave the universal its distinguishing characteristic within the general notion of “whole””. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, p. 49.

<sup>8</sup> “As a philosophical term, “universal (*κατολου*) seems clearly enough to originate with Aristotle. It does not occur in a technical sense prior to the Aristotelian treatises; and is used regularly throughout their pages”. Ibid. p. 48.

<sup>9</sup> “The Aristotelian project of explaining universality in human cognition without illumination from a transcendent source generated questions of its own. For in this approach it is natural to ask exactly what the abstracted universals in the mind are, what it is for them to exist in the mind, how they are related to particulars, what their real foundation in those particulars is, what their role is in the constitution of our universal knowledge, and how they contribute to the encoding and communication of this knowledge in the various human languages. These questions give a new aspect to the problem of universals, namely, a semantic aspect”. Cfr. KLIMA, GYULA, “Natures: The Problem of Universals”, en “*The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 201.

Owens refiere que para Aristóteles “cada una de las cosas singulares representa un caso particular de uno y el mismo universal. En cada representación de un caso particular de un universal no hay nada más que un solo objeto real competente para ser considerado de dos diferentes maneras. De una manera es considerado como singular, de otra manera es considerado como universal”<sup>10</sup>. De esta manera, por ejemplo, Sócrates es un objeto real competente para ser considerado de dos maneras: De un modo, singularmente, y entonces conocemos este hombre particular Sócrates; y, de otro modo, universalmente, y entonces el objeto es comprendido universalmente, esto es, conocemos el hombre en común, sin considerar singularmente a Sócrates. Queda claro, por tanto, que lo que se comprende de un modo o de otro, es ese objeto real y extramental que es Sócrates.

Ahora bien, Aristóteles es muy preciso y prolijo al describir de qué modo se da esta identidad que hay entre el *carácter* propio de una cosa sensible en cuanto es significado universalmente, y este mismo *carácter* en cuanto es significado singularmente. En *Metafísica Z* (libro VII) capítulo 10, donde Aristóteles sostiene que el universal no es una sustancia, resalta también la identidad de carácter que hay entre el universal y la cosa sensible singular que lo ejemplifica individualmente, al sostener que los mismos componentes constituyen al universal y a la cosa sensible misma, con la diferencia de que los componentes del universal están significados universalmente, mientras que los componentes metafísicos de la cosa sensible -la materia y la forma- se consideran singularmente. En esta explicación Aristóteles emplea los ejemplos de “el hombre” y “el caballo”. Como dice él mismo:

“Pero ‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero,

---

<sup>10</sup> “The universal, upon which scientific knowledge is based, is therefore for Aristotle something that is identical with each of the singulars in turn. That is why you may say, for instance, that Socrates is a man, and Callias is a man, and Coricus is a man, and every other human individual is a man. Each of them is severally a “man”, and “man”, while a unitary whole, is each of them in turn. Each of the singular things instantiates one and the same universal. In each instantiation there is, each time, but one real object, able to be regarded in two different ways. In one way it is regarded as singular, in another way it is regarded as universal”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, En OWENS, JOSEPH, *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, p. 49.

individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas”<sup>11</sup>.

En efecto, el universal “el hombre” no es una sustancia, pero contiene los mismos componentes que hay en esa sustancia sensible llamada Sócrates, a saber, la materia y la forma. Sin embargo, hay una diferencia entre los componentes del universal y los de la sustancia sensible que lo ejemplifica: En el universal “el hombre”, la forma y la materia están considerados universalmente, pues se considera la forma en común, y la materia en común o universal, mientras que, en la sustancia individual que es Sócrates, su materia esta determinada por una forma individual, y ambas, la materia y la forma de Sócrates se consideran singularmente: La materia de Sócrates no es la materia de Callias, ni la forma de Sócrates es la de Callias, por lo que un individuo no es el otro. Esta materia es la que Aristóteles llama “...materia última...”<sup>12</sup>, de la cual individualmente “...surge ya Sócrates...”<sup>13</sup>.

Según Frede y Pazig, en este lugar de *Metafísica Z* (libro VII) capítulo 10, 1035 b 27-31, Aristóteles dice que el hombre en general, precisamente en cuanto que no es general, no tiene nada que ver con la *ὀυσία*. En este lugar, anticipa lo que desarrollará más adelante en el capítulo 13 del propio libro VII. Por lo tanto, resultaría sorprendente, por decir lo menos, si, más adelante sostuviera Aristóteles, en la frase siguiente, concerniente a la constitución del hombre individual, que éste se constituye de la unión de una forma general y de una materia particular, que sería precisamente aquello que conferiría la individualidad. “Hasta ahora, de hecho, Aristóteles, en el libro Z, ha hablado como si la forma individual fuese la *ὀυσία* verdadera y propia, y el concreto, en cambio, fuese *ὀυσία* sólo en sentido derivado. Pero, si esta forma fuese una cosa general, no sería más que el ‘hombre en general’. Se ha de advertir que si el ‘hombre en general’ no

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 30-31.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 31. Owens dice lo siguiente acerca de esta doctrina contenida en *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31: “Because of this identity of the singular with the universal in each instance, both the formal and the material elements that compose the singular sensible thing are also found in the universal: “But man and horse and what are thus applied to singulars but universally, are... something composed of this particular formula and this particular matter, treated as universal”. Like the sensible thing with which it is identical, the universal consists of the two contrasted constituents, matter and form. The only difference is that both thing and constituents are now regarded in a different way. In the one case they are regarded as singular, in the other case as universal”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, p. 49.



es una *οὐσία*, no puede ser, de hecho, una cosa real. Porque ciertamente no se trata de una cualidad o alguna otra determinación. Por tanto, al 'hombre en general' no le puede ser atribuida existencia alguna, ni siquiera aquel tipo de existencia derivada que corresponde a las determinaciones"<sup>14</sup>.

Aristóteles considera estas mismas ideas en *Metafísica Z* (libro VII) capítulo 11:

"Y es también evidente que el alma es la substancia primera (*ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη*), y el cuerpo es materia (*τὸ δὲ σῶμα ὕλη*), y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco, si también el alma es Sócrates, son algo doble (pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto); pero, si son simplemente este alma y este cuerpo determinados (*ψυχὴ ἥδε καὶ τὸ σῶμα τόδε*), el individuo (*τὸ καθ' ἕκαστον*) será también como el universal (*τὸ καθόλου*)"<sup>15</sup>.

Aquí Aristóteles aplica la doctrina expuesta al caso de dos hombres singulares distintos -Sócrates y Corisco-, cada uno de los cuales es una sustancia compuesta. Desde este punto de vista, cada uno de ellos, es este cuerpo concreto y singular y esta alma concreta y singular, del mismo modo que *el hombre* es en común *cuerpo y alma*, y no individualmente este cuerpo concreto y esta alma concreta. Owens comenta que aquí Aris-

<sup>14</sup> "Was die ontologische Konstitution von Gegenständen angeht, so ist zunächst zu bemerken daß, Aristoteles sagt, wenn man den Menschen als etwas Allgemeines verstehe, handle es sich bei ihm nicht um eine *ousia*. Damit greift er den Ausführungen von Kapitel 13 vor, in denen er zu zeigen versucht, daß nichts Allgemeines *οὐσία* sein kann. Hier aber wird als Grund dafür, daß es sich bei dem „Menschen im allgemeine“ nicht um eine *οὐσία* handelt, nur die Tatsache angeführt, daß es sich eben um etwas Allgemeines handelt. Es wäre also überaus merkwürdig, wenn der nächste Satz über die Konstitution des einzelnen Menschen so zu verstehen wäre, daß er aus einer allgemeinen Form und einer bestimmten Materie besteht, welche ihn erst zu dem Einzelding macht, welches er ist. Denn bisher hat Aristoteles in *Z* so gesprochen, als handle es sich bei der individuellen Form um die eigentliche *οὐσία* und beim Konkreten um eine *οὐσία* nur in einem abgeleiteten Sinn. Wenn es sich aber bei ihm um etwas Allgemeines handelte, könne sie genausowenig wie der „Mensch im allgemeinen“ *οὐσία* sein. Ferner ist zu bedenken, daß der „Menschen im allgemeine“, wenn er *οὐσία* ist, überhaupt nicht Reales sein kann. Denn es handelt sich sicher nicht um eine Qualität oder sonst ein Widerfahnis. Es kann also dem „Menschen im allgemeine“ überhaupt keine Existenz zugesprochen werden, nicht einmal die Art von abhängiger Existenz, welche den Widerfahnissen eigen ist". Cfr. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, Verlag C. H. Beck, München 1988, pp. 189-90.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Z*, 11, 1037 a 5-10.

tóteles considera el universal como algo constituido de dos componentes, la materia y la forma, pero de una manera universal<sup>16</sup>. En este caso, el universal es -como lo expresa Halper- un compuesto universalizado<sup>17</sup>.

Es conveniente destacar que, en el texto examinado, Aristóteles aplica esa tesis central de su pensamiento filosófico, según la cual la forma es sustancia primera de las cosas, al caso de un hombre, cuando señala expresamente que los individuos, como lo son Sócrates y Corisco, están compuestos de un alma concreta -un alma individual y numéricamente una- y de un cuerpo concreto; de modo semejante a como el hombre en general está compuesto del alma y el cuerpo, considerados en común<sup>18</sup>. Es claro que aquí Aristóteles está diciendo que el alma de Sócrates es una forma individual. En efecto, para el Estagirita, el alma es la sustancia primera de las cosas vivientes<sup>19</sup>.

Para Aristóteles, la forma es individual, no un universal; a no ser en la mente. Y si el alma de cualquier hombre particular y el alma de todo viviente es su forma, entonces toda alma es también individual, numéricamente una y una realidad concreta; a no ser que sea algo común, y esto sólo puede ocurrir en la consideración mental, pero no en la realidad extramental. Un poco antes, en el capítulo tercero del libro Z (libro VII) de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que la forma de las cosas naturales es individual, cuando procede a demostrar que la materia tiene menos méritos que la forma y el compuesto, para ser sustancia de las cosas: “Pero esto es imposible (*que la materia sea en primer lugar la sustancia de las cosas*). En efecto, el ser separable y algo determinado parece correspon-

<sup>16</sup> “Here the soul, that is, the physical form, is mentioned as one constituent and is contrasted with the other constituent, the matter. The universal is characterized as the compound of both, regarded in universal fashion. The really existent man, “Socrates” or “Coriscus”, is the compound of both constituents, and as such is a singular. The universal is also the compound of both, but of both as taken universally”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, En OWENS, JOSEPH, *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, pp. 49-50.

<sup>17</sup> “The universal man that Aristotle mentions in the final portion of Z 10 consists of the species and this universal matter. It is, I think, a universalized composite”. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 105.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 11, 1037a 5-10.

<sup>19</sup> “There is accordingly an internal gradation in the corporeal thing's being: form is prior to matter and has being in the corporeal thing. It is the actuality that confers being on the matter, and by so doing gives rise to the composite substance. In this sense Aristotle repeatedly refers to soul as the primary *oúchia* of living things”. Cfr. OWENS, JOSEPH, “Form and Universal”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle's Gradation of Being in Metaphysics E-Z*, St. Augustine's Press, South Bend 2007, Part Two (Book Zeta): Microscopic Investigations, p. 154.

der sobre todo a la sustancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser sustancias en mayor grado que la materia<sup>20</sup>.

Owens comenta que aquí Aristóteles resalta "...el estado separado y la 'concreción' ('thisness') de la forma"<sup>21</sup>. Claramente, Aristóteles está pensando en la forma como algo concreto e individual. Aristóteles, sin duda alguna, entiende la sustancia -la *οὐσία*- como una cosa determinada, una realidad concreta e individual, un *τόδε τι*, que, como acertadamente comenta Giovanni Reale, de ningún modo es un universal (el cual sólo puede existir en la mente), y también entiende la *οὐσία* como una realidad separable<sup>22</sup>.

Ahora bien, Aristóteles en el texto analizado, en base a su estudio de dos de las propiedades fundamentales y constitutivas de la sustancia, a saber, la concreción determinada y la separabilidad, procede a evaluar si ellas se presentan en la materia, con el objeto de llegar a determinar si la materia reúne o no los méritos para ser sustancia en primer lugar y con más justificación que la forma y el compuesto. La respuesta inequívoca de Aristóteles, en el texto reproducido arriba es que la materia, en cuanto que no es más que un sustrato indeterminado, carece de la determinación concreta y la separabilidad que son necesarias para que una cosa sea sustancia en primer lugar que los demás candidatos para ser *οὐσία*. La materia sólo es sustancia de un modo debilísimo. En cambio, la forma y el compuesto sí que poseen la separabilidad y la concreción determinada e individual, en virtud de las cuales son sustancia, antes y con mucha mayor razón que la materia. Aristóteles llega a esta conclusión, porque le parece evidente que la forma y el compuesto gozan de la concreción, la determinación individual y la separabilidad, de las que carece el sustrato material.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30.

<sup>21</sup> "The separate status and 'thisness' of the form had been stressed earlier in Zeta (3.1029a27.30)". Cfr. op. cit. OWENS, JOSEPH, "Form and Universal", en OWENS, JOSEPH, *Aristotle's Gradation of Being in Metaphysics E-Z*, Part Two (Book Zeta): Microscopic Investigations, p. 155, n. 6.

<sup>22</sup> Reale, entre las cinco propiedades fundamentales que definen la sustancia aristotélica, destaca la separabilidad y la concreción determinada: "2) In secondo luogo, ha titolo ad essere chiamato sostanza solamente un ente che è capace di sussistere separatamente dal resto (*χωριστόν*), in modo autonomo, in sé e per sé (*καθ' αὐτό*). 3) In terzo luogo, può chiamarsi sostanza solamente ciò che è un *alunché di determinato* (*τόδε τι*): non può quindi essere sostanza un attributo universale, né un ente astratto di ragione". Cfr. op. cit. REALE, GIOVANNI, "Saggio introduttivo e indici", Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, vol. I, edición mayor renovada en 3 tomos, Vita e pensiero, p. 124.

En el texto examinado, la palabra especie (en el texto original griego, *εἶδος*) expresa la forma individual, no la especie universal, que sólo existe en la mente. Sin embargo, Aristóteles emplea la misma palabra especie (*εἶδος*) en dos sentidos distintos. En un primer sentido, el Estagirita emplea la palabra *especie* para significar la forma individual del objeto físico y subsistente por sí del universo físico. Justamente en el texto que acabamos de reproducir, Aristóteles usa la palabra *especie* en este primer sentido. Pero él mismo emplea la palabra *especie* en un segundo sentido, según el cual este término significa el universal predicable de muchos individuos, que sólo tiene existencia mental. En español, la palabra *especie* tiene únicamente este segundo sentido, a diferencia de los dos sentidos distintos que tiene la palabra *εἶδος* en el idioma griego. En español, la palabra especie significa exclusivamente el universal. Al respecto señala Berti lo siguiente con mucho acierto y claridad:

“Éste es otro punto que es frecuentemente malentendido: se dice que la forma es un universal; no, la especie es universal. Lamentablemente, en griego, con la misma palabra *εἶδος* se entiende a veces la especie, a veces la forma. La especie, es decir, la especie ‘hombre’, es universal; pero la forma del hombre singular, es decir, el alma, el alma intelectiva, no es universal, es individual. Mi alma es diversa de la tuya, cada uno de nosotros tiene su propia alma, entonces cada alma es un alma individual. Ciertamente, si son almas humanas, son almas racionales, ellas son todas específicamente idénticas, es decir, pertenecen todas a la misma especie, son todas almas de la misma especie. Cualquiera hombre, cualquiera fuere su sexo, cualquiera fuere su condición social, cualquiera fuere su nacionalidad, es un hombre en cuanto posee un alma racional, específicamente idéntica a la de todos los otros hombres, pero numéricamente distinta. Ésta es una distinción que Aristóteles hace frecuentemente: uno en especie y uno en número. Todas las almas humanas son una en cuanto a la especie, pero son diversas en cuanto al número; por ejemplo, si somos aquí cuarenta personas, quiere decir que existen cuarenta almas, no una única alma”<sup>23</sup>.

Esta interpretación que hace Berti acerca de la individualidad de la forma, está en la misma línea de la apreciación general que hacen Frede y Patzig acerca de todo el libro Z (libro VII) de la *Metafísica* de Aristóteles: Según ellos, allí sostiene Aristóteles, como tesis nuclear en torno a la cual gira toda su investigación sobre el estatuto general *οὐσία*, que, entre todos los distintos candidatos presentados por el propio Estagirita para ostentar el título de *οὐσία*, la forma individual es el candidato que mejor manifiesta la naturaleza de ésta; mientras que la especie, el universal, no

<sup>23</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 104.

es de ningún modo *οὐσία*. O como dicen ellos mismos, “en este libro (el libro Z de la *Metafísica*) se sostiene ante todo que la verdadera realidad, la *οὐσία*, es la forma individual, que emerge en las cosas de las cuales es forma, para después desaparecer, que se genera y corrompe sin ser sometida a proceso alguno de generación y corrupción, y que es, al mismo tiempo, principio ontológico y aitiológico de todo aquello de lo cual es *οὐσία*”<sup>24</sup>.

Evidentemente los principios ontológicos y causales de una cosa concreta e individual, sólo pueden ser principios individuales. Los universales no son principios reales de los casos que los ejemplifican; de aquí que si la forma es principio intrínseco de los objetos sensibles, es necesario que sea individual.

Tomás de Aquino, en el *Comentario a la Metafísica*, recoge las mismas tesis y argumentos formulados por Aristóteles en *Metafísica Z* (libro VII), cap. 10, 1035 b 27-31 (ya examinado un poco más arriba), del siguiente modo:

“Sabido es sin embargo que este compuesto que es el animal o el hombre puede tomarse de dos maneras: o como universal o como singular. Como universal, como el hombre y el animal; como singular, como Sócrates y Callias. Y por esto dice que el hombre y el caballo, y los que son así en los singulares, pero universalmente dichos, como el hombre y el caballo, no son sustancia, es decir, no son sólo forma, sino que son un compuesto de determinada materia y de determinada forma, no singularmente, sino universalmente, pues hombre se dice algo compuesto de alma y cuerpo, y no un compuesto de esta alma y de este cuerpo. Pero singular se dice algo compuesto *de la última materia*, esto es, de la materia individual, pues Sócrates es un compuesto de esta alma y de este cuerpo. Y semejantemente ocurre con los demás singulares”<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> “Nach Metaphysik Z ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die *ousia*, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozeß des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie *ousia* ist”. Cfr. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, Verlag C. H. Beck, München 1988, p. 10.

<sup>25</sup> “Sciendum tamen, quod hoc compositum, quod est animal vel homo, potest dupliciter sumi: vel sicut universale, vel sicut singulare. Sicut universale quidem, sicut homo et animal. Sicut singulare, ut Socrates et Callias. Et ideo dicit, quod homo, et equus et quae ita sunt in singularibus, sed universaliter dicta, sicut homo et equus *non sunt substantia*, idest non sunt solum forma, sed sunt simul totum quoddam compositum ex determinata materia et determinata forma; non quidem ut singulariter, sed universaliter.

Como se puede observar, en este comentario de *Metafísica Z* (Libro VII) cap. 10, Santo Tomás emplea el ejemplo de dos seres humanos, a saber, Sócrates y Callias, de modo semejante al que Aristóteles usó en el ejemplo que expuso en su texto de *Metafísica Z* (Libro VII), cap. 11, citado más arriba, donde el Estagirita recurre al ejemplo de la pareja Sócrates y Corisco. En este comentario, Tomás de Aquino reporta fielmente la doctrina contenida en los textos de Aristóteles citados más arriba<sup>26</sup>, y la asume él mismo dentro de marco conceptual de su propio pensamiento metafísico. La información proporcionada por Santo Tomás en el texto anterior es bien detallada, y empieza así: un ser humano, que es un todo compuesto de materia y forma, puede ser considerado de dos modos: o bien universalmente, y entonces se considera intelectualmente *el hombre*; o bien singularmente y así significamos Sócrates y Callias. Así, un mismo carácter es idéntico en el universal y en cada uno de los sujetos singulares que lo ejemplifican, aunque significado de modos distintos. Santo Tomás dice que cuando expresamos ‘el hombre’ o ‘el animal’, esto es, como caracteres comunes y universales, no estamos hablando sólo de la forma, sino de un compuesto de forma común y materia común, el alma y el cuerpo, tomados en general; un compuesto común de materia y forma - no forma sola-.

Ahora bien, tanto la materia como la forma del compuesto pueden ser consideradas de los dos modos señalados por Aristóteles, esto es, universalmente e individualmente<sup>27</sup>. En efecto, la materia misma del ser humano puede ser significada de estos dos modos: De un modo, universalmente, cuando decimos en general que en el hombre hay carne y huesos, y significamos así de un modo común la materia de un ser humano, al considerar el cuerpo en común; y, de otro modo, singularmente, como cuando decimos esta carne y estos huesos de Sócrates o Callias, para sig-

---

Homo enim dicit aliquid compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore. Sed singulare dicit aliquid compositum *ex ultima materia*, idest materia individuali. Est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore. Et similiter est in aliis singularibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 9.

<sup>26</sup> Los textos aristotélicos citados en los párrafos precedentes son: *Metafísica, Z*, 10, 1035 b 27-31; *Metafísica, Z*, 11, 1037 a 5-7; y *Metafísica, Z*, 11, 1037 a 7-10.

<sup>27</sup> Owens comenta: “What is expressed by the definition -i.e. in Scholastic language the essence- can be taken singularly or universally. It contains both matter and form in either case, and so is the same notion, regardless of the individuation”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, State University of New York Press, Albany, New York 1981, p. 84.

nificar la materia cuantificada de cada uno de estos dos hombres singulares, que es distinta en cada uno de ellos.

Y la forma de un ser humano, esto es, su alma, también es un carácter idéntico en el universal y en el hombre singular que lo ejemplifica, aunque se significa de los dos modos distintos ya mencionados, a saber, universalmente y singularmente. Universalmente, cuando decimos que el alma es la forma *del hombre*, y singularmente, cuando decimos que el alma individual de Sócrates es su forma propia, y que es distinta de la forma sustancial de Callias -el alma individual de éste-.

El universal aristotélico se revela nítidamente cuando se le contrasta con la forma. Santo Tomás resalta que Aristóteles distingue en efecto el universal “el hombre” de la forma de este hombre individual, que es Sócrates. El alma racional de Sócrates es su forma, y se distingue del universal “el hombre”, que es un compuesto constituido por el cuerpo y el alma del hombre, considerados en común. Y lo mismo ocurre con el universal “el caballo”, que se distingue, por la misma razón, de la forma de este caballo singular, su alma individual<sup>28</sup>. El alma racional propia y exclusiva de este hombre singular Sócrates, y también el alma equina individual de un determinado caballo singular, son sustancia primera, dentro del marco conceptual de la *Metafísica* de Aristóteles. En cambio, los universales “el hombre” y “el caballo” no son sustancia primera en este mismo marco conceptual. El compuesto individual también es sustancia primera, y esto es Sócrates, Callias y este caballo individual.

A propósito de la individuación de un ser humano, Eleonore Stump afirma que la forma de una sustancia material y corpórea es forma individual; en efecto, “para Tomás de Aquino (...)...lo que individúa a Sócrates es *ésta* forma sustancial de un ser humano; y una forma sustancial de una sustancia material tal como un ser humano es *ésta* forma sustancial en virtud del hecho de que configura *ésta* materia”<sup>29</sup>. Puesto que Sócrates es una sustancia concreta e individual -*éste* hombre-, es necesario que su forma sustancial, que es el alma humana de Sócrates, sea *ésta* alma concreta e individual que configura *ésta* materia individual y concreta, que son *esta* carne y *estos* huesos. Y más adelante afirma Stump que “lo que existe en realidad... es justamente una forma particular en una cosa particular”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 9.

<sup>29</sup> “Rather, what individuates Socrates is *this* substantial form of a human being; and a substantial form of a material substance such as a human being is *this* substantial form in virtue of the fact that it configures *this* matter”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 49.

<sup>30</sup> *Ibid.*

Cuál sea la causa de que toda forma de una sustancia material sea individual y concreta, y qué es lo que quiere decir Santo Tomás cuando afirma que la materia individúa las cosas materiales, son asuntos que trataremos en el tercero y último capítulo de este trabajo. Lo que ahora ponemos en evidencia es exclusivamente que, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, la forma de las sustancias materiales no puede ser otra cosa que individual, porque si no lo fuera, entonces tampoco la sustancia material, de la cuál es forma, podría ser concreta e individual, si tenemos en cuenta que todas las sustancias materiales son concretas e individuales.

Por otra parte, como Owens destaca, el universal aristotélico es lo que es expresado por el predicado “hombre” en una oración como “Sócrates es un hombre”. El mismo predicado “hombre” puede igualmente estar unido por la cópula con cualquier otro individuo tal como “Callias” o “Corisco”. Callias es un hombre; Corisco es un hombre. El predicado “hombre” es uno y el mismo en todos los casos y es idéntico con cada particular a su turno. Cada individuo es distinto uno de otro, y cada uno de ellos es el mismo predicado. De este modo se revela una propiedad muy conspicua del universal: El universal permanece siempre único y el mismo, sin variar, aunque se predique de varios individuos determinados y particulares que son realmente distintos unos de otros. Así pues, Sócrates y Corisco, cada uno de ellos, es un hombre, y cualquier otro ser humano es individualmente un hombre. No obstante, el universal hombre permanece una unidad indivisa, un todo unitario. Por tanto, el universal aristotélico es un todo unitario que es expresado por un predicado tal como “hombre”. Y el universal no deja de ser uno y el mismo por el hecho de que muchos individuos distintos unos de otros sean cada uno de ellos ese mismo y único predicado<sup>31</sup>.

Si se examina detenidamente los ejemplos aristotélicos contemplados en los párrafos precedentes, aquel todo indiviso, que es el universal “el hombre”, se distingue netamente de la forma de Sócrates y de la forma de Corisco, así como de la forma de cualquier otro hombre. El mismo carác-

---

<sup>31</sup> “First, the Aristotelian universal is what is expressed by the predicate ‘man’ in a sentence like ‘Socrates is a man’. The same predicate ‘man’ can likewise be united by the copula with any other individual such as ‘Callias’ or ‘Coriscus’. Callias is a man; Coriscus is a man. The predicate is one and the same in all the cases and is identical with each particular instance in turn. Each is the predicate, though the predicate itself as a universal remains a unit. The Aristotelian universal, accordingly, is a unitary whole that is expressed by a predicate like ‘man’”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, p. 50.



ter humano que tiene “el hombre” universal, se encuentra en Sócrates y Corisco. Sin embargo, este mismo carácter se encuentra individualizado en Sócrates y Corisco, mientras que en “el hombre” se encuentra universalmente. La prueba de que, en Sócrates, el carácter del hombre se encuentra individualizado, es que este mismo carácter se encuentra individualizado de un modo distinto que en Corisco.

En efecto, este cuerpo, esta carne, estos huesos, estos tejidos orgánicos y esta alma de Sócrates están individualizados de un modo distinto que en Corisco. En cambio, el universal hombre, que significa tanto a Sócrates como a Corisco, no está individualizado de ningún modo, sino que está determinado universalmente, sin las determinaciones individuales de Sócrates y Corisco, y sin las determinaciones individuales de los demás seres humanos singulares, por lo cual el universal es un carácter no completamente determinado, por no significar en acto las notas individuantes de todos los seres humanos singulares.

Como Owens dice, el contraste entre el universal y la forma se destaca claramente al considerar que la forma se une con la materia tanto en el universal como en la cosa singular física. El universal incluye la materia y la forma, pero se trata de la materia y la forma, consideradas en común, de tal modo que la forma en común es parte del universal, justo del mismo modo en el cual la forma individual es una parte del singular. La forma que es parte del singular, es un “esto” (*τόδε τι*), mientras que el universal es regularmente contrastado con un “esto”, contradistinguido de él. El universal es el carácter común que se puede predicar de esta cosa singular, o sea, de este caballo, de Sócrates o de Corisco. Desde la perspectiva de la *Metafísica* de Aristóteles, la forma es *οὐσία*, la *οὐσία* primera. En cambio, el universal no es *οὐσία*<sup>32</sup>, como se estudiará detenidamente en el siguiente apartado.

Santo Tomás recomienda que para comprender mejor la explicación de los argumentos aristotélicos dirigidos contra la tesis platónica que sustancializa los universales, es necesario distinguir entre los dos sentidos que tiene el universal. En efecto, el universal tiene un primer sentido cuando significa la naturaleza misma a la que el entendimiento atribuye

---

<sup>32</sup> “Second, the universal is clearly distinguished from the form that unites with the matter in both singular and universal. The form is only a part of the universal, just as it is only a part of the singular. The universal includes matter in its notion, while the form is the constituent that is distinguished from the matter. The form is a “this” (*τόδε τι*), while the universal is regularly contrasted with a “this”. The form is *οὐσία*, in fact primary *οὐσία*, in the context of the *Metaphysics*, while the universal is not *οὐσία*, from its viewpoint”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, p. 50.

la intención de universalidad. En este sentido, los universales, como los géneros y las especies, significan la sustancia de las cosas, como predicados *in quid*. Así es como el nombre *animal* significa su sustancia, de la cual se predica, y el nombre *hombre* significa también su sustancia<sup>33</sup>. De lo contrario, no podríamos comprender que Sócrates es un animal y un hombre. Como dice Stump, “para Tomás de Aquino, un universal es el concepto que un cognoscente tiene cuando abstrae, por ejemplo, el rojo de una cosa material en la que la forma particular (*éste* rojo) es y la considera precisamente como rojo, independientemente de su asociación con la materia particular que configura. Lo que actualmente existe en la realidad, sin embargo, es precisamente una forma particular en una cosa particular<sup>34</sup>. Y esto mismo ocurre con la forma sustancial de un hombre concreto, que es su alma, como es el caso de la forma sustancial de Sócrates, que es su alma espiritual, porque su alma es la forma particular de una persona -realidad particular-, que es justamente Sócrates. El alma de Sócrates es una realidad concreta e individual, una forma individual, independientemente -al menos de un cierto modo- de su asociación con la materia que configura; como veremos detenidamente en el capítulo tercero de este trabajo.

El concepto abstracto “hombre” indica el carácter humano que tiene Sócrates, y este abstracto puede ser considerado independientemente del hecho de que Sócrates posee este mismo carácter de una manera individual y distinta del modo individual en el que lo posee Corisco, porque la forma sustancial de Sócrates es individualmente distinta de la forma sustancial de Corisco, cada una de las cuales es adecuada a la materia orgánica de cada uno. Como veremos en profundidad en el capítulo tercero, el alma humana es individual y concreta en cierto modo por sí misma, a diferencia de las formas sustanciales de las demás cosas corruptibles del universo.

De acuerdo al segundo sentido que tiene el universal -continúa Santo Tomás-, éste se considera precisamente en cuanto que universal, y en cuanto que la naturaleza misma de la realidad física y corruptible se en-

<sup>33</sup> “Sciendum est autem, ad evidentiam huius capituli, quod universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 5.

<sup>34</sup> “For Aquinas, a universal is the concept a knower has when he abstracts, for example, redness from a material thing in which the particular form (*this* redness) is and considers it just as redness, apart from its association with the particular matter it configures. What actually exists in reality, however, is just a particular form in a particular thing”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 49.

cuentra bajo la intención de universalidad. Lo que ocurre sólo en el entendimiento. Así es como se considera el animal y el hombre como algo uno y lo mismo que está en muchas cosas. Santo Tomás indica que, según los platónicos, *el animal y el hombre*, considerados en este segundo sentido, son sustancias<sup>35</sup>.

Como dice Owens, para Platón la “Forma” y la “Idea” coinciden, y son sustancia. En cambio, en Aristóteles, la forma y el universal divergen. Sería imposible, en efecto, que el universal aristotélico sea una idea inherente a la materia. El universal aristotélico no inhiere en la materia, ni es sustancia<sup>36</sup>.

Kenny, por su parte, dice que “la diferencia entre las formas aristotélicas y las Formas platónicas es que para Aristóteles las formas no son separadas (*chorista*): cualquier forma es la forma de algún individuo”<sup>37</sup>. En efecto, Aristóteles empieza su estudio general de la sustancia, en las sustancias sensibles, de tal modo que el análisis que hace de las formas en el libro Z (libro VII) de la *Metafísica*, es un análisis de las formas de las sustancias sensibles -las más próximas a nuestras facultades cognitivas-. Pero como ninguna de las formas de las cosas sensibles, considerada en su comunidad, puede ser la forma de individuo alguno, ni de sustancia individual alguna, ésta es la razón por la cual Aristóteles piensa que las formas de las cosas naturales no pueden subsistir separadas de la materia individual; como quiera que sólo la sustancia individual, la sustancia primera, subsiste separada y autónomamente de las demás cosas.

Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, pone de relieve esta doctrina al presentar los diversos argumentos dirigidos a probar que el universal no puede ser sustancia, como veremos en el siguiente apartado. La comprensión precisa de las notas más destacadas del universal aristotélico

<sup>35</sup> “Alio modo potest accipi universale in quantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis. Et sic posuerunt Platonici animal et hominem in sua universalitate esse substantias”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 5.

<sup>36</sup> “Though “Form” and “Idea” coincide in Plato, in Aristotle form and universal are divergent. To conceive the Aristotelian universal as a Platonic Idea now functioning as an inherent form in matter would clash with the patent meaning of these Aristotelian texts”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, En OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, p. 50.

<sup>37</sup> “The difference between Aristotelian forms and Platonic Forms is that for Aristotle forms are not separate (*chorista*): any form is the form of some actual individual”. Cfr. op. cit. KENNY, ANTHONY J. P., *A New History of Western Philosophy: In Four Parts*, p. 173.

co presentadas hasta aquí, será muy útil en la exposición de la crítica aristotélica a la tesis platónica de la sustancialización de los universales, que viene a continuación.

## 2. Argumentos contra la tesis platónica que sustancializa los universales basados en la definición de la esencia

Santo Tomás refiere, en su *Comentario a Metafísica Z* (libro VII), capítulos 13-15, cómo es que los argumentos formulados allí por Aristóteles contra la tesis del platonismo según la cual hay universales que son la sustancia de las cosas de las que son predicados, se dividen en dos grupos de argumentos: Un primer grupo comprende aquellos argumentos dirigidos a probar directamente que los universales no son sustancias, en razón de las propiedades internas del universal, de un lado, y de la sustancia, del otro lado. El segundo grupo comprende los argumentos que prueban indirectamente que los universales no pueden ser sustancias, a partir de las conclusiones obtenidas mediante los argumentos dirigidos a probar que los universales no pueden existir separados de las sustancias compuestas y experimentalmente captables, fuera de la mente y fuera de la nada<sup>38</sup>.

En este trabajo incidiremos en el contenido de los argumentos del primer grupo mencionado, osea, el grupo de argumentos destinados a probar directamente que ningún universal puede ser sustancia, como algo intrínseco de cada cosa experimentalmente captable y subsistente del universo físico. Y, entre estos argumentos, nos ceñiremos exclusivamente a aquellos en los aparece de un modo más conspicuo y como supuesto de fondo, la visión que Aristóteles tiene acerca de la unidad, la individualidad y identidad sustancial de las cosas. Veámoslos.

<sup>38</sup> “Deinde cum dicit videtur enim incipit inquirere utrum universalia sint substantiae: et dividitur in duas partes. In prima ostendit quod universalia non sunt substantiae, sicut quidam posuerunt. Secundo ostendit quantum ad quid recte dixerunt hoc ponentes, et quantum ad quid erraverunt, ibi, sed species dicentes hic quidem dicunt recte. Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi quod universalia non sunt substantiae. Secundo specialiter de uno et ente, quae maxime ponebantur esse substantiae rerum, ibi, quoniam vero unum dicitur. Prima dividitur in duas. In prima ostendit, quod universalia non sunt substantiae. In secunda, quod non sunt separata, ibi, manifestum autem ex his”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 4. Halper comenta que en esta sección de *Metafísica Z* Aristóteles pone en evidencia el problema de saber si el universal es o no sustancia: “One of the problems is just what Aristotle includes under the term “universal” and thus what he denies is *óvía*”. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 118.

Santo Tomás indica que, por lo que se refiere al primer grupo de argumentos mencionado, es decir, entre los argumentos destinados a probar directamente que ningún universal puede ser sustancia como algo intrínseco del cuerpo corruptible, el primero de ellos se cimenta sobre aquella propiedad del universal según la cual éste es algo uno que se predica de muchas cosas. O, como dice el propio Tomás de Aquino, Aristóteles “primero prueba que los universales no son sustancias en razón de que se predicán de muchas cosas”<sup>39</sup>. Veamos, pues, a continuación, como se despliega este argumento, partiendo del examen que Aristóteles mismo hace del universal.

Aristóteles dice expresamente en *Metafísica Z* (libro VII) 13 que puesto que la sustancia es el foco de su investigación expuesta en el libro Z (libro VII) de la *Metafísica*, y algunos pensadores sostienen que el sujeto, la esencia, el compuesto de ambos, y el universal son sustancia, es la razón por la cual él ha dedicado los primeros doce capítulos del libro Z (libro VII) al asunto de saber si el sujeto, la esencia y el compuesto de ambos son sustancia, mientras que, a partir del capítulo 13 del libro Z (libro VII) se inician los procesos argumentativos que demuestran que los universales no son sustancia, pues, parece que para algunos pensadores el universal es sustancia<sup>40</sup>. Como dice Reale, para Aristóteles, las ideas de los platónicos son universales, razón por la cual la demostración de la tesis según la cual el universal no es sustancia, es, en primer lugar, una crítica a la teoría de las ideas<sup>41</sup>. Aristóteles en el libro Z (libro VII) de

<sup>39</sup> “Primo ostendit universalia non esse substantias ex ea parte qua universalia praedicantur de multis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 4.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 1-8. Reale destaca que Aristóteles dedica conciente y expresamente el capítulo 13 del libro Z (libro VII) de la *Metafísica* a estudiar cuál es la solución del problema de saber si el universal es o no sustancia: “*Resta ora da vedere se l’universale sia sostanza, come vorrebbero i Platonic. - Con il presente capitolo (capítulo 13) inizia, appunto, la sistematica dimostrazione della tesi che l’universale non è sostanza*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, p. 381. Frede y Patzig escriben: “Für die Interpretation des Buches Z insgesamt Kommt dem Kapitel 13 entscheidende Bedeutung zu. Aristoteles will hier erweisen, daß nichts Allgemeines *oúaiá* sein kann. Damit weist er nicht nur die uns vertrauten Formen des Platonismus zurück, sondern implizit auch seine eigene frühere Theorie der Kategorienschrift, wonach Arten und Gattungen wenigstens sekundäre *oúaiá*”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 241.

<sup>41</sup> “*Siccome, per Aristotele, le Idee dei Platonic sono degli universali, è chiaro che la dimostrazione della tesi si configurerà, per lo più, come critica alla teoria delle Idee*”.

la *Metafísica*, empezando por el capítulo 13 del mismo, demuestra que los universales no son sustancia, así pues, Aristóteles no deja sin resolver este asunto. Por el contrario, a partir del capítulo 13 y siguientes del libro Z (libro VII), procede a aportar sus argumentos que demuestran la inconsistencia de la tesis que él atribuye al platonismo, según la cual los universales, los géneros y las especies, son sustancias<sup>42</sup>.

Santo Tomás, por su parte, comenta que los platónicos son los pensadores a los que Aristóteles atribuye, en este lugar de *Metafísica*, Z (libro VII), cap. 13, 1038b 1-8, la tesis según la cual el universal es sustancia<sup>43</sup>. Como veremos, Tomás de Aquino entiende, sin abrigar duda alguna, que los argumentos aristotélicos del libro Z (libro VII) de la *Metafísica* demuestran verdaderamente que los géneros y las especies no son sustancias, ni tienen existencia extramental en el mundo físico.

El primer argumento que prueba de un modo directo la tesis de que los universales no pueden ser sustancias está ubicado en *Metafísica* Z (libro VII) 13-, pertenece al grupo de argumentos que demuestran esta proposición sobre la base constituida por la doctrina según la cual el universal es algo uno que se da en muchas cosas, y empieza con el contraste que destaca Aristóteles entre las siguientes dos proposiciones:

La primera proposición es la tesis de base mencionada: “Parece imposible, en efecto, que sea sustancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es sustancia de cada cosa la que es propia de cada

---

REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Vita e Pensiero, edición mayor renovada (3 tomos), Milano 1993, p. 381.

<sup>42</sup> Frede y Patzig sostienen que, en el libro Z de la *Metafísica*, Aristóteles inequívocamente ha respondido directamente y demostrado que los universales no son sustancia, y que no es válida la interpretación tradicional, según la cual Aristóteles termina por afirmar la existencia real de género y especie: “Das Kapitel steht auch der traditionellen Interpretation der ‘Metaphysik’ entgegen, nach der Aristoteles selbst noch in der ‘Metaphysik an der realen Existenz von Arten und Gattungen festhält. Auch heutzutage hat sich die Interpretation immer noch nicht von dieser traditionellen Vorstellung getrennt; und daher versuchen denn die neueren Interpreten sogar dieses Kapitel so zu lesen, als ob Aristoteles nicht rundweg die Existenz des Allgemeinen bestritte”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 241.

<sup>43</sup> “Sed quia non solum materia et quod quid est videntur esse causae, sed etiam universale quibusdam, scilicet Platonicis, videtur maxime esse causa et principium, ideo de hoc, scilicet universali, tractabimus in hoc eodem septimo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 3.

cosa y no se da en otra”<sup>44</sup>. Este caballo singular es una sustancia, otra sustancia es Sócrates, y otra muy distinta es Corisco. Esta sustancia que es Corisco, sólo se da en Corisco mismo, y no se da en Sócrates, ni en cualquier otro ser humano, ni tampoco en un caballo singular, ni en otra cosa singular cualquiera. Cada sustancia no puede encontrarse más que en una sola y la misma cosa indivisa, a saber, en la propia cosa de la que es sustancia, y no en muchas cosas divididas unas de otras. Una misma sustancia no puede encontrarse en una multitud de cosas distintas unas de otras, sino solamente en una de éstas, y no en las demás cosas que hay en tal multitud. De lo cual se infiere que, si algo se encuentra en varias cosas, no es una sustancia<sup>45</sup>.

La segunda es la tesis de Aristóteles según la cual “...el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios”<sup>46</sup>, y no solamente en una cosa singular. Y en efecto el universal aristotélico es aquello que es común por darse en varias cosas singulares actual o potencialmente existentes<sup>47</sup>. Reale comenta que esta tesis contrasta con la primera, porque según esta segunda tesis de Aristóteles, “...el universal representa cualquier cosa *común*, cualquier cosa apta para ser predicada de muchas”<sup>48</sup>.

El nítido contraste que podemos encontrar entre estas dos nociones -la de sustancia y la de universal-, conduce de inmediato a Aristóteles a for-

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 8-10.

<sup>45</sup> Reale comenta: “*Primo argomento contro le tesi dei Platonici che pongono gli universali come sostanze*. - Arist. rileva quanto segue. La sostanza prima costituisce l'essenza che è *propria di ciascuna cosa e non appartiene ad altro*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 381.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 11-12. Owens comenta acerca de esta tesis de Aristóteles: “From a metaphysical standpoint the presence of the universal in a plurality of things remains its distinguishing mark. The universal is “that which is of such a nature as to belong to a number of things”. OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, p. 62.

<sup>47</sup> Halper advierte cómo es que Aristóteles es conciente de la dificultad a la que se enfrenta al explicar la unidad del universal: “The universal clearly runs into some problems with its unity...”. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 121.

<sup>48</sup> “(...)...per contro, l'universale rappresenta qualcosa di *comune*, qualcosa atto a predicarsi di molte cose”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, p. 381.

mular con precisión la cuestión de fondo de su primer argumento: “¿De qué, entonces, será substancia el universal?”<sup>49</sup>. Y formula así su respuesta: “O bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero, si lo es de una, también las otras serán ésta; pues aquellas cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una”<sup>50</sup>.

Aristóteles aquí indica tres alternativas que es preciso explorar, para poder identificar cuál de ellas responde a la cuestión de saber de qué cosa sería sustancia el universal, o si, más bien, ninguna de ellas responde a la cuestión planteada. Reale reproduce estas alternativas presentadas por Aristóteles, en la paráfrasis que hace del texto de Aristóteles: “Si el universal es tal (*cualquier cosa común, cualquier cosa apta para ser predicada de muchas cosas*), ¿de qué cosa será sustancia? Las posibles soluciones son las siguientes: (a) o de todas, (b) o de ninguna, (c) o de una sola”<sup>51</sup>. El resultado al que llega Aristóteles es, pues, que ninguna de las tres alternativas es verdadera<sup>52</sup>. Veámoslo con detenimiento.

Por lo que se refiere a la primera alternativa, o sea, aquella según la cual el universal es la sustancia de las múltiples y distintas cosas de las que se predica, Aristóteles concluye negativamente<sup>53</sup>. Y los fundamentos de esta conclusión son dos: el primero es que no hay nada que puede darse en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia<sup>54</sup>, y, el segundo fundamento es que el universal de suyo se da en varias cosas distintas unas de otras<sup>55</sup>. Como Jesús de Garay comenta, la “*ὀνεία* (sustancia) es lo más propio de algo: y esto más propio no es el universal, que es algo común”<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 12.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 12-15.

<sup>51</sup> “Se l’universale è tale, *si che cosa sarà sostanza?* Le possibili soluzioni sono le seguenti: (a) o di tutta, (b) o di nessuna, (c) o di una sola”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, p. 382.

<sup>52</sup> Reale resume el resultado final que hace Aristóteles de su evaluación de las tres alternativas mencionadas: “Ma tutte e tre sono assurde”. Ibid.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 12-15.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 9-10.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 11-12. Halper comenta: “...universals are each, by definition, a one over many, as Aristotle reminds us”. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 125.

<sup>56</sup> Cfr. op. cit. DE GARAY, JESÚS, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 180. Pierre Aubenque anota: “Aristóteles concluirá de ello, en la *Met.* Z 13, 1038 b 9 y ss.), que el universal no es una esencia, puesto que “la esencia de



Puesto que, para Aristóteles, la sustancia no puede serlo de otra cosa distinta de aquella de la que es sustancia, luego el universal, por su naturaleza misma, no es una sustancia, porque el universal lo es de muchas cosas distintas cada una de las demás. En efecto, sólo es universal aquello que se da en cada una de las distintas cosas de una multitud, y no en una sola de ellas, en cuanto que se predica de todas ellas. En consecuencia, la sustancia, por ser algo que sólo se puede darse en una sola cosa, y no en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, no puede ser un universal. De este modo Aristóteles responde que la primera alternativa presentada por él mismo es falsa, y concluye que ningún universal puede ser sustancia de muchas cosas<sup>57</sup>. Esta doctrina aristotélica plantea un problema para la tesis según la cual los universales son sustancias.

Según Frede y Patzig, “Aristóteles argumenta que, si el universal fuese *οὐσία*, debería ser οὐσία de todas las cosas a las que compete, o de ninguna (1038 b 12-13). El asunto que está a la base de esta afirmación, es que el universal debe mantener una relación idéntica con todos los individuos a los que compete. Por lo tanto, no podrá darse el caso de que, de dos cosas a los que compete, de una sea *οὐσία* y de la otra no. Aristóteles procede, pues, en 1038 b 12, argumentando que el universal no puede ser *οὐσία* de todas las cosas a las que compete. Esto no viene después justificado, pero resulta del hecho de que Aristóteles asume explícitamente que, si una cosa es, al mismo tiempo, οὐσία de A y de B, A y B vienen a ser idénticas entre sí (1038 b 10, b 14-15). Si, por tanto, el universal fuese *οὐσία* de todo aquello a lo que compete, todas las cosas deberán ser idénticas entre sí y, por tanto, una cosa única. Pero, entonces, el universal no sería *οὐσία* de todo aquello a lo que le compete. Es posible, sin embargo, que Aristóteles esté simplemente pensando el hecho de que, si el universal fuese *οὐσία* de una cosa, podría serlo solo de esa cosa, dado que la *οὐσία* pertenece exclusivamente a aquello de lo cual es *οὐσία*, y,

---

cada cosa es la que le es propia y que no pertenece a otra”, mientras que el universal “es, por el contrario, común, pues se llama universal a aquello que pertenece por naturaleza a una multiplicidad”. Cfr. op. cit. AUBENQUE, PIERRE, *El Problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, p. 194, n. 193.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 12-15. Reale comenta: “(a) La primaè assurda perché s’è detto appunto che l’essenza è ciò che è propio di ciascuna cosa e, quindi, non può appartenere anche ad altre”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 382.

por tanto, no podría ser, al mismo tiempo, *ὀβία* también de las otras cosas a las que pertenece<sup>58</sup>.

Pero Aristóteles considera absurda de modo palmario la segunda alternativa, según la cual el universal podría existir fuera de la mente, sin ser la sustancia de ninguna de las cosas de las que se predica, ya que carecería de la consistencia interna necesaria para existir en la naturaleza de las cosas, como quiera que, así, no sería sustancia alguna. Como dice Reale “la segunda (alternativa) constituye un *monstrum*, y, como tal, es implícitamente descartada sin discusión<sup>59</sup>”.

Por otro lado, si consideramos el universal, tal como Aristóteles lo concibe, está ante todo en la mente humana, según su modo propio, el modo de comunidad, sometido a la intención de universalidad; sin poder existir de este modo fuera de la mente, ni mucho menos ser la sustancia de cosa alguna en la realidad extramental, como algo uno que se da en muchos.

Por último, por lo que se refiere a la tercera alternativa, o sea, aquella según la cual el universal predicable de muchas cosas es la sustancia de una sola de ellas, la respuesta de Aristóteles es que la consecuencia que se deriva de asumir tal alternativa, es que todas las demás cosas de las que se predica el universal necesariamente serán idénticas a esa única

<sup>58</sup> “Aristoteles argumentiert, daß das Allgemeine, wenn es denn *ousia* sein soll, entweder die *ὀβία* von allem sein müsse, dem es zukommt, oder aber von keinem (1038 b 12-13). Dies ist auf dem Hintergrund der Annahme verständlich, daß das Allgemeine in derselben Beziehung zu allem stehen muß, dem es zukommt. Es könne also der Fall nicht eintreten, daß es die *ὀβία* von einer Sache ist, der es zukommt, nicht aber die *ὀβία* von etwas anderem, dem es auch zukommt. Aristoteles fährt dann 1038 b 12 fort, indem er dafür argumentiert, daß das Allgemeine nicht *ὀβία* von allem sein könne, dem es zukommt. Das wird nicht weiter begründet, ergibt sich aber daraus, daß Aristoteles ausdrücklich annimmt, daß, wenn etwas zugleich die *ὀβία* von A und von B ist, A und B miteinander identisch sein müssen (1038 b 10, b 14-15). Wäre also das Allgemeine *ὀβία* von allem, dem es zukommt, dann müßte alles, dem es zukommt, miteinander identisch und eines sein. Dann aber wäre das Allgemeine nicht mehr allgemein. Vielleicht aber denkt Aristoteles auch einfach daran, daß das Allgemeine, wenn es überhaupt *ὀβία* von etwas wäre, *ὀβία* nur von diesem sein könnte, da die *ὀβία* dem eigen ist, dessen *ὀβία* sie ist, nicht aber gleichzeitig auch *ὀβία* von allem anderen sein könnte, dem sie zukommt”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 248.

<sup>59</sup> “(...)...(b) la seconda costituisce un *monstrum*, e, come tale, è implicitamente scartata senza discussione...(...)”. Ibid. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristoteles Metafísica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 382.

cosa de la que éste es sustancia, de tal modo que sería algo de una sola cosa, y no de muchas, y no se predicaría de muchas cosas, sino de una sola; todo lo cual colisiona con el concepto mismo de universal, que es algo que se da verdaderamente en muchas cosas actuales o posibles distintas entre sí, en cuanto que se predica de todas ellas, y no de una sola de ellas. Por lo tanto, Aristóteles rechaza esta tercera alternativa, por ser absurda<sup>60</sup>. En efecto, Aristóteles afirma que es absurda esta alternativa según la cual el universal, en cuanto que es predicable de muchos, sea la sustancia sólo de una cosa, y no de muchas: “Pero, si lo es de una, también las otras serán ésta; pues aquellas cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una”<sup>61</sup>.

Como explica Santo Tomás, la conclusión a la que llega Aristóteles en este texto es que ningún universal puede ser sustancia de las distintas cosas de las que se predica, porque si así fuese no habrían muchas cosas de las cuales el universal pueda ser sustancia, y, de este modo, el universal sería la sustancia de una única y la misma cosa, y no de muchas. Lo que sería imposible, porque, como ya se ha visto, sólo puede ser universal aquello que se da en varias cosas distintas unas de otras, de cada una de las cuales es predicado el universal; no pudiendo ser universal aquello que sólo se da en una única y la misma cosa. Tomás de Aquino comenta que al probar Aristóteles la tesis según la cuál ningún universal puede ser sustancia de una sola de las cosas de las cuáles es predicado, y también la tesis según la cual ningún universal puede ser la sustancia de todas las cosas de las cuáles el universal mismo es predicado, llega a concluir necesariamente que ningún universal puede ser sustancia<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> “(c) La terza è assurda perché, se s’universale è sostanza di una sola cosa, necessariamente tutte le altre cose di cui esso si predica, dovrebbero ridursi a quella unica, perchè tutto ciò la cui sostanza è unica e la cui essenza è una, è una cosa unica”, *Ibid.* REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 382.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, Z, 13, 1038b 13-15.

<sup>62</sup> “Circa quarum primam dicit, quod videtur ex sequentibus rationibus impossibile esse, quodcumque eorum, quae universaliter praedicantur, esse substantiam, secundum scilicet quod in sua universalitate accipitur. Quod primo probatur ex hoc, quod substantia uniuscuiusque, est propria ei, et non inest alii. Sed universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari. Si ergo universale est substantia, oportet quod sit alicuius substantia. Cuius ergo substantia erit? Aut enim oportet quod sit substantia omnium, quibus inest, aut unius. Non est autem possibile quod sit substantia omnium: quia unum non potest esse substantia pluribus. Plura enim sunt quorum substantiae sunt plures et diversae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 7. En el *Comentario de Metafisica A* (libro V)

Es evidente, pues, que Santo Tomás recoge esta fundamentación aristotélica en su integridad, y la acepta en todos sus términos.

Si se examina aún más detenidamente este primer argumento tal como lo presenta Aristóteles, y los fundamentos sobre los cuáles éste se apoya, vienen a nuestro encuentro las siguientes preguntas: Puesto que por su naturaleza misma el universal es algo uno que puede darse en varias cosas distintas unas de otras, de las cuáles se predica, y ningún universal puede ser sustancia, ¿de qué modo se ha de entender el universal para que pueda darse en distintas cosas individuales, sin ser la sustancia de ninguna de ellas? Y ¿cuál es el sentido que tiene el término *universal* dentro del contexto del argumento aristotélico examinado?

Parece ser bastante claro que Aristóteles emplea, en el contexto de sus argumentaciones dirigidas a probar la tesis de que los universales no pueden ser sustancia, el término *universal* en el sentido de *predicado*, porque él mismo, en *Metafísica Z* (libro VII) capítulos 13 y 14, habla del

---

Santo Tomás expone tres características propias de la sustancia que destacan por su contraste con el universal: “Deinde cum dicitur itaque reducti 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 praedictetur, 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 praedicitur 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 10 n. 6. Aristóteles dice: “Así, pues, resulta que la sustancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 8, 1017 b 23-25. Wippel comenta: “With Aristotle, Thomas quickly reduces these four usages of substance to two. The first is that according to which a substance is the ultimate subject of a proposition, and in such fashion that it is not predicated of anything else. This is first substance, as Thomas points out, and he adds that this is a particular something (*hoc aliquid*) which subsists in itself (*per se*) and which is separate in the sense that it is distinct from all other things and incapable of being communicated to many things”. Y en el párrafo que sigue dice: “This, of course, is the primary realization of substance and, Thomas reminds us, this first or particular substance differs from substance when it is taken universally in three ways: (1) a particular substance is not predicated of anything else, as is universal substance; (2) universal substance does not subsist except by reason of an individual substance which, as we have seen, alone exists in itself; (3) universal substance is realized in many different individuals, but individual substance is not. It is distinct and separate from everything else”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 202.

universal como algo que es predicado de varias cosas distintas unas de otras<sup>63</sup>.

Tomás de Aquino destaca que Aristóteles, en el texto examinado, concibe el universal como un predicado común que se dice de varias cosas diversas unas de otras, en cuanto que es un concepto del entendimiento. Esta concepción del universal como predicado existente en el entendimiento, corresponde precisamente a uno de los dos sentidos del universal que, como se ha visto en el apartado precedente, Santo Tomás distingue, a fin de aclarar y ayudar a comprender mejor los argumentos aristotélicos dirigidos a probar que los universales no pueden ser sustancias. Se trata del segundo sentido que tiene el término universal, según el cual, el universal es precisamente universal, y lo es de tal modo que la naturaleza misma se encuentra bajo la intención de universalidad, lo que sólo puede ocurrir en el entendimiento, y no fuera de él. Son más bien los platónicos los que sostienen que las cosas comunes, como el animal y el hombre, en su universalidad, son sustancias<sup>64</sup>.

Los universales *el hombre* y *el animal* se encuentran en la mente y no en la naturaleza de las cosas, como algo uno que se da en varias cosas distintas unas de otras. Santo Tomás refiere que Aristóteles en *Metafísica Z* (libro VII) cap. 13, intenta refutar la tesis platónica que sustancializa los universales mediante los argumentos que analizamos, "...poniendo en evidencia que el animal en común y el hombre en común no es una sustancia en la naturaleza de las cosas. Sino que tiene esta comunidad en cuanto que está en el entendimiento, el cual recibe una forma como común a muchos, en cuanto que abstrae de ella todas sus notas individualizadas"<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 11-12.

<sup>64</sup> "Sciendum est autem, ad evidentiam huius capituli, quod universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale in quantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis: id est secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis. Et sic posuerunt Platonici animal et hominem in sua universalitate esse substantias". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 5.

<sup>65</sup> "Quod Aristoteles in hoc capitulo intendit reprobare, ostendens quod animal commune vel homo communis non est aliqua substantia in rerum natura. Sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit ut multis communem, in quantum abstrahit eam ab omnibus individuantes". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 6. Y, en el *Comentario* del libro *Tōta* (libro X) de la *Metafísica*, Santo Tomás dice: "Deinde cum

Owens comenta que el universal aristotélico es un cierto todo unitario que permanece indiviso cuando es predicado de cada una de las múltiples y distintas cosas singulares que lo ejemplifican. El predicado “hombre” se dice de Sócrates, por lo cual se puede decir que Sócrates es un hombre. Además Callias es un hombre. Y Corisco también lo es. Y en ningún caso la unidad del predicado hombre queda destruida<sup>66</sup>, en razón de que el predicado común se encuentra en el entendimiento en calidad de universal. Klima destaca que la *naturaleza universal* -la naturaleza sometida a la condición de la universalidad-, en cuanto tal, es algo uno predicable de varios singulares porque está concebida por el intelecto abstractivo, esto es, por ser un concepto de la mente<sup>67</sup>.

Solamente los predicados del entendimiento tienen la propiedad de ser una unidad que, sin embargo, se encuentra en varias cosas, cada una de las cuales distinta de las demás; una unidad que se encuentra en todas y cada una de las cosas singulares que ejemplifican el universal, únicamente-

---

dicit si itaque determinat propositam quaestionem; dicens, quod unum non est substantia subsistens, de qua dicitur quod sit unum. Probat autem hoc dupliciter. Primo ratione. Secundo similitudine, ibi, adhuc autem similiter. Dicit ergo, quod probatum est superius, in septimo scilicet in quo agebat de ente et praecipue de substantia, quod nullum universalium esse potest substantia, quae scilicet per se sit subsistens; quia omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 3 n. 3. Ventimiglia comenta: “Anzitutto condivide il sillogismo che Aristotele adopera contro la teoria dei principi, in quanto questi sono pensati al modo di tutte le altre idee: ciò che è comune, ovvero si predica di molti, non può essere sostanza, ma l'essere è il predicato più comune di tutti, ergo non può essere sostanza”. Cfr. op. cit. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 165.

<sup>66</sup> OWENS, JOSEPH, “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”. En OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the collected papers of Joseph Owens*, p. 50. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 21 n. 16.

<sup>67</sup> “So, although the universal nature, namely, that which is predicable of several singulars, is nothing but the common nature as such, considered absolutely, still, that it is predicable of several singulars pertains to the same nature, not according to its absolute consideration, but only on account of its being conceived by the abstractive intellect, that is, insofar as it is a concept of the mind”. Cfr. KLIMA, GYULA, “Natures: the problem of universals”, en *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 204. Aristóteles en *Metafísica Z* 13 habla del universal como una naturaleza abstraída por el entendimiento y existente en él, sometida a la intención de la universalidad, distinto del universal físico. Como dice Jesús de Garay, “...el universal presente en el pensamiento es lo que más frecuentemente Aristóteles suele entender por universal”. DE GARAY, JESÚS, *Los Sentidos de la forma en Aristóteles*, p. 176.

te en cuanto que se dice de ellas, esto es, únicamente en cuanto que el universal existente en el entendimiento las significa verbalmente, y no porque el universal mismo, en cuanto que universal, sea una cosa subsistente fuera de la mente.

Al final del apartado precedente hemos visto que Santo Tomás -siguiendo en esto a Aristóteles- atribuyó a los platónicos la doctrina según la cual el universal, en cuanto que se encuentra bajo la intención de universalidad, es la sustancia de todas ellas. Desde el punto de vista del platonismo (tal como éste es interpretado por Santo Tomás), *el animal común*, en su estado mismo de universalidad es la única y la misma sustancia de Sócrates, de un caballo singular, de un perro, y de cualquier otro animal singular. Por tanto, la sustancia de Sócrates, y la de cada uno de los demás animales singulares, es una sola y la misma, y no es otra cosa que el predicado *animal* que es dicho de todos y cada uno de los animales singulares. Así pues, para Platón, el universal *animal* se da en cada uno de estos individuos, no solamente porque se predica de todos ellos, sino porque, junto con esto, *el animal* es, en su estado de universalidad, la sustancia misma de cada uno de ellos. Y lo mismo ocurre con el predicado común *hombre*, porque, según el platonismo, *el hombre* es la sustancia de Sócrates, Callias y Corisco, y, a la vez, es uno solo y el mismo predicado que se dice de cada uno de ellos<sup>68</sup>.

Como se ha visto más arriba en este mismo apartado, Aristóteles concluye su primer argumento dirigido contra la tesis del platonismo que sustancializa los universales, rechazando ésta: Ningún universal puede ser sustancia<sup>69</sup>. Veamos ahora qué es lo que ocurre con el ser en común y el uno en común, que parecen ser los géneros más universales y comunes de todos.

En el encabezado del presente capítulo se destaca cómo es que Santo Tomás parece estar persuadido, por influencia de Aristóteles, de que Platón es el autor de la tesis según la cual el ente y el uno son géneros universales que, como tales, son la sustancia de todas las cosas, como predicados que se dicen unívocamente de todas ellas; lo que se funda en su máxima universalidad. Y puesto que, desde este punto de vista, los géneros son sustancias, se infiere de todo lo cual que, en el platonismo, el ente y el uno -que cuentan con la máxima universalidad- son la sustancia de todas las cosas<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 5.

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 7.

<sup>70</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 8, n. 9-10.

Ahora bien, puesto que, como ya se ha expuesto más arriba en este mismo apartado, el primer argumento destinado a probar la tesis especial según la cual los universales no pueden ser sustancias, se apoya sobre la base constituida por la tesis según la cual ninguna sustancia puede darse en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, y por la tesis según la cual el universal es un todo unitario que se da en todas y cada una de las múltiples y variadas cosas de las que se predica; resulta evidente que el mencionado primer argumento formulado por Aristóteles supone que él mismo concibe allí los universales en el sentido de predicados, que se dicen unívocamente de las múltiples y variadas cosas que los ejemplifican. Los universales tomados en este sentido no pueden predicarse ni equívocamente ni análogamente.

Y como el platonismo concibe el ente y el uno como géneros, esto es, como universales que se dicen unívocamente de la multitud de todas las cosas del universo entero, cada una de las cuales ejemplifican al uno y al ente (al menos conforme a la versión del platonismo que nos presenta Aristóteles), resulta de aquí que el primer argumento estudiado en este segundo apartado, destinado a probar la tesis según la cual es imposible que los universales sean sustancias, cuya conclusión es obtenida a partir de la proposición según la cual ninguna sustancia puede darse en otra cosa distinta de la cual es sustancia, es un argumento aplicable al caso del ente y el uno. El corolario que se desprende del primer argumento expuesto es justamente que los universales ente y uno no pueden ser sustancia, es decir, no pueden ser la sustancia de todas las cosas. Y la razón es la siguiente.

Si fuese verdadera la tesis del platonismo (según la versión que del platonismo nos presenta Aristóteles) según la cual el ente y el uno son universales máximamente comunes que se dicen unívocamente de cada una de las múltiples y distintas cosas que los ejemplifican, entonces sería imposible que el ente y el uno sean la sustancia de todas las cosas, porque una sustancia no se da en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, y no en muchas cosas distintas unas de otras, mientras que si - como sostiene el platonismo- el uno es un universal predicable unívocamente y también lo es el ente, entonces ambos se darían en muchas cosas, a saber, en todas las cosas del universo entero, y no en una sola cosa indivisa y distinta de todas las demás. A no ser que el ente y el uno sean la sustancia de una sola de las cosas del universo, en cuyo caso sería necesario que todas las demás cosas tengan la misma esencia y la misma sustancia que la primera, porque sólo puede existir en la naturaleza de las cosas lo que por su esencia y su sustancia es ente y uno, y así todas las cosas serían una sola. De este modo no podría haber más que una única



sustancia y no muchas. Se termina, pues, en el monismo parmenídeo. Y la razón es, como dice Santo Tomás, "...porque algo uno no puede ser la sustancia de muchas cosas; pues son muchas las cosas cuyas sustancias son muchas y diversas"<sup>71</sup>.

El segundo argumento que presenta Aristóteles para probar que los universales no son sustancias, empieza así: "Además, se llama sustancia aquello que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de un sujeto"<sup>72</sup>.

Como señala Halper, este segundo argumento está conectado con el primero. El argumento es desplegado, a partir del análisis que hace Aristóteles de la esencia y el universal, como resultado del cual llega a la conclusión de que el universal carece de rasgos definitorios de la esencia de la cosa de la que se predica. Aquí, la esencia y la sustancia son identificadas por Aristóteles<sup>73</sup>. Uno de los rasgos definitorios de la esencia y de la sustancia, es que no se predica de otro sujeto, sino que -como dice Reale- la sustancia "...es ella misma el sujeto o sustrato del cual todo lo demás se predica. Por el contrario, el universal se predica siempre de algún otro sujeto: en consecuencia, el universal carece precisamente de ese carácter distintivo de la sustancia, y, por tanto, no puede ser sustancia"<sup>74</sup>.

Frede y Patzig, por su parte, sostienen que la interpretación más sólida de este texto aristotélico es la siguiente: El universal siempre se predica de más de un sujeto, pues, de lo contrario, no sería universal, sino un singular. En cambio, la *ousía* se diferencia del universal en que, aunque

<sup>71</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 7.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 15-16.

<sup>73</sup> "This argument is closely connected with the first argument. Both draw on the identity of thing and essence argued in Z 6. As I explained, the first argument presupposes this identity in its requirement of unity, and the second presupposes it in its insistence that *ousia* be primary. Also the second relies on a characteristic of universals enunciated in the first, that the universal is said of many (1038b11-12). Both arguments show that the universals lack characteristics of essence, a conclusion assumed in the next set of arguments". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 126.

<sup>74</sup> "Si è visto (cfr. A 8, 1017 b 13 s.; 23 ss.; Z 3 *passim*) che la sostanza è ciò che non si predica di altro soggetto, ma che è essa stessa il soggetto o sostrato di cui tutto il resto si predica. Invece l'universale si predica sempre di un altro soggetto: dunque, l'universale manca proprio di questo fondamentale carattere distintivo della sostanza, e, pertanto, non può essere sostanza". REALE, GIOVANNI, "Sommari e commentario", en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, p. 382.

puede ser predicada de muchos individuos, si la consideramos en el primer sentido que tiene este término, no puede ser predicada de muchos individuos, sino de un solo y único objeto concreto, si la consideramos en un segundo sentido. Aristóteles emplea la palabra griega *ἀεί*, que significa “siempre”, cuando afirma que “...el universal *siempre* se predica de algún sujeto”<sup>75</sup> (de hecho el universal se predica de varios sujetos actuales o posibles), con el objetivo de poner en evidencia que no en cualquier sentido es predicada la *ὀβσία* de varios sujetos, precisamente porque, en su primer sentido, significa exclusivamente un objeto concreto, o sea, se predica de un único sujeto, y no de muchos<sup>76</sup>.

Y, en efecto, conforme al primer sentido de la palabra *ὀβσία*, ésta significa un sustrato. Pero la palabra sustrato puede ser considerada de dos modos, porque se llama “sustrato” a la sustancia compuesta de materia y forma, según el primer sentido de esta palabra, y, se llama sustrato a la materia, según un segundo sentido de este mismo término. Ahora bien, la *ὀβσία*, considerada conforme a su primera significación, según la cual sólo puede ser predicada de un único sujeto, puede ser predicada, o bien del sustrato entendido como materia, o bien del sustrato entendido como objeto concreto del cual es sustancia. Cuando la *ὀβσία* es predicada del objeto concreto, no es predicada como de un sujeto, sino que, más bien, al contrario, es predicada como acto formal e intrínseco del objeto concreto, por ser la *ὀβσία* la causa intrínseca del ser de éste. Pero, de acuerdo

<sup>75</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 16.

<sup>76</sup> “1038 b 16. Non è del tutto chiaro come debba intendersi il ‘sempre’. Potrebbe semplicemente voler dire che, quando è possibile definire qualcosa secondo la specie generale di appartenenza, ad es, come ‘uomo’, tale predicato presuppone sempre un oggetto determinato cui competere, in questo caso un uomo determinato. Ma potrebbe anche voler dire che, sebbene anche un’*ὀβσία* si possa predicare di un sostrato, essa si differenzia tuttavia dall’universale perché non può essere predicata esclusivamente di un sostrato. È pur vero che l’*ὀβσία* viene predicata anche della materia intesa come sostrato (Z 3, 1029 a 23-24), ma essa viene predicata anche dell’oggetto concreto di cui è *ὀβσία*; solo che in questo caso l’oggetto concreto non rappresenta il sostrato da cui essa dipenderebbe riguardo all’essere. È vero piuttosto il contrario, e cioè che è l’oggetto concreto a dipendere da essa riguardo all’essere. ‘Socrate è un uomo’ si può infatti intendere, come si è già rilevato in precedenza, in due modi: o nel senso che ‘uomo’ si riferisce a una forma che viene identificata come Socrate (cioè che Socrate realmente è di questa forma), oppure nel senso che ‘uomo’ si riferisce al concreto inteso in senso generale (Cfr. Z 10, 1035 b 27-30), cioè alla specie. Solo per l’uomo inteso nel secondo senso Socrate risulta essere sostrato. Il fatto che l’*ἀεί* sia stato messo stranamente così in evidenza, sembrerebbe deporre a favore della seconda interpretazione più complessa”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Il libro Z della Metafísica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 402-403.

al segundo sentido de la *ὀβσία*, ésta significa aquello que es *en general* el objeto concreto, y entonces la *ὀβσία* es predicada de un sujeto, que es precisamente el objeto singular y concreto (el cual no es ni universal ni general). Como dicen Frede y Patzig: “‘Sócrates es un hombre’ se puede de hecho entender, como ya se ha resaltado antes, de dos modos: o bien en el sentido en el cual ‘hombre’ se refiere a una forma que es identificada como Sócrates (aquello que Sócrates realmente es, es esa forma), o bien, en el sentido en el que ‘hombre’ se refiere al concreto entendido en sentido general (Cfr. *Z* 10, 1035 b 27-30), o sea, a la especie. Sócrates resulta ser sustrato sólo para el hombre entendido en el segundo sentido”<sup>77</sup>.

La interpretación de Tomás de Aquino está en la misma línea de la interpretación de Frede y Patzig. Y empieza relatando fielmente el argumento según el cual “...se llama sustancia, aquello que no se predica de un sujeto, y el universal siempre se predica de un sujeto; en consecuencia, el universal no es sustancia”<sup>78</sup>.

A continuación, Aristóteles señala expresamente algunas dificultades que vienen al encuentro de su propio argumento: “¿O es que el universal no puede ser sustancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el animal en el hombre y en el caballo? Entonces es evidente que hay cierto enunciado de él. Y nada importa que no haya enunciado de todas las cosas incluidas en la sustancia; pues, a pesar de ello, el universal será sustancia de algo, como lo es el hombre del hombre en el que está presente; de suerte que nuevamente sucederá lo mismo; pues el animal, por ejemplo, será sustancia de aquello en lo que está contenido como cosa propia”<sup>79</sup>.

Acerca de este texto aristotélico, tan difícil, Reale señala que hay diversas interpretaciones, y que es lógico que los estudiosos estén divididos. A su modo de ver, Aristóteles está presentando una objeción que los platónicos podrían plantear: Si se admite la conclusión a la que el propio Estagirita había llegado un poco antes, o sea, aquella según la cual el universal no es una sustancia según el modo en el que lo es la esencia - con la cual se identifica la sustancia compuesta-, todavía queda pendiente de solución la cuestión de saber si el universal es o no sustancia, pero ahora de otro modo distinto, a saber, conforme a aquel modo según el

<sup>77</sup> Ibid. loc. cit. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Il Libro Zeta della Metafisica di Aristotele*, p. 402.

<sup>78</sup> “Secundam rationem ponit ibi, amplius substantia dicit quod substantia dicitur, quae non est de subiecto: et dicitur universale semper de aliquo subiecto: ergo universale non est substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 10.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, *Z*, 13, 1038b 16-23.

cual un carácter básico común, como el carácter “animal”, se encuentra en el “hombre” y, a la vez, en el “caballo”. Puesto que el hombre tiene definición, la cual puede ser enunciada como “animal racional”, y, además, el animal no puede ser sustancia según el modo de la esencia del hombre, queda entonces todavía por resolver la cuestión de si el animal puede ser sustancia -ya no según el modo de la esencia de la que se predica- sino según el modo de un elemento contenido en la definición que la expresa. Acerca de lo cual, Aristóteles piensa que es absurdo que el universal sea una sustancia, en cuanto que elemento contenido en la definición que expresa la esencia de la que el propio universal se predica<sup>80</sup>.

Y la razón por la cual esta última tesis es absurda, es ésta: Aunque es evidente que el universal animal no es la sustancia del hombre, porque la esencia y la sustancia del hombre se identifican, y la definición del hombre -animal racional- no se predica del animal, el animal es un elemento contenido en la definición que expresa la esencia del hombre, y tiene su propia definición, a saber, viviente sensitivo. Pero si esta definición expresa la esencia de una sustancia, y, conforme a la hipótesis evaluada, se supone que el animal es sustancia en el hombre, la consecuencia que se deriva de aceptar tal hipótesis es que en una misma esencia, en la esencia del hombre, habría más de una sustancia; porque, además de la sustancia del hombre, cuya esencia es *hombre* precisamente, existiría otra sustancia con una esencia distinta, a saber, la sustancia cuya esencia es *animal*; lo que resulta en un “amasijo” de sustancias; y es absurdo, porque no es sustancia aquello que está integrado por varias sustancias distintas existentes en acto. De tal modo que la hipótesis evaluada conduce necesariamente a afirmar que el hombre estaría compuesto por la esencia del hombre mismo, junto con otra esencia distinta de la del hombre, la esencia del animal, que también sería sustancia<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> “Il testo è difficilissimo da interpretare, perché sottintende proprio il pensiero di fondo; è logico, quindi, che gli studiosi sano divisi. A nostro avviso, l’esegesi più plausibile è stata data da Robin (*Th. plat.*, pp. 47-49 e note). I Platonici potrebbero dire, concediamo che l’universale non possa essere sostanza nel senso di essenza; resta tuttavia la possibilità che esso sia un *elemento contenuto nella essenza medesima*, così come ad esempio l’*animale* è contenuto nell’*uomo* e nel  *cavallo*. Ma anche questo è assurdo. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, p. 382.

<sup>81</sup> “(a) Infatti di tale universale ci dovrà essere definizione e, pertanto, essenza e, pertanto, essenza e, quindi (stando all’ipotesi), ci dovranno essere ulteriori elementisostanza di questa essenza, e si avrà, così, un ammasso di sostanze”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo*,

Sin embargo, esta solución todavía deja un asunto pendiente de ser investigado, que Aristóteles plantea en el texto analizado: ¿Qué ocurre si el universal no se encuentra en la cosa de la que es propio, como una sustancia elemental o elemento contenido en la definición que expresa la esencia de tal cosa, y, por esto mismo, no hay esencia del universal? ¿En tal caso, el universal será o no sustancia? Aristóteles evalúa la hipótesis, y la conduce hacia las consecuencias necesarias que se derivan de admitirla: En este caso, el animal será la sustancia de la especie del hombre y, ésta, la sustancia del hombre singular; lo cual, a su vez, conduce otra vez, al mismo resultado absurdo, al cual ya habían conducido las otras hipótesis anteriormente evaluadas, a saber, a una pluralidad de sustancias contenidas en una misma sustancia<sup>82</sup>.

Según Santo Tomás, desde el punto de vista metafísico, es decir, desde la perspectiva formal del ente en cuanto ente -y no desde una perspectiva lógica- la sustancia considerada es la sustancia primera. Y, para la sustancia primera, lo mismo es ser en un sujeto y ser el sujeto mismo, porque el metafísico considera la sustancia con prescindencia del acto de la razón mediante el que la entiende, y con prescindencia de la universalidad a la que está sometida la naturaleza en cuanto que existente en el entendimiento. En cambio, si se considera el universal desde una perspectiva lógica, éste es sustancia segunda, esto es, una abstracción del entendimiento sometida a la intención de universalidad y con existencia meramente mental. Desde esta perspectiva se aprecia que el universal es en un sujeto, pero no es el sujeto mismo del cual se predica. Desde este último punto de vista, el universal considerado por el lógico es sustancia segunda predicada de un sujeto distinto de ella misma, a saber, de una sustancia primera. Pero el universal no puede ser sustancia primera, porque su ser en un sujeto -considerado bajo la intención de universalidad y desde

---

*testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommari e commentario, pp. 382-383.

<sup>82</sup> “(b) L’assurdo non si elimina col notare che non di tutte le parti che son contenute nella sostanza c’è definizione (e pertanto non di tutte c’è essenza e, quindi, elementisostanza di questa essenza). Resta pur sempre vero che l’universale, inteso nel modo detto, è sostanza di qualcosa: l’animale, precisamente, sarà sostanza della specie uomo e, questa, sarà a sua volta sostanza dell’uomo e, questa, sarà a sua volta sostanza dell’individuo. E si avrà pur l’assurdo di una pluralità di sostanze contenute in una sostanza”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 383.

una perspectiva lógica- es diferente del ser del sujeto mismo, que es la sustancia primera<sup>83</sup>.

Santo Tomás explica, en su *Comentario* al libro *Ἰῶτα* (libro X) de la *Metafísica*, que hay dos acepciones diversas de sustancia: De un primer modo se entiende como sustancia primera, que es el supuesto e hipóstasis cuya propiedad es subsistir en la realidad extramental, como algo completamente determinado, y sin vaguedad alguna. De un segundo modo se entiende la sustancia, como sustancia segunda, esto es, como quiddad o naturaleza abstracta de la cosa. Las sustancias segundas son los géneros y las especies, y significan meramente cualidad sustancial, sin significar *esto determinado*, una realidad concreta e individual<sup>84</sup>.

Ahora bien, cada sustancia segunda, esto es, cada universal obtenido por abstracción en el entendimiento, tomado en su universalidad, y desde el punto de vista de la consideración lógica, resulta ser distinto de los sujetos subsistentes en la naturaleza de las cosas de los que el universal se predica.

<sup>83</sup> “Videtur autem ratio haec non valere. Dictum est enim in praedicamentis, quod de ratione substantiae est, quod non sit in subiecto. Praedicari vero de subiecto non est contra rationem substantiae. Unde ponuntur ibi secundae substantiae quae praedicantur de subiecto”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 10. E inmediatamente después: “Sed dicendum quod secundum logicam considerationem loquitur philosophus in praedicamentis. Logicus autem considerat res secundum quod sunt in ratione; et ideo considerat substantias prout secundum acceptionem intellectus subsunt intentioni universalitatis. Et ideo quantum ad praedicationem, quae est actus rationis, dicit quod praedicatur de subiecto, idest de substantia subsistente extra animam. Sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia; et ideo apud eius considerationem non differt esse in subiecto et de subiecto. Hic enim accipit dici de subiecto, quod est in se aliqua res et inest alicui subiecto existenti in actu. Et hoc impossibile est esse substantiam. Sic enim haberet esse in subiecto. Quod est contra rationem substantiae: quod etiam in praedicamentis est habitum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 11.

<sup>84</sup> “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 universalialia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalialia non subsistunt. Unde sequitur quod universalialia 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 19.

La naturaleza universal en cuanto que tiene existencia intencional sí que existe en un sujeto que es distinto de ella misma, desde la perspectiva de la consideración lógica.

La sustancia primera, en cambio, no es una especie obtenida por abstracción en el entendimiento, y por esto mismo carece de la intención de universalidad que la naturaleza tiene en el entendimiento, razón por la cual no es predicable de un sujeto desde el punto de vista de la lógica, ni la sustancia primera existe en un sujeto distinto del que ella misma es. La sustancia primera, al ser predicada *in quid*, es considerada con prescindencia de la intención de universalidad que la naturaleza tiene en el entendimiento, razón por la cual el metafísico se limita a estudiar la sustancia en cuanto que es en sí misma y es el sujeto mismo del que se predica, sin que esta consideración se extienda a la intención pura de la universalidad que por naturaleza tiene el intelecto, por su virtud abstractiva, conforme al modo según el cual el concepto abstracto no se predica *in quid* de los objetos existentes fuera del intelecto.

El universal *el hombre* es sustancia segunda existente en la mente y perteneciente a un sujeto subsistente fuera de la mente, que es distinto del propio universal, sólo desde una perspectiva lógica y únicamente si se atiende a la naturaleza del universal como una abstracción del entendimiento que en su estado de universalidad se da en distintos sujetos reales existentes fuera de la mente, y en cuanto que *el hombre* es una abstracción del entendimiento atribuida mediante una operación intelectual a Sócrates, por un lado, y a Corisco, por otro, que son sujetos subsistentes fuera de la mente, cada uno distinto de los demás.

En cambio, desde el punto de vista de la metafísica, el hombre es predicado *in quid* de Sócrates, y no desde una perspectiva lógica, y así esta sustancia primera -Sócrates- es el sujeto del que se predica y es la cualidad misma que de él mismo se predica, a saber, *hombre*. Desde este punto de vista el hombre que es Sócrates no es considerado según la universalidad que la misma naturaleza *hombre* tiene en el entendimiento.

La naturaleza universal abstraída por el entendimiento y existente en la mente, en cuanto que sometida a la intención de universalidad, es la única que es susceptible de una consideración lógica, por la cual es posible distinguirla del sujeto en el cual se da. La sustancia primera no se puede distinguir del sujeto en el cual está, razón por la cual no puede encontrarse en ningún otro sujeto, sino solamente en el sujeto que ella misma es. Sócrates no puede encontrarse en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, es decir, no puede encontrarse en un sujeto distinto de Sócrates mismo, y no en Corisco, ni en Callias, ni en cualquier otro ser humano.

Desde el punto de vista de la metafísica, la sustancia en cuanto tal es la sustancia primera, y no puede darse en un sujeto distinto de la cosa de la cual es sustancia, y tiene el mismo ser que ésta. Mientras que la sustancia segunda es meramente un universal que en cuanto tal sí se da en un sujeto distinto de ella misma, al menos en cuanto que es objeto de una operación del entendimiento, y desde el punto de vista de la lógica. Por lo tanto, desde una perspectiva metafísica, ningún universal puede ser sustancia primera, esto es, sustancia en su significado primero y más estricto<sup>85</sup>.

Ahora bien, como se ha visto, para el platonismo, el ente y el uno son universales que se dicen unívocamente de cada uno de los distintos y múltiples sujetos de los que se predicán. El universal ente así concebido pertenecería a un sujeto, en cuanto que es considerado desde una perspectiva lógica, esto es, en cuanto que es una abstracción del entendimiento. Un concepto abstracto que por una operación mental se da en varios sujetos distintos unos de otros. El ente así considerado puede comprenderse desde una perspectiva lógica como sustancia segunda. Pero el ente universal no puede ser de ningún modo sustancia primera, porque la sustancia primera no es algo que se da en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, en aplicación del segundo argumento formulado por Aristóteles, porque, como explica Santo Tomás, desde la perspectiva de la metafísica del ente en cuanto ente, ser en un sujeto es lo mismo que ser un sujeto, y esto es lo que ocurre con el ente sustancial. Pero, desde una perspectiva lógica, ser en un sujeto es distinto de ser un sujeto, y esto es lo que ocurre con el ente abstracto y universal que por existir en el entendimiento es capaz de ser atribuido a un sujeto distinto de él mismo, mediante un acto de la razón, de tal modo que el ente abstracto es en un su-

<sup>85</sup> Wipfel comenta: "Substance taken in its strictest and primary meaning is that which is neither said of a subject nor in a subject, that is, this individual human being or this individual horse. The species in which such first substances are realized are called second substances, as are the genera of those species. Thus an individual human being (first substance) belongs to the human species (second substance), and this in turn to the genus animal (second substance)". WIPPEL, JOHN F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*, p. 204. Y Halper dice: "In other words, the problem with universals is that they are not ultimate substrates. They are always said of something else. How so we know that *ousiai* are substrate? Aristotle showed this in  $\square$  6 when he argued that things which are primary are one with their essences (1031b13-14). It is substrates that are primary, and the formal substrate or form is one with its essence. Since the universal is not a substrate, it cannot be essence, and thus it cannot be *ousia*. Insofar as the universal is predicated of something else it is always added to something and so, by the reasoning used earlier, is not itself one. In contrast, to imply that *ousia* must be primary is to imply that it must be one". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 126.



jeto, pero sin ser, en cuanto que sometido a la intención de universalidad, el sujeto mismo del cual es predicado, razón por la cual, el ente abstracto considerado bajo la razón de su universalidad no puede ser sustancia, pues para la metafísica sólo es sustancia aquel ente que tiene tal naturaleza que en él se identifican ser en un sujeto y ser el sujeto mismo, con prescindencia de la universalidad que tiene el ente abstracto en el entendimiento por ser predicado de distintos sujetos mediante un acto de la razón<sup>86</sup>.

Y por la misma razón el uno universal tampoco puede ser sustancia, pues el uno universal tampoco puede ser el sujeto mismo del cual el universal uno es predicado. El uno o unidad individual, que es cada sustancia, no es el uno universal.

A continuación, Santo Tomás pasa a comentar cuatro argumentos más formulados por Aristóteles contra la tesis del platonismo que sustancializa los universales. Aristóteles despliega estos argumentos mediante el análisis de la función que desempeña el universal como parte de la definición y de la esencia<sup>87</sup>.

El primero de estos argumentos demuestra que los universales no pueden ser sustancias, mediante el procedimiento de probar primero la imposibilidad de que las cosas determinadas y separables, esto es, las sustancias, estén compuestas por cosas que no son sustancias. La primera razón que demuestra que ninguna sustancia puede ser un compuesto de varias cosas que no son sustancias, es la siguiente: Es imposible que la sustancia esté constituida por la conjunción de varias cualidades, o afecciones o

---

<sup>86</sup> Ventimiglia dice: "...ciò che è comune non può essere sostanza in senso proprio (sostanza prima) (come invece pretendevano i Platonici), ma l'essere è comune, ergo non può essere affatto sostanza in senso proprio". VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 166.

<sup>87</sup> "Deinde cum dicit amplius autem ostendit, quod universale non est substantia, accipiendo rationes ex ea parte, qua universale est pars definitionis et essentiae. Et circa hoc duo facit". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 14. Halper comenta acerca de estos cuatro argumentos formulados por Aristóteles relativos a la definición de la esencia sustancial: "The four arguments that constitutes the rest of chapter 13 aim at refuting the Platonic and Academic notion that universals are the constituents of things. This is a position that was broached in book *B* (998a21-b14), and it derives its plausibility from the 'genus' being one. In book *N* Aristotle considers Academic attempts to make one and the indefinite dyad the elements of all things (1, 1087a29-1088b13). Here he limits himself to the narrower question of whether universals might have some claim to be called *ousiai* if they were elements of individuals". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 126.

accidentes, porque varias no-sustancias unidas no pueden dar lugar a la constitución de una sustancia; pero, sobre todo, porque no es posible que las cosas que son posteriores en el ser sean causa de las cosas que son anteriores. En efecto, las cosas de las cuales consta una cosa son anteriores en el ser a la cosa que es compuesta de ellas. Si la sustancia estuviese compuesta por no sustancias, o sea, por accidentes, afecciones o cualidades, estas últimas serían anteriores en el ser a la sustancia que consta de ellas; y así las cosas que son meramente no-sustancias o “qué cualidad”, serían anteriores en el ser a la sustancia misma que constituyen. Lo que es imposible, porque es absurdo que las pasiones y cualidades sean anteriores a la sustancia, por la razón, por el tiempo y por la generación<sup>88</sup>. Y Aristóteles dice:

“Y, además, es imposible y absurdo que lo que es determinado y sustancia, si está compuesto, no esté compuesto de substancias ni de algo determinado, sino de cualidades; pues la no sustancia y la cualidad serían antes que la sustancia y lo determinado. Y esto es imposible. Pues ni en cuanto al enunciado, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación es posible que sean antes las afecciones que la sustancia; de lo contrario, serían también separables”<sup>89</sup>.

Tomás refiere que la siguiente consecuencia se desprende de la reflexión anterior: Puesto que es imposible que de no sustancias se constituya

<sup>88</sup> “Quarum primam ponit dicens, quod impossibile et inconueniens est, id quod est hoc aliquid et substantia, non esse ex substantiis, nec ex his quae sunt hoc aliquid, sed ex his quae significant quale, si tamen est ex aliquibus. Quod dicit propter substantias simplices. Sequitur enim, quod cum ea, ex quibus est aliquid, sint priora, quod prius sit id quod est non substantia, sed quale, eo quod est substantia, et eo quod est hoc aliquid. Quod est impossibile: quia impossibile est passionem et qualitates et accidentia esse priores substantia ratione, aut tempore, aut generatione”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 14.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 23-29. Frede y Patzig comentan este lugar: “Dieses Argument setzt voraus, daß es sich bei dem Allgemeinen allenfalls um eine Qualität, nicht aber um eine *oúσία* handeln kann. Es kann sich also nicht unmittelbar gegen die Annahme richten, das Allgemeine sei *oúσία*, sondern muß sich gegen den 1038 b 17-18 gemachten Vorschlag wenden, die *oúσία* bestehe wesentlich aus Allgemeinem und daher könne auch das Allgemeine als *oúσία* angesehen werden. Aristoteles argumentiert hier dafür, daß die *oúσία* überhaupt nicht aus Allgemeinen bestehen kann, wenn denn das Allgemeine, wie bereits gezeigt, nicht *oúσία* sein kann. Denn dann müßte das Allgemeine so etwas wie eine Qualität sein, und die *oúσία* bestünde aus Qualitäten, die damit der *oúσία* vorgeordnet wären und unabhängig von ihr existieren müßten. Dies aber ist nicht der Fall. Also kann die *oúσία* auch nicht aus Allgemeinem zusammengesetzt sein (vgl. 1039 a 14-15)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 256.

una sustancia, y, de un modo semejante a las afecciones y accidentes, "...los universales no significan una sustancia y esta realidad determinada y concreta (*hoc aliquid*), sino que significan 'que cualidad' (*quale quid*), como dice (Aristóteles) en los *Predicamentos* acerca de las sustancias segundas"; resulta como consecuencia necesaria "... que, si existen ciertas cosas aparte de las singulares, a partir de los universales no se puede constituir cosas singulares, que son alguna realidad concreta y determinada (*hoc aliquid*)"<sup>90</sup>.

Este texto evalúa una hipótesis de impronta platónica, a saber, aquella según la cual hay cosas existentes fuera de la mente que son universales y no singulares; las cuales componen como elementos, no solamente la definición, sino también la esencia en la que consiste la cosa individual y subsistente fuera de la mente. El argumento se desarrolla, al conducir tal hipótesis hasta su última y rigurosa consecuencia: Si la hipótesis es verdadera, los universales que componen la definición de cada cosa no pueden constituir algo que sea sustancia y una realidad concreta y determinada, como quiera que todo universal, en cuanto que está sujeto a la intención de universalidad, es algo indeterminado, y la unión de varias cosas indeterminadas -la unión de varios universales- no puede constituir algo concreto y completamente determinado, como es la sustancia primera. Aristóteles escribe:

"Además, en Sócrates habría una sustancia en otra sustancia; de suerte que sería sustancia de dos cosas. Y, en suma, si son sustancia el hombre y todos los seres que se enuncian de este modo, ocurre que ninguna de las cosas incluidas en el enunciado es sustancia de nada ni existe fuera de aquéllos ni en otro; quiero decir que, por ejemplo, no hay ningún animal fuera de los animales particulares, ni ninguna otra cosa de las incluidas en los enunciados. Así, pues, de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es sustancia y que nada de los que se predica de una manera común significa algo determinado (*τὸδε τι*), sino algo de tal cualidad (*τοιοῦδε*)"<sup>91</sup>.

Esta reflexión de Aristóteles se asienta sobre su concepción de la sustancia como aquello que es una realidad concreta, completamente determinada, individual y separable de todo lo demás. En efecto, si el hombre individual llamado Sócrates es una sustancia, ninguno de los enunciados

<sup>90</sup> "Unde impossibile est quod ex non substantiis componatur substantia. Universalia autem significant non substantiam et hoc aliquid, sed significant quale quid, ut in praedicamentis dicitur de secundis substantiis. Ergo patet quod ex universalibus, si sunt quaedam res praeter singularia, non possunt componi singularia, quae sunt hoc aliquid". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 15.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 29 - 1039 a 2.

que se predicán de él puede ser sustancia. Lo que es patente si consideramos que ningún enunciado que se predica de una manera común de los individuos, como lo son Sócrates, este perro y aquel ciprés, significa algo concreto y determinado, sino, tan sólo, algo de tal cualidad. Porque si consideramos el enunciado genérico “animal”, exclusivamente según su intención de universalidad, vemos que no significa nada particular ni singular, porque no significa ni Sócrates, ni Corisco, ni un caballo concreto, ni ningún otro individuo en particular, sino solamente la cualidad de ser animal (cualidad entendida como modo de ser no ceñido solamente al género accidental de la cualidad), significada en general.

Si el enunciado “animal”, en su estado abstracto significara al individuo completamente determinado y concreto individualmente, que es Sócrates, no sería susceptible de ser predicado de otros individuos distintos de Sócrates, y no significaría nada común, nada universal que pueda ser predicado de muchos.

Así, pues, todo enunciado que significa de un modo común un modo de ser sustancial, exclusivamente en cuanto que está sometido a la condición de la universalidad -lo que ocurre en el intelecto-, no significa ninguna realidad concreta o algo determinado (*τόδε τι*), sino un carácter general, una cosa de tal cualidad (*τοιόνδε*). Dicho carácter sustancial en general, tal como es pensado bajo la intención de universalidad, es susceptible de ser atribuido a distintas cosas actuales o posibles, distintas cada una de las demás.

De este modo, el enunciado general “animal” no sería susceptible de ser atribuido a distintas cosas, si significara un individuo concreto, como Sócrates, porque no podría significar otros individuos que también son animales, como Corisco y un caballo particular. Es evidente que el carácter animal es común a muchos individuos, por tanto, sólo significa una manera sustancial de ser, pero no una sustancia primera, que es algo concreto y completo en su ser extramental, por ser individualmente determinado.

La tesis de que los distintos universales que se predicán de una cosa subsistente fuera de la mente, constituye la sustancia de la cosa, conduce al contrasentido de que “no-sustancias”, a saber, los universales incluidos en la definición de tal cosa, sean anteriores a la sustancia misma (la sustancia primera)<sup>92</sup>. Como dice Jesús de Garay, “... puesto que en cada cosa se pueden reconocer diversos universales, resultaría que serían antes estos universales que la misma cosa que les da unidad”<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 15.

<sup>93</sup> DE GARAY, JESÚS, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, p. 180.

Desde este punto de vista, el universal es no-sustancia. Y la suma de varios conceptos universales unidos entre sí (que sólo tienen existencia mental) nunca podrá constituir una sustancia determinada y concreta. La razón de esto es que el carácter significado por el universal, considerado de modo abstracto, sólo significa cualidad sustancial, un modo de ser sustancial, sin incluir las notas individuantes que son propias de la sustancia que posee realmente y por su naturaleza misma tal cualidad sustancial. Así, el universal, en su consideración abstracta, carece de la determinación o concreción suficiente para constituir un individuo subsistente fuera de la mente.

Esta última concreción y determinación sólo la posee la esencia de la cosa subsistente en la realidad extramental, que se identifica con la sustancia primera. Por esta razón, es claro que, para Aristóteles y Santo Tomás, el universal, en su consideración pura y abstracta, no es algo completamente determinado, ni es una sustancia. De lo que se deduce que la unión de varios universales no puede constituir una sustancia.

Para ser un hombre concreto con existencia extramental, no es suficiente poseer las notas que son comunes a todo ser humano, sino que es necesario que estas notas estén perfeccionadas y acabadas con todas las notas individuantes y particulares que hacen que cada ser humano concreto e individual quede constituido como tal, como Sócrates o como Platón, o como cualquier otro hombre, en la naturaleza de las cosas y fuera de la mente, aquí y ahora.

Como se verá en el Capítulo Tercero, aunque los universales, en su indeterminación no componen la sustancia, Santo Tomás, siguiendo las reflexiones de Aristóteles, contenidas en los primeros doce capítulos del libro Z (libro VII) de la *Metafísica*, evalúa a la materia y a la forma y al compuesto de ambas como candidatos al título de sustancia, de tal modo que la materia y la forma resultan ser sustancias, y la unión de ambas resulta en la sustancia entendida como compuesto. Allí veremos que la materia y la forma no pueden constituir el compuesto, a menos que ellas mismas como principios no sean una realidad concreta e individual, y sustancia. Ni la materia ni la forma se encuentran en el compuesto en calidad de universales: son individuales. Tomás de Aquino demuestra en todas sus obras de contenido metafísico demuestra por sus causas que la materia y la forma son individuales, a la vez que conforman algo uno, que es el compuesto. Pero todo este asunto lo dejaremos para el Capítulo Tercero de este trabajo, dedicado a la explicación de la multiplicidad de las sustancias por sus causas intrínsecas.

Por otro lado, Santo Tomás destaca que para Aristóteles las sustancias segundas, esto es, los géneros y las especies comprendidos dentro del

género de sustancia, significan cualidades sustanciales, y no cualidades, afecciones o pasiones accidentales. Y señala una cuestión que viene al encuentro de las reflexiones hechas hasta aquí: ¿Cómo se concilia el hecho de que, como dice Aristóteles, los géneros y las especies comprendidas dentro del género de sustancia signifiquen cualidades sustanciales, y no accidentales, y, al mismo tiempo se ocupe de ellas -como en efecto lo hace- tratándolas como si fuesen ciertas afecciones de un sujeto? Este proceder de Aristóteles parece colisionar con los cimientos fundamentales de la tesis aristotélica según la cual los universales no pueden ser sustancias, contenidos en el último argumento presentado aquí<sup>94</sup>.

Santo Tomás responde a esta cuestión del siguiente modo: La tesis aristotélica según la cual los géneros y las especies comprendidas dentro del género de sustancia no son cosas o naturalezas realmente existentes y distintas de las cosas singulares, se aplica al caso del universal *el hombre*, porque *el hombre* en su universalidad no está en este hombre singular - Sócrates o Corisco- en la naturaleza de las cosas. Y esta tesis no colisiona con la tesis aristotélica según la cual las sustancias segundas no significan acción o pasión, porque para Aristóteles las sustancias segundas no son cosas o naturalezas que se encuentren en la naturaleza de las cosas, al interior de las cosas singulares, por ser abstracciones existentes en la mente sometidas a la intención de universalidad. Aristóteles menciona que las sustancias segundas se encuentran en las sustancias primeras, solamente en cuanto que se predicán de estas últimas, y no porque subsistan en las sustancias primeras en la realidad extramental. Por esta razón, las sustancias segundas pueden “encontrarse” en las sustancias primeras, sin ser accidentales que inhieran en éstas<sup>95</sup>.

En cambio, si se tiene en cuenta que para el platonismo las sustancias segundas son ciertas cosas existentes en la realidad extramental que significan una cualidad sustancial, y se lleva esta postura a sus últimas consecuencias, entonces resulta que las sustancias segundas significan también cualidades accidentales, porque todas las cualidades que existen en otra cosa distinta de aquella de la cual es cualidad, se encuentra en esta

<sup>94</sup> “Sed videtur quod haec ratio inconvenienter procedat. Secundae enim substantiae, quae sunt genera et species in genere substantiae, etsi non significant hoc aliquid, sed quale, non tamen significant hoc modo quale, sicut passiones, quae significant qualitatem accidentalem, sed significant qualitatem substantialem. Ipse autem procedit hic ac si significarent qualitatem accidentalem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 16.

<sup>95</sup> “Sed ponentibus quod genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut quod non est homo qui non sit hic homo, non sequitur quod secundae substantiae significant accidens vel passionem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 18.

última como en un sujeto. Y por esta razón si se afirma la tesis del platonismo según la cual las sustancias segundas existen en la realidad extramental en su universalidad, entonces es necesario que se encuentren en cada singular como algo distinto de éste, como una cualidad o afección que inhiere en un sujeto; y así las cualidades significadas por las sustancias segundas serían accidentales<sup>96</sup>.

La consecuencia que se deriva de la postura del platonismo, parece ser que los universales y las sustancias segundas terminan significando cualidades accidentales, a la vez que cualidades sustanciales, lo que es imposible. Por tanto, sólo queda, como sostiene Aristóteles, que las sustancias segundas no existan en su universalidad en la naturaleza de las cosas, esto es, que no existan fuera de la mente, de tal modo que no se encuentren como universales abstractos en los singulares.

Además, Santo Tomás destaca un segundo argumento formulado por Aristóteles mediante el examen de la definición de la esencia sustancial, dirigido a probar que los universales no son sustancias. Aristóteles empieza este argumento examinando las consecuencias que se derivan de la tesis del platonismo según la cual los universales son sustancias, a propósito de una cosa singular. Santo Tomás expone este argumento de Aristóteles mediante el ejemplo de Sócrates, que es un hombre particular, por contraste con el hombre en común. Y, en efecto, si la mencionada tesis del platonismo fuese cierta, entonces en Sócrates habría varias sustancias distintas unas de otras, porque de Sócrates se predicarían varios universales, entre ellos, el hombre en común y el animal en común. De este modo el hombre en común y el animal en común serían sustancias que se encuentran en Sócrates, y habría una sustancia en otra sustancia. Además el *animal* en común, que es predicado de Sócrates, sería la sustancia del *hombre* en común y de Sócrates mismo, esto es, sería la sustancia de dos cosas. Lo cual es imposible, porque ya había probado Aristóteles que cada sustancia sólo puede serlo de una sola cosa, y no de varias<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> “Sed dicendum est quod, si universalia sint res quaedam, sicut Platonici ponebant, oportebit dicere, quod non solum qualitatem substantialem, sed accidentalem significant. Omnis enim qualitas quae est alia res ab eo cuius est qualitas, est accidentalis. Sicut albedo est alia res a corpore cuius est qualitas, et est in eo cuius est qualitas sicut in subiecto; et ideo est accidens. Si ergo universalia, in quantum universalia sunt, sint res quaedam, oportebit quod sint aliae res a singularibus, quae non sunt universalia. Et ideo, si significant qualitatem eorum, oportet quod insint eis sicut substantiis. Et per consequens quod significant qualitatem accidentalem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 17.

<sup>97</sup> “Secundam rationem ponit ibi, amplius Socrati. Dicit, quod si universalia sunt substantiae, sequitur quod Socrati inerit substantiae substantia. Si enim omnia universalia sunt substantiae; sicut homo est substantia Socratis, ita animal erit substantia

El tercer argumento presentado por Aristóteles, basado en el análisis de la definición de la esencia sustancial, se apoya en el argumento precedente. En efecto, si se asume que los géneros y las especies en su universalidad son sustancias, el resultado que se obtiene es lo que en el entorno cultural griego se conoce como la teoría del tercer hombre, esto es, que habría al lado de este hombre singular llamado Sócrates, y de este otro hombre singular llamado Platón, otro tercer hombre, que es el hombre común. El resultado que se obtiene es que el tercer hombre sería en sí mismo sustancia, y también sería la sustancia de Sócrates, por un lado, y la de Platón, de otro lado<sup>98</sup>.

A su vez, al lado de Sócrates, de Platón y del hombre en común o universal, se puede afirmar un tercer hombre universal que es común por el nombre y el concepto a Sócrates, a Platón y al hombre común originalmente predicado de Sócrates y Platón. Con lo cual se cae en el mismo error de afirmar que una misma sustancia pueda ser la sustancia de varias cosas distintas unas de otras<sup>99</sup>. Razón por la cual, Aristóteles afirma: “Y, si no, resultan muchos inconvenientes y el ‘tercer hombre’”<sup>100</sup>.

---

hominis. Et ita istae duae substantiae, una quae est homo, et alia quae est animal, erunt in Socrate. Et hoc est quod concludit: quare duorum erit substantia, idest: quare sequitur, quod hoc quod dico animal, sit substantia non solum hominis, sed etiam Socratis. Et ita una substantia erit in duobus; cum tamen supra ostensum sit, quod una substantia non est nisi unius. Et non solum in Socrate hoc accidit quod dictum est, sed totaliter in omnibus accidit, si homo et alia quae sic dicuntur sicut species, sint substantiae, et quod nihil eorum quae ponuntur in ratione specierum sit substantia, neque quod possit esse sine illis, in quorum definitione ponuntur, vel quod sint in aliquo alio, aut quod sit ipsismet aliud. Sicut quod non erit quoddam animal praeter aliquam animalia, idest praeter species animalis. Et similiter est de omnibus aliis quae ponuntur in definitionibus, sive sint genera, sive differentiae. Et hoc ideo, quia, cum species sint substantiae, si ea etiam quae in definitionibus specierum ponuntur sint substantiae, in singularibus erunt plures substantiae, et una substantia erit plurium, ut de Socrate dictum est. Patet igitur ex dictis, quod nullum universale est substantia; et nullum eorum quae communiter praedicantur, significat hoc aliquid, sed quale”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 19-20.

<sup>98</sup> “Tertiam rationem ponit ibi, si autem. Dicit, quod si praedicta conclusio non concedatur, accidit multa inconvenientia: inter quae erit unum, quod oportebit ponere tertium hominem. Quod quidem potest exponi dupliciter. Uno modo ut praeter duos homines singulares, qui sunt Socrates et Plato, sit tertius homo, qui est communis. Quod quidem non est inconveniens secundum ponentes ideas, licet secundum rectam rationem inconveniens videatur”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 21.

<sup>99</sup> “Alio modo, ut praeter hominem singularem et communem, ponatur tertius, cum communicent in nomine et ratione, sicut et duo homines singulares, praeter quos ponitur tertius homo communis, et ob hanc causam, scilicet quia communicant in nomine et definitione”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 22. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafisica*, Z, 13, 1038 b 34 - 1039 a 2. Halper destaca las siguientes



El cuarto y último argumento aristotélico presentado por Santo Tomás, basado en el examen de la definición de la esencia sustancial, se funda en la noción aristotélica de acto. Como Halper dice, este argumento, expuesto por Aristóteles en *Metafísica Z* (libro VII), 13, 1039 a 3-8, parece ser el más profundo de los cuatro argumentos dirigidos contra la tesis platónica de la sustancialización de los universales, que están fundados en el análisis de la esencia sustancial<sup>101</sup>.

Santo Tomás refiere que Aristóteles empieza este cuarto argumento con la siguiente proposición: Es imposible que una sustancia esté com-

ideas acerca de la paradoja del tercer hombre comprendida en este argumento: "Aristotle cannot generate a *third* man paradox without assuming that there are at least two distinct men, each of which is one. He must assume that if the universal were separate, it would be one. The composite man and universal man would be two distinct unities, and there would need to be a third man in respect of which they are each man. Here, as earlier, separateness and unity go hand in hand". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 130. Puesto que, en efecto, el hombre particular es una unidad distinta del hombre universal, a su vez podría pensarse en un tercer concepto que se pueda predicar, a su vez, de esa sustancia unitaria que es este hombre particular, de un lado, y de esa otra sustancia unitaria que es el hombre universal del otro lado: Este nuevo concepto sería el del tercer hombre.

<sup>100</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Z*, 13, 1039 a 2-3. Ver el lugar paralelo: ARISTÓTELES, *Metafísica, A*, 9, 990 b 17. Frede y Patzig escriben: "1039 a 2-3 *auch der Dritte Mensch*. Dieser in der Diskussion um die Ideenlehre offenbar sehr häufig gemachte Einwand gegen die Annahme, die Idee (I) einer Sache, wie die Idee des Menschen, sei ein für sich betehendes Seiendes von besonderer Art, besteht in dem Hinweis darauf, daß eine weitere Idee (II) nötig wäre, an der die individuellen Menschen und die Idee des Menschen gemeinsam teilhätten, um ihre Übereinstimmung in dem gemeinsamen Charakter des ‚Mensch-Seins‘ zu erklären; dann aber auch noch eine weitere übergeordnete Idee (III), die dasselbe für die Individuen, die Idee (I) und die Idee (II) leisten müßte, und so fort ad infinitum. Vgl. Ross zu Met. A 990 b 17 (I, S. 194-196)". FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 260-61. Halper dice: "Aristotle cannot generate a *third* man paradox without assuming that there are at least two distinct men, each of which is one. He must assume that if the universal were separate, it would be one. The composite man and universal man would be two distinct unities, and there would need to be a third man in respect of which they are each man. Here, as earlier, separateness and unity go hand in hand". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 130. Puesto que, en efecto, el hombre particular es una unidad distinta del hombre universal, a su vez podría pensarse en un tercer concepto que se pueda predicar, a su vez, de esa sustancia unitaria que es este hombre particular, de un lado, y de esa otra sustancia unitaria que es el hombre universal del otro lado: Este nuevo concepto sería el tercer hombre.

<sup>101</sup> "Chapter 13's final argument against universals being *ousiai* is the most profound". HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 130.

puesta de sustancias presentes en ella como en entelequia. Y la razón es la siguiente: Porque las cosas que son dos en entelequia nunca son una en entelequia. El ejemplo propuesto por Aristóteles es el de una línea recta completa existente en acto, que sólo puede estar compuesta de dos medias líneas existentes en potencia, ya que éstas. Porque si las dos medias líneas fuesen en acto, componiendo la línea completa existente también en acto, cada media línea estaría, por virtud de su acto o forma propia, dividida y separada de la otra, sin poder constituir ambas esa unidad indivisa que es la línea completa, que así no podría ser en acto algo uno, sino solamente en potencia, como quiera que lo que es en acto, es en acto ente y algo uno e indiviso; mientras que lo que es en potencia, sólo es en potencia ente y algo uno. Por esta razón es imposible que dos medias líneas existentes en acto compongan una línea completa existente en acto. Y la causa por la cual esto es así, es que el acto o entelequia separa y divide<sup>102</sup>.

Aristóteles, por su parte, dice que la tesis según la cual los universales no son sustancias queda demostrada por este argumento: “Es imposible que una sustancia esté compuesta de sustancias presentes en ella como en entelequia; pues las cosas que así son dos en entelequia nunca son una en entelequia; pero si son dos en potencia, pueden ser una (por ejemplo, la línea doble consta de dos medias líneas en potencia; pues la entelequia separa); de suerte que, si la sustancia es una, no estará compuesta de sustancias presentes en ella y de aquel modo que expone bien Demócrito; afirma, en efecto, que es imposible que de dos cosas se haga una, o de una, dos; pues convierte en sustancias las magnitudes indivisibles. Es, por tanto, evidente que lo mismo sucederá con el número, si el número es, como dicen algunos, una composición de unidades; pues o bien la diada no es una, o no hay en ella una unidad en entelequia”<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> “Quartam rationem ponit ibi amplius autem. Dicit, quod universalia non sunt substantiae secundum hanc rationem. Impossibile est enim aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu; sed duo, quae sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae est una in actu. Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 3-14. “Das Allgemeine kann nicht, wie wir gesehen haben, *obvia* in dem Sinne sein, daß es ein wesentlicher Bestandteil einer *obvia* ist, ohne den diese nicht existieren könnte. Das Kann man auch schon daraus ersehen, daß ganz allgemein gilt, daß eine *obvia* nicht aus mehreren tatsächlichen *ousiai* zusammengesetzt sein kann. Es Kann also nicht so sein, daß sich die Form oder das

Según este texto, una línea de 10 metros de longitud tiene como acto una forma cuantitativa distinta la que tienen dos líneas de 5 metros de longitud cada una. En efecto, deja de haber una línea de 10 metros de longitud, si es seccionada en dos líneas de 5 metros, que al pasar a existir en acto, impiden que exista en acto la línea de diez metros, que deja de existir en acto, cuando empiezan a existir en acto las dos medias líneas. Y esta función divisiva y separativa del acto resulta evidente en nuestra observación de los casos de seccionamiento de los objetos experimentalmente captables. En efecto, si observamos un cable completo que en acto tiene una longitud de diez metros, por su actualidad misma, o sea, por el hecho de tener 10 metros de longitud, está determinado de un modo específicamente diverso del modo en el que están determinados dos pedazos independientes de cable que en acto tienen sólo cinco metros de longitud cada uno. El cable completo tiene en acto la longitud de 10 metros, y deja de tenerla, cuando es cortado por la mitad; momento en el cual cada mitad pasa a tener en acto los cinco metros, que antes sólo en potencia tenía, por inherir en ella una forma cuantitativa accidental que es incompatible con la longitud de cinco metros, a saber, la longitud de diez metros. Un cable de hierro, o bien tiene 10 metros continuos de longitud, o bien tiene cinco metros, o cualquier otra longitud, pero no es posible que tenga en acto varias longitudes.

Santo Tomás explica que este razonamiento es aplicable -siguiendo en esto al texto aristotélico- al caso de las sustancias, por la vía de la analogía: Puesto que el acto tiene la virtud de dividir y separar, y la forma sus-

---

Wesen des Menschen aus dem Lebewesen und dem Zweifüßigen zusammensetzt und diese ihrerseits tatsächlich *ousiai* sind.

Was sich aus mehreren tatsächlichen *ousiai* zusammensetzt, ist mehrere *ousiai* und nicht eine. Eine *obōia* (d. h. eine *obōia* im Sinne des Konkreten) kann allenfalls potentiell mehrere *ousiai* sein. Sobald aber diese Potentialität realisiert wird, ist sie eben nicht mehr eine, sondern mehrere. So besteht ja auch eine Linie von zwei Einheiten Länge nur der Möglichkeit durch Teilung realisiert, hat man nicht mehr eine Linie, sondern zwei Linien. So wie die Linie also nicht aus zwei wirklichen Linien besteht, sondern nur aus zwei möglichen, so besteht auch die *obōia* nicht aus einer Anzahl wirklicher oder tatsächlicher *ousiai*. Dies gilt etwa für die physische Teilung einiger Arten von *obōia*, wie der Regenwürmer.

Wenn wir uns dagegen den *ousiai* im Sinne der Form und ihren Teilen zuwenden, so lassen diese keinerlei Teilung zu, wie sich schon aus der Bemerkung 1038 b 30-34 ergibt". FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 261. Ver también: REALE, GIOVANNI, "Sommary e commentario", Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, pp. 384-85.

tancial es acto, luego cada cosa se divide y separa de otra por su forma propia. Y dos cosas dejan de ser dos, y pasan a ser en acto una sola, por virtud de ese acto -la forma del *σύνολον*- que las constituye en una unidad indivisa y continua por naturaleza, de tal suerte que cada cosa deja de tener en acto su forma propia y exclusiva, que la divide y separa de la otra, constituyendo una unidad indivisa constituida por partes que no son sustancias en acto, por virtud de una nueva forma. Por lo tanto, ninguna sustancia puede estar constituida por múltiples sustancias distintas unas de otras, que existan en ella en acto. Ya hemos visto, en el capítulo primero de este trabajo, que las partes corporales integrantes de una sustancia móvil y material no son en acto sustancias independientes de la sustancia corpórea que componen. Por el contrario, en acto no son más que una sola sustancia, de tal modo que cada parte sólo es en potencia una sustancia en acto independiente.

Si estas mismas reflexiones las aplicamos a los universales comprendidos en la definición correspondiente a una realidad física subsistente en la realidad, y admitimos como hipótesis a ser evaluada, que cada sustancia móvil y material singular está constituida por la unión de todos los universales que componen la definición mediante la que es conocida; la conclusión rigurosa que se extrae de estas premisas es que los distintos géneros y la diferencia específica incluidos en la definición, se encuentran, cada uno de ellos, en calidad de sustancia en acto, constituyendo la sustancia física en la que se encuentran, que, por esto mismo resulta ser una sustancia en acto constituida por varias y distintas sustancias en acto, cada una distinta de las demás. Conclusión que rechaza Aristóteles, y, con él, Santo Tomás; porque distintos actos no constituyen algo uno, sino muchas cosas, como quiera que la entelequia separa. Si se acepta la hipótesis de que los universales predicados de cada singular -que, como tal, es por esencia sustancia- son sustancias en acto, entonces habría muchas sustancias en acto constituyendo una sustancia, a saber, la sustancia sensible singular; lo que es absurdo. Por lo tanto, si fuese verdad que los universales se encuentran en una sustancia física, no pueden estar en ella en calidad de sustancia<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> “Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu; et sic, si est ex universalibus, universalia non erunt substantiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039a 3-14. Halper explica este punto aplicando las reflexiones hechas hasta aquí acerca del tema de la unidad de la sustancia corpórea

Como podemos ver, este cuarto argumento hace uso de una doctrina de Tomás de Aquino (heredada de Aristóteles) que es crucial y fundamental en esta investigación: La función divisiva y separativa del acto. Sin esta doctrina, no se puede comprender la concepción de Tomás de Aquino relativa a la unidad sustancial y la multiplicidad de los entes, que hunde sus raíces en el pensamiento metafísico de Aristóteles. Este asunto lo desarrollaremos en el primer apartado del próximo capítulo.

Una visión sintética de las propiedades del universal que aparecen en el desarrollo de los anteriores argumentos aristotélicos, en contraste con lo que es la *οὐσία*, conduce a contemplar aspectos centrales de la concepción que Aristóteles tiene de la *οὐσία*. Como dice Reale, Aristóteles llama universal en sentido estricto a la idea o forma de los platónicos; el cual es algo general o común y abstracto (*τὸ δὲ καθόλου κοινόν*), que, para los platónicos, está hipostatizado como una realidad subsistente con existencia extramental. “El universal no es sustancia porque: *a*) no es algo que no se predique de otro que es sujeto de predicación, sino que, más bien, al contrario, es siempre algo que se predica de otro (el universal es por definición aquello que es apto para ser predicado *de pluribus*); *b*) no es algo determinado (*τόδε τι*), sino que es un *quale quid*, es decir, no es algo determinado, sino un abstracto (un *τοιόνδε*); *c*) no es algo separado (*χωριστόν*) por las mismas razones; *d*) su unidad es, otra vez, una unidad abstracta; *e*) no es acto, sino potencia (en sentido lógico)”<sup>105</sup>.

---

individual, compuesta por sus partes físicas integrantes, para lo cual emplea el ejemplo de Sócrates: “Were the parts of Socrates actualities, he would be many. As long as these parts are merely potentialities, Socrates can be one. The universals are, in some sense, parts of Socrates. Insofar as they are merely potentialities, they do not prevent Socrates from being one. We can infer that universals are potentialities. Since an ousia is one, universals can be constituents of individuals only because they exist in individuals potentially”. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 131. E inmediatamente después dice: “This argument excludes any plurality of actualities. Since we know from previous arguments that attributes do not belong to a thing's *οὐσία*. The only parts of an *οὐσία* that we need to worry about this argument are the parts that might themselves be *ousiai*. The argument excludes universals existing as actual *ousiai* that are parts of some other *οὐσία*. Thus, this argument closely resembles the fifth argument”. Ibid. HALPER, EDWARD C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, p. 131.

<sup>105</sup> “L’Idea o Forma dei Platonici è quella che Aristotele chiama universale in senso stretto (cioè un astratto *κοινόν* ipostatizzato). Ebbene, l’universale non è sostanza perché: *a*) non è un qualcosa che non si predica di altro e che è soggetto di predicazione, ma, al contrario, è sempre e solo qualcosa che si predica di altro (l’universale è per definizione ciò che è atto a essere predicato *de pluribus*); *b*) non è un qualcosa di determinato (*τόδε τι*), ma è un *quale quid*, cioè non è un qualcosa di determinato ma di astratto (un *τοιόνδε*); *c*) non è qualcosa di separato (*χωριστόν*) per le medesime ragioni;

Aristóteles, en el capítulo introductorio del libro *H* (VIII) de la metafísica, hace un recuento de lo que ha tratado en el libro anterior, o sea, el libro *Z* (VII). En ese recuento destaca que es evidente que “ni el universal es sustancia, ni lo es el género”<sup>106</sup>. Y sostiene que son sustancias, los entes concretos y experimentalmente captables, compuestos de esencia y accidentes, que son más familiares a nosotros (como son los hombres, los animales y las plantas).

Según los resultados a los que llegan las investigaciones desplegadas por Aristóteles en el libro *Z* (VII), desde el punto de vista del análisis de los enunciados, o sea, desde el punto de vista según el cual el sujeto es *οὐσία*, es posible identificar los siguientes tres tipos de *οὐσία*, en el seno mismo de cada ente concreto y experimentalmente captable (compuesto de materia, sustancia y accidentes): “Todas las sustancias sensibles tienen materia (al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado; y, en tercer lugar, al compuesto de ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable; pues, de las que son sustancias desde el punto de vista del enunciado, unas son separables y otras no”<sup>107</sup>.

En una palabra, desde el punto de vista del sujeto, son *οὐσία*, la forma, la materia y el compuesto de ambas. Aquí, el Estagirita considera la materia en el sentido de sustrato puramente indeterminado, como pura potencia para ser algo determinado. Como veremos más adelante, no siempre emplea Aristóteles la palabra materia (*ύλην*) en este sentido; porque, cuando se ocupa de los temas de la identidad del concreto y de la individuación de los entes sensibles, se refiere a la materia como sujeto ya en acto, en el sentido de este cuerpo concreto, que posee en acto la forma de la corporalidad: “Y es también evidente que el alma es la substancia primera (*ψυχή οὐσία ἢ πρώτη*), y el cuerpo es materia (*τὸ δὲ σῶμα ύλη*)”<sup>108</sup>. La materia entendida como sujeto ya en acto, es una materia individual y completamente determinada, a saber: “este cuerpo determinado (*τὸ σῶμα τὸδε*)”<sup>109</sup>, perteneciente al “individuo (*τὸ καθ’ ἑκάστων*)”<sup>110</sup>.

*d*) la sua unità è, daccapo, solamente una astratta unità; *e*) non è atto, ma è potenza (in senso logico)”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, Tomo I, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 131.

<sup>106</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, *H*, 1, 1042 a 21-22.

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, *H*, 1, 1042 a 25-31.

<sup>108</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, *Z*, 11, 1037 a 5-6.

<sup>109</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, *Z*, 11, 1037 a 6-9.

De este modo la *οὐσία* aristotélica no puede ser otra cosa que una realidad concreta y completamente determinada, *τόδε τι*, osea, “un *esto*”, y no algo de carácter general, un modo cualitativo de ser (*τοιόνδε*) sin concreción individual. El compuesto y la esencia son una realidad concreta, completamente determinada e individual. Pero también los principios constitutivos del *σύνολον* lo son. Y, esto último lo ha demostrado Aristóteles, al abordar el problema de saber si las realidades concretas y singulares están constituidas por principios generales hipostatizados, como si los componentes de la definición en su universalidad subsistieran fuera de la mente y fuera de la nada, componiendo una realidad individual y concreta, que es cada objeto experimentalmente captable.

Puesto que ningún universal puede ser como tal principio constitutivo de un objeto experimentalmente captable, debido a su indeterminación y su existir en otro, por tanto, sólo queda que todo principio constitutivo de las realidades particulares del universo sea necesariamente un singular y algo concreto individual y completamente determinado. Ningún principio intrínseco de los objetos experimentalmente captables y subsistentes del universo tiene un modo de ser meramente cualitativo y general, por el cual resulte ser carente de la individualidad por virtud de la cual la cosa de la que es principio, pueda ser constituida como una realidad igualmente individual, singular y concreta.

Aristóteles, en los primeros doce capítulos del libro Z (libro VII) de la *Metafísica*, se ocupa de investigar el asunto relativo a la sustancialidad del *σύνολον* y de los principios constitutivos del *σύνολον*, a saber, la materia y la forma, son sustancia, y el problema de saber cuál de ellos es *οὐσία* en primer lugar. La conclusión a la que llega es que la forma es *οὐσία* en primer lugar y como causa del *σύνολον*, en segundo lugar, el propio *σύνολον*, y, en tercer lugar, la materia, en dependencia de la forma. Después, a partir del capítulo 13 del libro Z (libro VII), al estudiar el asunto de si el universal es sustancia, mediante distintos razonamientos, llega, en cada uno de ellos, a la misma conclusión, según la cual ningún universal puede ser principio intrínseco de la sustancia, por no ser algo completamente determinado, concreto e individual<sup>110</sup>. En consideración de lo cual, sólo queda que cada uno de los dos constitutivos del *σύνολον* -

<sup>110</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 11, 1037 a 10.

<sup>111</sup> “Nel libro Z Aristotele dimostra che, mentre materia, forma e sinolo hanno titoli ad essere considerati sostanza, sulla base di quanto abbiamo sopra precisato, l’universale, che i Platonici elevavano al rango di sostanza per eccellenza, non ha assolutamente alcun titolo ad essere considerato sostanza”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 131.

la materia y la forma- sea *un esto* (τόδε τι), o sea, una realidad concreta y determinada, lo cual incluye como tal ser singular e individual. Estos dos componentes del *σύνολον*, o sea, la materia determinada cuantitativamente en el espacio y en el tiempo, y la forma, sólo pueden ser individuales en su existencia extramental y fuera de la nada.

Aristóteles en el capítulo 4 del libro *B* (libro III) de la *Metafísica*, “en nada se diferencia el decir ‘numéricamente uno’ (τὸ ἀριθμῶ ἓν) o ‘singular’ (τὸ καθ’ ἑκάστον). Llamamos, en efecto, ‘singular’ (τὸ καθ’ ἑκάστον) a lo que es numéricamente uno (τὸ ἀριθμῶ ἓν), y ‘universal’ (καθόλου) a lo que se afirma de éstos (*de los singulares*)”<sup>112</sup>. Por lo tanto, es evidente que, para el Estagirita, el singular es de suyo algo numéricamente uno; mientras que el universal se distingue del singular del que se predica, justamente porque no ser numéricamente uno, sino tan sólo uno en especie; lo que se manifiesta en el hecho de que el universal carece de suyo de esa determinación individual y particular que sí tienen los singulares, de los que se predica.

Por su parte, Tomás de Aquino no hace más que recoger estas ideas, en su *Comentario de Metafísica, B* (libro III), 4, 999 b 33 - 1000 a 1: “porque lo que es algo uno en número, es singular. Pues, llamamos singular a lo que es uno en número, del mismo modo que llamamos universal a lo que es en muchos”<sup>113</sup>.

Acerca de este asunto, podemos recordar que Frede y Patzig advierten que Aristóteles mismo es quien, en *Metafísica, Z* (libro VII), 1, 1028 a 10-20, identifica la unidad en número con el carácter de *τόδε τι*, que explícitamente él mismo atribuye a la *οὐσία*<sup>114</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la doctrina aristotélica examinada, y la conectamos con la conclusión a la que podemos llegar si seguimos la senda recorrida por Aristóteles, en sus argumentos desarrollados a partir del capítulo 13 del libro *Z* (libro VII) de la *Metafísica* -los cuales demuestran que ni la especie, ni el género, o sea, ninguno de los universa-

<sup>112</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, B*, 4, 999 b 33 - 1000 a 1.

<sup>113</sup> “...quia quod est unum numero, est singulare. Sic enim appellamus singulare quod est unum numero, sicut universale quod est in multis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 10 n. 9.

<sup>114</sup> “1028 a 12, und ein Dies von der Art. Da das *τι ἔστι* auf vers chiedene Weise verstanden werden kann, z. B. in der Kategorienschrift, das *τι ἔστι* noch so verstanden hatte, daß es die Art und die Gattung zumindest miteinbezog, präzisiert Aristoteles, wie er hier das *τι ἔστι* verstanden wissen will, nämlich als etwas Individuelles, indem er, epexegetisch, „und ein Dies von der Art“ hinzufügt. Denn ein Dies von der Art ist immer etwas Individuelles” FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER. *Aristoteles .Metaphysik Z’. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 15.



les, puede ser *οὐσία*, porque ninguno de ellos es algo concreto y completamente determinado (*τόδε τι*), y ninguno es algo numéricamente uno (*τὸ ἀριθμῶ ἔν*), ya que todo universal existe en muchos, y no en un solo sujeto<sup>115</sup>; entonces podemos concluir válidamente que la materia, la forma y el *σύνολον*, que habían sido tratados en los primeros doce capítulos del libro Z (VII), tienen que ser, cada uno de ellos, una realidad concreta y determinada (*τόδε τι*) y algo numéricamente uno (*τὸ ἀριθμῶ ἔν*). Porque, si no lo fuesen, no podrían ser llamados *οὐσία*, ni ser los principios intrínsecos esenciales que explican la constitución y la subsistencia fuera de la mente y fuera de la nada de las cosas particulares móviles, corruptibles y experimentalmente captables; cada una de las cuáles es numéricamente una (*τὸ ἀριθμῶ ἔν*).

Aristóteles rechaza que el universal sea sustancia, no solamente como conclusión de los argumentos del capítulo 13 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, sino que, como señala Inciarte, “ya en varios lugares de dos capítulos anteriores -el décimo y el décimoprimer- se dice, cito, que ‘(el) hombre y (el) caballo y todo lo que este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de materia y forma’”<sup>116</sup>. En efecto, dice Aristóteles, en *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31: “Pero ‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos -a las cosas particulares- (*καθ’ ἕκαστα*), pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de tal concepto (*τὸνδὲ τοῦ λόγου*) y de tal materia considerada como universal (*τῆς ὅλης ὡς καθόλου*); pero, individualmente -en cuanto a cada cosa en particular- (*καθ’ ἕκαστον*), de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo con las demás cosas”<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Inciarte destaca el contraste que hay entre la perspectiva proyectada por Aristóteles en las *Categorías* y la que proyecta en el libro Z de la *Metafísica*, acerca del concepto de sustancia segunda. Este concepto lo propone el libro de las *Categorías*; mientras que la *Metafísica* lo pone en cuestión: “La sustancia segunda -especie o género, *hombre* o *animal*- es claramente universal. Ahora bien, en el libro VII (y primero sobre la sustancia) de la *Metafísica* se dice explícitamente que ningún universal es sustancia en absoluto, por tanto -añado yo- ni primera ni segunda. Eso ocurre del modo argumentativamente más detallado en el capítulo 13 de ese libro”. INCIARTE, FERNANDO. “Capítulo V. El instante y los instantes”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, pp. 83-84.

<sup>116</sup> INCIARTE, FERNANDO. “Capítulo V. El instante y los instantes”. En INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, p. 84.

<sup>117</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31. Ver el lugar paralelo: ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 9, 990 b 17. Frede y Patzig comentan ese pasaje de *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31: “Was die ontologische Konstitution von Gegenständen angeht, so ist zunächst zu bemerken, daß Aristoteles sagt, wenn man den Menschen als etwas

De este modo, la carne y los huesos, considerados en general (pensados como materia tomada en sentido universal), no son la sustancia de Sócrates; aunque se prediquen de él. Tales universales, *la carne y los huesos*, están en muchos individuos, en cuanto que se predicán de cada uno de éstos, por medio de varios actos de la razón, distintos cada uno de los demás. Pero, *esta carne y estos huesos* concretos y completamente determinados son, en cuanto que tales, la sustancia misma de Sócrates, y se encuentran en él individual y exclusivamente, sin poder estar en otros seres humanos, como Callias o Corisco. Por su parte, la carne concreta y los huesos concretos de Callias -en cuanto que materia sensible- son su sustancia, y sólo se encuentran en él, sin poder estar ni en Sócrates, ni en Corisco, ni en cualquier otro ser humano.

Esta carne concreta y estos huesos concretos de Sócrates son, en cuanto que materia sensible, la sustancia misma de Sócrates. Y ellos lo son, en razón de ser concretos y particulares; ya que sólo lo que es algo concreto y particular puede ser principio constitutivo o componente del cual consta una sustancia, ya que toda sustancia es algo concreto y determinado individualmente, y sólo puede quedar constituida por elementos que también cuenten con concreción y determinación individual. Porque la unión de varios elementos que no son concretos ni determinados individualmente no pueden constituir algo uno y compuesto que sea concreto y determinado individualmente.

Por esta razón, ninguna sustancia puede estar constituida por universales, porque los universales son cualidades que no están determinadas completamente -ni individual, ni concretamente-. Esta es la razón por la

---

Allgemeines verstehe, handle es sich bei ihm nicht um eine *oúσία*. Damit greift er den Ausführungen von Kapitel 13 vor, in denen er zu zeigen versucht, daß nichts Allgemeines *oúσία* sein kann. Hier aber wird als Grund dafür, daß es sich bei dem „Menschen im allgemeinen“ nicht um eine *oúσία* handelt, nur die Tatsache angeführt, daß es sich eben um etwas Allgemeines handelt. Es wäre also überaus merkwürdig, wenn der nächste Satz über die Konstitution des einzelnen Menschen so zu verstehen wäre, daß er aus einer allgemeinen Form und einer bestimmten Materie besteht, welche ihn ert zu dem Einzelding macht, welches er ist. Denn bisher hat Aristoteles in Z so gesprochen als handle es sich bei der individuellen Form um die eigentliche *oúσία* und beim Konkreten um eine *oúσία* nur in einem abgeleiteten Sinn. Wenn es sich aber bei ihr um etwas Allgemeines handelte, könnte sie genauso wenig wie der „Mensch im allgemeinen“ *oúσία* sein. Ferner ist zu bedenken, daß der „Mensch im allgemeinen“, wenn er keine *oúσία* ist, überhaupt nichts Reales sein kann. Denn es handelt sich sicher nicht um eine Qualität oder sonst ein Widerfahrnis. Es kann also dem „Menschen im allgemeinen“ überhaupt keine Existenz zugesprochen werden, nicht einmal die Art von abhängiger Existenz, welche den Widerfahrnissen eigen ist“. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 189-90.

que es evidente que los universales sólo están capacitados para constituir elementalmente enunciados generales y definiciones, y únicamente en el seno de la mente; sin poder ser los elementos constitutivos de una determinada sustancia compuesta, particular y subsistente fuera de la mente y fuera de la nada.

Aunque el *σύνολον* y los principios intrínsecos esenciales de éste -la materia y forma de las cosas corruptibles y experimentalmente captables que subsisten en el universo- son singulares y particulares, también es verdad que la forma singular de esas cosas posee, bien que de manera individual, el mismo carácter que se encuentra en el universal abstracto, bajo la intención de universalidad, según la cual el universal existe en muchos sujetos, y no en una sola cosa particular. El carácter básico común comprendido de un modo abstracto en el entendimiento, se encuentra de un modo individual en una determinada cosa particular, y de otro modo individual en otra; pero sin dejar de convenirle a ambas cosas el mismo carácter básico común contemplado en el intelecto mediante el universal abstracto.

Así pues, para Aristóteles, el universal no es algo determinado ni separado que subsista como tal fuera de la mente, ni es un principio esencial del *σύνολον*, sino que es un carácter meramente cualitativo, sin la determinación o concreción suficiente para ser sustancia; razón por la cual hay en él cierta indeterminación. En cambio, la forma del *σύνολον* es particular, concreta, completamente determinada e individual; aunque no lo sea por su exclusiva virtud, en razón de que, para ser concreta, completamente determinada e individual, depende, por una parte, de su interna constitución ontológica como acto configurante de una materia individual, y, por el otro, de las dimensiones cuantitativas individuantes que hacen posible que la forma sea individual y, en definitiva, existente como lo que realmente es, a saber, el acto configurante de una materia individual.

Como dicen Frede y Patzig, la tesis predominante de los capítulos 10 y 11 del libro Z (VII), el libro de la *οὐσία*, es que la forma de cada cosa es como tal la *οὐσία* misma de la cosa, aquello que es íntimamente ésta<sup>118</sup>. Puesto que la *οὐσία* es concreta y determinada completamente, y

---

118 "So interessant die Darlegungen von Z 7-9 für sich genommen sind, so ist doch nicht leicht zu sehen, was sie an dieser Stelle zum Gedankengang von Z beitragen sollen, der ja der Aufgabe gewidmet ist, die *οὐσία* der Dinge zu bestimmen. Jedoch kann man auch verstehen, warum Aristoteles die Kapitel 7-9 hier einfügte: Sie können durch ihre einleuchtende Darlegung, daß die ‚stofflose‘ Form bei der Entstehung der Dinge eine führende Rolle spielt, das Verständnis der in Z 10 und 11 vorgerrschenden Auffassung vorbereiten und erleichtern, nach der die *οὐσία* jeder Sache, das, was sie eigentlich ist, nichts anderes sein kann als ihre Form". FREDE, MICHAEL - PATZIG,

plenamente separable, luego es individual, y la forma también tiene que serlo, ya que se identifica con ella, en cuanto que causa de estas propiedades del compuesto. Especialmente si tenemos en cuenta que la forma es, para el Estagirita, *oúsía* primera, por encima del compuesto y, por supuesto, de la materia.

La explicación (expuesta más arriba) que hace Tomás de Aquino del texto ubicado en *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31, es fiel a éste, así como sugerente y aclaradora. Como se recordará, Tomás allí decía que, según Aristóteles, hay dos modos de expresar los nombres que significan los objetos dinámicos y experimentalmente captables, que subsisten en el universo físico. Entre tales nombres están ‘hombre’ y ‘caballo’. De una primera manera, los expresamos universalmente, y entonces decimos *el hombre* y *el animal*. De una segunda manera, los expresamos como singulares, y entonces decimos ‘Sócrates’ y ‘Callias’. Cuando decimos hombre o caballo, expresamos un cierto todo, porque significamos tanto el cuerpo como el alma del hombre o del caballo, y no solamente el alma, que es la forma sustancial de los vivientes. Además, -Tomás aclarando cuando Aristóteles dice que el hombre y el caballo no son sustancia, lo que quiere decir es que ni el hombre ni el caballo son únicamente forma, sino que, cada uno de ellos, es un compuesto de cuerpo y alma, está considerando allí la forma sola como sustancia (Aristóteles parece considerarla como sustancia primera). Pues bien, según el primer modo de expresar el hombre y el caballo, los expresamos en sentido universal como un cierto todo compuesto de cuerpo tomado en sentido universal y de alma tomada en sentido universal también. En cambio, de acuerdo al segundo de modo de expresión de los nombres que significan la sustancia de las cosas, decimos singularmente ‘Sócrates’ y ‘Callias’, y los significamos también como todos compuestos, de un lado, por un alma concreta y particular y, del otro, por un cuerpo concreto y particular, y no universalmente<sup>119</sup>. Y el fundamento de esta conclusión era el siguiente:

“Porque (Aristóteles) llama hombre a algo compuesto de alma y cuerpo, pero no de *esta* alma concreta y de *este* cuerpo concreto (*ex hac anima et hoc corpore*). En cambio, llama singular a algo compuesto *de la última materia* (*ex ultima materia*), o sea, de la materia individual. Pues, Sócrates es algo compuesto de esta alma concreta y de este cuerpo concreto (*ex hac anima et hoc corpore*). Y algo semejante ocurre con los demás singulares”<sup>120</sup>.

GÜNTHER, *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 33.

<sup>119</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 9.

<sup>120</sup> *Ibid.* TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 9.

Desde este punto de vista, Sócrates consta de dos componentes, a saber, de una materia individual -la última materia- y de una forma individual, que es su alma intelectual. Por tanto, Sócrates es un objeto singular que está compuesto de un cuerpo concreto, completamente determinado e individual (*ex hoc corpore*), y de un alma concreta, completamente determinada e individual (*ex hac anima*). Como quiera que sólo pueda ser concreto, singular y completamente determinado, aquello que no está dividido en sí mismo, o sea, lo que es uno e individual -indiviso en sí mismo y dividido de los demás-.

Así, pues, Tomás aquí está asumiendo como suya las tesis sostenidas por el Estagirita, acerca de la singularidad propia del *σύνολον* y de sus componentes metafísicos, a saber, la materia individual y la forma individual.

Aunque el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles es una obra de madurez de Tomás de Aquino, esta doctrina es adoptada por él en otras obras compuestas en su juventud. La prueba palmaria de que Tomás de Aquino considera la forma sustancial y el alma humana como individuales, se encuentra ya en las obras más tempranas de su abigarrada producción teológica y filosófica, incluso antes de haber compuesto el *Comentario a la Metafísica*. Un ejemplo de la etapa temprana de su vida lo encontramos en el *Comentario del Libro de Boecio* “Sobre la Trinidad”. En la cuestión 4 del la segunda parte de esta obra, Tomás se ocupa de la investigación emprendida por Boecio acerca de las causas de la pluralidad de los entes<sup>121</sup>. Dentro de esta cuestión, el artículo segundo se ocupa de resolver la cuestión de “si la variedad de los accidentes produce la diversidad de las cosas según el número”<sup>122</sup>. Allí, Tomás sostiene expresamente que la diversidad en número de los entes, se explica por causa de los componentes metafísicos de cada sustancia física; porque, como dice él mismo, “esta forma concreta y determinada (*haec forma*) y esta materia concreta y determinada (*haec materia*) hacen la diversidad en número”<sup>123</sup>

<sup>121</sup> “Deinde quaeritur de his quae ad causam pluralitatis pertinent”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 prooemium.

<sup>122</sup> “Secundo. Utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 prooemium 2.

<sup>123</sup> “Sic ergo patet, quomodo materia facit diversitatem in genere et forma diversitatem in specie. Inter individua vero unius speciei hoc modo consideranda est diversitas. Secundum philosophum enim in VII metaphysicae sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 2 co. 6.

de los entes materiales. El fundamento sobre el cual Tomás apoya explícitamente esta última tesis, es la doctrina expuesta por Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*: “Porque, según el Filósofo, en el libro VII de la *Metafísica*, del mismo modo que las partes del género y de las especies son la materia y la forma, así también las partes del individuo son esta materia concreta y determinada (*haec materia*) y esta forma concreta y determinada (*haec forma*)”<sup>124</sup>.

En efecto, en el libro Z (VII), Aristóteles resalta la semejanza que se presenta, entre los componentes “elementales” del hombre en general y del animal en general, de un lado, con los componentes metafísicos que constituyen esa sustancia singular y concreta, que es Sócrates o Corisco, del otro:

“Y es también evidente que el alma es la sustancia primera (*ψυχή οὐσία ἢ πρώτη*), y el cuerpo es materia (*τὸ δὲ σῶμα ὕλη*), y el hombre y el animal, el compuesto de ambos en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco, si también el alma es Sócrates, son algo doble (pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto); pero, si son simplemente esta alma concreta y determinada (*ἡ ψυχή ἡδε*) y este cuerpo concreto y determinado (*τὸ σῶμα τὸδε*), el individuo (*τὸ καθ’ ἕκαστον*) será también como el universal (*τὸ καθόλου*)”<sup>125</sup>.

Como podemos apreciar, Aristóteles considera que los componentes constitutivos de la sustancia singular y concreta, cada uno de ellos, es concreto y determinado. El alma es el principio formal intrínseco de la sustancia singular llamada Sócrates. El cuerpo es tomado aquí como la

<sup>124</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 2 co. 6.

<sup>125</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 11, 1037 a 5-10. Reale interpreta este texto de la siguiente manera: “L’uomo non si può concepire senza organi corporei, cioè senza corpo. Ma, ciononostante, il corpo non è, con questo, parte formale dell’uomo. (a) La forma o sostanza prima dell’uomo; (b) il corpo è materia dell’uomo; (c) l’uomo e l’animale nel loro complesso sono *sinolo* di forma e materia (anima e corpo). Naturalmente, questo vale tanto se il discorso è tenuto sul piano universale, quanto se esso è applicato ai particolari. Se parlo dell’uomo (in generale), allora (a) la sostanza prima è l’anima (in generale), (b) la materia è il corpo (in generale); se parlo dell’individuo empirico, come ad esempio Socrate, allora (a) la sostanza prima è *quest’anima particolare*, (b) la materia *questo corpo particolare* (queste carni e queste ossa); (c) l’individuo Socrate nel suo complesso è *quest’anima in questo corpo particolare* (cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, p. 516, 2 ss. Hayduck). -Si noti come in questa affermazione che l’anima è sostanza prima dell’uomo Arist. recepisca nel suo realismo (e in modo strutturale) l’idealismo platonico”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, pp. 376-377.

materia individual. En el capítulo tercero veremos detenidamente que la materia no puede ser entendida -no es cognoscible- sin la forma de la corporalidad, que está presente en ella junto con las dimensiones cuantitativas individuales que la configuran como cuerpo numérico. Es indudable que, en este lugar, está empleando Aristóteles el concepto de materia, en la acepción que significa el cuerpo numérico.

Esa doctrina, sostenida por Aristóteles en *Metafísica Z* (VII), 11, 1037 a 5-10, según la cual, en cada ente concreto constituido por varias entidades (sustancia y accidentes), del mismo modo que encontramos un *σύνολον* individual y determinado y una materia corpórea individual y determinada, encontramos así también una forma individual y determinada, es también afirmada en el capítulo 5 del libro *A* (XII):

“También para las cosas que están dentro de la misma especie son diferentes, no específicamente, sino porque son diferentes las causas de los individuos: tu materia (*ὑλη*) y tu especie (*εἶδος*) y tu causa motriz (*κινήσαν*) y la *μία* (*ἢ ἐμῆ*), aunque en su concepto universal sean las mismas (*τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά*)”<sup>126</sup>.

Aquí, sostiene expresamente Aristóteles que la materia (*ὑλη*) la forma (*εἶδος*) y la causa motriz (*κινήσαν*), como causas de una persona individual, como es Sócrates, aunque sean las mismas causas, en cuanto a su concepto universal, que la materia, la forma y la causa motriz de cualquier otra persona, como, por ejemplo, Corisco, son, sin embargo, numéricamente distintas para un individuo y otro (para Sócrates, de un lado, y para Corisco, del otro); de tal manera que la materia, la especie y la causa motriz de Sócrates son singulares distintos de la materia, la forma y la causa motriz de Corisco. Por lo tanto, es indudable que para Aristóteles el *εἶδος* (la forma) que causa el ente concreto y particular, es individual y singular que, por esto mismo, no puede ser un universal; a no ser en la mente humana, como un concepto común a distintos individuos.

Al analizar Reale el libro *Z* de *Metafísica*, comenta que Aristóteles, en el transcurso de sus reflexiones, expuestas a lo largo de este libro, se encuentra con la siguiente cuestión: “¿no será quizá el *εἶδος* aristotélico también un universal?”<sup>127</sup> Reale mismo responde: “La respuesta es inequívocamente negativa. En muchas ocasiones, como habíamos visto, califica su *εἶδος* como *algo determinado* (*τόδε τι*); además, habíamos

<sup>126</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 5, 1071 a 26-29.

<sup>127</sup> “Ma, si obietterà, non è forse un universale anche l’*εἶδος* aristotelico?”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 131.

visto como todos los caracteres de la sustancialidad le competen plenamente. *El εἶδος aristotélico es un principio metafísico, una condición ontológica, una 'causa'*: en lenguaje moderno decimos, correctamente, *una estructura ontológica*<sup>128</sup>.

Más arriba, en este mismo capítulo, hemos visto cómo Berti señalaba los dos sentidos del término *εἶδος*, que son empleados por Aristóteles: Según el primer sentido de esta palabra, significa lo mismo que en castellano (derivado del latín), a saber, la especie; y, de acuerdo al segundo sentido, la especie es un universal. Especies son los géneros y las especies de los géneros; y todos son universales. En este segundo sentido, la palabra *εἶδος* no significa la forma del *σύνολον*, que es singular, sino sólo una cualidad comprendida universalmente. En cambio, según el primer sentido de la palabra *εἶδος*, sí que significa la forma del *σύνολον*, que es forma individual<sup>129</sup>.

Por su parte, Reale, en el texto reproducido arriba, está usando la palabra *εἶδος* en el primer sentido mencionado, como forma singular, cuando dice que es un principio metafísico<sup>130</sup>. En una palabra, para Aristóteles, la forma es individual; y la forma, como tal, posee todos los caracteres de la *οὐσία* más perfectamente que el *σύνολον* y la materia (*ὄλη*).

Asimismo, la forma individual de la sustancia móvil, singular y experimentalmente captable tiene un ser más elevado que el de la forma universal, porque esta última no es verdadera sustancia y, por esto mismo, le corresponde un ser menos noble y radical que el de la forma individual. Frede y Patzig dicen, en las Consideraciones Preliminares de su Introducción a *El libro Z (VII) de la Metafísica de Aristóteles*, que el Estagirita demuestra que la forma individual es la verdadera realidad de las cosas, en razón de ser el principio ontológico y causal de todas las realidades de las que cuales es *οὐσία*. Desde este punto de vista, la forma, junto con la materia, son principios de individuación, y no solamente la mate-

<sup>128</sup> “La risposta è inequivocabilmente negativa. Più volte Aristotele, come abbiamo visto, qualifica il suo *εἶδος* come un *qualcosa di determinato (τόδε τι)*; del resto, abbiamo visto come tutti i caratteri della sostanzialità gli competano pienamente. *L'εἶδος aristotelico è un principio metafísico, una condizione ontologica, una 'causa'*: in linguaggio moderno diremmo, correttamente, una *struttura ontologica*”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 131.

<sup>129</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 104.

<sup>130</sup> REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 131.



ria. Esta interpretación colisiona frontalmente con la interpretación tradicional, según la cual, la forma es universal que conforma conjuntamente con la materia, la sustancia compuesta, concreta y particular; de tal modo que, desde el punto de vista tradicional, la materia desempeñaría la función de principio de individuación de la sustancia compuesta y concreta<sup>131</sup>.

Reale advierte que las dos acepciones mencionadas, que tiene la palabra *εἶδος* para Aristóteles, señalan claramente dos aspectos distintos: “uno de los cuales es el *ontológico* ya visto, el otro es el aspecto que podremos llamar *lógico*”<sup>132</sup>. Sin embargo, Aristóteles mismo “no ha profundizado y no ha puesto a punto los dos aspectos y las relativas diferencias, sino que ha pasado, en varios casos, del uno al otro, más o menos inconscientemente. Nosotros advertimos, aunque por razones lingüísti-

<sup>131</sup> “Unser zweites Hauptziel war es, eine ontologische Konzeption aus dem Text von Metaphysik Z zu gewinnen, die nicht schon von allgemeinen Vorstellungen über des Aristoteles Meinungen über die Rolle und Natur der *οὐσία* ausgeht und die Darlegungen von Metaphysik Z mit mehr oder weniger Mühe in dieses Gesamtbild einzuordnen versucht, sondern gerade umgekehrt sich auf die Argumentation in Metaphysik Z konzentriert und einen gewissen Kontrast zu Auffassungen, die Aristoteles in anderen Schriften, sogar in anderen Büchern der ‚Metaphysik‘ vorträgt, durchaus in Rechnung stellt und akzeptiert. Hierbei gelangten wir zu der Überzeugung, daß die konventionelle Auffassung, nach der Aristoteles die volle Wirklichkeit dem konkreten Einzelding, die volle wissenschaftliche Erkennbarkeit aber dem Allgemeinen zuspricht und die *οὐσία* des Einzeldings aus einer allgemeinen Form und der als Individuationsprinzip dienenden Materie bestehen läßt, als Interpretation von Metaphysik Z nicht bestehen kann. Nach Metaphysik Z ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die *οὐσία*, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozeß des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie *οὐσία* ist. Es war daher nur natürlich, daß wir in unserem Kommentar mit besonderer Aufmerksamkeit die Stellen behandelt haben, die entweder deutlich für diese unsere Auffassung zu sprechen scheinen, oder von den Vertretern der konventionellen Auffassung als Textbasis ihrer Interpretation in Anspruch genommen werden oder in Anspruch genommen werden könnten”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, pp. 9-10. Además, hemos visto que, según Kenny, Aristóteles concibe la forma del *σύνολον* como forma individual. Cfr. loc. cit. KENNY, ANTHONY J. P. *A New History of Western Philosophy: In Four Parts*, p. 173.

<sup>132</sup> “È da rilevare, peraltro, che l’*εἶδος* aristotelico ha due aspetti: uno di questi è quello *ontologico* già visto; l’altro è l’aspetto che potremmo ben chiamare *logico*”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

cas, mejor que él su diferencia, porque cada vez estamos constreñidos a traducir εἶδος de modos diversos: unas veces como *forma* y otras como *specie*<sup>133</sup>.

Veamos con un ejemplo como podemos aplicar respectivamente estos dos sentidos de la palabra εἶδος, empleados por Aristóteles.

Ahora bien, cuando expresamos “*el alma del hombre*”, en general, no nos referimos restrictivamente al alma de Sócrates, como si no pudiésemos predicar *el alma* de las almas de los otros seres humanos distintos de Sócrates, como son las de Callias y Corisco. En cambio, el alma del Sócrates, su forma sustancial, a diferencia del alma en general, sí es una forma individual, y es la causa intrínseca que hace que Sócrates sea lo que es, a saber, un individuo particular y subsistente dotado de la naturaleza humana. No es correcto decir que el alma concreta de Sócrates es la misma que la de Corisco o que la de Callias, o que la de cualquier otro ser humano subsistente en la realidad.

Además, la forma individual de Sócrates cuenta realmente con un carácter básico, que es el de ser hombre. Pero este carácter se encuentra en Sócrates individualizado, y no según el modo en el que se encuentra en el intelecto, a saber, sometido a la intención de universalidad, sino que se encuentra en él de un modo individual, que es distinto del modo individual en el que se encuentra en Callias, en Corisco, o en cualquier otro ser humano del cual se predica el único y el mismo universal abstracto “hombre”. Como dice Reale, “por lo que respecta al aspecto ontológico del εἶδος, vale decir la forma, Aristóteles tiene toda la razón al decir que *no es un universal* en sentido abstracto”<sup>134</sup>.

Ahora bien, el carácter humano no se encuentra en el individuo Sócrates, como si fuese una parte universal que, unida a las notas individuales del sujeto, conformasen la persona concreta e individual llamada Sócrates, y como si el concreto fuese un compuesto de una parte universal y

<sup>133</sup> “Lo Stagiritico non ha approfondito e non ha messo a punto i due aspetti e le relative differenze, ma è passato, nei vari casi, dall’uno all’altro, più o meno inconsapevolmente. Noi notiamo, anche per ragioni linguistiche, meglio di lui la differenza, perché, di volta in volta, siamo costretti a tradurre εἶδος in modi diversi: talora con *forma* e talaltra con *specie*”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

<sup>134</sup> “Ora, per quanto riguarda l’aspetto ontologico dell’εἶδος, vale a dire la forma, Aristotele ha perfettamente ragione di dire che *non è un universale* in senso astratto”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

una parte individual. Por el contrario, en la realidad extramental, el carácter “hombre” se encuentra en el alma intelectual de Sócrates como fundido con los rasgos individuales que hacen que Sócrates sea un singular distinto de los demás seres humanos.

Esta consideración ontológica nos permite comprender, que no es posible el conocimiento esencial del alma intelectual de Sócrates -su forma sustancial individual y subsistente fuera de la mente-, sino es mediante un proceso mental de abstracción, por virtud del cual el entendimiento humano queda capacitado para percibir como un universal abstracto el carácter de *hombre*, como un carácter básico común a los distintos individuos particulares de la especie humana, o sea, a Sócrates, Corisco, Callias, y a todos los demás seres humanos, actuales o posibles, mediante un acto de la razón, en cooperación con la cogitativa. La consideración de las notas particulares de Sócrates impediría la génesis mental del concepto universal *hombre*.

Fuera de la mente, la forma no se configura individualmente, sin el concurso de ciertas formas accidentales individuales, que son las dimensiones cuantitativas del cuerpo numérico, que particularizan la materia receptora de la forma. Pero este último asunto lo estudiaremos con más detenimiento en el segundo apartado del capítulo tercero del trabajo.

Fuera de la mente y fuera de la nada, el alma intelectual de Sócrates es individual y se encuentra en la materia individual de él, como su forma; forma individual que está separada de cualquier materia individual distinta de la materia de Sócrates mismo.

En cambio, el carácter básico común que encontramos en nuestro entendimiento, sometido a la intención de universalidad, está allí, en la mente, sin la concreción individual que tiene fuera de ella. Reale se plantea la pregunta: “¿Pero qué cosa debemos decir del  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  entendido en su sentido lógico de *especie*?”<sup>135</sup>. Y responde que, para Aristóteles, “evidentemente la especie no es algo distinto del  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  en cuanto pensado por la mente humana”<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> “Ma che cosa dobbiamo dire dell’ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  inteso nel suo senso logico?”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

<sup>136</sup> “Evidentemente la specie non è altro che l’ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  in quanto pensato dalla mente umana”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

Fuera de la mente, la forma de Sócrates contiene rasgos individuales por virtud de los cuales la humanidad que encontramos en ella, está de un modo más determinado y distinto del modo en el cual está en la forma universal y abstracta existente en la mente, porque, en esta última, la humanidad está sometida a la intención de universalidad, y menos determinada, o sea, en cuanto que no determinada particularmente.

En efecto, no podemos decir que el alma de Sócrates sea la misma que la de Corisco. Pero sí podemos decir que el alma de los seres humanos es racional, porque, en este caso, no nos estamos refiriendo exclusivamente a un alma en particular, sino que la palabra racional está indicando un carácter que es común a toda alma humana: la racionalidad; y la palabra alma está significada de acuerdo al segundo sentido mencionado, según el cual significa solamente esa propiedad que tienen todos los seres humanos de ser *animados*, pero significada en su comunidad, y sin considerar explícitamente las notas individuantes de cada ser humano.

Desde este punto de vista, el *εἶδος* de Sócrates, su alma -que es su forma-, es un principio metafísico que lo constituye, y, en cuanto que lo es, no es un universal. Sólo después de que el *εἶδος* individual de Sócrates (su forma sustancial, su alma) ha sido creada y constituida en la realidad extramental como principio metafísico, es que llega a constituirse el *εἶδος* mismo como un universal existente exclusivamente en la mente -y no fuera de ella-, en cuanto es pensado y abstraído por nuestro entendimiento. En efecto, como dice Reale, “en cuanto estructura ontológica y principio metafísico, el *εἶδος* no es un universal; sino que, más bien, en cuanto que es pensado y abstraído, deviene en (en un cierto sentido, o sea, en el sentido del realismo moderado) *universale*”<sup>137</sup>.

Tomás de Aquino, en el texto analizado más arriba del *Comentario al Libro de Boecio* “Sobre la Trinidad”, parte 2, q. 4, a. 2, ubicado en el cuerpo de este artículo, no ha hecho más que recoger las ideas Aristóteles, y asumirlas como propias, citando expresamente el libro Z (VII) de la *Metafísica*. Así es como Tomás concibe la materia y la forma de la sustancia singular, como materia concreta y determinada (*haec materia*) y forma concreta y determinada (*haec forma*); lo cual supone necesariamente que cada una de ellas es individual y numéricamente una. En el próximo capítulo veremos de qué modo y por qué causas la materia y la

<sup>137</sup> “Pertanto ben si potrebbe dire che, in quanto struttura ontologica e principio metafísico, l'*εἶδος* non è un universale; ma in quanto viene pensato e astratto *diventa* (in un certo senso, ossia nel senso del realismo moderato) *universale*”. REALE, GIOVANNI, “Saggio introduttivo e indici”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo I, p. 133.

forma de las sustancias singulares quedan constituidas como algo concreto, determinado, individual y numéricamente uno.

Como veremos detenidamente en el siguiente capítulo, Tomás de Aquino, en el *Comentario al Libro de Boecio* “Sobre la Trinidad”, no solamente adopta como propia la doctrina según la cual *esta* materia concreta y determinada y *esta* forma concreta y determinada constituyen la sustancia singular, sino que, junto con lo cual, concibe la materia individual como el cuerpo numérico; el que, en cuanto tal, es individual, y no un sustrato puramente indeterminado; porque la materia individual ya está determinada completamente por las dimensiones cuantitativas individuales y particulares, y por la forma de la corporalidad. Y este es el concepto de materia que Tomás emplea en la cuestión 4 del *Comentario al Libro de Boecio* “Sobre la Trinidad”. En este punto, Tomás de Aquino también se manifiesta fiel al pensamiento aristotélico expuesto en el libro Z (VII) de la *Metafísica*.

Santo Tomás, en *Comentario a la Metafísica*, lib. 7 l. 7 n. 19, al informarnos acerca del argumento desplegado por Aristóteles, que prueba la inconsistencia de postular que la causa de las sustancias materiales y corruptibles son especies ejemplares y separadas de los entes corruptibles, adopta él mismo la conclusión a la que llegó el Estagirita por medio de tal argumento, formulado en base a un análisis de la generación de las sustancias compuestas y corruptibles. La conclusión a la que llegó Aristóteles mediante tal argumento es que las especies ejemplares y separadas de las cosas materiales y corruptibles, no pueden ser la causa de que se constituya el ser de éstas. El fundamento sobre el cual apoya el Estagirita esta conclusión, es el siguiente: El análisis de la generación de cualquier sustancia compuesta y corruptible revela que ellas se generan porque una forma es recibida en una materia individual, y no en otra; pero también revela que la forma recibida en esa materia concreta, no puede ser otra cosa que singular, como quiera que cualquier otra forma idéntica en especie, que es recibida en otra materia numéricamente distinta de la primera, es una forma singular también y numéricamente distinta de la primera, aunque ambas formas sean específicamente idénticas; pues, de lo contrario, ninguna de las formas podría encontrarse en materias numéricamente distintas, ya que las formas están individualmente configuradas conforme a la capacidad receptiva peculiar de cada materia individual que las recibe.

Pero, si la forma de una sustancia compuesta y corruptible que ha sido generada porque su forma ha sido establecida en una materia numéricamente distinta de las demás, de tal modo que la forma es singular, luego es suficiente que la sustancia generante tenga una forma singular de la

misma especie que la sustancia generada, para poder ser la causa eficiente que establece la forma singular en la materia corpórea de la sustancia compuesta generada.

Aristóteles, en el capítulo 8 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, al formular su tercera demostración dirigida a probar la inconsistencia de las ideas o formas de los platónicos, se refiere al *εἶδος* singular, que es la forma de las sustancias materiales y corruptibles, existentes en la materia individual y concreta, contrastándolo con el *εἶδος* universal, que significa la identidad específica de las distintas formas singulares de las que se predica el universal. O, como dice él mismo:

“Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie (*οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἶδει*), por ejemplo en las cosas naturales - pues un hombre engendra un hombre- si no se genera algo al margen de la naturaleza, como cuando un caballo engendra un mulo (...) De suerte que está claro que para nada se necesita suponer una especie como modelo (pues se requerirían sobre todo en estas cosas, ya que éstas son sustancias en grado sumo), sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia. Y el todo (*ἅπαν*), finalmente, es una forma de tal clase (*τὸ τοιόνδε εἶδος*) en estas carnes y estos huesos (*ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκί και ὀστοῖς*): Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia (que es distinta), pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible)”<sup>138</sup>.

En este argumento, Aristóteles procede a hacer un análisis de la generación de las sustancias materiales y experimentalmente captables, que sostiene la demostración de la inconsistencia de la tesis según la cual la generación natural de tales sustancias se explica por especies separadas y paradigmáticas de las cosas materiales y corruptibles. Como explica Reale: “Es claro que el padre es el que genera el hijo, y no la *forma* hombre; pero, además, es claro que, en tal proceso, también juega un rol ontológico fundamental la *forma* hombre, la causa formal. Y si el *hombre* genera otro *hombre*, esto es, genera un *hombre* y no otro tipo de ser, esto lo hace ya no en cuanto mera causa *eficiente*, sino en cuanto *tiene en sí aquella forma* (hombre), que transmite, generando el hijo”<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 8, 1033 b 29 - 1034 a 8.

<sup>139</sup> “È chiaro: è il *padre* che genera il figlio, e non la *forma* uomo; ma è altrettanto chiaro che, in tale processo, ha un ruolo ontologico fondamentale *anche* la forma uomo, la causa formale. E se l’*uomo* genera un altro *uomo*, cioè genera un *uomo* e non un altro tipo di essere, ciò fa non già in quanto mera causa *efficiente*, ma in quanto *ha in sé quella forma* (uomo), che trasmette, generando il figlio”. REALE, GIOVANNI, “Sommi e

En esta explicación, basada en el análisis de la generación de las sustancias compuestas y corruptibles, Aristóteles procede a probar que no es necesario recurrir a especies separadas y paradigmáticas, sobre la base de poner en evidencia que es suficiente admitir la existencia de una sustancia corruptible y singular generante que engendre la sustancia generada, porque, para que opere esta generación, basta que la forma recibida en la materia individual de la sustancia generante sea específicamente idéntica que la recibida en la materia individual de la sustancia generada.

Frede y Patzig advierten que, en esta demostración, Aristóteles necesita emplear la palabra *εἶδος* en el sentido de especie *común* o *universal*, porque lo que intenta hacer el Estagirita, es probar la identidad específica que hay entre la forma que está en la materia individual del generante y la forma que está en la del generado, ya que, de este modo, la sustancia compuesta generada tiene la identidad natural con la sustancia compuesta que la genera, sin tener que recurrir a un *εἶδος* separado de ellas. Por esta razón, cuando Aristóteles menciona que el *εἶδος* está, tanto en la materia individual y corpórea del generado, como en la del generante, es indivisible, no está queriendo decir que el *εἶδος* de la sustancia compuesta generante y el *εἶδος* de la sustancia compuesta generada sean numéricamente idénticos, sino sólo específicamente lo mismo; por cuanto la identidad específica de la forma del generante y la forma del generado, ya es suficiente para que pueda haber generación, sin que sea necesario demostrar que ambas formas sean numéricamente idénticas, para que haya generación<sup>140</sup>.

Ahora bien, puesto que Aristóteles en la demostración analizada ha empleado la palabra *εἶδος* en el sentido de especie común, es claro que él se ve en la necesidad de distinguir numéricamente la forma que está en el generante, de la que está en el generado, con el objetivo -según Frede y Patzig- de evitar el malentendido de que una forma numéricamente

---

commentario”, Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 358.

<sup>140</sup> “1034 a 8 denn die Spezies ist nicht weiter teilbar. Wenn auch die Form einer Sache individuell ist, so läßt sich die Individualität der Sache nicht durch eine Spezifikation der Form erfassen. Denn die Formel, die man verwendet, um die Form einer Sache als solche anzugeben, ist dieselbe für alle Gegenstände einer Art. In diesem Sinne läßt sich die Art nicht weiter teilen. Es ist wesentlich für das aristotelische Verständnis des natürlichen Entstehens, daß Gegenstände einer Art in diesem Sinn genau dieselbe Form haben”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 148.

idéntica se encuentre en distintas materias individuales<sup>141</sup>. Esta es la interpretación más coherente con la teoría aristotélica de la sustancialidad de la forma. Aristóteles, en el texto examinado significa la diversidad numérica entre dos formas individuales, cuando dice: “Y el todo, finalmente, es una forma de tal clase (*τὸ τοιόνδε εἶδος*) en estas carnes y estos huesos (*ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς*): Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia (que es distinta)”<sup>142</sup>.

Cuando Aristóteles, en el texto examinado, emplea la palabra *εἶδος* en el sentido de especie común que se encuentra idéntica en dos materias individuales distintas, no está diciendo que la especie sea numéricamente la misma, de un lado, en la materia del generante, y, del otro, en la materia del generado, sino que está diciendo tan sólo que la forma que está en cada una de las dos materias individuales tiene el mismo carácter específicamente común. Cuando Aristóteles dice que el *εἶδος* es indivisible no está diciendo que éste sea numéricamente el mismo en la sustancia generante y en la sustancia generada.

Tomás de Aquino, en *Comentario a la Metafísica*, escribe lo siguiente, acerca de la demostración plasmada por Aristóteles en *Metafísica*, Z, 8, 1033 b 29 - 1034 a 8:

“Ahora bien, toda especie que está en la materia, a saber, en estas carnes y en estos huesos, es algo singular, como Calias y Sócrates. Y también esta especie, que es causante de la semejanza de especie al generante, es diversa a la especie de lo generado según el número, por la diversidad de la materia. Cuya diversidad es principio de la diversidad de los individuos en la misma especie; pues es diversa la materia en la que está la forma del hombre generante, de aquella en la que está la del hombre engendrado. Aunque la forma de ambas es lo mismo según la especie; pues la misma especie es indivisa en el generante y el engendrado. Por lo

<sup>141</sup> “1034 a 6 *die Form von diese Art*. Dieser Ausdruck ließ zwei Auffassungen zu: (i) Bei der Art handelt es sich um die Art von Gegenstand, um den es jeweils geht also etwa einen Menschen im Gegensatz zu einem Löwen, oder (ii) es handelt sich nicht um eine platonische abgetrennte Form, sondern um eine aristotelische immanente Form. Von diesem zweiten Gegensatz nämlich war noch im vorausgehenden Satz die Rede. Schließt man sich wie wir vorziehen, der ersten Auffassung an, dann dürfte das *τοιόνδε* die Funktion haben das Mißverständnis auszuschließen, es sei numerisch eine Form, die in Sokrates und in Lallias nur in verschiedenen Materialien realisiert wäre. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Form in beiden Fällen *artgleich* ist, wie ja auch die Form des Erzeugenden nicht mit der Form des Erzeugten identisch, sondern nur *artgleich* ist”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 146.

<sup>142</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 8, 1034 a 5-7.



tanto, no es necesario postular alguna especie aparte de las cosas singulares, que sea causa de la especie en el generado, como lo hacían los Platónicos<sup>143</sup>.

Como podemos apreciar, la interpretación de Frede y Patzig está en la misma línea de la interpretación que hizo Tomás de Aquino del mismo texto aristotélico, por lo que se refiere al asunto de la singularidad de la forma de las sustancias materiales y corruptibles.

Otro de los textos aristotélicos que afirman la individualidad de la forma sustancial, y de la materia corporal vestida ya de la forma, lo hemos visto en el primer apartado de este capítulo, y está ubicado en el capítulo 11 del libro Z (VII) de la *Metafísica*. Allí el Estagirita afirma que “el alma es la substancia primera (*ψυχή οὐσία ἡ πρώτη*), y el cuerpo es materia (*τὸ δεσῶμα ὅλη*), y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal”<sup>144</sup>. Desde el punto de vista universal, el ‘hombre’, es un compuesto de materia y forma. La materia tomada en general es el cuerpo humano considerado en general<sup>145</sup>.

Aristóteles sostiene que esta explicación que vale para los universales, también vale para las sustancias compuestas materiales, para los singulares, porque si consideramos a Sócrates y Corisco, como compuestos de materia y forma, y no solamente como forma solamente, entonces nos encontramos con que *esta alma determinada y concreta (ἡ ψυχή ἡδε)* y

<sup>143</sup> “*Omnis autem species, quae est in materia, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquid singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuorum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est individua, idest non diversificatur in generante et generato. Relinquitur ergo, quod non oportet ponere aliquam speciem praeter singularia, quae sit causa speciei in generatis, ut Platonicus ponebant*”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 7 n. 19.

<sup>144</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 11, 1037 a 5-7.

<sup>145</sup> “*La sostanza prima dell'uomo è l'anima, il corpo è la materia, l'insieme è il sinolo. (...) L'uomo non si può concepire senza organi corporei, cioè senza corpo. Ma, ciononostante, il corpo non è, con questo, parte formale dell'uomo. (a) La forma o sostanza prima dell'uomo è l'anima, (b) il corpo è materia dell'uomo; (c) l'uomo e l'animale nel loro complesso son sinolo di forma e materia (anima e corpo)*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, pp. 376-377.

*este cuerpo determinado y concreto* (τὸ σῶμα τὸδε) son los componentes constitutivos de los individuos Sócrates y Corisco<sup>146</sup>.

Santo Tomás, en su *Comentario a Metafísica, Z* (VII), 11, 1037 a 7-10, informa que Aristóteles, en el texto examinado, hace un análisis de la sustancia viviente, de los animales y del hombre. Y dice que “es evidente que el alma es la sustancia primera, o sea, la forma del animal, el cuerpo la materia, y el hombre o el animal, aquello que consta de ambas, a saber, en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco, algo que consta de los dos -del alma y del cuerpo- en particular (*individualmente*). Porque el alma se dice de dos maneras, a saber, en sentido universal y en sentido particular, como *el alma* (*anima*) y *esta alma concreta y determinada* (*haec anima*)<sup>147</sup>. Aquí, Tomás está indudablemente adoptando la concepción aristotélica de la concreción e individualidad del cuerpo y el alma.

Y continúa:

“Ahora bien, por esta misma razón, es necesario que lo que se significa según el modo de todo, se diga universal o singularmente, porque según su concepto, el alma se dice en dos sentidos, ya que esto está de acuerdo a las dos opiniones de los hombres acerca del alma. Ahora bien, como ya antes se dijo, algunos dicen que el hombre y el animal son el alma; otros, en cambio, dicen que el hombre y el animal no son alma, sino un todo (*sed totum*), es decir, el compuesto de alma y cuerpo”<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Z*, 11, 1037 a 7-10. Reale comenta: “Naturalmente, questo vale tanto se il discorso è tenuto sul piano universale, quanto se esso è applicato ai particolari. Se parlo dell'uomo in generale, allora (a) la sostanza prima è l'anima (in generale), (b) la materia è il corpo (in generale); se parlo dell'individuo empirico, come ad esempio Socrate, allora (a) la sostanza prima è *quest'anima in questo corpo particolare*, (b) la materia *questo corpo particolare* (queste carni e queste ossa); (c) l'individuo Socrate nel suo complesso è *quest'anima in questo corpo particolare*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, Tomo III, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, p. 377.

<sup>147</sup> “Deinde cum dicit palam autem recolligit praedictam solutionem, exemplificando eam in animali; dicens, palam esse quod anima est *substantia prima*, idest forma animalis, corpus autem materia, homo autem aut animal id quod est ex utrisque, scilicet in universali, sed Socrates et Coriscus quod est ex utrisque in particulari. Quia anima dicitur dupliciter, scilicet in universali et particulari, ut anima et haec anima”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 11 n. 23.

<sup>148</sup> “Ideo autem oportet quod significatur per modum totius, dici universaliter et singulariter, ea ratione quia anima dicitur dupliciter: quia hoc competit secundum utramque opinionem hominum de anima. Sicut enim supra dictum est, alii dicunt hominem et animal esse animam, alii vero dicunt hominem et animal non esse animam, *sed totum*, scilicet compositum ex anima et corpore”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 11 n. 23.

Las palabras finales del texto anterior señalan las dos opiniones que había en el tiempo de Aristóteles acerca del alma. Una primera opinión consistía en que el animal y el hombre, cada uno, no es ni más ni menos que su propia alma. La segunda opinión consistía en que el alma no es el hombre animal completo, sino su parte formal, puesto que el animal, y el hombre también, es un compuesto de materia y forma, y no forma sola, como quiera que el alma es la forma del viviente, del animal, y del hombre. En base a tener en cuenta estas dos posturas acerca del alma, Tomás refiere el análisis que ha hecho Aristóteles de ambas, cuyo resultado consiste en advertir que si se admite cualquiera de las dos posturas en las que se divide la comunidad filosófica acerca de la naturaleza del alma, siempre el alma y el hombre se dirán, respectivamente, de las dos maneras distintas mencionadas arriba, de un lado, universalmente, y, del otro, singularmente. De tal manera que el cuerpo, el alma, el animal y el hombre se predicán, cada uno de ellos, de un lado universalmente, y, del otro, singularmente. En efecto:

“Es evidente, pues, que según aquellos que opinan que el hombre es el alma, el alma se dice universal y singularmente, como *el alma (anima)* y *esta alma concreta y determinada (haec anima)*. Y el hombre también se dice universal y particularmente o singularmente, como *el hombre (homo)* y este hombre concreto y determinado (*hic homo*). De manera semejante, según aquella otra opinión que dice que el hombre es el compuesto de alma y cuerpo, se sigue que, si las cosas simples se dicen universal y singularmente, también el compuesto se diga universal y singularmente. Del mismo modo que, si el alma es esto concreto (*anima est hoc*), y el cuerpo es esto concreto (*corpus est hoc*), que son sin más y absolutamente predicados como partes del compuesto, no solamente las partes sean llamadas universal y particular o singular, sino también el compuesto”<sup>149</sup>.

Es indudable que Tomás de Aquino ha asumido como propias las reflexiones hechas por Aristóteles. Así, pues, tanto la forma del animal, como la forma del hombre, son predicadas, de un lado, universalmente, y, del otro, singularmente. Puesto que el alma es la forma del viviente, del

<sup>149</sup> “Patet ergo quod secundum illam opinionem quae dicit hominem esse animam, anima dicitur universaliter et singulariter, ut anima et haec anima; et homo etiam dicitur universaliter et particulariter sive singulariter, scilicet homo et hic homo. Similiter etiam secundum hanc opinionem, quae dicit hominem esse compositum ex anima et corpore, sequitur quod si simplicia dicuntur universaliter et singulariter, quod etiam compositum dicatur universaliter et singulariter. Sicut si anima est hoc, et corpus est hoc, quae sunt simpliciter dicta tamquam partes compositi, quod etiam dicatur universale et particulare sive singulare, non solum partes, sed etiam compositum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 11 n. 24.

animal y del hombre, el alma se predica, de un lado, universalmente, y del otro, singular o individualmente, bien sea que se considere que el alma es todo aquello en lo que consiste el hombre -como parece ser la opinión de Platón-, bien sea que se estime que el alma es sólo una parte del animal y del hombre, respectivamente, y que cada uno de estos es un compuesto de alma y cuerpo.

Y lo mismo ocurre con el animal, el hombre y el cuerpo. El animal, el hombre y el cuerpo se predicán, según cualquiera de las dos opiniones mencionadas, universal y singularmente o individualmente. El cuerpo es la materia del hombre, conforme a la opinión de Aristóteles y Tomás de Aquino, al menos la materia señalada (que entraña ya la forma sustancial de la corporalidad y las dimensiones cuantitativas determinadas), no el sustrato indeterminado. Y el cuerpo, en cuanto que tal, también es predicado universal y singularmente o individualmente. Y lo mismo ocurre con el cuerpo del animal.

El sustento ontológico de las consideraciones anteriores consiste en que la forma de cualquier viviente, su alma, como es la forma de un caballo o la forma de Sócrates, es concreta y singular o individual, fuera de la mente y fuera de la nada. Por su parte, el cuerpo, como sujeto en acto, es la materia, y, en cuanto que tal, es también una realidad singular y este cuerpo concreto y determinado: El cuerpo es *esto* concreto (*corpus est hoc*). Según este sentido de la palabra materia, ésta no significa el sustrato puramente indeterminado, sino el sujeto en acto, ya determinado por ese acto suyo que es la forma.

En el próximo capítulo veremos detenidamente en qué sentido se dice que la forma sustancial, como lo es el alma de los animales (forma del animal) y el alma del hombre (forma del hombre), son realidades singulares, separables y algo determinado y concreto.

Además, Aristóteles, en el capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, después de haber presentado los puntos de vista de los antiguos filósofos de la naturaleza, que conducen erróneamente a pensar que a la materia le corresponde ser sustancia en mayor grado que la forma y el compuesto, rechaza esta última conclusión, cuando dice: “Pero esto es imposible. En efecto, el ser separado (*τὸ χωριστόν*) y algo determinado y concreto (*τὸ τόδε τι*) parece corresponder sobre todo a la sustancia (*οὐσίᾳ*); y por eso la especie (*la forma individual*, *τὸ εἶδος*) y el compuesto de ambos (*τὸ ἐξ ἀμφοῶν*) parecen ser sustancias en mayor grado que la materia (*τῆς ὕλης*)”<sup>150</sup>.

<sup>150</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30.

Según estas ideas, la sustancia, lo es, en cuanto que le corresponde ser separable y algo determinado y concreto. Puesto que la forma individual (*τὸ εἶδος*) y el compuesto de forma individual y materia son algo determinado y concreto, luego ellos son en mayor grado sustancia que la materia (*τῆς ὕλης*).

Aquí, Aristóteles sostiene que el *εἶδος* es separado (*χωριστὸν*) -no de la materia, sino de las demás sustancias- y algo determinado y concreto (*τόδε τι*); y que también lo es el *σύνολον*, compuesto de materia y forma. Sin embargo, la manera según la cual el *εἶδος*, de un lado, y, el *σύνολον*, del otro, es separado y algo concreto y determinado, resulta ser distinto en uno y en otro. Lo que se manifiesta en el modo de predicación. Como explica Tomás de Aquino:

“El sujeto, que es la primera sustancia particular, se divide en tres; a saber, en materia, forma y el compuesto de ambas. Esta división, sin duda, no es la del género en sus especies, sino la de algo predicado analógicamente de las cosas contenidas bajo su campo de aplicación, según prioridad y posterioridad. Pues tanto el compuesto, como la materia y la forma, se predicán de la sustancia particular, pero no en el mismo orden”<sup>151</sup>.

Esta predicación análoga de la materia, la forma y el compuesto de ambas, aplicada a la sustancia particular, tiene su sustento en la ontología, porque, cada uno de estos tres candidatos para ser sustancia ocupa un diverso nivel en la jerarquía del ser y la perfección de los entes sustanciales; se llaman sustancia de modo muy diverso, y cuentan con las propiedades de la separabilidad y la concreción también de modo muy diverso.

En efecto, Aristóteles señala que, en el seno del ente móvil, concreto y subsistente, la forma (*εἶδος*) tiene prioridad de naturaleza sobre la materia (*ὕλη*), cuando dice que “si la especie (*εἶδος*) es anterior a la materia (*τῆς ὕλης*) y más ente que ella (*καὶ μᾶλλον ὄν*), por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas (*καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῶν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον*)”<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> “Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquiret quid horum per prius sit substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 7.

<sup>152</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 5-7. “Die Funktion dieses Satzes a 5-7 im Zusammenhang des Kapitels dürfte in dem Nachweis liegen, daß, wenn es gelingt, die Priorität der Form als *οὐσία* gegenüber der Materie zu erweisen, zugleich damit auch die Priorität der Form als *οὐσία* gegenüber dem Konkreten erwiesen wäre und sich die

Frede y Patzig comentan que esta prioridad de naturaleza de la forma sobre la materia y el compuesto, obedece a una concepción adecuada de la *οὐσία*, que tiene en cuenta “su carácter de principio de ser y de conocimiento”<sup>153</sup>.

Desde este punto de vista, la forma es en mayor grado *οὐσία*, y posee de un modo eminente ese “carácter de principio de ser y de conocimiento”<sup>154</sup>, por encima del compuesto y, por supuesto, de la materia. En cambio, “la materia no puede desempeñar este rol. Ella, de hecho, existe sólo en cuanto materia de un objeto, dando de tal modo por supuesto, o bien el concreto o bien la forma. Inclusive, en cuanto sustrato, la materia es algo secundario, porque el hecho de que una materia determinada haga de sustrato de una cierta determinación y de una cierta forma, puede ser comprendido solamente haciendo referencia a la forma: sólo los elementos materiales formados de un modo preciso tienen características de este tipo; la materia, en rigor, si se toma de por sí, no es nada”<sup>155</sup>.

Hay que tener en cuenta que los elementos materiales ya son entes en acto. La materia, de suyo, no es ente en acto, sino que es el ente en potencia. La prioridad de naturaleza de la forma sobre la materia, se apoya en la superior entidad y sustancialidad de la forma, que, a su vez, supone la eminencia del acto sobre la potencia, como quiera que la materia es la potencia de la forma, y esta su acto. La materia no puede existir ni darse, más que en cuanto está ordenada, determinada y configurada por una forma, porque el acto y perfección de la materia es la determinación formal que la configura, en cuanto que esta determinación y forma es la perfección misma de la materia; la que, de suyo, no es ni perfección, ni

---

weitere Untersuchung zu Recht auf die Form konzentrieren könnte ( vgl. a 30-33)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 40-41.

<sup>153</sup> “Es kann aber keinen adäquaten Begriff der *οὐσία* geben, der nicht ihrem Charakter als Seins- und Erkenntnisprinzip Rechnung trägt (vgl. Z 17, 1041 a 9-10; vgl. auch Z 13, 1038 b 7)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 38.

<sup>154</sup> Ibid. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 38.

<sup>155</sup> “Die Materie aber kommt nicht als ein solches Prinzip in Frage. Denn Materie existiert nur als Materie eines Gegenstandes und setzt damit sowohl das Konkrete als auch die Form voraus. Selbst als Zugrundeliegendes ist sie sekundär, weil man die Tatsache, daß eine bestimmte Materie bestimmten Widerfahrungen und einer bestimmten Form zugrundeliegt, nur mit Hinweis auf die Form erklären kann: Es sind so geformte Materialien, die solche Eigenschaften haben; die Materie ist, genau genommen, von sich selbst her nichts”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 38.

determinación alguna; sino sólo la pura potencia o capacidad real de perfección y determinación formal.

El Comentario de Tomás de Aquino destaca este punto:

“Dice (Aristóteles), en primer lugar, que la especie, o sea, la forma, es anterior que la materia, porque la materia es ente en potencia, y la especie es su acto, y el acto es naturalmente anterior a la potencia. Y, hablando de una manera absoluta, es anterior en el tiempo, porque la potencia no se mueve al acto, a no ser por un ente en acto; salvo que, en una y la misma cosa, que unas veces está en potencia, y otras veces está en acto, la potencia preceda en el tiempo al acto. Ahora bien, la materia no se hace ente en acto, a no ser por la forma. Por lo tanto, es necesario que la forma sea más ente que la materia, porque aquello que es causa de cada ente, es superior a éste. Ahora bien, la materia no se hace ente en acto, a no ser por la forma. Por lo tanto, es necesario que la forma sea más ente que la materia”<sup>156</sup>.

Por lo que se refiere a la preeminencia entitativa de la forma sobre el compuesto, Tomás se apoya en el mérito explicativo del razonamiento anterior, basado sobre la preeminencia del acto sobre la potencia:

“A partir de lo cual se sigue que la forma es, por su concepto mismo, anterior al compuesto de ambas (de materia y de forma), en cuanto que hay en el compuesto algo de materia. Y de este modo el compuesto participa de algo que es posterior según la naturaleza, a saber, de la materia. Además, como es evidente que la materia y la forma son principios del compuesto; y los principios de algo son anteriores a aquello de lo que son principios; por esto mismo, si la forma es anterior a la materia, es anterior al compuesto”<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> “Dicit ergo primo, *quod species*, idest forma, prior est materia. Materia enim est ens in potentia, et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et simpliciter loquendo prior tempore, quia non movetur potentia ad actum nisi per ens actu; licet in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, potentia tempore praecedat actum. Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 9.

<sup>157</sup> “Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 10.

Aristóteles procede a demostrar que la materia no puede ser sustancia, o que lo sea por excelencia, es decir, con prioridad de naturaleza sobre la forma y el compuesto, apoyándose sobre la base constituida por su doctrina de la *οὐσία*, cuando dice: “Pero esto es imposible. En efecto, el ser separable (*τὸ χωριστόν*) y algo determinado y concreto (*τὸ τόδε τι*) parece corresponder sobre todo a la sustancia (*μάλιστα τῇ οὐσίᾳ*); y por eso la especie (*τὸ εἶδος*, o sea, la forma individual) y el compuesto de ambas (*τὸ ἐξ ἀμφοῖν*) parecen ser sustancia (*οὐσία*) en mayor grado que la materia (*μᾶλλον τῆς ἄλης*)”<sup>158</sup>.

Frede y Patzig hacen la siguiente descripción de estas dos propiedades fundamentales que constituyen la *οὐσία*, señaladas por Aristóteles:

En primer lugar, la *οὐσία* “debe ser separada, en el sentido de que no puede depender en su ser de otra realidad que sea anterior a ella; en caso contrario, no podría decirse que es en sentido primario”<sup>159</sup>. Esta propiedad de la separabilidad consiste en la autonomía que es propia de la *οὐσία*, por virtud de la cual está dividida y separada de todas las demás cosas, en cuanto que su ser no depende de ninguna de ellas, ni su ser se confunde con el ser de cualquier cosa distinta de ella misma.

En segundo lugar, “el ser en sentido primario debe ser un esto determinado. De no ser así, se trataría de una cualidad, de una cantidad, o de cualquier otro atributo, y, entonces, un atributo sería anterior a la *οὐσία*”<sup>160</sup>.

Por su parte, Tomás de Aquino comenta que, en ese lugar, Aristóteles procede a demostrar la imposibilidad de que “sólo la materia sea sustancia, o que lo sea máximamente”<sup>161</sup>. Y refiere que las razones aducidas por Aristóteles para probar esto último, se basan en la naturaleza de la *οὐσία*, constituida por dos caracteres fundamentales que le son propios y la iden-

<sup>158</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30.

<sup>159</sup> “Aus dem Prinzipiencharakter der *οὐσία* ergeben sich zwei Forderungen, die an eine *οὐσία* zu stellen sind: (i) Sie muß in dem Sinne abgetrennt sein, daß sie nicht in ihrem Sein von einer anderen Sache abhängt, die ihr damit vorgeordnet wäre; denn anders kann sie nicht primär Seiendes sein”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles, Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, pp. 38-39.

<sup>160</sup> “(ii) Bei dem primär Seienden muß es sich um ein ‚Dies von der Art‘ handeln. Denn sonst müßte es sich bei ihm um eine Qualität oder eine Quantität oder sonst ein Widerfahrnis handeln. Dann aber wäre ein Widerfahrnis der *οὐσία* vorgeordnet”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles, Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 39.

<sup>161</sup> “Deinde cum dicit sed impossibile ostendit contrarium huius conclusionis; dicens, quod impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22.



tifican: “Porque dos son las cosas que parecen ser propia y máximamente sustancia; de las cuales, una es que sea separable; pues no está el accidente separado de la sustancia, sino que es la sustancia la que puede estar separada del accidente; la otra es que la sustancia es algo determinado, concreto y algo demostrado (*hoc aliquid demonstratum*), pues los demás géneros no significan algo determinado y concreto (*hoc aliquid*)”<sup>162</sup>.

Esta última propiedad de la sustancia, a saber, ser algo determinado y concreto, algo demostrado, es lo que distingue a la sustancia de las demás categorías. Si el peso, el color, la longitud, la anchura y la profundidad espacial de Sócrates son individuales, es porque son propiedades no esenciales constituidas como pertenecientes a un sujeto que como tal sí es de suyo algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), del cual depende el ser de todas las propiedades accidentales que inhieren en él: este sujeto es la sustancia compuesta de materia y forma.

Si tenemos en cuenta las dos propiedades fundamentales mencionadas, que constituyen la *οὐσία*, a saber, ser separable y ser algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), y las contrastamos con la materia, resulta evidente que “no convienen a la materia”<sup>163</sup>. Y la razón es la siguiente: “Porque la materia no puede existir por sí sin la forma por la cual es ente en acto, puesto que de suyo existe sólo en potencia; y porque no es algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), a no ser por la forma por la cual se hace en acto; razón por la cual, al compuesto le compete máximamente ser algo concreto y determinado (*hoc aliquid*)”<sup>164</sup>.

Luego la forma es la causa intrínseca que hace que la materia indeterminada pase a ser en acto, y la causa de que la materia llegue a ser algo concreto y determinado, como ente en acto, esto es como un compuesto de materia y forma. No existe, en el seno del ente sensible subsistente y compuesto de materia y forma, ninguna otra causa por la cual la materia llegue a ser una realidad concreta y determinada, que no sea la forma o especie individual. Y la forma o especie es la causa intrínseca que hace

<sup>162</sup> “Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum unum est, quod sit separabilis. Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. Aliud est, quod substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22.

<sup>163</sup> “Haec autem duo, scilicet esse separabile et esse hoc aliquid, non conveniunt materiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 23.

<sup>164</sup> “Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum; ipsa etiam non est hoc aliquid nisi per formam per quam fit actu. Unde esse hoc aliquid maxime competit composito”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 23.

de una materia indeterminada -ente puramente en potencia-, una sustancia compuesta de materia y forma completamente determinada y concreta, que es ente en acto. Porque, sin la forma, la materia no se hace ente en acto, por la razón anotada antes, a saber, porque la materia, de suyo, no es algo concreto y determinado, ya que “la materia es ente en potencia, y la especie es su acto”<sup>165</sup>, justamente porque el acto en el que consiste la especie o forma es la determinación esencial del ente compuesto subsistente. Esta es, pues, la doctrina que enseña Aristóteles y asume como propia Tomás de Aquino.

La interpretación que hacen Frede y Patzig de los textos aristotélicos relativos a la sustancialidad de la materia, está en la misma línea que sigue la interpretación de Tomás de Aquino: “La materia no satisface ninguna de estas dos condiciones, a no ser en un sentido muy limitado. La materia es un ‘esto determinado’ sólo como posibilidad de serlo, como posible objeto concreto. Y tampoco es separada, en cuanto que puede existir sólo en virtud de una forma”<sup>166</sup>.

Pero, no solamente la materia satisface de manera muy restringida los dos requisitos fundantes de la *ὄντεια*, sino que el ente subsistente y compuesto sólo restringidamente es *ὄντεια*; mientras que la forma o especie lo es en mayor grado: “Pero también el objeto concreto satisface estas dos condiciones sólo en sentido restringido. Porque, aunque es verdad que la forma, tomada en sentido estricto, no es algo diverso respecto del objeto concreto, sin embargo, el objeto concreto no coincide sin más con la forma, y depende de ella en lo relativo a su propio ser. Además de esto, cuenta el hecho de que el objeto concreto puede ser un ‘esto determinado’, sólo en cuanto es un objeto formado, y la forma es un ‘esto determinado’”<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 9.

<sup>166</sup> “Beide Bedingungen aber erfüllt die Materie nicht oder nur in sehr beschränkter Weise. Ein ‚Dies von der Art‘ ist sie nur als mögliches ‚Dies von der Art‘, als möglicher konkreter Gegenstand. Abgetrennt ist sie auch nicht, weil sie nur aufgrund einer Form existiert”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 39.

<sup>167</sup> “Aber auch der konkrete Gegenstand erfüllt diese Forderungen nur mit Einschränkungen. Denn zwar ist die Form, genau genommen, nicht eine andere Sache als der konkrete Gegenstand, aber der konkrete Gegenstand ist auch nicht einfach identisch mit der Form und hängt doch von ihr in seinem Sein ab. Überdies gilt, daß der konkrete Gegenstand nur insofern ein ‚Dies von der Art‘ ist, als er ein geformter Gegenstand und die Form ein ‚Dies von der Art‘ ist”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 39.

Por lo tanto, la sustancia compuesta de materia y forma, subsistente en el universo físico, es una realidad concreta y determinada, *τόδε τι*, exclusivamente por causa de la forma que le proporciona, desde dentro, toda su configuración y perfección determinada que lo constituye como “un objeto formado”<sup>168</sup>. El compuesto depende fundamentalmente de la forma intrínseca a él, para existir como lo que es, o sea, como una realidad individual y subsistente por sí, que es separada y algo concreto y determinado (*τόδε τι*).

Ahora bien, esta función ejercida por la forma o especie, no la puede desempeñar ésta, si no cuenta en sí misma con los dos atributos mencionados, a saber, ser una realidad subsistente separada, y ser algo concreto y determinado, como quiera que ninguna cosa tiene la capacidad de proveer a otro una perfección que no posee. Y la forma es precisamente la realidad actual y perfección propia que hace de una materia una realidad concreta y determinada, y algo separado; y es la causa que hace que la materia sea ese ente en acto, que es el compuesto de materia y forma.

Desde luego, la determinación concreta que, por su naturaleza misma provee la forma a la materia y al compuesto, supone necesariamente la individualidad de la forma misma. Porque si la forma no es individual y concreta, tampoco el compuesto y la materia pueden ser individuales, como quiera que éstos dependen en su ser de la forma. Cuando Aristóteles dice que la forma es una realidad concreta y determinada, un *τόδε τι*, significa con esto también que la forma es individual<sup>169</sup>.

Pero, la forma posee las propiedades mencionadas -separabilidad y concreción determinada- de un modo superior al modo en el que el compuesto las posee, no solamente porque tales propiedades están en la forma, solamente porque esta última sea la causa y el acto que hace que el compuesto sea separado y una realidad concreta y determinada, sino también porque la separabilidad y la concreción son propias de la forma misma, en razón de que ella misma, sin estar separada de la materia que la forma misma configura, está realmente separada de las demás sustancias del universo, y es algo determinado y concreto, precisamente en cuanto que la forma misma es acto.

<sup>168</sup> Ibid. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, p. 39.

<sup>169</sup> Frede comenta: “...he thinks that the form is ‘a this’ (*Met.* 1017 b 25; 1042 a 29; 1049 a 28-29; *De gen. et corr.* 318 b 32) Part of what Aristotle means when he says something is a ‘this’ is just that it is an individual”. Cfr. FREDE, MICHAEL, “Individuals in Aristotle”, en FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 65.

Y justamente en razón de que la forma es, en cuanto que acto, distinto de su potencia, que es la materia, es que la forma está separada de todas las demás sustancias numéricamente distintas del compuesto, que la forma misma constituye conjuntamente con la materia. Y por esta misma razón, la forma es una realidad concreta y determinada, sin que por ello la forma, justamente como acto, participe de la materia con la cual constituye el compuesto, precisamente porque la materia -potencia pura- no es como tal algo que constituya intrínsecamente la forma, que, como tal, es el acto de la materia.

A diferencia de la forma, el compuesto está separado de todas las demás sustancias numéricamente distintas a él, pero sin estar por ello recibido en otra materia ulterior y distinta de la materia misma que unida a la forma constituye al propio compuesto. Y el compuesto es, en cuanto que tal, algo separado y una realidad concreta y determinada, no porque sea sólo forma, sino por ser como tal una materia informada; lo que supone que el concreto participa de la materia. De tal manera que si consideramos las propiedades de la separabilidad y la concreción determinada, tal como están en la sustancia compuesta, hay que decir que tales propiedades no se encuentran del mismo modo en la forma sola, considerada en sí misma, que en el compuesto.

Esto es lo que Tomás de Aquino quiere destacar cuando, después de considerar la doctrina aristotélica según la cual la materia es un candidato muy limitado para ser la *oústia* de las cosas sensibles del mundo natural, en razón de que posee limitadamente las propiedades de la separabilidad y la determinación concreta (en dependencia de la forma), por ser de suyo sólo ente en potencia. En cambio, la forma y el compuesto son ente en acto. Razón por la cual, dice que “es evidente que la especie, o sea, la forma, y el compuesto de ambas, a saber, de materia y forma, más parecen ser sustancia que la materia”<sup>170</sup>. Y la razón es “porque el compuesto es separable (*separabile*) y algo concreto y determinado (*hoc aliquid*)”<sup>171</sup>.

Ahora bien, continúa Tomás, “aunque la forma no sea separable (*separabile*) y algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), sin embargo, por causa de ella el compuesto se hace ente en acto, de tal modo que así pue-

<sup>170</sup> “Et ideo patet quod species, idest forma, et compositum ex ambobus, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 24.

<sup>171</sup> “(...) ..quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 24.

da ser separable (*separabile*) y algo concreto y determinado (*hoc aliquid*)<sup>172</sup>.

En estas últimas líneas, Tomás está considerando las propiedades de la *oúσία*, a saber, la separabilidad y la concreción, desde el punto de vista del compuesto. Desde este punto de vista, la forma como tal no puede ser llamada algo separable, concreto y determinado.

Pero Tomás es conciente de que hay un segundo modo de poseer la separabilidad y la concreción, distinto del primero. Y este segundo modo, es el propio de la forma: La forma posee estas dos propiedades de la *oúσία*, como causa intrínseca y acto constitutivo y configurante de la separabilidad y la concreción que la forma misma aporta al compuesto, y también a la materia; al hacer de la materia indeterminada esa cosa determinada y concreta que es el compuesto.

Según este segundo modo de poseer la separabilidad y la concreción, que es propio de la forma, ésta es separable de todas las demás cosas, pero, sin que, por estarlo, la forma misma esté separada de la materia que ella misma configura.

Como dice Berti, “la forma del hombre es el alma racional. Ahora bien, ésta es la esencia que se presenta como candidato al título de *oúσία*, de sustancia. Ella no es una esencia separada, no es una Idea platónica, es la forma de las sustancias materiales, de los cuerpos físicos. Ésta, según Aristóteles, es sustancia; pero, atención, no tomada por sí sola, sino junto con la materia, porque junto con la materia ella es separada, no de su materia, sino de las otras sustancias, es decir, no existe en otra cosa, y es totalmente determinada; incluso, según Aristóteles, es individual (1034 a 5-8)”<sup>173</sup>.

Según Tomás de Aquino, la forma no es algo separado, si se toma el término separado en el sentido en el cual se aplica al compuesto; y por esta razón dice que la forma no es algo separado; justamente porque está tomando la palabra ‘separado’, en el sentido de que no hay ningún sustrato debajo de la realidad que está separada. Pero, al decir esto, Tomás de Aquino no está negando que la forma de las sustancias corruptibles sea una realidad separada en el otro sentido mencionado (el primero), porque la forma misma, que está unida a la materia, y no está separada de ella, a la vez, está por su propia virtud, realmente separada de cualquier cosa determinada y concreta distinta de la propia forma. Y, en este segundo

<sup>172</sup> “Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 24.

<sup>173</sup> BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 104.

sentido, Tomás de Aquino sí entiende que la forma es algo separado y una realidad determinada y concreta.

Más aún, Tomás de Aquino entiende que la separación y la concreción de la forma sola son más elevadas que la separación y la concreción del compuesto, como quiera que la forma es más noble y anterior que el compuesto, ya que el compuesto participa de una naturaleza inferior a la naturaleza de la forma, porque participa de la materia, y porque la forma, que es el ente sólo en potencia, y los principios son anteriores al compuesto que constituye, y la forma es principio del compuesto de materia y forma, como hemos visto<sup>174</sup>.

Tomás de Aquino entiende las dos propiedades de la sustancia, ya mencionadas, a saber, la separabilidad y la concreción, considerándolas en el segundo sentido señalado arriba, que es el aplicable a la forma de las sustancias sensibles, en diversos lugares de sus obras, cada vez que quiere resaltar el hecho de que la forma de las sustancias vivientes, como el alma de los animales y el alma de la persona humana, es, cada una de ellas, una realidad separable, una forma individual, una forma concreta y determinada. Así, cada alma es una forma numéricamente una e individual, en cuanto que es algo concreto y determinable, así como algo separado de las demás sustancias, aunque no algo separado de la materia, sino que, más bien, la forma es algo separado de todas las demás sustancias que son en acto, en cuanto que está asociada con la materia, y no está separada de esta, porque la forma está en la materia misma, inhiriendo en ella.

En efecto, como hemos visto más arriba, Tomás de Aquino, en el *Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad*, cuando se ocupa de poner en evidencia cuáles son los principios intrínsecos que explican la diversidad numérica de las sustancias del universo físico, dice que “*esta forma concreta y determinada (haec forma) y esta materia concreta y determinada (haec materia) hacen la diversidad en número*”<sup>175</sup> de los entes materiales. Por lo tanto, no solamente las sustancias compuestas de materia y forma, existentes en el universo físico, son concretas e individuales, sino que también lo son sus principios intrínsecos constitutivos: *haec forma* y *haec materia*. Porque si estos últimos no fueran concretos e individuales, no podrían ser constituidos ni generados los entes experimentalmente captables, mudables y subsistentes del universo, o sea las sustancias compuestas de materia y forma, individuales y concretas.

<sup>174</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 10.

<sup>175</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

También hemos visto que Tomás de Aquino sostiene explícitamente que él ha recogido esta doctrina del libro Z (VII) de la *Metafísica*<sup>176</sup>. En este libro, el Estagirita afirmaba que la sustancia individual de los vivientes está constituida por “esta alma concreta y determinada (ἡ ψυχὴ ἥδε) y este cuerpo concreto y determinado (τὸ σῶμα τόδε)”<sup>177</sup>.

Pero, hemos visto antes, que no solamente en el capítulo 11 del libro Z (VII), sino que también en el capítulo 5 del libro A (XII) de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene expresamente que los principios intrínsecos de las sustancias sensibles son individuales y concretos.

En efecto, el Estagirita, en el capítulo 5 del libro A (XII), al ocuparse del asunto de saber si los principios intrínsecos y extrínsecos de las cosas naturales son análogamente los mismos, y si pueden o no ser universales unívocos, decía que “los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto concreto en acto (τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοῦτι), y otra cosa que lo es en potencia (ἄλλο ὁ δυνάμει). Por consiguiente, los universales de que hablábamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre”<sup>178</sup>. Fernando Inciarte y Alejandro Llano comentan este lugar en el sentido de que “sólo puede considerarse razonable que los seres vivos no existan como tales, sino sólo como robles o bueyes etc., y éstos -a su vez- sólo como *este* o *aquel* individuo de esta o aquella especie”<sup>179</sup>.

Y, un poco después, afirma Aristóteles que “las causas y los elementos de cosas diversas son diversas”<sup>180</sup>. En efecto, son individuales la causa formal y la causa material de las cosas corruptibles -las sustancias físicas y experimentalmente captables-; porque éstas, aunque son específicamente idénticas, son individuos numéricamente distintos “porque son diversas las causas de los individuos: tu materia (ὄλη) y tu especie (εἶδος) y tu causa motriz (κινήσαν) y la mía (ἡ ἐμή), aunque en su concepto universal sean las mismas (τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά)”<sup>181</sup>. Así, la causa que explica el hecho de que las cosas físicas del universo sean numéricamen-

<sup>176</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

<sup>177</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 11, 1037 a 5-10.

<sup>178</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 5, 1071 a 18-22.

<sup>179</sup> Cfr. INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, “Ontología y realismo”, en INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad S. A., Madrid 2007, p. 272.

<sup>180</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 5, 1071 a 24-25.

<sup>181</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 5, 1071 a 26-29.

te diversas, es que sus principios intrínsecos también son individuales y numéricamente distintos.

Reale comenta que, en este lugar del capítulo 5 del libro *A* (XII), Aristóteles se ocupa de demostrar “en qué sentido las causas son diversas y en qué sentido son idénticas. Las causas de las cosas que son *específicamente iguales*, serán, por necesidad, *específicamente iguales*. Por ejemplo, las causas de todos los hombres (los hombres son entre sí específicamente iguales) es la misma materia, la misma forma y la misma causa eficiente; pero tu materia, en cuanto es igual a la mía específicamente, es *numéricamente* diversa; del mismo modo, tu causa eficiente y la mía son un hombre, pero tu causa eficiente y la mía son *dos individuos diversos*”<sup>182</sup>.

En este lugar, Aristóteles completa de un modo más específico lo que ya había dicho a lo largo de todo el capítulo 5 del libro *A* (XII). El contexto en el que se encuentra, es-como dice Reale- el de “*la demostración de la tesis de la identidad analógica de los principios. Los principios son los mismos para todas las cosas, aunque, en este sentido: todo aquello que no es sustancia existe solo en la sustancia o en referencia a ella, así que las causas de la sustancia son, eo ipso, también causa de todo lo demás. Principios de todas las cosas son, otra vez, el acto y la potencia, y también, otra vez, analógicamente*”<sup>183</sup>.

La lectura del texto aristotélico anterior nos conduce a contemplar con suficiente claridad cuál es la postura expresa de Aristóteles, concerniente a la individualidad y la concreción sustancial de los principios esenciales de los entes subsistentes, compuestos y corruptibles: Las causas intrínse-

<sup>182</sup> “(1071 a 25-29). *In che senso le cause sono diverse e in che senso sono identiche.*- Delle cose che sono *specificamente uguali*, le cause saranno, di necessità, *specificamente uguali*. Per esempio, le cause di tutti gli uomini (gli uomini sono fra loro specificamente uguali) sono la stessa materia, la stessa forma, la stessa causa efficiente; ma la tua materia, per quanto sia uguale alla mia specificamente, è *numericamente* diversa; così la tua causa efficiente e la mia sono un uomo, ma la tua e la mia causa efficiente sono *due individui diversi*. È questa una specificazione che completa quanto è stato detto nel precedente capitolo”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 574.

<sup>183</sup> “(1070 b 36 -1071 b 2). Sommario.- *Prosegue la dimostrazione della tesi dell'identità analógica dei principi. I principi sono gli stessi per tutte le cose, anche in questo senso: tutto ciò che non è sostanza esiste solo nella sostanza o in riferimento ad essa, sicché le cause della sostanza sono, ancora, l'atto e la potenza, e, anche questi, analógicamente*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 571.



cas que constituyen su esencia sustancial, a saber, la materia y la forma, son individuales y son realidades completamente determinadas, concretas y singulares. Los principios esenciales de las sustancias corruptibles no son universales abstractos<sup>184</sup>.

Tomás de Aquino recoge y mantiene fielmente el sentido de las tesis formuladas por Aristóteles en el texto examinado, en el *Comentario a la Metafísica*. Allí Tomás informa cuál es la doctrina que Aristóteles reconoce expresamente que constituye el fundamento mismo sobre el cual el propio Estagirita apoya sus argumentos:

“Los principios de las sustancias son universalmente para todas las cosas, en cuanto que las sustancias causan los accidentes. Pero, así como el acto y la potencia son universalmente principios de todo, porque se siguen del ente común, así también es necesario que la comunidad de los principios descienda según la comunidad de los principados. Porque son distintos las causas y los elementos de aquellas cosas que no son lo mismo en género, como se ha dicho, a pesar de que todos ellos sean proporcionalmente lo mismo. Ahora bien, aquellos principios que son lo mismo en especie, pero diversos en número, son diversos principios, no en especie, sino en número. Así como tu materia, la forma y el motor es otra que la mía; pero, según el concepto universal son lo mismo. Porque el alma y el cuerpo son la materia y la forma del hombre; pero esta alma y este cuerpo lo son de este hombre”<sup>185</sup>.

Vemos que aquí Santo Tomás está asumiendo como propia esa doctrina de Aristóteles, según la cual la materia concreta e individual y la forma concreta e individual son los principios de cada hombre concreto e individual. Y también asume como propia la tesis de Aristóteles según la

<sup>184</sup> “In at least one passage, Aristotle explicitly says that different things of the same kind each have their own form (*Met.* 1071 a 27-29; cf. 1071 a 21ff.; 1071 a 36 b 1)”. FREDE, MICHAEL, “Individuals in Aristotle”, en FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 65.

<sup>185</sup> “Deinde inducit alium modum, secundum quem principia substantiarum sunt universaliter omnium, in quantum accidentia ex substantiis causantur. Sicut autem actus et potentia sunt universaliter principia omnium, quia consequuntur ens commune, ita oportet quod secundum quod descendit communitas principiatorum, descendat communitas principiorum. Eorum enim quae non sunt in eodem genere, puta colorum, sonorum, substantiarum et quantitatis, sunt aliae causae et elementa, ut dictum est, praeterquam quod proportionaliter sint eadem omnium. Eorum autem, quae sunt in eadem specie, sed diversa secundum numerum, sunt diversa principia, non specie, sed numero. Sicut aliud est materia tua, et forma et movens, et aliud mea. Sed secundum universalem rationem sunt eadem. Nam anima et corpus sunt materia et forma hominis. Huius autem hominis, haec anima et hoc corpus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 4, n. 29.

cual el cuerpo concreto e individual es precisamente la materia del hombre singular -Sócrates por ejemplo-, y el alma concreta e individual del hombre singular es justamente la forma de éste.

Es claro, pues, que Tomás ha recogido de Aristóteles, sin añadido alguno, la tesis de la concreción e individualidad de la forma y la materia. Y también ha recogido del Estagirita esa concepción de la materia como sujeto en acto. Porque, en efecto, ambos pensadores sostienen que la materia de la sustancia corruptible singular es precisamente el cuerpo concreto e individual; y este último no es otra cosa que el sujeto en acto, la materia ya vestida por la forma; la materia ya formada, informada.

Como veremos en el tercer capítulo de este trabajo, esta noción de la materia es clave para comprender la individuación de las sustancias corruptibles del universo. Tanto Aristóteles, cuanto Tomás de Aquino, al explicar la concreción y la individuación de los principios esenciales de las sustancias corruptibles y de sus principios (materia y forma), hacen uso del concepto de materia entendida como sujeto en acto. En este sentido, la materia de la sustancia corruptible es precisamente el cuerpo individual y concreto ya dotado de forma. Aquí la noción de materia no significa propiamente el sustrato puramente indeterminado, sino un sujeto ya informado, cuya forma es el principio actual y más fundamental de la sustancia compuesta y corruptible. También la materia es principio fundamental, pero lo es en cuanto que está ya informada (pues la materia sólo existe por causa de la forma), esto es, por virtud de la forma, más que por ser un sustrato. En efecto, el sustrato no es más que la potencia o capacidad para la forma; y, de suyo, no es ni forma ni perfección alguna en acto, por ser puramente indeterminado.

Por esta razón, la individuación y la identidad en número de las sustancias corruptibles y compuestas, no se puede explicar sólo por el sustrato, que es indeterminado. Ni Aristóteles ni Tomás de Aquino explican la individuación de estas sustancias mediante la materia entendida como sustrato puramente indeterminado. La materia concebida en este último sentido no explica por sí sola la individuación y la concreción de las cosas determinadas y singulares, como lo veremos detenidamente en el último capítulo del trabajo.

Aristóteles y Tomás de Aquino emplean el concepto de materia en el sentido de sujeto en acto, como materia ya informada, y como sujeto actualizado e informado por la forma de la corporalidad; sin el cual no se puede explicar la individuación de las sustancias corruptibles y compuestas, que son singulares, completamente determinadas, e individuales.

Además, dentro del mismo contexto argumentativo en el que se desenvuelve el pasaje aristotélico anterior, y, dentro del mismo capítulo

en el que se encuentra éste, Aristóteles, un poco antes, afirma la tesis según la cual “*los principios de las cosas particulares no pueden ser más que particulares*”<sup>186</sup>. O, como dice Aristóteles mismo:

“Además, es preciso ver que unas causas pueden ser dichas universalmente, y otras no. Ahora bien, los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y otra cosa que lo es en potencia. Por consiguiente, los universales de que hablábamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre, y esta B determinada de esta sílaba BA determinada, y la B en general de BA en general. Después, si es cierto que son causas de todo las de las sustancias, sin embargo las causas y los elementos de cosas diferentes son diferentes, como hemos dicho, cuando no pertenecen al mismo género, por ejemplo colores, sonidos, sustancias y cantidad, a no ser analógicamente”<sup>187</sup>.

Así, pues, los principios de las cosas individuales son individuales, y de ningún modo universales. Inmediatamente a continuación de estas líneas, Aristóteles resalta, en un texto que ya hemos reproducido más arriba, que las causas intrínsecas individuales del ser humano individual, son justamente la materia concreta e individual, que es el cuerpo singular, y su forma concreta e individual, que es su alma singular. En consecuencia, es claro que Aristóteles entiende por principios individuales, no solamente a las causas eficientes extrínsecas, sino también a los principios intrínsecos y los elementos que constituyen la sustancia compuesta y corruptible. Por lo tanto, es claro que Aristóteles concibe los principios intrínsecos esenciales -la materia y la forma- de la sustancia concreta y subsistente del universo físico, como individuales y concretos. De ningún modo un principio intrínseco esencial de una sustancia sensible singular, puede ser un universal existente en las cosas singulares y experimentalmente captables<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> “*I principi delle cose particolari non possono essere se non particolari*”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 574.

<sup>187</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, A*, 5, 1071 a 17-27.

<sup>188</sup> Reale comenta: “Il senso del presente paragrafo è il seguente. Le cause in generale o in universale sono cause delle cose considerate in generale o in universale. Ma la realtà è fatta non di cose in generale, ma di cose particolari: non, per esempio, di uomini in generale, ma di uomini particolari (tu, questo tuo amico, etc.). Dunque, le cause che spiegano queste concrete realtà particolari non sono generali ma particolari: causa efficiente tua è tuo padre, causa materiale tua è questo tuo corpo, etc. -Arist. sta, ora, ripetendo riassuntivamente quanto ha detto sopra. Qui ribadisce l'aspetto per cui le

Según Aristóteles, ninguno de los principios que explican las sustancias físicas singulares, ni los principios intrínsecos (materia individual y forma individual) ni los principios extrínsecos, pueden ser universales o en general; porque sólo lo individual puede ser causa de algo individual, como quiera que una causa universal no puede comunicar a la cosa causada individual, esa propiedad del individuo, por virtud de la cual este último sólo es en sí mismo, y no en otro, separado de todo lo demás. Ni la materia universal puede ser la materia de una sustancia corruptible singular, porque entonces esta última no podría ser un individuo. Pues la sustancia corruptible es individual, sólo si está compuesta de materia individual y forma individual.

Esta concepción del cuerpo como materia y potencia de la sustancia viviente, y del alma como su forma y acto, se apoya sobre el fundamento constituido por la siguiente doctrina expuesta en el inicio del mismo capítulo 5 del libro *A* (XII), acerca de la identidad analógica de las causas y su diversidad genérica, específica y numérica:

“Y, puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, serán sustancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas son las mismas, porque sin las sustancias, no hay afecciones ni movimientos.

Además, estas causas serán probablemente alma y cuerpo, o entendimiento, deseo y cuerpo.

Y todavía en otro sentido los principios son analógicamente idénticos, por ejemplo, acto y potencia; pero también éstos son no sólo diferentes para cosas diferentes, sino también de modo diferente”<sup>189</sup>.

El acto y la potencia se manifiestan como los principios intrínsecos y extrínsecos de las cosas corruptibles y subsistentes del universo físico. Así pues, el alma y el cuerpo son principios intrínsecos esenciales del ser humano singular. El alma se comporta como el acto, y el cuerpo como la potencia. Ese acto que es el alma, es la forma de Sócrates. Mientras que el cuerpo es la potencia, en cuanto que es la materia de Sócrates mismo. Como podemos ver, la materia está aquí significada como sujeto en acto. El punto es que el cuerpo y el alma son distintos en los distintos seres humanos, o sea, en Sócrates, en Corisco y en cada uno de los demás hombres individuales.

---

cause sono *particolari e diverse*. Nei restanti paragrafi, tornerà a ribadire anche l'altro aspetto della *universalità ed identità analogica delle cause*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 574.

<sup>189</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, A*, 5, 1070 b 36 - 1071 a 6.

El acto y la potencia no solamente son distintos en los distintos seres corruptibles singulares, no solamente porque su forma y su materia corpórea es diversa específicamente y/o genéricamente, sino porque también son diversas numéricamente en cada individuo. Reale comenta: “*Potencia y acto son principios y, por tanto, valen en general para todas las cosas, pero, en concreto, son diversos en las diversas cosas*. Es claro, de hecho, que diversa es la potencia de cosas diversas, así como diverso es el acto de cosas diversas: la potencia de los animales es el semen, la potencia de la casa son los ladrillos y el material de construcción, la de esta mesa es la madera; del mismo modo, el acto del hombre es su alma, de la casa la forma de la casa, de la mesa la forma de la mesa. No solo esto, sino que, e las mismas cosas, diversa es la potencia y diverso es el acto, según el punto de vista desde el cual se considera la cosa misma: esta carne es *acto* respecto a la tierra de la cual deriva, pero es potencia respecto del hombre”<sup>190</sup>.

En efecto, Aristóteles considera que cada principio intrínseco y los elementos materiales de la sustancia corpórea particular, son en acto o en potencia. Y cada principio intrínseco es individual y concreto, porque los elementos materiales de una sustancia compuesta particular, necesariamente han de ser individuales y concretos; pues, de lo contrario, no serían elementos suyos. Y la materia de un ser humano, por ejemplo, la materia de Sócrates, o sea, su cuerpo, sólo puede ser un cuerpo individual y concreto, y no un universal. Si el cuerpo de Sócrates no fuese algo individual y concreto, no podría constituir como materia a Sócrates. Un cuerpo humano en general, sólo constituye al hombre en general abstraído en la mente. Y los elementos de los que se compone el cuerpo de Sócrates, como son su carne y sus huesos, son algo en potencia, porque están en potencia respecto del alma individual de Sócrates. La carne y los huesos de Sócrates no pueden ser universales, o sea algo en general, sino que sólo pueden ser individuales y concretos, porque, si Sócrates no tu-

---

<sup>190</sup> Reale comenta: “*Potenza e atto sono principi e quindi valgono in generale per tutte le cose, ma in concreto, sono diversi nelle diverse cose*. È chiaro, infatti, che diversa è la potenza di cose diverse, cos’come diverso è l’atto di cose diverse: la potenza degli animali è il seme, la potenza della casa sono i mattoni e il materiale da costruzione, quella di questo tavolo è il legno; così l’atto dell’uomo è la sua anima, della casa la forma di casa, del tavolo la forma di tavolo. Non solo, ma, nelle medesime cose, diversa è la potenza e diverso l’atto, a seconda del punto di vista dal quale si consideri la cosa medesima: questa carne è *atto* rispetto alla terra da cui deriva, ma è *potenza* rispetto all’uomo”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 573.

viere elementos materiales que sean individuales y concretos, no se podría constituir como individuo.

Y como los elementos materiales del ser humano individual -en nuestro caso, los de Sócrates- son diversos en él mismo, según el punto de vista según el cual se consideren, porque la carne y los huesos de Sócrates, aunque se comparan al alma de Sócrates como la potencia al acto, se comportan como acto respecto de los elementos químicos atómicos y moleculares que los conforman. El punto es que estos últimos también deben ser individuales y concretos, para poder ser realmente los elementos materiales de Sócrates. La carne y los huesos de Sócrates, como también las sustancias químicas, moléculas y átomos que los integran, sólo pueden ser individuales y concretos, si es que realmente son elementos materiales de esa sustancia singular y física que es Sócrates.

Tampoco el alma de Sócrates puede ser un universal, porque sin la forma o especie individual o concreta, no se constituye el compuesto singular que subsiste en la realidad extramental.

Tomás de Aquino explica que, para Aristóteles, los principios de las cosas corruptibles y singulares que subsisten en el universo son comunes y los mismos en razón de la proporcionalidad o analogía. Tales principios son el acto y la potencia. Los primeros principios que son significados con máxima universalidad, son el acto y la potencia; porque en éstos se divide el ente en cuanto tal. Ahora bien, el acto y la potencia son llamados principios universales, porque son universalmente significados y entendidos; pero no se dice que sean principios universales subsistentes, como los platónicos sostenían, “porque algo que no es singular, no puede ser principio de los singulares, ya que el principio universal lo es del efecto universalmente considerado, como el hombre del hombre. Pero como no hay un hombre universal subsistente, no habría un principio universal del hombre universal, sino solo este hombre particular de este hombre particular, del mismo modo que Peleo es padre de Aquiles, y el tuyo de ti mismo. Y esta letra b de esta sílaba *ba*, pero b universalmente considerada, es principio de lo que es *ba* universalmente considerado”<sup>191</sup>.

<sup>191</sup> “Deinde cum dicit adhuc autem quia iam ostensum est, quod sunt eadem principia omnium proportionaliter, vult ostendere quomodo sunt omnium eadem universaliter. Utrumque enim supra dictum fuit. Dicit ergo, quod oportet videre quomodo principia aliqua dicuntur universaliter, et aliqua non universaliter. Et prima principia maxime universaliter significata sunt actus et potentia; nam haec dividunt ens in quantum huiusmodi. Haec autem dicuntur principia universaliter, quia universaliter significantur et intelliguntur; non ita quod ipsa universaliter subsistentia principia sint, ut Platonici posuerunt, quia singularium non potest esse aliquod principium nisi singulare; universale enim principium est effectus universaliter accepti, ut homo hominis. Sed,

Como hemos visto más arriba, entre los principios de la sustancia individual, están los principios intrínsecos constitutivos de esta, y sus elementos materiales. Como se recordará, allí Santo Tomás informaba fielmente lo que añadía Aristóteles a las últimas tesis que el propio Estagirita había sostenido un poco antes: Los principios intrínsecos y extrínsecos que explican la constitución y existencia de las sustancias singulares y subsistentes del mundo natural, son individuales y concretos, o sea, singulares, aunque sean analógicamente los mismos. Y precisaba que la materia, la forma y la causa eficiente motora de estas sustancias, aunque son analógica y proporcionalmente las mismos, son, sin embargo, cada uno de ellas, numéricamente una en cada sustancia singular, y distinta de cualquier otro principio de la misma especie que se encuentre en otra sustancia singular distinta<sup>192</sup>.

Tomás, ya en su *Comentario* al libro *B* (III) de la *Metafísica*, sostiene que Aristóteles resuelve el problema de saber si son o no numéricamente los mismos los principios intrínsecos de los entes particulares del universo en el libro *A* (XII); “porque allí demuestra que los principios intrínsecos de las cosas, a saber, la materia y la forma o la privación, no son los mismos en número para todas las cosas, sino sólo por analogía o proporción”<sup>193</sup>.

Si pensamos en la forma de un individuo, por ejemplo, en el alma de Sócrates, ella es numéricamente una e individual; razón por la cual es numéricamente distinta y separada del alma de Corisco. Y lo mismo ocurre con la materia de Sócrates, que es su cuerpo; porque el cuerpo de Sócrates es individual y numéricamente distinto del cuerpo de Corisco, y también del cuerpo individual y concreto de cualquier otro ser humano; porque sólo se constituye una sustancia compuesta de materia y forma, como lo es Sócrates, que es un individuo y una cosa singular, si los principios intrínsecos que la explican son individuales y concretos, o, lo que es lo mismo decir, sólo si su cuerpo es individual y concreto y también su alma.

---

cum non sit aliquis homo universaliter subsistens, non erit aliquod principium universale hominis universalis, sed solum hoc particulare huius particularis, sicut si Peleus Achillis est pater, tui vero, pater tuus. Et haec litera b huius syllabae ba, sed b universaliter acceptum, est principium eius quod est ba, universaliter accepti. Sic igitur principia universaliter significata sunt eadem omnium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 4, n. 28.

<sup>192</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 4, n. 29.

<sup>193</sup> “Haec autem quaestio solvetur in duodecimo. Ibi enim ostenditur quod principia quae sunt intrinseca rebus, scilicet materia et forma, vel privatio, non sunt eadem numero omnium, sed analogia sive proportione”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 10, n. 10.

En otro lugar del *Comentario a la Metafísica*, ubicado en el capítulo 2 del libro VII, Tomás refiere cuál es el fundamento ontológico sobre la base del cual Aristóteles considera que la esencia, el *quod quid erat esse*, es sustancia: En las Categorías, Aristóteles no incluye la esencia, el *quod quid erat esse*, mientras que en el lugar que Tomás está comentando, a saber, en *Metafísica Z* (VII), cap. 3, 1028 b 33-34, Aristóteles tiene un punto de vista explícitamente ontológico -“no cae en el orden predicamental”-, a no ser en cuanto que considera el *quod quid erat esse* como principio ontológico. Y este principio formal de la sustancia compuesta y experimentalmente captable es la forma. Y la forma -el principio formal- es la causa de que algo sea género, especie e individuo<sup>194</sup>.

Evidentemente, para Tomás y Aristóteles, el principio formal -la forma sustancial- no puede ser otra cosa que algo concreto e individual; pues, de lo contrario, no podría ejercer su función de hacer que el individuo naturalmente existente sea individuo, un singular y exista.

Aristóteles piensa que la forma satisface las condiciones para ser una sustancia, a saber, ser separable y ser una realidad completamente determinada y concreta; lo que incluye ser individual, como hemos visto. Ya hemos visto que el Estagirita piensa que la forma es individual, como dice Frede, esto es parte de lo que Aristóteles quiere decir cuando sostiene que la forma es una realidad concreta y determinada<sup>195</sup>. Pero que Aristóteles piensa que la forma de las sustancias corruptibles singulares “es un individuo, y no algo general, podemos verlo no solamente por el hecho de que él dice que la forma es ‘un esto’ sino también a partir del hecho de que él piensa que la existencia de la forma es temporalmente limitada”<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> “Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in praedicamentis. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit *genus et universale*, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem *quod quid erat esse* hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 6. El texto original de Aristóteles era el siguiente: “De la sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1028 b 33-36.

<sup>195</sup> Cfr. loc. cit. FREDE, MICHAEL, “Individuals in Aristotle”, en FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 65.

<sup>196</sup> “That Aristotle really does think that the form of an object is an individual and not something general which all objects of the same kind share, we can see not only from the fact that he says the form is ‘a this’ but also from the fact that he thinks the form’s



En efecto, Aristóteles, en el capítulo 15 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, sostiene que la forma es sustancia, cuando dice “que la sustancia (*οὐσία*) es de dos clases: el todo compuesto (*σύνολον*) y la forma (*λόγος*)”<sup>197</sup>. E inmediatamente después, en *Metafísica*, Z (VII), cap. 15, 1039 b 24-26, admite que la forma existe y deja de existir, aunque sin generación y corrupción: “pero de la forma (*λόγου*) no hay corrupción posible (ya que tampoco hay generación); la forma, en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia (*ἄλην*), cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles”<sup>198</sup>.

Aristóteles aquí pone en evidencia que la forma de las sustancias compuestas y singulares, aunque no está sometida al devenir de la generación y la corrupción de los compuestos, existe y deja de existir en el devenir natural de las cosas; lo cual sería imposible si tales formas fuesen universales y no singulares. Otra muestra de la singularidad de las formas de las cosas materiales subsistentes es el hecho de que no hay definición de las sustancias compuestas singulares, precisamente por la interna mutabilidad proveniente de la materia, que es la potencia de ser y no ser, de existir y no existir en el tiempo, en el devenir natural.

Pero, no solamente en el libro Z (VII) de la *Metafísica* sostiene Aristóteles que la forma es simultánea en el tiempo a la cosa sensible y mutable de la cual es forma. En efecto, en el capítulo 3 del libro A (XII) dice: “Las causas motrices son anteriores a sus efectos; las que son como la forma (*λόγος*) son simultáneas. En efecto, cuando el hombre está sano, entonces existe también la salud, y la figura de la esfera bronceína se da simultáneamente con la esfera bronceína (pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas nada lo impide, por ejemplo si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible)”<sup>199</sup>.

Una vez que hemos visto los textos de Tomás de Aquino del *Comentario a la Metafísica*, en los que él asume como propia la doctrina de Aristóteles según la cual los principios intrínsecos esenciales de las sustancias existentes en el universo físico, a saber, la materia y la forma, son concretos e individuales; ha llegado el momento de estudiar lo que sostiene al

---

existence is temporally limited”. FREDE, MICHAEL, “Individuals in Aristotle”, en FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 65.

<sup>197</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 15, 1039 b 20.

<sup>198</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 15, 1039 b 23-31.

<sup>199</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 1070 a 21-26.

respecto en otra obra de la madurez de su vida, a saber, en *Sobre las Sustancias Separadas*. Allí Tomás analiza cuál es el modo de recibir que es propio de la materia en cuanto que tal, con el objetivo de establecer la diferencia que hay entre la materia de las sustancias corporales y la ‘materia’ de las sustancias espirituales: La diferencia estriba en que las sustancias espirituales no pueden tener el modo de recepción que es propio de las sustancias corporales. En efecto, “la materia de las cosas corporales recibe y es susceptible de la forma particularmente, esto es, no según el concepto común de la forma (*secundum communem rationem formae*). Ni tampoco esto lo tiene la materia corporal, en cuanto está sujeta a las dimensiones o a la forma corporal, porque la materia corporal recibe individualmente la forma corporal misma. Por lo tanto, es evidente que esto le conviene a la materia, por la naturaleza misma de la materia, que, por ser ínfima, recibe de modo debilísimo a la forma; porque la recepción se hace según el modo del recipiente (*fit enim receptio secundum modum recipientis*)”<sup>200</sup>.

Este texto es muy importante, porque revela en profundidad cuál es la concepción que Tomás tiene de la materia y de la recepción de la forma de las sustancias corpóreas y singulares. La materia, considerada de suyo, en su naturaleza misma, sin considerarla en acto, como sujeto susceptible meramente potencial, es una potencia capacitada para recibir individualmente las formas. Hay que tener en cuenta que esto corresponde a la materia por su naturaleza de potencia pura, sin considerarla en acto; y que esta capacidad receptiva de la materia, es propia de ella, exclusivamente en cuanto que como potencia está ordenada realmente hacia las formas individuales de las cuales es potencia. De tal modo que la materia está diseñada con una proporción intrínseca y ordenación a las formas que ella misma está capacitada para recibir; y, no al revés. La razón de esto es la siguiente: porque las formas no son creadas en orden a la materia; ya que la materia, en cuanto que sustrato indeterminado, no es en acto perfección ni determinación alguna a las que las formas puedan quedar proporcionadas, precisamente porque la materia no es acto alguno, y carece de perfección y direccionalidad actual alguna.

<sup>200</sup> “Item cum recipere sit proprium materiae in quantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, id est non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis in quantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 7.

Por la razón anotada, la materia no es en acto algo individual, sino que sólo es mera potencia de algo individual que ella no es en acto. Y la materia, en cuanto que potencia, es la capacidad real -no actual, sino puramente potencial- de recibir formas individuales y concretas. Eso sí, las formas de las cosas subsistentes corporales no pueden existir, del único modo en el que pueden existir fuera de la mente, a saber, como formas individuales y concretas, si no son, cada una de ellas, una forma en una materia, o sea, el principio formal, individual y concreto que hace de una materia indeterminada una sustancia corpórea determinada, individual y concreta. Porque sólo la forma es el acto que hace el individuo. La materia, sin la forma sólo es la capacidad receptiva de formas a las que recibe individualmente. De tal modo que la materia, que sólo es en potencia algo individual, llega a ser en acto algo individual, por virtud de la forma que recibe, en cuanto que todo lo que de perfección y acto posee la materia, no es propio de su naturaleza misma, sino que la forma misma recibida es todo lo que de perfección y acto tiene la materia misma y la constituye como sujeto en acto, que en acto es individual y concreto. Así, pues, la materia, una vez vestida de la forma, ya es sujeto en acto y es en acto individual y concreta, ya que la materia, de suyo, sólo es la potencia real de ser algo individual y concreto. El sujeto en acto es la segunda acepción de la palabra materia, que se aplica al cuerpo de las sustancias sensibles y corruptibles. En el texto estudiado, Tomás no emplea esta acepción de la materia, sino que la emplea en el primer sentido de esta palabra, que significa el sustrato puramente indeterminado.

No obstante, estas formas que son susceptibles de ser recibidas individualmente en la materia, no pueden ser individuales, ni concretas ni existentes, a no ser que sean recibidas en la materia, en la cual son individuales.

### **3. Primer argumento especial contra la tesis de la principiación de los universales basado en el ente y el uno.**

Tomás de Aquino informa que Aristóteles formula tres argumentos dirigidos a probar que los géneros primeros -entre los cuáles se encuentran el ente y el uno- no pueden ser principios de todas las cosas del universo<sup>201</sup>. Ahora bien, entre estos argumentos, se encuentran dos que están

---

<sup>201</sup> “Primo enim inducit rationes ad ostendendum quod prima genera non possunt esse principia. Secundo inducit rationes ad ostendendum, quod species ultimae magis debent dici principia, ibi, at vero et si magis. Tertio obiicit ad propositum, ibi, iterum autem et

dirigidos a probar, de una manera especial y directa, que el ente en común y el uno en común no son géneros, ni la sustancia de todas las cosas. Aquí sólo trataremos estos dos últimos. El primer argumento está ubicado en *Metafísica B*, 3, y lo exponemos en este apartado, mientras que el segundo argumento está ubicado *Metafísica B*, 4, y lo exponemos en el próximo apartado.

El estudio de estos dos argumentos completará y perfilará aún más los rasgos de la multiplicidad de los entes materiales y de los principios esenciales, que han ido haciéndose explícitos durante la presentación de las discusiones aristotélicas de los apartados anteriores. Pero la visión definitiva de este escenario general de la identidad sustancial y la diversidad de los entes materiales, sólo se alcanzará con mayor profundidad, en el tercero y último capítulo; porque allí tratamos de llenar el asunto de la causalidad de los principios esenciales de los entes materiales y subsistentes del universo físico, en cuanto que explican la identidad y la diversidad de éstos.

El primero de los dos argumentos especiales que están basados en la entidad y la unidad, acerca del cual tratamos en este apartado, prueba la tesis según la cual el ente y el uno no pueden ser los principios y la sustancia de todas las cosas, mediante el procedimiento de poner en evidencia que ni el ente ni el uno pueden ser géneros de las cosas, en razón de que ningún género se predica de las diferencias que lo dividen en especies, mientras que el ente y el uno sí..

Pero, antes de presentar en detalle este primer argumento, procederemos a destacar el problema mismo que tal argumento resuelve, tal como Aristóteles lo plantea. Planteamiento que Tomás de Aquino recoge como propio.

Aristóteles, en *Metafísica*, libro *B* (III), cap. 3, 998 b 14-21, plantea el problema mencionado. Un problema extremadamente difícil de resolver: saber si el ente y el uno son o no los géneros primeros y los principios primeros de todas las cosas<sup>202</sup>.

---

cetera. Circa primum ponit tres rationes”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 10.

<sup>202</sup> Aristóteles dice: “Además, aun siendo los géneros principios en grado sumo, ¿a cuáles habrá que considerar principios: a los géneros primeros o a los últimos, que se predicán de los individuos? También esto, en efecto, es discutible. Pues, si siempre las cosas universales son principios en más alto grado, está claro que los géneros supremos serán los principios; éstos, en efecto, se dicen de todas las cosas. Así, pues, los principios de los entes serán tantos cuantos sean los géneros primeros, de suerte que el ente y el uno serán principios y sustancias, pues éstos son los que más se dicen de todos los entes”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *B*, 3, 998 b 14-21. Aubenque comenta: “Consecuen-

En *Metafísica B* (libro III) de la *Metafísica*, hay una serie de lugares en los que Aristóteles presenta como platónica la tesis según la cual el ente y el uno son universales unívocos que subsisten en sí mismos en la realidad extramental, como paradigmas separados de las cosas sensibles, y son la substancia común de todas ellas.

Aristóteles parece tener claro que el origen de este modo platónico de pensar está en la tesis según la cual “las cosas universales son principios en más alto grado”<sup>203</sup>. Y si además se tiene en cuenta que todo género es un universal común a muchos, y que mayor razón de género tienen aque-

---

cias más graves tendrá la argumentación enderezada a probar que el ser mismo no es un género (...) Tal demostración se inserta en el desarrollo de una aporía acerca de la determinación de los principios, a propósito de los cuáles se pregunta Aristóteles si hay que buscarlos en los géneros más universales o en las más pequeñas unidades indivisibles, es decir en las especies últimas. En la primera hipótesis (que, por lo demás, no representa el pensamiento de Aristóteles), parecería que el ser y lo uno, siendo “lo que más se afirma de la totalidad de los seres”, debieran ser principios en el más alto grado”. AUBENQUE, PIERRE, *El Problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, p. 194. La versión que Aristóteles presenta del pensamiento de Platón, hay dos principios opuestos que explican lo uno y lo múltiple, el primero es reconducible al ser parmenídeo, y el segundo al no ser. Esta postura que Aristóteles atribuye a Platón, según Aristóteles mismo, parece tener su origen en Parménides. Berti comenta que, para Aristóteles, la postura de Platón relativa a la causa de la multiplicidad, supone una concepción parmenídea: “L’incapacità dell’Uno, nella concezione platónico-accademica, a rendere ragione della molteplicità si rivela addirittura, in una successiva critica di Aristotele, come una tendenza a ridurre tutte le cose ad unità, la quale conduce al monismo parmenideo. La causa di tale tendenza, secondo Aristotele, sarebbe stata la concezione dell’Uno e dell’Essere -che per lui, nella dottrina platonica, coincidono- come sostanze e, prima ancora, la concezione dell’Uno e dell’Essere come generi, la quale è condizione indispensabile della precedente. Ciò risulta chiaro dalla discussione delle aporie che egli sviluppa nel libro *B* della *Metafísica*, dove, come è noto, uno dei due corni dell’alternativa esaminata è costituito sempre da una dottrina platonica. A proposito dell’aporia settima -se i principi, nell’ipotesi che siano generi, siano i generi più universali o invece i meno universali- Aristoteles osserva che, nel primo caso, principi e sostanze delle cose saranno l’Essere e l’Uno, i quali si predicano di tutte e sono però i più universali. È questa, chiaramente, la posizione di Platone. Ma a questa dottrina si oppone, secondo Aristotele, una difficoltà insormontabile, cioè il fatto che l’essere e l’uno non possono essere un genere, perchè essi si predicano anche delle differenze di ciascun genere -è necessario, infatti, che ciascuna di tali differenze sia e sia una- mentre è impossibile che un genere si predichi delle sue differenze. Ne segue -conclude Aristotele- che, se l’Essere e l’Uno fossero generi, come pretendeva Platone, nessuna differenza potrà essere né essere una, cioè si distruggeranno le differenze e tutte le cose su ridurranno ad una”. Cfr. BERTI, ENRICO, “L’Uno e i Molti nella ‘Metafísica’ di Aristotele, en AUTORES VARIOS, *L’Uno e i Molti*, editor, Virgilio Merchiore, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 158-159.

<sup>203</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, B*, 3, 998b 17.

los géneros que son comunes a una mayor amplitud de cosas, se desprende de aquí que los géneros más comunes de todos y los más universales, esto es, aquellos que "...se dicen de todas las cosas"<sup>204</sup>, no sólo tienen razón de género en plenitud, sino que son "...principios en grado sumo..."<sup>205</sup> de los entes; porque, desde este punto de vista, los principios más radicales y primeros de las cosas son aquellos que en mayor grado son comunes a más cosas, esto es, más universales; razón por la cual, son "principios en más alto grado..."<sup>206</sup>. A partir de esta doctrina se puede inferir que "...los géneros supremos serán los principios..."<sup>207</sup> de todos los entes, precisamente porque no hay nada que sea más universal que los géneros supremos, que "...se dicen de todas las cosas"<sup>208</sup>.

Además es necesario preguntarse lo siguiente: ¿Cuáles pueden ser, desde este punto de vista, dichos géneros supremos que se dicen de todas las cosas y que, por esto mismo, son los principios y substancias de todas las cosas? ¿El ente y el uno serán estos géneros supremos?

Aristóteles sostiene que si se parte de la tesis según la cual los géneros más universales son los principios de todos los entes, se concluye necesariamente que "...el ente y el uno serán principios y substancias, pues éstos son los que más se dicen de todos los entes"<sup>209</sup>.

Desde esta perspectiva, el ente y el uno no parecen ser otra cosa que universales y géneros predicables unívocamente de todas las cosas, ya que, en su sentido propio, el género no se predica análogamente ni equi-

<sup>204</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 19.

<sup>205</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 14.

<sup>206</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 17.

<sup>207</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 18-19.

<sup>208</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 19.

<sup>209</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 3, 998b 20-21, p. 120. Acerca de la impronta platónica de estas tesis, Berti comenta: "La premessa dell'argomentazione qui riportata, cioè che siano sempre a maggior ragione principi gli universali, è chiaramente platónica, ma probabilmente è platónica anche la conclusione di essa, cioè che i principi supremi sono i generi primi, vale a dire l'Ente e l'Uno, per il fatto di essere i generi più universali. Ciò spiega perché, prima ancora dell'Uno, Aristotele ritenga necessario menzionare anche l'Ente: l'essere infatti per Aristotele era il più universale di tutti i predicati, ma per Platone era sicuramente il più universale di tutti i generi. Qui Aristotele sembra avere presente la dottrina del *Sofista*, secondo la quale l'Essere è il primo dei cinque "sommi generi" di cui partecipano tutte le Idee; ma forse anche la dottrina del *Parmenide*, secondo la quale "l'Uno che è" è l'ipotesi da cui derivano le conseguenze più accettabili. Se così fosse, proprio l'allusione al *Parmenide* confermerebbe che l'Uno e l'Ente non sono due realtà diverse, ma due aspetti di una stessa realtà, precisamente quello che nel *Parmenide* Platone chiama 'l'Uno che è (ἐν ὄν)'. Cfr. BERTI, ENRICO, "L'Essere e l'Uno in *Metaph. B*", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005, p. 367.

vocamente. Berti comenta que Platón concebía el ente con un solo significado, porque lo concebía como género, o, lo que es lo mismo decir, como un predicado universal que expresa sólo lo que es común a todas las cosas, esto es, un aspecto determinado de las cosas. Ésta fue en efecto la condición según la cual concibió el ente como una forma separada, o sea, como una idea<sup>210</sup>.

Frente a la pregunta que se plantea Aristóteles acerca de si el ser y el uno son formas separadas y subsistentes, Alejandro Llano destaca que Aristóteles expresamente sostiene que no lo son. En efecto: "...su respuesta (*la respuesta que da Aristóteles*) es claramente negativa"<sup>211</sup>. Concebir el ser y el uno como un género, "...es la postura platónica y pitagórica, pero no es la suya (*no es la respuesta de Aristóteles*). Porque él (*Aristóteles*) piensa que ni el uno ni el ser son un género"<sup>212</sup>.

Tomás de Aquino, en su *Comentario* al texto aristotélico examinado, informa fielmente esa versión que nos presenta Aristóteles del pensamiento de Platón relativo al ente y el uno:

"Si los géneros son principios en más alto grado en cuanto son universales, es necesario que los más universales, o sea, aquellos que se dicen de todas las cosas, sean los primeros entre los géneros y los máximos principios. Por tanto, habrá tantos principios de las cosas, cuantos géneros comunísimos de esta clase hay. Pero, como el uno y el ente son los géneros más comunes de todos, que son predicados de todas las cosas,

<sup>210</sup> "Plato conceived being as having only one meaning because he conceived it as a genus, that is to say as an universal predicate expressing only what is common to all things, i.e. only a single aspect of things. This was, in fact, the condition for conceiving it as separate Form, i.e. idea". Cf. BERTI, ENRICO, "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 101 (2001), Blackwell Publishing 2001, p. 207. Por su parte Brock, siguiendo en esto a Berti, refiere que Aristóteles, al plantear la aporía Décimo Primera de *Metafísica B*, se refiere a esta doctrina platónica, según la cual hay unos caracteres subsistentes y separados: Un ente en sí y un uno en sí, esto es, las Ideas de ente y uno: "Aristotle also indicates that Plato, with his characteristic move of *εχθεαθζ*, isolated these features and posited a Being itself and a One itself existing separately, that is, Ideas of Being and One. Berti calls this the "substantialization" of being and one". Cf. BROCK, STEPHEN L. "On whether Aquinas's *Ipsum Esse* is "Platonism". *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), Washington D.C. p. 271.

<sup>211</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 159.

<sup>212</sup> *Ibid.*

luego el uno y el ente serían los principios y las sustancias de todas las cosas<sup>213</sup>.

El primero de los dos argumentos que demuestran que el ente en común y el uno en común no son géneros, ni la sustancia de todas las cosas, está ubicado en el capítulo 3 del libro *B* (III) de la *Metafísica*, y lo exponemos en este apartado, mientras que el segundo argumento está ubicado en el capítulo 4 del propio libro *B* (III), y lo exponemos en el próximo apartado.

Por lo que se refiere al primer argumento, Aristóteles dice:

“Pero no es posible que sean género de los entes ni el uno ni el ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias, ni las especies del género ni el género sin sus especies, de suerte que, si es género el uno o el ente, ninguna diferencia será ente ni uno<sup>214</sup>”.

Como dice Aubenque, Aristóteles justifica la tesis según la cual el ser y el uno no pueden ser géneros de los seres, mediante un razonamiento

<sup>213</sup> “Si genera sunt magis principia quanto sunt universalia oportet quod illa quae sunt maxime universalia, quae scilicet dicuntur de omnibus, sint prima inter genera et maxime principia. Tot ergo erunt rerum principia, quod sunt huiusmodi genera communissima. Sed communissima omnium sunt unum et ens, quae de omnibus praedicantur: ergo unum et ens erunt principia et substantiae omnium rerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 10.

<sup>214</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *B*, 3, 998b 22-28. Brock expone este argumento presentado por Aristóteles del siguiente modo: “The first is Aristotle’s insistence that if there are many beings, then the substance of them, their essence, cannot be being itself. If it were, then it would be a genus; and this is impossible. The principles by which the species of a genus are divided from each other are their differentiae, and the genus cannot be predicated directly of the differentiae. So if being were a genus, divided by differentiae into many species, then it could not be predicated of the principles dividing it; which is to say, these principles could not be beings. Distinguishing features would not exist. There could not be many beings after all. The differences among beings must also be beings”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 271. Berti comenta: “Mais pour Aristote ni l’être ni l’un ne sont des propriétés univoques, c’est-à-dire des genres, parce que les genres ne peuvent pas être attribués à leurs différences aussi”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 176. Berti también comenta esto mismo en este otro lugar: “The second point must be understood in the sense that it is impossible for the genus to be predicated of its own differences, as all interpreters admit”. Cf. BERTI, ENRICO, “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 101, Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society, Oxford 2001, p.190.



que opera por reducción al absurdo<sup>215</sup>. La consecuencia que se deriva del argumento es, que el ser "...no puede contribuir a definir cosa alguna"<sup>216</sup>.

Por lo que se refiere al punto de partida de este argumento, Aristóteles se apoya en la tesis de que hay muchos entes, tal como en efecto lo revela nuestra experiencia. Sócrates no es la misma cosa que un ciprés o un caballo, ni es lo mismo que Corisco. Cada uno de ellos es un existente distinto de los demás. Ahora bien, puesto que hay muchas cosas en el universo físico, y cada una de ellas es ente y uno, si hubiera un ente y un uno subsistente por sí en la naturaleza de las cosas, que, en cuanto tal, es la sustancia común de todas las cosas, de las cuales se predica, es necesario que se predique unívocamente de todas ellas, pues de lo contrario, dicho ente en sí y uno en sí carecería de identidad, y lo que carece de identidad no puede ser sustancia, ni tampoco un predicado común e inalterable. En una palabra, si se mantiene que hay un ente por sí y uno por sí que son la sustancia de todas las cosas, de las cuales se predica uniformemente, esto es, por modo de univocidad, necesariamente serán géneros.

Así, pues, el punto de partida desde el cual empieza Aristóteles su demostración por reducción al absurdo, es el siguiente: Sólo se puede sostener que hay un ente en sí y un uno en sí que es la sustancia de todas las cosas del universo (como parecen hacerlo los platónicos), si es como tal un género que se predica unívocamente de todas ellas, y no análogamente ni equivocadamente<sup>217</sup>. Por esta razón, el Estagirita sustenta su demostración de la inconsistencia de la tesis según la cual el ente y el uno son la sustancia de todas las cosas, sobre la base de la reducción al absurdo de la tesis según la cual el ente y el uno son géneros que, como tales, son predicables unívocamente<sup>218</sup>.

<sup>215</sup> "Pero -interrumpe Aristóteles- "no es posible que lo uno o el ser sea el género de los seres", tesis inmediatamente justificada a través de un razonamiento por reducción al absurdo". Cfr. AUBENQUE, PIERRE, *El Problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática del ser*, Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid 2008, p. 194.

<sup>216</sup> *Ibid.* AUBENQUE, PIERRE, *El Problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática del ser*, p. 194.

<sup>217</sup> Brock comenta: "The first is Aristotle's insistence that if there are many beings, then the substance of them, their essence, cannot be being itself. If it were, then it would be a genus; and this is impossible". BROCK, STEPHEN L. "On whether Aquinas's *Ipsum Esse* is "Platonism", *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 271.

<sup>218</sup> Berti comenta: "Il fatto di non essere dei generi impedisce all'ente e all'uno non solo di essere principi, nella prospettiva platonica che considera principi i generi primi, cioè più universali, ma anche di essere sostanze, nella stessa prospettiva, sempre platonica. Che fa degli universali delle sostanze". BERTI, ENRICO, "L'Essere e l'Uno in *Metaph. B*", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II - Fisica, antropologia e metafisica*.

Como Santo Tomás refiere, Aristóteles, mediante el argumento reproducido más arriba, demuestra la imposibilidad de que el ente y el uno sean géneros<sup>219</sup>, apoyándose sobre el fundamento de dos premisas: La primera premisa es que "...de ningún modo un género se predica por sí mismo de una diferencia"<sup>220</sup>. La segunda premisa es que "...no se puede recibir diferencia alguna de la cual no se predique el ente y el uno, porque cualquier diferencia de cualquier género es ente y una, de lo contrario no se podría constituir una especie del ente"<sup>221</sup>.

Paralelamente, Santo Tomás en su comentario al libro *A* (V) de la *Metafísica* sostiene que Aristóteles, en el libro *B* (III), ha probado que el ente no puede ser género. En efecto, como Santo Tomás refiere en su comentario del libro *A* (V), Aristóteles, al ocuparse del ente por sí, dice que las cosas significadas por las figuras de la predicación, son por sí mismas o en cuanto a sí mismas, por contraste con las cosas que se dicen accidentalmente. Y señala que se ha de tener en cuenta que el ente no se puede contraer a algo determinado del mismo modo que las figuras de la predicación, porque las figuras de la predicación se contraen a algo determinado, porque un género se contrae a las especies por virtud de contrarias diferencias que no participan del género. Este es el caso del género animal, que se contrae a la especie hombre, sólo mediante la adición o advenimiento de una diferencia que no contiene en nada la razón de género, de tal suerte que así el género animal y la especie hombre son predicables de un ser humano singular, como es Sócrates. Y si el ente se contrajera a algo determinado del mismo modo como se contrae el género animal, entonces sería preciso que el ente se contrajera a la especie hombre me-

---

*L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005, Parte Tercera, Capítulo 11, p. 374.

<sup>219</sup> "Quod autem ens et unum non possint esse genera, probat tali ratione. (...) Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12. Y también: "Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12.

<sup>220</sup> "...nullo modo per se genus praedicatur de differentia". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12.

<sup>221</sup> "Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12. Berti comenta: "La ragione per cui l'Ente e l'Uno non possono essere generi è che essi si predicano di tutte le cose, cioè di tutto ciò che esiste, e quindi anche delle proprie differenze: diciascuna differenza, infatti, si può dire sia che è ente, cioè che esiste, sia che è una. I generi invece, ricorda Aristotele, non si possono predicare delle proprie differenze". BERTI, ENRICO, "L'Essere e l'Uno in *Metaph. B*", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica. L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Parte Tercera, Capítulo 11, p. 369.

dian­te la adición al ente de una diferencia que no fue­se ente, para que ésta constituyese la especie hombre. Lo cual es imposible, porque una diferencia que no fue­se ente, no sería nada, y mal podría constituir una especie. Sólo queda, pues, que el ente se contraiga a algo determinado, como es Sócrates mismo, de un modo enteramente distinto a cómo lo hace el género animal, pues ninguna diferencia tiene la virtud de añadirse al ente como si fue­se de una razón distinta del ente. Pues toda diferencia constituye especies al añadirse a un género, únicamente en cuanto que no participa del género al que se añade. Y, en efecto, ninguna diferencia se puede añadir al ente como una novedad distinta del propio ente, ya que toda diferencia es diferencia en cuanto que es ente, razón por la cual no puede dividir al ente en especies<sup>222</sup>. Aunque las diferencias sí que pueden dividir el género en especies, sin que el propio género se predique de las diferencias que lo dividen. En cambio, el ente siempre se predica de las diferencias que dividen cualquier género, precisamente porque no es un género.

Porque si el ente fue­se un género, y, precisamente por serlo, no se pudiese predicar de las diferencias o principios distintivos que constituyen las especies del ente mismo, entonces dichas diferencias o principios distintivos no significarían nada real ni existente, ya que sólo es existente lo que es ente y uno. Pero, si los principios distintivos de un predicado no significan nada que sea real y existente, es imposible que dicho predicado se divida en especies, pues sus principios distintivos estarían incapacitados para dividirlo en distintas especies. y esto es precisamente lo que ocurre con el ente y el uno. Pero como todo género de suyo se predica unívocamente -según un único carácter básico común inmutable- de varias especies distintas, porque el ente y el uno se predicán de cosas distintas que no se predicán, a su vez, entre ellas, como ocurre con los auténticos géneros y con las diferencias que dividen los géneros en especies, porque tanto el ente como el uno se predicán de todos los géneros y de todas las diferencias que dividen cada uno de los géneros, sin que estos se prediquen de las diferencias. Puesto que el ente y el uno se predicán de contrarias diferencias y del género mismo propios del orden predicamen-

---

<sup>222</sup> “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 in tertio huius probavit philosophus, quod ens, genus esse non potest”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 9 n. 5.

tal, es claro que ni el ente ni el uno son géneros, ni son universales predicables unívocamente<sup>223</sup>.

Llano se refiere a la tesis de fondo que soporta el argumento examinado hasta aquí, al destacar que la metafísica tiene conciencia de la extraordinaria dificultad con la que se enfrenta en el tratamiento de su objeto propio -el ente en cuanto que ente-, al formular la pregunta que interroga su objeto: ¿qué es el ente? Pues el ente no puede ser considerado como un género, porque es característico del género el que las diferencias estén fuera de él, y no que pueda haber diferencias fuera de *lo que es*<sup>224</sup>. Si todas las cosas son algo que es y deben tener un contenido positivo, con tal radicalidad que subsisten en la naturaleza de las cosas, es preciso que cada una de ellas sea un ente. Pues el ente no es "...un concepto absolutamente general e indeterminado. De este modo la metafísica esquivaba *ab initio* lo que, con todo constituirá también su continua tentación: la concepción de su tema capital como lo supremamente abstracto y vacío y, por lo tanto, de adecuado encuadramiento en un esquema lógico formal"<sup>225</sup>.

Un ejemplo gráfico puede ser útil para ilustrar el contenido de estas reflexiones: En efecto, si se considera atentamente el predicado animal, y se quiere saber si este predicado es o no un género, entonces es necesario analizar de qué cosas se predica, porque todo género significa un carácter básico común que es predicado de distintos sujetos comprendidos en va-

<sup>223</sup> Brock expone así esta argumentación: "The principles by which the species of a genus are divided from each other are their differentiae, and the genus cannot be predicated directly of the differentiae. So if being were a genus, divided by differentiae into many species, then it could not be predicated of the principles dividing it; which is to say, these principles could not be beings. Distinguishing features would not exist. There could not be many beings after all. The differences among beings must also be beings". BROCK, STEPHEN L. "On whether Aquinas's *Ipsum Esse* is "Platonism", *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 271.

<sup>224</sup> "Western metaphysics arose when it found its object in formulating the radical question: What is being? (*ti tò òv*). For this science considers *ens* itself and that which belongs to it *per se*. Nevertheless from its inception metaphysics met with the extraordinary difficulty entailed by the treatment of its own object. For the latter cannot be considered as a *genus*, since it is a characteristic of the *genus* that the differences fall outside of it, and there can be no difference outside of *that which exists*". Cfr. LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich 2005, p. 139.

<sup>225</sup> "*Ens* is not an absolutely general and indeterminate concept. In this way, *at the outset* metaphysics avoided falling into the ever-present temptation of conceiving its chief object as supremely abstract and empty and thus capable of being treated withing a formal logical scheme". LLANO, ALEJANDRO, *Metaphysics and Language*, p. 139.

rias especies distintas unas de otras. En esto consiste la comunidad del género.

Ahora bien, el predicado animal se dice de varios sujetos de distinta naturaleza, como son Sócrates, un caballo y una libélula. Y de cada uno de estos sujetos se predica una especie distinta de la que se predica de los demás sujetos. Así es como la especie hombre se predica de Sócrates, y la especie caballo se predica del caballo singular, y la especie libélula de la libélula singular. En cada caso la especie significa un carácter básico común que se predica de muchos individuos, cada uno distinto de los demás. En efecto, la especie hombre se predica de Sócrates, Corisco y de cada uno de los demás seres humanos singulares. Y lo mismo ocurre con las otras dos especies.

Sólo es género aquel predicado significante de un carácter básico común, que se dice de varias especies, cada una distinta de las demás, las cuales, a su vez, se predicán de varios seres singulares distintos específicamente, clasificados según distintos caracteres específicos. No puede ser género un predicado que no se dice de un modo uniforme de muchas y distintas especies, en las que se divide todo género.

Ahora bien, el género animal se dice de distintas especies, en cuanto que se le han añadido contrarias diferencias que constituyen las especies del género animal. Por esta razón, el género animal se puede predicar del hombre, en cuanto que ha recibido la diferencia racional, que es el principio distintivo de la especie hombre respecto de las demás especies de animales. El predicado animal es un género en cuanto que de suyo tiene la competencia para recibir distintas diferencias, como son la diferencia racional, constitutiva de la especie hombre, la diferencia equino, constitutiva de la especie caballo, y cada una de las demás diferencias que constituyen todas las especies de las que se predica el nombre *animal*. Si animal no se predicara de distintas especies, no sería un género, esto es un predicado que se dice de manera uniforme de distintas cosas específicamente diversas.

*Animal* es un género, porque se predica de un modo uniforme de varias cosas que son distintas entre sí por contrarias diferencias que lo dividen, y siempre que lo que significa cada diferencia, sea distinto de lo que significa el nombre común *animal*, porque sólo de este modo un mismo y único carácter uniforme puede ser común y el mismo para cada una de las distintas cosas de las que se predica el nombre común; pues un nombre común es un género, sólo si se predica de muchas y distintas especies; en las cuales se divide.

Ni el ente ni el uno significan un carácter común que se predica de un modo uniforme de cosas distintas, porque tanto el ente como el uno se

predican de las diferencias de todos los géneros. Con lo cual resulta evidente que su predicación no es unívoca, y que no son géneros.

En efecto, hablamos lógicamente cuando decimos que “*animal* es ente”, y que “*racional* es ente”. Pero también lo hacemos cuando decimos: “*animal* no es lo mismo que *racional*”. Es evidente, pues, que *ente* no es predicable uniformemente de la animalidad y de la racionalidad, y que no es un carácter básico común predicable por igual de todas las cosas. En efecto, no es correcto decir que el hombre es racional porque es animal, ni, al revés, que el hombre es animal, porque es racional. Y de ambos se predica el ente, como hemos visto. Con lo cual, es forzoso concluir que el ente, que se predica tanto de animal y de racional, no es un predicado que se predica según un único y formalmente el mismo sentido, de animal y de racional. De lo que se desprende que el ente no es un predicado unívoco, sino análogo.

En cambio, *animal* sí que es un nombre predicable unívocamente Y, por la misma razón, *uno* tampoco es un nombre predicable unívocamente de todas las cosas, sino sólo análogamente.

No puede ser un género, lo que no se predica uniformemente de muchas cosas distintas entre sí, y que es incapaz de recibir contrarias diferencias que lo dividan en especies. Y esto es precisamente lo que ocurre con el ente y el uno.

El ente no es un género, porque las diferencias de cualquier género siempre significan algo existente, esto es un ente, y el ente siempre se predica de ellas. Así, por ejemplo, la diferencia racional significa siempre un carácter común a muchos sujetos reales y existentes, actuales o potenciales, razón por la cual la diferencia racional constituye la especie *hombre* al ser añadida al género animal. Pero no puede existir una diferencia que no signifique algo real y existente actualmente o potencialmente. Y esto es lo que ocurriría si fuese cierto que el ente es un género; porque si éste fuese un género, no podría predicarse de las diferencias que estarían llamadas a dividirlo en distintas especies. Y si el ente no se pudiese predicar de tales diferencias, ninguna de éstas significaría ente alguno ni nada que sea real. Pero si las diferencias que tendrían que ser los principios distintivos del ente, no significaran nada, no podrían ejercer la función para la cual están llamadas, esto es, para dividir el ente en distintas especies; y así no habrían muchas y distintas especies de las que se predicara el ente, y el ente no podría ser un género, porque no sería como tal un nombre común que pudiese ser predicado uniformemente de diversas especies. Conclusión esta última que colisiona con el supuesto de partida de este razonamiento, a saber, que el ente es un género. Razón por la

cual, es evidente la contradicción que supone afirmar que el ente es un género.

Este mismo análisis se puede realizar a fin de determinar la validez de la tesis del platonismo según la cual el uno es un género. En efecto, si se analiza esta tesis, extrayéndose rigurosamente todas las consecuencias que se derivan de ella, ocurre lo siguiente:

Si se parte de la proposición de que el uno es un género, y se tiene en cuenta que el uno se identifica con el ente, entonces ocurriría que ni el uno ni el ente podrían ser predicados de las diferencias que constituyen las especies en las que se dividen tales géneros. Y si las diferencias que dividen el uno no son ni uno ni ente, ninguna de ellas será algo existente y real, sino que significarán el absoluto no ente; ya que lo no que no es uno -lo que no está internamente cohesionado-, ni existe, es justamente la pura nada. Pero si las diferencias que tendrían la misión de dividir el uno, no significaran nada real, por fuerza carecerán de todo poder para dividir el uno en distintas especies. Si el uno no puede dividirse en distintas especies, debido a que no hay diferencias que lo dividan, la consecuencia será que tampoco será un género, ya que todo género se mantiene inalterable, con una predicación uniforme, cuando contrarias diferencias lo dividen en distintas especies.

Por lo tanto, quien acepte la tesis de que el ente y el uno son géneros, se ve irremediabilmente conducido a una consecuencia final absurda que colisiona con la tesis de partida, porque llegará a concluir que ni el ente ni el uno pueden ser géneros; es decir, a una flagrante contradicción. Razón por la cual sólo queda concluir que ni el ente ni el uno son géneros.

La primera premisa sobre la que se apoya la conclusión final del argumento examinado, es que "...de ningún modo un género se predica por sí mismo de una diferencia"<sup>226</sup>. También se puede formular esta proposición del siguiente modo: Sólo puede ser género aquel predicado que no se puede decir por sí mismo de ninguna de las diferencias constitutivas de las diversas especies de las que se dice el mismo predicado. Como Berti refiere, según Aristóteles, el género animal que no puede ser predicado de la diferencia animal, pues es imposible decir que "racional es un animal"<sup>227</sup>. Esta primera premisa descansa a su vez sobre dos fundamentos que la sostienen:

<sup>226</sup> "...nullo modo per se genus praedicatur de differentia". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12.

<sup>227</sup> "Aristotle claims that the genus 'animal' cannot be predicated of the differentia 'rational', i.e. that it is impossible to say that 'rational' is an animal". BERTI, ENRICO, "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", en *Proceedings of the Aristotelian Society*,

El primer fundamento es que sólo pueden ser géneros aquellos predicado a los que les puede ser añadidas contrarias diferencias constitutivas de distintas especies, de las que cuales es predicado. El fundamento de esta tesis se encuentra en el hecho de que el género en cuanto tal es un predicado común a muchas cosas que pertenecen a diversas especies que sólo pueden constituirse por principios distintivos contrarios que se añaden al propio predicado. Y, en efecto, Santo Tomás dice en el *Compendio de Teología* que el género se divide en especies en cuanto que se le añaden contrarias diferencias<sup>228</sup>.

Si un predicado no pudiese recibir contrarios principios distintivos que lo dividen en especies diferentes, entonces tal predicado no puede ser un género, porque no significa un carácter común y uniforme que es expresado de muchas cosas de distintas especies.

Así, por ejemplo, el predicado animal es un género, porque es un predicado común a muchas cosas actual o potencialmente existentes de las que se predicán diferentes especies, como son las especies hombre, caballo, abeja y las demás especies del mismo género animal. Si esto no fuese así, entonces el predicado animal no sería un género, esto es, un predicado común que se dice de varias especies distintas, sino que animal sólo podría predicarse de una sola cosa, y de ningún modo de muchas cosas de distintas especies.

Asimismo, cada una de las distintas especies en las que se divide el predicado animal queda constituida únicamente porque al predicado animal se le añade la diferencia que constituye dicha especie; así es como la especie hombre, perteneciente al género animal, se constituye exclusivamente porque al género animal se le añade la diferencia racional. Ahora bien, para que el predicado animal sea verdaderamente un género es preciso que *animal* se predique, no solamente de la especie hombre, sino de al menos otra especie distinta, como en efecto lo son la especie caballo, la especie abeja y de las demás especies del género animal. Y esto no puede ocurrir si no se añaden a este género contrarias diferencias, cada una de las cuales, constituye una de las distintas especies del género animal, como son las mencionadas especies *hombre, caballo y abeja*.

El segundo fundamento sobre el cual se apoya la tesis según la cual ningún género se predica por sí mismo de sus diferencias, es el siguiente:

---

*New Series*, Vol. 101, Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society, Oxford 2001, p.191.

<sup>228</sup> "Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis". Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, Fundación Tomás de Aquino 2011, Corpus Thomisticum, Textum Taurini 1954, lib. 1 cap. 73 co.



Ningún “género se coloca en la definición de una diferencia, porque la diferencia no participa del género, como se dice en el Libro IV de los *Tópicos*. Ni tampoco la diferencia se coloca en la definición del género. Por tanto, de ningún modo un género se predica por sí mismo de una diferencia”<sup>229</sup>.

En efecto, el género por sí mismo no posee en acto los principios distintivos que lo dividen en especies diversas. Si se piensa en el género animal, éste de suyo no cuenta con las diferencias que distinguen a cada animal de los demás. Si se observa un objeto en lontananza, algo que se mueve por sí mismo, un animal, sin que todavía se sepa qué especie de animal es, porque la lejanía impide percibir suficientemente los rasgos distintos específicos de dicho semoviente, de tal modo que no es todavía posible saber si se trata de un hombre, un caballo, o de cualquier otro animal, sólo se puede predicar el género animal de dicho objeto, sin que todavía tengamos la información suficiente que sustente la predicación específica de ese objeto. El hecho de conocer que un objeto es un animal, no revela de suyo que dicho animal sea hombre, ni caballo, ni cualquier o cualquier otra especie de animal.

Pero si el objeto se acerca un poco más al observador, entonces ya se puede saber que el semoviente, es un hombre que, en cuanto tal, es un individuo de una especie distinta de las demás especies del género animal. Y como no se puede llegar a comprender la especie hombre, si no se conoce antes el principio distintivo que divide la especie humana de las demás especies de animales, luego es preciso conocer de algún modo la diferencia racional, para poder distinguir la especie humana de las demás especies. Ahora bien, es evidente que el género animal no significa explícitamente la racionalidad que distingue al hombre de los demás animales. Ni la diferencia racional participa del género animal. Ni tampoco el género animal se encuentra en la definición de la diferencia, porque, si así fuera, entonces “animal” se predicaría de “racional”, lo que no es cierto. Además, si fuese cierto que “animal” se predica de “racional”, entonces

<sup>229</sup> “Similiter etiam nec genus per se sumptum, potest praedicari de differentia praedicatione per se. Non enim genus ponitur in definitione differentiae, quia differentia non participat genus, ut dicitur in quarto topicorum. Nec etiam differentia ponitur in definitione generis: ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia”. Cfr.ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 12. Y en el Compendio de Teología, Santo Tomás emplea este mismo argumento a propósito del *esse*: “Omne genus differentiis aliquibus dividitur. Ipsi autem esse non est accipere aliqua differentias: differentiae enim non participant genus nisi per accidens, in quantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia”. Ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 13.

racional dejaría de ser una diferencia o principio distintivo del género animal, y la diferencia racional no se podría añadir al género animal para constituir la especie hombre. Y si lo mismo ocurriese con todas las diferencias que se anaden al predicado animal, entonces éste carecería de competencia para recibir contrarias diferencias constitutivas de cada una de las diversas especies de los animales, y así animal no sería un género, porque todo género se divide en especies. Por tanto, es evidente que el género animal no puede predicarse de las diferencias que constituyen las especies de este mismo género. Y lo mismo ocurre con cualquier otro género.

Ahora bien, las diferencias que se añaden a cualquier género, como consecuencia de lo cual constituyen las especies de las que se predica el género, no pueden ser añadidas a ciertos predicados que se dicen de ellas, como son el ente y el uno. Así, por ejemplo, la diferencia racional constituye la especie hombre al añadirse al género animal, y la diferencia equino constituye la especie caballo al añadirse al mismo género. Sin embargo, ninguna de estas dos diferencias puede añadirse ni al ente ni al uno, para constituir especies, porque ni el ente ni el uno tienen competencia para recibir diferencias constitutivas de las especies de un género, en razón de que el ente y el uno se predicán de las diferencias que dividen en especies todos los géneros.

Pero si el ente y el uno fuesen géneros, no se predicarían de ninguna diferencia, no existiría ninguna diferencia, ni diferencia alguna podría significar nada, a no ser el no ente, debido a que, en este supuesto, ninguna diferencia podría ser ni ente ni una. Y si no existen las diferencias que constituyen las especies de los géneros, y ninguna diferencia significa nada, entonces tampoco existirían las especies en las tendrían que dividirse el ente y el uno, si es que son género.

#### **4. Segundo argumento especial contra la sustancialización del ente y el uno relativo a la multiplicidad.**

El segundo argumento especial mediante el cual Aristóteles prueba que el ente y el uno no son la sustancia de todas las cosas ni géneros predicables de éstas, es aquel que -como dice Brock- se relaciona con la multiplicidad de los entes<sup>230</sup>. Este proceso argumentativo está basado en la naturaleza del ente y el uno; y consiste en la reducción al absurdo de la

<sup>230</sup> “The second point also has to do with the multiplicity of the beings”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 271.

tesis de inspiración platónica mencionada, mediante el recurso de conducirla hasta su consecuencia final: un monismo de corte parmenídeo, según el cual no hay más un único ente, y no muchos. Este monismo no admite multitud alguna. La multitud no sería otra cosa que mera apariencia, algo completamente irreal, un engaño de la imaginación. Santo Tomás atribuye esta tesis a Parménides y Meliso<sup>231</sup>.

Como se verá con detenimiento más abajo, Aristóteles pone en evidencia de qué modo aquella tesis que él atribuye a Platón, según la cual el ente universal y el uno universal son la substancia de todas las cosas, conduce al monismo parmenídeo<sup>232</sup>. Por su parte, Santo Tomás no hace más que aceptar esta afirmación de Aristóteles<sup>233</sup>.

Aristóteles, en varios textos del libro *B* (III) de la *Metafísica*, se refiere a esta doctrina según la cual el ente universal y el uno universal son hipóstasis subsistentes fuera de la mente. En la lección I del libro *B* (libro III), Aristóteles atribuye a Platón y los pitagóricos la tesis según la cual el ente y el uno son la substancia de todas las cosas. Esto es lo que dice:

“Y, todavía, lo más difícil de todo y lo que causa mayor perplejidad es saber si el uno y el ente, como decían los pitagóricos y Platón, no es otra cosa sino la substancia de los entes, o no, sino que es alguna otra cosa el sujeto, como lo era para Empédocles la amistad y para algún otro el fuego, y para otros el agua o el aire. Y si los principios son universales, o bien como las cosas particulares, y si son en potencia o en acto”<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> “Et ideo alii, ut ad hoc non cogantur, quod scilicet ponant omnia esse ex non ente, vel quod assignent causam distinctionis rerum, posuerunt omnia esse unum, totaliter a rebus distinctionem tollentes: et haec est opinio Parmenidis et Melissi”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12. l. 12 n. 25.

<sup>232</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001a 30-33. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001b 1.

<sup>233</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12 n. 6.

<sup>234</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 1, 996a 4-11. Acerca de este texto de Aristóteles, Berti comenta: “L’essere e l’uno sono menzionati in *Metaph. B* come oggetti di una ben precisa dottrina, attribuita esplicitamente sia ai “Pitagorici e Platone” sia ad “alcuni”, nei quali sono ravvisabili sicuramente Platone e probabilmente anche altri Accademici “Speusippo e Senocrate. La prima menzione di essi si trova nella lista delle aporie esposta nel primo capitolo del libro, dove l’aporia undicesima è formulata...”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafísica*, p. 365. Y, más adelante, dice: “Rispetto alla formulazione iniziale, contenuta nel cap. I, questa aggiunge che per Platone e i Pitagorici l’Ente e l’Uno non solo non sono qualcosa di diverso, cioè non sono proprietà di un sostrato diverso da essi, ma sono essi delle realtà, cioè delle sostanze, la cui essenza consiste precisamente nell’essere uno ed ente. È chiaro, infatti, che qui *obvia*

Este texto de Aristóteles es un planteamiento inicial de la cuestión de saber si es verdadera la tesis que él mismo atribuye a Platón, según la cual, el ente y el uno son hipóstasis subsistentes en la naturaleza de las cosas. En este contexto, los términos uno y ente son tomados como universales, de tal modo que aquí Aristóteles está hablando de los universales ente y uno, al decir que la opinión de Platón es que el ente y el uno son la substancia de todas las cosas.

Además, en *Metafísica B* (libro III) 3 hay un texto de cuya lectura se puede colegir de un modo más nítido la convicción que parece tener Aristóteles de que Platón es quién sostiene la tesis según la cual los universales en cuanto tales son los principios intrínsecos, los elementos, o bien la substancia de los entes. El texto es el siguiente:

“Y también algunos de los que dicen que son elementos de los entes el Uno o el Ente o lo Grande y lo Pequeño, los tratan indudablemente como géneros”<sup>235</sup>.

El género es cierto carácter que en su universalidad es común a muchas cosas distintas unas de otras, esto es, un universal. Berti comenta que no cabe duda que Aristóteles en este lugar se está refiriendo a Platón<sup>236</sup>.

Si -como afirma Aristóteles- la opinión de Platón es que no hay más que un solo ente separado y un solo uno separado que son comunes y universales respecto de todas las cosas singulares que participan de ellos, la conclusión que parece desprenderse de esta doctrina es que el ente en común no puede tener más que una sola *ratio*. Y Aristóteles mismo sostiene expresamente, en el capítulo primero del libro *A* (libro XII) de la *Metafísica*, que sus “...contemporáneos (*los discípulos de Platón y los*

---

significa essenza, come risulta dall'illustrazione di essa quale un 'essere uno ed ente'”. Ibid. p. 368.

<sup>235</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, B*, 3, 998b 9-11.

<sup>236</sup> El comentario completo de Berti es el siguiente: “Non c'è dubbio, in base ai passi precedenti, che il riferimento è a Platone, sia per la menzione del grande e piccolo come secondo principio, sia perché è improbabile che anche i Pitagorici considerassero l'Uno e l'Ente come dei generi, cioè degli universali. Da questo passo dunque apprendiamo che Platone considerava l'Uno e l'Ente -menzionati ancora insieme, come se costituissero una realtà unica- come principi, ovvero come elementi, di tutte le cose proprio per il fatto che essi erano per lui dei generi, cioè delle realtà universali, anzi, come vedremo subito, le realtà più universali di tutte. Ciò è perfettamente in linea con la dottrina platonica delle Idee, la quale -sempre secondo l'interpretazione che ne dà Aristotele- assume come criterio di causalità proprio l'universalità, cioè pone come cause delle cose le Idee, proprio perché sono degli universali”. BERTI, ENRICO, “L'Essere e l'Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, p. 366-367.

*Pitagóricos*) consideran más bien como sustancias los universales...<sup>237</sup>, y que los "...universales son, en efecto, los géneros"<sup>238</sup>. Aristóteles señala además cuál es, en su criterio, el motivo que condujo a los platónicos a considerar los universales como sustancias, cuando dice allí mismo que los platónicos "... atribuyen en mayor grado (*a los géneros*) la condición de principios y sustancias porque su indagación es de carácter lógico"<sup>239</sup>.

Como podemos ver, Aristóteles advierte, en sus contemporáneos platónicos y en los pitagóricos, cierta tendencia a otorgar a los conceptos mentales con sus propiedades lógicas un valor ontológico fuera de la mente.

Santo Tomás en su comentario al texto de *Metafísica B* (libro III) 1, citado algunos párrafos más arriba, dice que Aristóteles atribuye a Platón y los pitagóricos la tesis según la cual el ente y el uno son la substancia de todas las cosas, reporta que en efecto Aristóteles basa esta doctrina en la autoridad de la escuela platónica. En una palabra, Tomás de Aquino parece consentir en la atribución que hace Aristóteles de esta tesis a Platón<sup>240</sup>. Tomás se muestra aquí bastante dependiente de Aristóteles en su visión del contenido del pensamiento de Platón.

Ahora bien, la formulación definitiva del problema de la substancialización de los universales ente y uno, se encuentra en un texto del capítulo 4 del libro *B* (III) de la *Metafísica*, en el cual Aristóteles presenta su famosa Aporía Décimo Primera, cuyo contenido es el siguiente:

"Pero la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria para conocer la verdad consiste en saber si el ente y el uno son sustancias de los entes, o si debemos indagar qué es en definitiva el ente y el uno, convencidos de que subyace en ambos otra naturaleza. Pues unos creen que tienen la naturaleza del primer modo, y otros, del segundo. Platón, en efecto, y los pitagóricos piensan que ni el ente ni el uno son otra cosa, sino que la naturaleza de ambos es ésta, puesto que su substancia es precisamente la substancia del uno y la del ente. Pero los que trataron acerca de la naturaleza, por ejemplo, Empédocles, dice qué es el uno, como reduciéndolo a algo más conocido; parece decir, en efecto, que éste es la amistad (pues ésta es, al menos, la causa de la unidad para todas las cosas). Otros, en cambio, dicen que es el fuego, y otros afirman que es aire

<sup>237</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 1069a 26-27.

<sup>238</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 1069a 27.

<sup>239</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1, 1069a 27-28.

<sup>240</sup> "Tertiam rationem ponit ibi videntur autem et sumitur ex auctoritate Platoniorum, qui posuerunt unum et ens esse principia, et magnum et parvum, quibus utuntur ut generibus: ergo genera sunt principia". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 7.

este uno y ente, del cual constan y han sido engendrados los entes. Lo mismo enseñan los que admiten la pluralidad de elementos; pues necesariamente tienen que contar también ellos el uno y el ente tantas veces cuanto dicen que son los principios<sup>241</sup>.

Aristóteles mismo es quien destaca la gran dificultad (la mayor dificultad) que entraña la investigación filosófica dirigida a encontrar solución a esta Décimo Primera Aporía, formulada por Aristóteles en el capítulo 4 del libro *B* (libro III) de la *Metafísica*. Como dice Llano, es allí “donde Aristóteles se plantea un problema del que dice que es el más grave y el más difícil de entender, porque se pregunta nada menos que si el ser y el uno pueden ser subsistentes en sí mismos, de manera independiente y separada<sup>242</sup>”. Brock, por su parte, señala que, en este lugar, Aristóteles atribuye claramente a Platón y los pitagóricos la tesis según la cual el ente y el uno son los caracteres más universales y los más esenciales<sup>243</sup>.

Y más adelante Aristóteles añade:

<sup>241</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *B*, 4, 1001a 4-19. Ventimiglia resume el despliegue de esta aporía: “...se l'essere e l'uno siano sostanze o attributi, ovvero se si dicano di qualcosa che sia Essere ed Uno o se si dicano di qualcos'altro che sia il loro sostrato”. Cfr. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, *Metafísica e Storia della Metafísica* 17, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 164-165.

<sup>242</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, pp. 158-159.

<sup>243</sup> “Against Plato: being is not a single nature. In book 3 of the *Metaphysics*, Aristotle presents a list of difficulties that first philosophy needs to address. The 11<sup>th</sup> difficulty, which he calls “the hardest and the most necessary for knowledge of the truth”, is whether being and one constitute the substance and principle of things -the most mental realities- or whether there are only attributes of some other underlying nature. Plato and the Pythagoreans, he says, finding being and one to be the most universal features of things, regarded them as the most essential. Aristotle also indicates that Plato, with his characteristic move of ecstasis, isolated these features and posited a Being itself and a One itself existing separately, that is, Ideas of Being and One. Berti calls this the “substantialization” of being and one”. Cfr. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), pp. 270-271. Acerca de esta tesis atribuida por Aristóteles a Platón, Berti sostiene: “Cioè, Aristotele la conosceva, e la criticava, la rifiutava. Dunque essa, ancor prima che Neoplatonica, è di origine Platonica. C'è in Platone. Ma intendiamoci, in quale Platone? Nel Platone di cui parla Aristotele, cioè nella relazione che Aristotele fa delle dottrine di Platone, precisamente nella *Metafísica*”. Cfr. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Editrice Morcelliana, Brescia 2009, p. 159.

“Pero si hay un uno en sí y un ente en sí, su substancia será necesariamente el uno y el ente; pues ninguna otra cosa se predica universalmente, sino éstas mismas”<sup>244</sup>.

Así, pues, en los dos textos precedentemente citados, Aristóteles parece querer decir lo siguiente:

Según Platón y los pitagóricos, hay un uno en sí y un ente en sí que en su simplicidad son los caracteres más universales de todos, porque se extienden a todas las cosas. Estos dos paradigmas no se añaden a un sujeto, sino que subsisten en sí mismos, de modo que uno y ente son respectivamente la substancia del uno en sí y la del ente en sí, y también son la substancia de todas las cosas<sup>245</sup>.

Berti comenta que Aristóteles, al ocuparse de esta doctrina que él mismo atribuye a Platón, “...la expone en términos que son perfectamente platónicos en el lenguaje, y habla de *αὐτὸ ὄν* y *αὐτὸ ἐν*, que traducidos después al latín, a la letra resultan *ipsum esse* e *ipsum unum*”<sup>246</sup>, esto es, un *ser en sí* y un *uno en sí*.

En efecto, dice el propio Berti, para Platón hay una idea del uno y una idea del ente. La idea del uno es aquella en virtud de la cual todas las cosas poseen su propia unidad, en cuanto que son participantes de tal unidad; mientras que la idea del uno es por esencia, y no por participación. Y lo mismo ocurre con la idea del ente<sup>247</sup>.

<sup>244</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001a 27-29.

<sup>245</sup> Berti escribe el siguiente comentario acerca de estos dos textos de Aristóteles: “Il problema è questo: l’ente e l’uno sono sostanze o sono predicati di un’altra *natura subiecta*? Sono predicati o soggetti? E qui Aristotele propone le due interpretazioni e dice: secondo i Pitagorici e Platone (è chiaro che egli quando dice “i Pitagorici” non pensa a Pitagora, perché nell’Accademia di Platone i platonici si consideravano i veri eredi dei pitagorici, e quindi qui Aristotele pensa a Platone e agli altri accademici, agli altri scolari di Platone), ebbene secondo questi l’*ens* e l’*unum* non sono predicati di un altro soggetto, ma sono essi stessi *ousia*, sostanza, e hanno come essenza rispettivamente l’essere e l’uno”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, in BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

<sup>246</sup> “Aristotele nel riportare questa dottrina di Platone, nel libro III della *Metafísica*, la espone in termini che sono perfettamente platonici come linguaggio, e parla di *αὐτὸ ὄν* e *αὐτὸ ἐν*, che poi tradotto in latino alla lettera risulta *ipsum ens* e *ipsum unum*”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, in BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 160.

<sup>247</sup> Acerca de la impronta platónica que hay en los supuestos principales de la tesis de la substancialidad de los universales Ente y Uno, Berti dice: “Ora, effettivamente nella relazione che Aristotele fa delle dottrine di Platone, egli attribuisce a Platone la tesi secondo la quale l’ente e l’uno non sono solo predicati universali, ma sono sostanze la

Desde este punto de vista, el ente y el uno son universales predicables unívocamente de todas las cosas, o sea de un modo uniforme de cada una de ellas, sin poder ser predicados análogamente; como quiera que la predicación análoga consiste en la atribución de un mismo nombre tomado de distintos modos formalmente diversos, para sujetos distintos. Lo que colisiona con el carácter de género que el platonismo atribuye al ente y al uno.

Como veremos más adelante, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino rechazan que el ente y el uno sean géneros. Como dice Llano, “para Aristóteles, el uno siempre es determinante de algo, se predica de alguna otra cosa, y el ser también; de manera que no hay unidad sustante y sustantiva, ni tampoco ser. Las dos cuestiones, pero especialmente esta última, la referente al ser, están siendo objeto de una interesante polémica, que ha cambiado en pocos años el panorama de la investigación sobre la metafísica tomista, considerado hasta hace poco como un territorio pacíficamente conocido”<sup>248</sup>.

Santo Tomás llega a estar convencido por lo que sostiene Aristóteles, acerca de que es Platón el autor de la doctrina según la cual hay un ente en sí y uno en sí, que es la substancia de todas las cosas. Y ambos la rechazan frontalmente.

En efecto, Santo Tomás reporta el contenido de la tesis platónica según la cual el uno y el ente son los géneros más comunes de todos y que,

---

cui essenza è costituita rispettivamente dall'essere e dall'uno. Platone, come è noto, ammetteva le Idee. Diciamo che tutte le Idee sono sostanze aventi per essenza il carattere di cui esse sono causa nei confronti delle realtà sensibili. Se noi pensiamo a qualunque Idea: all'Idea del Bello; che cos'è l'Idea del Bello? È ciò a causa di cui le realtà sensibili sono belle. Perché le realtà sensibili sono belle? Perché partecipano dell'Idea del Bello. E che cos'è l'Idea del Bello? È una realtà, eterna, trascendente, avente come sua essenza il Bello, la Bellezza.

Ora se noi facciamo la stessa operazione a propósito dell'Uno e dell'Ente, ci chiediamo: c'è un'Idea dell'Uno, c'è un'Idea dell'Ente; che cos'è l'Idea dell'Uno? Essa è ciò in virtù di cui tutte le cose possiedono una loro unità, in quanto esse partecipano di questa unità, mentre l'Idea dell'Uno no è una per partecipazione, ma è una per essenza, cioè ha l'unità come sua essenza. La stessa cosa si può dire dell'Ente: che cos'è l'Idea dell'Ente, l'Idea dell'Essere? È ciò che è causa dell'essere per tutti gli altri enti, i quali partecipano del suo essere, mentre l'Idea non è essere per partecipazione, ma è essere per essenza, cioè ha l'essere come sua essenza”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 160.

<sup>248</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 159.



por esto mismo, son los principios y las sustancias de todos los entes<sup>249</sup>. Y llega también a la convicción de que Platón es el autor de la tesis según la cual hay un único ente en sí y un único uno en sí de máxima universalidad que, en su simplicidad, subsisten por sí como paradigmas en la realidad misma, como la sustancia común de todas las cosas<sup>250</sup>. Como se verá más adelante, esta doctrina atribuida a Platón, conduce al monismo metafísico de Parménides, al eliminar toda posibilidad de existencia de la multitud.

Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, sostiene la existencia de una multitud de entes, contra el monismo metafísico en el que desemboca la versión de platonismo que nos presenta Aristóteles. Asimismo, Tomás recoge y asume como válidas las críticas que Aristóteles formula contra esa postura, según la cual hay un ente y uno subsistente en sí mismo y separado, que es la sustancia de todas las cosas.

Como hemos visto más arriba, Aristóteles planteó su famosa Décimo Primera Aporía del libro *B* (III) de la *Metafísica*, relativa al problema de saber si hay o no algo así como un ente y uno en sí que es el principio y la sustancia de todas las cosas<sup>251</sup>. Santo Tomás refiere Aristóteles mismo

<sup>249</sup> “Sed communissima omnium sunt unum et ens, quae de omnibus praedicantur: ergo unum et ens erunt principia et substantiae omnium rerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 8 n. 10.

<sup>250</sup> “Ostendit quod non possunt causare differentiam corruptibilium vel incorruptibilium. Dicit ergo, quod nullus antiquorum philosophorum assignat causam, quare entia quaedam sunt corruptibilia, et quaedam incorruptibilia. Ponunt enim quidam eorum entia omnia esse ex eisdem principiis, scilicet contrariis. Et haec est opinio antiquorum naturalium. Alii vero, scilicet poetae theologi, posuerunt omnia ex non ente. Unde supra dixit, quod generat mundum ex non ente. Et sic, cum eadem originem utrius assignent omnibus entibus, non possunt causare distinctionem rerum secundum corruptibile et incorruptibile. Et ideo alii, ut ad hoc non cogantur, quod scilicet ponant omnia esse ex non ente, vel quod assignent causam distinctionis rerum, posuerunt omnia esse unum, totaliter a rebus distinctionem tollentes: et haec est opinio Parmenidis et Melissi”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 25. Wipfel comenta: “Thomas was primarily dependent on Aristotle for his knowledge of Parmenides and other Pre-Socratic philosophers. He mentions Parmenides by name on a number of occasions, and most frequently in his commentaries on Aristotle”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 66.

<sup>251</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *B*, 4, 1001a 4-19. Berti comenta acerca de la serie de aporías presentadas por Aristóteles en el libro *B* (III) de la *Metafísica* lo siguiente: “Aristotele nel libro III della *Metafísica* espone, come tutti sanno, le sue famose aporie, i problema, quelli che Tommaso chiama le *dubitationes*, cioè i dubbi, le questioni fondamentali di cui si occupa la *Metafísica*. A questi problemi egli prospetta due soluzioni opposte, e poi sviluppa le conseguenze di queste due soluzioni con un

afirma que esa es la cuestión la más difícil de resolver entre las cuestiones planteadas en el propio libro *B*, debido a la eficacia de los argumentos que se oponen; aunque su investigación es la más necesaria en orden al conocimiento de la verdad, porque de ella depende el juicio acerca de las sustancias de las cosas<sup>252</sup>. Esta “cuestión es la de saber si el uno y el ente son la sustancia de las cosas, no de tal modo que sea necesario atribuir cada uno de ellos a alguna otra naturaleza que sería informada por la unidad y la entidad, sino de modo que la unidad y el ser de la cosa son su sustancia. O si, por el contrario, es necesario buscar qué es aquello a lo que conviene ser uno y ente, como una cierta naturaleza subyacente a la entidad y la unidad”<sup>253</sup>.

Así pues, en esta cuestión se debaten dos proposiciones opuestas: ¿Es verdad que el uno y el ente son la naturaleza misma de las sustancias que son uno y ente? ¿O la verdad es que ninguna sustancia es una naturaleza subyacente que por esencia es uno y ente, de modo que el uno y el ente se añaden a la naturaleza de cada cosa, sin identificarse esencialmente con el sujeto que los recibe? En este último caso, para conocer la sustancia, es preciso averiguar cuál es la naturaleza o la esencia del sujeto receptor de

---

ragionamento di tipo dialettico, cioè, potremmo dire, le ragioni pro e le ragioni contro ciascuna possibile soluzione”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 160. E inmediatamente después dice: “Ebbene, fra queste aporie, che sono o quattordici o quindici -alcuni dicono che sono quattordici, altri dicono che sono quindici-, ce n’è una, la undicesima, da lui definita “la più difficile di tutte”. Ibid. p. 160.

<sup>252</sup> “Postquam philosophus inquisivit utrum principia sint eadem vel diversa, hic inquirat quomodo se habeat ipsum unum ad hoc quod sit principium: et circa hoc tria facit. Primo inquirat, an ipsum unum sit principium. Secundo inquirat an numeri, qui ex uno oriuntur vel consequuntur, sint principia rerum, ibi, horum autem habita dubitatio et cetera. Tertio inquirat utrum species, quae sunt quaedam unitates separatae, sint principia, ibi, omnino vero dubitabit aliquis et cetera. Et circa primum tria facit. Primo movet dubitationem. Secundo ponit opiniones ad utramque partem, ibi, hi namque illo modo. Tertio ponit rationes ad utramque partem, ibi, accidit autem si quidem et cetera. Dicit ergo primo, quod inter omnes alias questiones motas una est difficilior ad considerandum, propter efficaciam rationum ad utramque partem, in qua etiam veritatem cognoscere est maxime necessarium, quia ex hoc dependet iudicium de substantiis rerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 1.

<sup>253</sup> “Est ergo quaestio ista, utrum unum et ens sint substantiae rerum, ita scilicet quod neutrum eorum oporteat attribui alicui alteri naturae quae quasi informetur unitate et entitate, sed potius ipsa unitas et esse rei sit eius substantia: vel e contrario oportet inquirere quid sit illud, cui convenit esse unum vel ens, quasi quaedam alia natura subiecta entitati et unitati”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 1.

la unidad y el ser, puesto que éstos son esencialmente distintos de la sustancia o sujeto subyacente que los recibe<sup>254</sup>.

Como Santo Tomás refiere, Aristóteles menciona dos tipos de pensadores que sostienen respectivamente cada una de las dos tesis opuestas que presenta la aporía décimo primera del libro *B* (III)<sup>255</sup>. Veamos qué sostiene cada uno de estos dos grupos.

Los pensadores del primer grupo están ubicados dentro del platonismo. Estos filósofos sostienen que el uno y el ente son la naturaleza misma y la sustancia de cada cosa. Desde este punto de vista, el uno y el ente no son dos formas que se añaden a otra cosa que es, por su naturaleza misma, una sustancia distinta del uno y el ente. En efecto, para Platón y los Pitagóricos, el uno y el ente no advienen a una naturaleza que no es ni uno ni ente, sino que, por el contrario, las cosas son uno y ente por la esencia misma en la que consisten, de tal modo que el ser y la unidad son la sustancia misma y la esencia en la que consisten las cosas<sup>256</sup>.

En cambio, los pensadores del segundo grupo, a los que Aristóteles llama los filósofos naturales, atribuyeron el uno y el ente a otras naturalezas distintas. Como indica Berti, esta es la postura que asumieron estos filósofos naturales pertenecientes al segundo grupo mencionado por Aris-

<sup>254</sup> Berti presenta la aporía décimo primera con sus dos proposiciones opuestas, del siguiente modo: “Il problema é questo: l’ente e l’uno sono sostanze o sono predicati di un’altra realtà, di un’altra *natura subiecta*? Sono predicati o soggetti?”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

<sup>255</sup> “Deinde cum dicit hi namque ponit opiniones ad utramque partem: et dicit, quod philosophorum quidam opinati sunt naturam rerum se habere uno modo, quidam alio”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, 3 l. 12 n. 2. Berti comenta: “Aristotele prende in esame entrambe le risposte e cerca di vedere se vanno incontro a qualche difficoltà, cerca di giudicarne le conseguenze”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

<sup>256</sup> “Plato enim et Pythagorici non posuerunt quod unum et ens advenirent alicui naturae, sed unum et ens essent natura rerum, quasi hoc ipsum quod est esse et unitas sit substantia rerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2. Berti comenta este texto: “E qui Aristotele propone le due interpretazioni e dice: secondo i Pitagorici e Platone (è chiaro che egli quando dice “i Pitagorici” non pensa a Pitagora, perché nell’Accademia di Platone i platonici si consideravano i veri eredi dei pitagorici, e quindi qui Aristotele pensa a Platone e agli altri accademici, agli altri scolari di Platone), ebbene secondo questi l’*ens* e l’*unum* non sono predicati di un altro soggetto, ma sono essi stessi *oúsia*, sostanza, e hanno come essenza rispettivamente l’essere e l’uno”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

tóteles. La tesis que asumieron estos filósofos es contraria a la que asumieron los platónicos, porque sostenían que el ente y el uno no son sustancias, sino que, más bien, son predicados de otro<sup>257</sup>. Este es el caso de Empédocles, quien redujo el ente y el uno a otra naturaleza más conocida que éstos. Esta naturaleza parece haber sido el amor. Según Empédocles, el ente y el uno se predicán del sujeto que los recibe, esto es, del amor, que es causa de la unidad de todas las cosas. Y la naturaleza, esto es, la esencia en la que consiste el amor, es distinta del ente y el uno que advienen a él<sup>258</sup>.

Ahora bien, en el segundo grupo de pensadores mencionado por Aristóteles, esto es, dentro del grupo de los filósofos de la naturaleza, se encuentran aquellos filósofos que atribuyeron el ente y el uno, o bien a varias causas o principios elementales, o bien a una sola, como, por ejemplo el fuego o el aire. Estos filósofos llegaron a este resultado sobre la base de suponer que los primeros principios de las cosas materiales eran la sustancia de las cosas. Desde este punto de vista, la entidad y la unidad de todas las cosas se constituyen por virtud de los principios materiales

<sup>257</sup> “Alii vero philosophi de naturalibus loquentes, attribuerunt unum et ens aliquibus aliis naturis...”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2. Berti comenta este texto: “Invece la soluzione opposta è quella di dire che l’ente e l’uno non sono sostanze, ma sono invece predicati di altro”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161. Y también dice: “Ciò risulta chiaramente dalla discussione dell’aporia undicesima, la quale come abbiamo visto, consiste proprio nel chiedersi se l’ente e l’uno siano sostanze, come pretendono Platone e i Pitagorici, o siano predicati di qualche cos’altro che funge da loro sostrato, come sostengono i “fisici” (*οἱ δὲ περὶ φύσεως*), cioè sia quelli che pongono un sostrato unico (acqua, aria, fuoco), sia quelli -come Empedocle -che ne pongono molti”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, p. 374.

<sup>258</sup> “...sicut Empedocles reducit unum ad aliquid notius, quod dicebant esse unum et ens. Et hoc videtur esse amor, qui est causa unitatis in omnibus”. Cfr.ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2. Berti comenta: “Prescindiamo dalla considerazione dei Pitagorici, ai quali non è difficile riferire la concezione dell’Uno come ouisia degli enti, mentre qualche difficoltà ci potrebbe essere ad attribuire loro un’identica concezione dell’Essere (indico indifferentemente τὸ ὄν come "l'ente" o come "l'essere"). Prescindiamo anche dai problemi che suscita la citazione di Empedocle, per il quale non sembra che l’amicizia fosse propriamente un sostrato (ovviamente nel senso aristotelico del termine), come erano invece il fuoco per Eraclito, l’acqua per Talete e l’aria per Anassimene, nonché i quattro elementi per lo stesso Empedocle, ma era semmai un soggetto diverso a cui poter attribuire l’uno come predicato, data la sua funzione unificatrice (questo risulterà infatti da 1001 a 12-15)”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, p. 365.

de las cosas. Y (el o) los primeros principios materiales del mundo (según se trate del filósofo natural que los sostiene), en cuanto que sustancias de las cosas del universo, son la causa de que el ser y el uno se atribuyan a éstas. Así es como todas las cosas del universo reciben el ser y el uno, pero no porque el ser y el uno sean *per se* la sustancia misma de las cosas, ni la esencia misma en la que éstas consisten; sino que, por el contrario, el ser y el uno advienen a la sustancia de las cosas, que es otra que ellos, en cuanto que la sustancia es el sujeto que se distingue esencialmente del ser y el uno recibido por la sustancia misma. Y la sustancia misma se identifica con los primeros principios materiales del cosmos<sup>259</sup>.

A continuación, Santo Tomás se refiere al desarrollo que hace Aristóteles de cada una de las dos posturas opuestas, ofreciendo, de un lado, los argumentos que hay a favor de la postura del platonismo, y, del otro lado, los argumentos a favor de la postura de los filósofos de la naturaleza, con la finalidad -como dice Berti- de examinar cuáles son aceptables y cuáles no<sup>260</sup>.

Y Primero desarrolla la postura sostenida por Platón y los Pitagóricos. Un primer argumento a favor de esta postura, es que si se asume con el platonismo la tesis de que hay un uno en sí y un ente en sí que es la sustancia de todas las cosas, y lo más universal de todo, y, al mismo tiempo se niega, como sostienen los filósofos naturales, que el ente y el uno existen separados en la realidad, entonces se llega a dos inconvenientes. El primer inconveniente es que, con mayor razón, ninguno de los demás universales podrá existir separado en la realidad. Y si ningún universal puede existir separado en la realidad, entonces sólo podrán existir las

<sup>259</sup> “Alii vero philosophi naturales attribuerunt quibusdam causis elementaribus, sive ponerent unum primum, ut ignem vel aerem, sive etiam ponerent plura principia. Cum enim ponerent principia rerum materialia esse substantias rerum, oportebat quod in unoquoque eorum constituerent unitatem et entitatem rerum, ita quod quicquid aliquis poneret esse principium, ex consequenti opinaretur, quod per illud attribuitur omnibus esse et unum, sive poneret unum principium sive plura”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2.

<sup>260</sup> “Deinde cum dicit accidit autem ponit rationes ad utramque partem. Et primo ponit rationes pro opinione Platonis et Pythagorae. Secundo ponit rationes in contrarium pro opinione naturalium, ibi, at vero si erit et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 3. Berti comenta acerca de este procedimiento empleado por Aristóteles para el desarrollo dialéctico de estas dos posturas opuestas: “Tale discussione si sviluppa secondo il modello classico..., teorizzato in *Top.* I 2, che consiste nel prospettare le due possibili soluzioni opposte dell'aporia e nel dedurre da ciascuna di esse le conseguenze che ne derivano, per vedere quali sono accettabili e quali non lo sono”. BERTI, ENRICO, “L'Essere e l'Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropología e metafísica*, p. 374.

cosas singulares. Lo que no parece tener asidero suficiente<sup>261</sup>, al menos desde el punto de vista propio del marco conceptual del platonismo.

Desde la perspectiva de este marco conceptual, el segundo inconveniente que se deriva de suponer que el ente y el uno universales no existen separados en la realidad como sustancia existente por sí, es que, si no lo fuesen, se derivaría de esto que no puede existir el número como una cierta naturaleza separada de las cosas materiales (como sostenían Platón y los Pitagóricos), porque el número no es otra cosa que unidades, ya que se compone de unidades, y toda unidad no es otra cosa que un uno en sí<sup>262</sup>. Así pues, la conclusión que se deriva de suponer que el uno y el ente no son una sustancia separada es claramente opuesta a la versión examinada de platonismo.

<sup>261</sup> “Circa primum, utitur tali divisione. Necesse est ponere quod vel ipsum unum et ens separatum sit quaedam substantia, vel non: si dicatur quod non est aliqua substantia quae sit unum et ens, sequuntur duo inconvenientia. Quorum primum est, quod dicitur unum et ens quod sint maxime universalia inter omnia. Si igitur unum et ens non sunt separata quasi ipsum unum aut ens sit substantia quaedam, sic sequitur quod nullum universale sit separatum: et ita sequetur quod nihil erit in rebus nisi singularia: quod videtur esse inconveniens, ut in superioribus quaestionibus habitum est”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 3. Y Aristóteles dice: “Pero, si alguien no admite que el Uno y el Ente sean cierta sustancia, resulta que tampoco lo será ninguno de los otros universales (pues éstos son los más universales de todos, y, si no hay un Uno en sí ni un Ente en sí, difícilmente podrán existir alguna de las otras cosas fuera de los llamados singulares)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001a 19-24. Berti resume así este primer inconveniente anotado por Aristóteles, que surge de asumir que los universales ente y uno no subsisten separados: “...se l’Ente e l’Uno non sono sostanze, non sarà sostanza nessuno degli universali, perchè essi sono ciò che c’è di più universale”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in Metaph. B”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropología e metafísica*, p. 374.

<sup>262</sup> “Aliud inconveniens est, quia numerus non est aliud quam unitates: ex unitatibus enim componitur numerus. Unitas enim nihil aliud est quam ipsum unum. Si igitur ipsum unum, non sit separatum quasi substantia per se existens, sequetur quod numerus non erat quaedam natura separata ab his quae sunt in materia. Quod potest probari esse inconveniens, secundum ea quae dicta sunt in superioribus. Sic ergo non potest dici quod unum et ens non sit aliqua substantia per se existens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 4. Y Aristóteles dice: “Además, si el Uno no es sustancia, tampoco, evidentemente, existirá un número como una naturaleza de los entes separada (pues el número consta de unidades, y la unidad es precisamente una clase de Uno)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001 a 24-27. Berti comenta: “...se l’Uno non è sostanza, neppure il numero potrà essere una sostanza separata, perchè il numero è costituito di unità e le unità coincidono essenzialmente con l’Uno (1001 a 19-27)”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in Metaph. B”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropología e metafísica*, p. 374.

Como se puede ver, las dos consecuencias que se derivan de suponer, desde la perspectiva de los filósofos de la naturaleza, que no existe un ente en sí y un uno en sí separados que sean la sustancia de todas las cosas, son propiamente contrarias - como advierte Berti- al platonismo, porque, según los platónicos, hay un Uno en sí y un Ente en sí separados -las Ideas de uno y ente-, y los números son ciertas hipóstasis que subsisten separadas de la materia, ubicados entre las Ideas y las cosas sensibles del mundo físico. En cambio, las dos consecuencias estudiadas, que han sido extraídas a partir de la tesis según la cual no existe ni un Uno en sí separado ni un Ente en sí separado (tesis que bien podía ser suscrita por los filósofos de la naturaleza), no colisionan en ningún punto con la bien conocida postura de Aristóteles mismo, quien niega la existencia fuera de la mente de un uno separado y un ente separado como sustancia común de todas las cosas, y también niega que los números existan separados de las cosas sensibles<sup>263</sup>.

En cambio, si se acepta el marco conceptual del platonismo, según el cual hay un uno en sí y un ente en sí separado de las cosas sensibles, subsistente en la realidad extramental, entonces éste uno que es ente será necesariamente la sustancia de todas las cosas del mundo, porque, como explica Santo Tomás, si una cosa en su universalidad, o sea, en cuanto que se predica de muchas cosas, es subsistente por sí fuera de la mente y fuera de la nada, es necesariamente sustancia de todas las cosas de las que se predica. Por esta razón, si el uno y el ente en su universalidad subsisten en la naturaleza de las cosas, serían la sustancia de todas las cosas del universo, de las cuáles se predica, y no podría haber ninguna otra sustancia distinta de este ente en sí y uno en sí, en razón de que ninguna otra cosa distinta podría ser ni uno ni ente, si subsistiesen en su universalidad fuera de la mente y fuera de la nada<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> “Come si vede, entrambe queste conseguenze sono inaccettabili solo dal punto di vista dei Platonic: sono loro, infatti, quelli che pongono come sostanze gli universali (le Idee) e i numeri (i numeri ideali, ma anche i numeri matematici, che, secondo la relazione aristotelica, erano considerati da Platone delle realtà intermedie tra le Idee e le cose sensibili). Aristotele, come è noto, ridiuta entrambe queste dottrine, cioè sia l’esistenza delle Idee come sostanze separate, sia l’esistenza di numeri, ideali o matematici, concepiti anch’essi come sostanze separate. Perciò la tesi dei “fisici” è inaccettabile solo dal punto di vista dei Platonic, non certo dal punto di vista di Aristotele”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, p. 374.

<sup>264</sup> “Si ergo detur alia pars divisionis, scilicet quod aliquid sit ipsum unum et ens separatum existens, necesse est quod ipsum sit substantia omnium eorum, de quibus dicitur unum et ens. Omne enim separatum existens, quod de pluribus praedicatur, est substantia eorum de quibus praedicatur. Sed nihil aliud praedicatur ita universaliter de

Ahora bien, si se asume el supuesto según el cual hay un ente en sí y uno en sí, un existente separado, sería lo mismo uno que ente. Una sustancia que por su esencia misma es uno y ente. Y como todo lo que es diverso del ente no es, se sigue de aquí que todo lo que es aparte del uno no es ente. Lo que estaría de acuerdo con la tesis de Parménides según la cual todo lo que es aparte del ente no es, es decir, es el no ser absoluto. Y la consecuencia que se sigue de esta reflexión es que todas las cosas no podrían ser más que una sola, porque, en este supuesto, todo lo que es diverso de aquel uno separado por sí, no es ente. De este modo, todos los entes no podrán ser otra cosa que un único uno, el cual será realmente lo

---

omnibus sicut unum et ens; ergo unum et ens erit substantia omnium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 5. Y Aristóteles dice: “Pero si hay un Uno en sí y un Ente en sí, su sustancia será necesariamente el Uno y el Ente; pues ninguna otra cosa se predica universalmente, sino éstas mismas”. ARISTÓTELES, *Metafisica*, B, 4, 1001a 27-29. Santo Tomás ha aceptado completamente la proposición central sobre la cual se apoya el argumento aristotélico, a saber, la proposición según la cual todo existente separado que se predica de muchas cosas, es sustancia de todas las cosas de las que se predica. La evidencia de esta aceptación la encontramos cuando Santo Tomás aplica esta doctrina en numerosos lugares de la *Opera Omnia* de Santo Tomás, al referir lo que sucedería si subsistiese en la naturaleza de las cosas una blancura separada, como si fuese una sustancia: la blancura no sería un accidente, sino una sustancia, y no sería más que una sola, y no muchas. “Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei, sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 75 a. 7 co. Y, en *De spiritualibus creaturis*, Santo Tomás aplica esta misma doctrina al caso del *Ipsum Esse Subsistens*, que no puede ser más que uno solo. La aplicación de esta doctrina al caso del *Ipsum Esse Subsistens* es muy sugerente, porque aquí Santo Tomás aplica esta doctrina de un modo diferente, pues el *Ipsum Esse Subsistens* no es la sustancia común de todos los entes, sino que la unicidad del Ser Separado es la unicidad de una sustancia singular que no es común a muchas cosas distintas, por no ser predicable de ninguna otra cosa, sino que es la sustancia de una sola cosa, ya que ninguna sustancia puede ser la sustancia de otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia: “Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. 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”. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 co. Otro lugar paralelo es el siguiente: “Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse”. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 3 co.



mismo que el único ente subsistente en la realidad extramental, sin que pueda haber ninguna multitud<sup>265</sup>.

Como Berti advierte, Aristóteles, en este argumento, no está diciendo que Platón reduce explícitamente o voluntariamente todas las cosas a una, sino que Aristóteles se limita a conducir la tesis de Platón según la

<sup>265</sup> “Si est aliquid, quod est ipsum ens et ipsum unum, quasi separatum existens, oportebit dicere quod idipsum sit unum quod ens. Sed quicquid est diversum ab ente non est; ergo sequetur secundum rationem Parmenidis, quod quicquid est praeter unum sit non ens. Et ita necesse erit omnia esse unum; quia non poterit poni quod id quod est diversum ab uno, quod est per se separatum, sit aliquid ens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 6. Y Aristóteles dice: “Pero de ambos modos (tanto si se niega como si se admite la existencia del uno en sí y del ente en sí fuera de los singulares) es difícil. Pues tanto si el uno no es sustancia como si existe el uno en sí, es imposible que el número sea una sustancia”. ARISTÓTELES, *Metafisica*, B, 4, 1001a 29- b 1. Berti comenta: “Qui la conseguenza tratta da Aristotele è niente meno che il monismo parmenideo, rifiutato altrettanto decisamente da Platone quanto dallo stesso Aristotele”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, p. 375. Y más adelante dice: “Se, infatti, l’essere è concepito come una sostanza, avente per sua essenza l’essere stesso, cioè non è un predicato di altro, ossia una proprietà comune a molte cose, fra loro diverse, ma è per così dire tutto concentrato ed esaurito in un’unica sostanza, di cui costituisce l’essenza, qualsiasi cosa diversa da tale sostanza, di cui costituisce l’essenza, qualsiasi cosa diversa da tale sostanza non è più essere, cioè non può nemmeno esistere. Facendo insomma dell’essere una sostanza, Platone concepisce l’essere in un unico modo, cioè professa una concezione univoca dell’essere, identica a quella di Parmenide, il quale -secondo Aristotele- concepiva l’essere come “uno nella nozione” (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός, cfr. *Metaph. A* 5, 986 b 19)”. BERTI, ENRICO, “L’Essere e l’Uno in *Metaph. B*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, pp. 375-376. También dice: “Per quanto riguarda la prima, quella attribuita a Platone, egli fa subito una obiezione. L’obiezione di fondo che Aristotele fa è la seguente: se l’essere e l’uno sono sostanze, allora non potrà esistere nessun’altra cosa, perché l’altra cosa diversa dall’essere sarebbe nulla. In questo modo, se non esiste altra cosa oltre all’essere e al nulla, si cade, per Aristotele, nella posizione di Parmenide. Non c’è altro che l’essere: tutte le cose si riducono a una e cioè all’essere, a questa sostanza. Qui Aristotele sta facendo l’accusa di monismo, di ridurre tutte le cose a una, a coloro, cioè a Platone, che sostengono questa tesi”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161. Brock expone así este mismo argumento: “Whether or not being is in the essence of all things, if nonetheless there is one single thing whose essence consists in being itself -an Idea of being- then being must be understood as a single essence. From this it follows that any other thing, considered just in itself or according to its own essence, would not be a being. So again there would be nothing -that is, no beings- to multiply being”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), pp. 271-272.

cual el ente y el uno subsisten separados, hacia su consecuencia lógica necesaria, que no establece expresamente Platón, que es la reducción de todas las cosas a una sola, o sea, hacia la negación de la multiplicidad<sup>266</sup>, a un monismo parmenídeo.

En este punto determinado de nuestras reflexiones, conviene recordar aquella opinión de Aristóteles, aceptada por Santo Tomás, según la cual, es platónica la tesis de que el ente y el uno son la sustancia misma de las cosas del universo. Según los platónicos, el ser y la unidad no advienen a un sujeto distinto de ellos mismos, como si fuesen accidentes y no la sustancia misma de todas las cosas<sup>267</sup>. Desde el punto de vista de Platón, el ser y la unidad no significan caracteres añadidos a la sustancia de las cosas, como los antiguos filósofos de la naturaleza sostenían, según los cuales, el ente el uno no son por sí ni esencialmente la sustancia misma de las cosas del mundo<sup>268</sup>.

La postura propia de Aristóteles consiste es que el ente y el uno son por sí la sustancia misma de las cosas, y no un accidente añadido a la sustancia. Aristóteles llega a esta conclusión en un texto de *Metafísica Γ* (libro IV), donde presenta dos argumentos que prueban la identidad real del ente y el uno. Como refiere Santo Tomás, en su comentario de *Metafísica Γ* (libro IV), Aristóteles, en orden a probar que a la metafísica le corresponde el estudio de las cosas comunes, es decir, de lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, procede a probar la tesis según la cual el uno es realmente lo mismo que el ente, mediante dos argumentos<sup>269</sup>, en

<sup>266</sup> “Intendiamoci: egli non intende dire che Platone esplicitamente e volutamente riducesse tutte le cose a una. Intende dire che questa tesi professata da Platone, se fosse stata portata alle sue necessarie conseguenze logiche, avrebbe dovuto condurre alla negazione della molteplicità, alla riduzione di tutte le cose a una”. BERTI, ENRICO, “San Tommaso, commentatore di Aristotele”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L’influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

<sup>267</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001a 29- b 1.

<sup>268</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 2.

<sup>269</sup> “Hic procedit ad ostendendum quod ad considerationem unius scientiae eritint considerare huiusmodi communia, scilicet unum et multa, idem et diversum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit hoc de singulis per proprias rationes. Secundo de omnibus simul per quasdam rationes communes, ibi, et philosophi est de omnibus posse speculari. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod de omnibus hic considerare debet philosophus. Secundo docet modum considerandi, ibi, quare quoniam unum multipliciter et cetera. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertineat considerare de uno et de speciebus unius. Secundo quod ad eandem scientiam pertineat considerare de omnibus oppositis, ibi, quoniam autem unius est opposita considerare. Circa primum duo facit. Primo enim ostendit quod huius scientiae est considerare de uno. Secundo quod eius sit considerare de speciebus unius, ibi, quare

los que sostiene la doctrina de que la sustancia es por sí misma ente y uno, por virtud de la esencia en la cual consiste, y no accidentalmente.

Santo Tomás refiere el primero de estos dos argumentos del modo siguiente: Siempre que dos cosas se añaden a una y no producen una diferencia, son lo mismo. Y puesto que el uno y el ente añadido a hombre o a cualquier otra cosa, no añaden diferencia alguna a ésta, se concluye que el uno y el ente son lo mismo. Ahora bien, la validez de la primera premisa de este silogismo, a saber, la proposición según la cual el uno y el ente añadido a hombre o a cualquier otra cosa, no añaden ninguna diferencia al hombre mismo o la cosa de la que se predicán uno y ente, se prueba porque es lo mismo decir hombre que un hombre. Y no se demuestra otra cosa cuando en un discurso respondemos diciendo ente-hombre u hombre o un hombre<sup>270</sup>.

Ahora bien, esta tesis según la cual hombre es realmente lo mismo que un hombre y que ente-hombre, se pone de manifiesto del siguiente modo:

La identidad de hombre con ente-hombre se prueba por que es lo mismo generar o corromper el hombre que lo que es el hombre, debido a que la generación es vía hacia el ser, y la corrupción la vía del ser al no ser, de tal suerte que el hombre nunca se genera, sin que se genere el ente-hombre, ni tampoco el hombre se corrompe nunca, si no se corrompe

quocumque unius. Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 1-2. E inmediatamente después dice: "Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus...". Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 3.

<sup>270</sup> "...quarum primam ponit ibi, idem enim, quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 3. El texto original de Aristóteles es el siguiente: "Ahora bien, si el ente y el uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es "un hombre" que "hombre" y "hombre que es" que "hombre"; y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es", con la dicción reforzada (y es evidente que el uno y el ente no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también con el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente". ARISTÓTELES, *Metafisica*, I, 2, 1003b 22-32.

el ente-hombre. Pues las cosas que se generan y se corrompen a la vez son una sola y la misma<sup>271</sup>.

Y lo mismo ocurre con el uno, porque, en efecto, cuando el hombre se genera, se genera un hombre, y cuando el hombre se corrompe, se corrompe un hombre. En efecto, el hombre se genera solamente si se genera un hombre uno, que es ente-hombre, y, de modo semejante, sólo se corrompe el hombre, si se corrompe un hombre que es uno, indiviso y ente-hombre; porque “las cosas que se generan y se corrompen a la vez son algo uno”<sup>272</sup>.

Por lo tanto, es evidente que, al añadirse el uno y el ente al hombre, se demuestra lo mismo, y por esta razón, por que se añade el ente o el uno a una cosa, no se entiende que se añada alguna naturaleza sobre el hombre. Por lo que es evidente que uno no es otra cosa fuera del ente, porque siempre que una cosa y otra son uno y lo mismo que una tercera, entre ellas son idénticas. En una palabra, el hombre es hombre en cuanto que de suyo, esto es, por sí mismo, sustancialmente, y por virtud de la esencia en la cual consiste, es ente y uno, y no porque accidentalmente el hombre cuente con el ente y la unidad como caracteres añadidos a su esencia, y distintos de ésta.

De otro lado, el segundo argumento destinado a probar esa misma tesis según la cual *la sustancia de una cosa es por sí misma ente y uno, por virtud de la esencia en la cual consiste, y no accidentalmente*, sigue el mismo sendero recorrido por Aristóteles en su primer argumento, y está estrechamente vinculado a él. Pues, en efecto, Aristóteles dice, inmediatamente a continuación del primer argumento: “...y, además, la sustancia

<sup>271</sup> “Idem enim est generari et corrumpi hominem, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumpitur homo, quin corrumpatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 4. Aristóteles dice: “... (y es evidente que no se separan el ente del uno ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1003b 29-32.

<sup>272</sup> “Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 5. Ibid. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1003b 29-32.

de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es<sup>273</sup>.

Santo Tomás comenta este texto aristotélico del siguiente modo: Cualquiera dos cosas que se predicán por sí de la sustancia de una cosa, y no accidentalmente, son lo mismo según la cosa. Esto es lo que ocurre con el ente y el uno, pues ambos se predicán por sí de la sustancia de cualquier cosa, y no según un accidente. La prueba es que la sustancia de una cosa es por sí misma, de suyo, algo uno, y no según un accidente<sup>274</sup>.

Santo Tomás refiere que el ente y el uno se predicán por sí de la sustancia de cualquier cosa, y no como un accidente, por la siguiente razón: Si el ente y el uno se predicaran de la sustancia de una cosa por algún ente añadido a ésta, sería necesario que el ente se vuelva a predicar de este último, porque todas las cosas son uno y ente. De lo cual se desprende que o bien se predica otra vez por sí el ente, o bien se predica el ente porque algo distinto se añade a aquello de lo que se predica el propio ente. Y si el ente se vuelve a predicar por algo distinto de aquello de lo que se predica, entonces se procedería hasta el infinito. Lo cual es imposible. En consecuencia, sólo queda concluir en la proposición de inicio, probada mediante estas reflexiones, a saber, en la tesis según la cual la sustancia de una cosa es una y ente por sí misma, y no por algo añadido a ella<sup>275</sup>.

<sup>273</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ*, 2, 1003b 32-33. Halper dice, acerca de este texto: "Clearly, Being and One cannot be merely terms that happen to be used of the same things; for the claim that they belong 'non-accidentally' would then be nonsense. (How could a term belong to a thing *per se*?) Nor could Being and One signify properties that merely happen to belong to the same things. 'Wearing a white hat' and 'having musical ability' signify such properties. The expressions would be extensionally identical if the properties to which they refer happened to belong to the same things, but their belonging to the same things would be a case of chance concurrence rather than necessity. To assert that Being and One belong to all things 'non accidentally' is to deny that they are like 'wearing a white hat' and 'having musical ability'. Being and One do not merely happen to belong to the same things; they are not merely extensionally identical. They belong to all things *per se*. They must have a stronger connection than mere extensional identity". HALPER, EDWARD, "Aristotle on the Convertibility of One and Being", *The New Scholasticism*, *New Series*, Vol. LIX, n.1, Winter 1985, N. 1, p.216.

<sup>274</sup> "Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem". TOMAS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 7.

<sup>275</sup> "Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unum-

Así pues, para Aristóteles, cada sustancia es por sí misma ente y uno, pero sin que el ser determinado y el uno determinado que es la sustancia de cada cosa se confunda con el ser y el uno que es por sí misma cada una de las sustancias de las demás cosas del mundo natural. Desde esta perspectiva es imposible que pueda haber un uno y un ente que en su universalidad subsistan en sí mismos como la sustancia única y común de todas las cosas.

Por lo tanto, sólo puede ser sustancia de una cosa lo que es por sí mismo algo uno, indiviso y existente, pues si la sustancia de una cosa fuera ente y una por virtud de algo añadido y distinto de la esencia en la cual consiste, carecería de autonomía, y no sería por sí, sino algo que es en otro y por otro, lo que colisiona con la razón de sustancia.

En resumen, según la concepción de inspiración platónica que critica Aristóteles, la sustancia es por sí misma ente y uno, y no accidentalmente; y la sustancia de todas y cada una de las cosas del universo, es una única sustancia universal que es por sí misma ente y uno, subsistente en la realidad extramental, y predicable unívoca y uniformemente de todas ellas.

La crítica que hace Aristóteles a esta doctrina del platonismo es que la sustancia de una cosa no puede ser la sustancia de otra cosa distinta, y, por esta misma razón, el ente y el uno no pueden ser sustancias.

Esa concepción de corte platónico conduce inexorablemente a la siguiente consecuencia que se desprende necesariamente de ella: que no pueda haber más que una única cosa, cuya sustancia es precisamente el uno universal y el ente universal, y que no puede haber ninguna otra, ni multitud alguna.

Así es como el platonismo (tal como lo interpretan Aristóteles y Santo Tomás) termina en el monismo parmenídeo. Monismo metafísico colisiona con nuestro conocimiento obtenido mediante el recurso de la experiencia, acerca de la existencia de una multitud de cosas. Brock comenta

---

quodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 8". ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003b 32-33. Brock comenta: "Aristotle's own view is that the substance of each thing is a being (and also one) *per se*, not by a combination or in virtue of something conjoined to it. This is what he means when he says that "man", "one man" and "existing man" are interchangeable predicates". BROCK, STEPHEN L. "On whether Aquinas's *Ipsum Esse* is "Platonism", *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 272.

que “el problema básico con la posición platónica es que el ente es tratado como una sola esencia, unívocamente”<sup>276</sup>.

En cambio, según la solución aristotélica que Santo Tomás adopta, la sustancia de cada cosa del mundo natural es distinta de la sustancia de cada una de las demás cosas, en virtud de la peculiaridad propia de la esencia, entidad y unidad propias de cada una. Como dice Brock, para Aristóteles, el ser debe ser concebido de inicio como diversificado<sup>277</sup>.

Según Aristóteles y Santo Tomás, la sustancia de cada una de las cosas del universo es por sí misma ente y uno, pero esta misma sustancia no es por sí misma el ente propio y el uno propio que por sí misma es la sustancia de cada una de las demás cosas del mundo. Por esta razón, en la naturaleza de las cosas, no puede haber un ente y un uno que sea, con una universalidad unívoca -o sea con idéntico carácter-, lo que por sí misma es la sustancia de todas y cada una de las cosas del universo.

El ente y el uno no son nombres que se prediquen de un modo único e inalterable de cada una de las cosas singulares. Por el contrario, el ente se predica de cada cosa singular de un modo cualitativamente, individualmente y formalmente distinto del modo en el cual el mismo nombre de ente se predica de cualquiera de las demás cosas singulares del universo. Por tanto, es imposible que pueda haber algo así como una comunidad unívoca del ente.

La comunidad que conforma la multitud de entes particulares es una comunidad de analogía. Pero de ningún modo una comunidad unívoca<sup>278</sup>. El ente se predica de un sujeto cuya esencia no es “el ente”, entendido como una naturaleza absoluta o completamente autónoma, subsistente en su universalidad en la realidad extramental.

Por el contrario, el ente se predica de muchos sujetos, cada uno de los cuáles tiene una esencia distinta, porque fuera de la mente no hay algo así como una naturaleza del ente -una naturaleza única-, sino que la sustancia de cada cosa singular de la que se predica el ente tiene una esencia o naturaleza distinta de la que tiene la sustancia de cada una de las demás

<sup>276</sup> “So the basic problem with the platonic position is that being is treated as a single essence, univocal”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 272.

<sup>277</sup> “For Aristotle, being must be conceived from the start as diversified”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 272.

<sup>278</sup> Brock comenta: “If the multiplicity of things is real, then “being” cannot stand solely for a feature common to all things. It must also be able to stand, immediately, for what is distinctive about each”. Ob.cit. BROCK, STEPHEN L., “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 272.

cosas singulares. Cada ente particular y subsistente en la naturaleza de las cosas es distinto de cualquier otro ente particular<sup>279</sup>.

Frente a la concepción platónica de un ente en sí y uno en sí que en su universalidad es sustancia de todas las cosas, la solución que Santo Tomás presenta, fundándose en Aristóteles, es que hay en efecto un primer ente y uno numéricamente uno, que es la causa de todas las demás cosas. Este ente y uno primero no es la sustancia común de todas las cosas, porque sólo es la sustancia de sí propio, y no es predicable unívocamente de todas las cosas. Pero este asunto lo veremos detenidamente en el siguiente apartado.

### **5. Un ente y uno primero, subsistente por sí y causa primera, universal y extrínseca que no es sustancia de todas las cosas.**

Santo Tomás, en su comentario final de la décimo primera aporía del libro *B* (III) de la *Metafísica*, sostiene que Aristóteles resuelve esta cuestión más adelante en el libro *A* (XII) de la *Metafísica*, porque allí prueba que hay algo separado que es uno y ente en sí mismo, con lo cual pone en evidencia la unidad del primer principio completamente separado. Un único uno y ente en sí y por sí, que es causa y principio extrínseco común de la unidad de todas las demás cosas, pero que, sin embargo, no es la sustancia común de todas ellas, como sostenía el platonismo. De tal modo que la unidad y el ser que es por sí misma (intrínsecamente y por la esencia en la cual consiste) la sustancia de cada una de las cosas del universo, son, cada uno de ellos, una unidad y un ser realmente y sustancialmente distintos del primer principio separado de todas las cosas, que Aristóteles prueba en el libro *A* (XII) de la *Metafísica*<sup>280</sup>. En el *Comentario* al libro *B* (III) de la *Metafísica*, Tomás de Aquino sostiene que Aristóteles resuelve el problema de saber si son o no los mismos los principios

<sup>279</sup> Brock explica así cuál es la razón por la cual el ente se predica, no solamente de un carácter común a todas las cosas, sino también de las notas distintivas que dividen a cada cosa singular de las demás: "This is possible only because being does not have an absolute or fully autonomous nature, one that stands entirely on its own. Being is always said of a subject whose essence is not just being itself, and its nature varies in function of what it is said of". BROCK, STEPHEN L. "On whether Aquinas's *Ipsium Esse* is "Platonism", *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 272.

<sup>280</sup> "Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 14.



que tienen todas las cosas en el libro *A* (XII); “porque allí demuestra que los principios intrínsecos de las cosas, a saber, la materia y la forma o la privación, no son los mismos en número para todas las cosas, sino sólo por analogía o proporción”<sup>281</sup>.

Inmediatamente después, Santo Tomás destaca de qué modo esta solución propuesta por Aristóteles se opone al marco conceptual del platonismo, mediante el examen del supuesto de base sobre el que se cimenta la postura de los platónicos. Este supuesto es el siguiente: El uno que se convierte con el ente es el uno que es principio del número. La consecuencia inmediata que se deriva necesariamente de este postulado es que el uno y el ente se predicán unívocamente, y no analogamente, pues el uno que tiene razón de número se predica unívocamente de todas las cosas que significa. De lo cual se desprende a su vez que el uno y ente en sí separado del platonismo -que es la sustancia común de todas las cosas del mundo-, no puede ser otra cosa que un universal predicable unívocamente de todas ellas.

Desde este punto de vista, el uno no puede significar algo parcialmente lo mismo y parcialmente diverso al ser predicado de distintos sujetos, sino que siempre el uno es predicado uniformemente de todas las cosas. Lo cual sólo puede ocurrir, si en la realidad no existe diferencia alguna, ni en la entidad, ni en la unidad, ni en la esencia en la que consiste la sustancia de cada cosa. Y si esto último es así, la conclusión que se obtiene de esta tesis es que no puede haber diferencia alguna entre la sustancia de una cosa cualquiera y la sustancia de cada una de las demás. De este modo, la sustancia de todas las cosas no podría ser más que una sola. Y, por tanto, no podría haber más que una sola cosa en la realidad extramental, y ninguna multitud. De este modo se llega al monismo parmenideo<sup>282</sup>.

Santo Tomás describe allí mismo, cuáles son los dos modos según los cuáles el uno se predica de las cosas del mundo:

De un primer modo se predica el uno que se convierte con el ente de una cosa que es una por la esencia misma en la que consiste, como Aris-

<sup>281</sup> “Haec autem quaestio solvetur in duodecimo. Ibi enim ostendetur quod principia quae sunt intrinseca rebus, scilicet materia et forma, vel privatio, non sunt eadem numero omnium, sed analogia sive proportione”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 10, n. 10.

<sup>282</sup> “Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cuiuslibet rei, et per consequens numerum, inquantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat. Hanc autem quaestionem diffusius pertractabit in teritiodecimo et quartodecimo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 14.

tóteles ha probado en el libro  $\Gamma$  (IV) de la *Metafísica*, y, según este modo de predicar, el uno no añade cosa alguna sobre el ente, a no ser la noción de indivisión<sup>283</sup>, que no es más que negación de división. Santo Tomás, en su comentario del libro  $\Gamma$  (IV) de la *Metafísica*, refiere dos argumentos mediante los que Aristóteles prueba que el uno y el ente son realmente lo mismo, por identificarse ambos con lo que es por sí el sujeto mismo del que se dicen, aunque sean distintos conceptualmente. Allí Aristóteles está hablando del uno que se convierte con el ente. El primer argumento se apoya sobre la tesis según la cual tanto el uno como el ente acompañan por igual y se predicán de igual manera respecto de todos los géneros, como son los de sustancia, cantidad o cualidad. El uno y el ente no se encuentran exclusivamente en uno solo de los géneros, sin encontrarse en los demás. Por esta razón, resulta evidente que en este argumento Aristóteles está hablando del uno que se convierte con el ente<sup>284</sup>.

El segundo argumento mediante el cual Aristóteles prueba, en *Metafísica*  $\Gamma$  (libro IV), la convertibilidad del ente y el uno en la realidad, se apoya sobre la tesis según la cual un hombre no añade nada a la predicación de hombre, ni tampoco ente añade nada a la quiddidad, ni a la cualidad ni a la cantidad. Sino que el ente y el uno se predicán por igual de la quiddidad, la cualidad y la cantidad, significando lo que estas son por sí mismas, y no algo añadido a ellas. También aquí resulta evidente la convertibilidad del uno con el ente<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> “Unum autem, secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente: et sic unaquaeque res est una per suam essentiam, ut infra in quarto probabitur, nec aliquid addit unum supra ens nisi solam rationem indivisionis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 14. En el apartado precedente se ha visto con detenimiento la doctrina aristotélica según la cual cada cosa es una por sí misma y por la esencia en la cual consiste, por lo que remitimos a lo dicho allí. ARISTÓTELES, *Metafísica*,  $\Gamma$ , 2, 1003 b 29-33. Y el comentario que Tomás hace de este texto: TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 5.

<sup>284</sup> “Deinde cum dicit adhuc autem ostendit idem ex similitudine; dicens, quod oportet quod unum similiter se habeat in omnibus generibus, quia ens et unum aequaliter de omnibus generibus praedicantur. In omnibus autem generibus quaeritur aliquid quod est unum, quasi ipsa unitas non sit ipsa natura quae dicitur una; sicut patet in qualitatibus et quantitativis. Unde manifestum est, quod in omnibus generibus non est sufficiens dicere, quod hoc ipsum quod est unum, sit natura ipsius quod unum dicitur; sed oportet quaerere quid est quod est unum, et ens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 7. Y Aristóteles dice: “Que el uno significa en cierto modo lo mismo que el ente es obvio, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna (por ejemplo, ni en la quiddidad, ni en la cualidad, sino que se halla en las mismas condiciones que el ente)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 1054 a 13-16.

<sup>285</sup> “Secundo, quia cum dicitur unus homo, non aliquam naturam aliam ab homine praedicat, sicut nec ipsum quod est ens praedicat aliam naturam a decem praedicamentis”.

De un segundo modo se dice uno, cuando uno significa la razón de medida primera. Lo que puede ocurrir de dos maneras, pues el uno que tiene razón de medida primera se puede decir, o bien absolutamente, o bien con respecto a algún género. Si el uno que significa la razón de medida primera es absolutamente mínimo e indivisible, nos encontramos ante el uno que es principio y medida del número. Pero si el uno no es absolutamente mínimo e indivisible, entonces no será uno y medida absolutamente, sino que sólo lo será según la posición, como una libra en el caso de los pesos, un medio tono en el caso de melodías, y un pie en el caso de longitudes, entonces nada impide que de tal uno se componga la magnitud, como lo prueba Aristóteles en el libro *I* (libro X) de la *Metafísica*<sup>286</sup>.

En efecto, Santo Tomás en el libro *I* (libro X) precisa cuál es el sentido del uno en cuanto que es principio de número, por contraste con aquel otro sentido del uno, según el cual, el uno se convierte con el ente. El uno que se convierte con el ente tiene un sentido distinto del que tiene el uno que es principio del número que tiene razón de medida en el género de la cantidad continua. Según este último sentido, el uno es considerado como el principio de aquel número que es medida perteneciente al género de la cantidad. Este uno no está comprendido dentro de ninguno de los demás géneros supremos, y, por tanto, no está comprendido dentro del género de la sustancia, que sólo comprende entes por sí. El uno según este segundo sentido es principio del número que tiene razón de medida dentro del género de la cantidad. Según este sentido, la palabra uno significa el uno que se encuentra dentro del género de la cantidad continua y, por esta misma razón, está comprendido dentro de uno de los géneros de los entes que son en otro, esto es, en un sujeto, y no dentro del género de sustancia, en el cual están comprendidos los entes por sí, que no son en otro. El término uno tomado en el sentido según el cual el uno es el principio del número que tiene razón de medida dentro del género de la cantidad con-

---

TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 16. Y Aristóteles dice: "...y porque "un hombre" no añade nada a la predicación de "hombre" (como tampoco "ente" a la de "quididad" o a la de "cualidad" o a la de "cantidad"), y porque "ser uno" es lo mismo que ser individuo". ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 1054 a 16-19.

<sup>286</sup> "Alio modo dicitur unum secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Et hoc quidem si sit simpliciter minimum et indivisible, est unum quod est principium et mensura numeri. Si autem non sit simpliciter minimum et indivisible, nec simpliciter, sed secundum positionem erit unum et mensura, ut as in ponderibus, et diesis in melodiis, et mensura pedalis in lineis: et ex tali uno nihil prohibet componi magnitudinem: et hoc determinabit in decimo huius". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

tínua, significa una naturaleza determinada a un solo género, que es precisamente el género de la cantidad continua<sup>287</sup>.

El término uno, tomado en el sentido según el cual es el principio del número que tiene razón de medida en el género de la cantidad continua, sólo se predica de la cantidad continua propia de la materia.

En cambio, el término uno, tomado en el sentido según el cual se convierte con el ente, significa la unidad de los entes de cualquier género, sin excepción alguna, y, con mucho mayor propiedad, significa la unidad de los entes *per se* comprendidos dentro del género de sustancia. Por esta razón, el uno que se convierte con el ente no significa una naturaleza determinada a un solo género, con exclusión de los demás, como si lo hace el uno que es principio del número que tiene razón de medida dentro del género de la cantidad continua<sup>288</sup>. Por lo tanto, el uno que se convierte con el ente sí abarca a las cosas que son en sí mismas, esto es, las sustancias, y, entre ellas, las sustancias separadas de la materia, como son los ángeles, las almas separadas y Dios.

Se trata, pues, de dos significados diversos de la misma palabra, dos acepciones distintas del mismo término. Por esta razón, Santo Tomás dice que hay una cierta equivocación del uno<sup>289</sup>.

Pero, a fin de ver más nítidamente los contornos de la noción del uno que es principio del número que tiene razón de medida en el género de la cantidad continua, por contraste con la noción del uno que se convierte con el ente, es conveniente recordar antes el asunto del conocimiento del uno y la multitud, tratado en el capítulo segundo de este trabajo.

Como se ha visto allí, la multiplicidad es más conocible que la unidad, porque, como dice Santo Tomás -siguiendo en esto a Aristóteles-, la multiplicidad es más sensible que la unidad. Nuestras potencias cognoscitivas conocen primero la multiplicidad y después la unidad.

<sup>287</sup> "Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quamdam naturam additam his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 21. Wippel escribe: Thomas would always defend the distinction between these two types of unity and is highly critical of Avicenna for having failed to do so". WIPPEL, JOHN F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*, p. 356.

<sup>288</sup> "Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 21.

<sup>289</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 21.

En efecto, nuestro conocimiento, que tiene por objeto las cosas sensibles y mudables, proviene de la percepción sensorial, mediante la cual tenemos noticias de una multitud de objetos distintos y separados unos de otros. Y a partir de nuestro conocimiento todavía confuso de las diversas cosas percibidas de una sola mirada, es que, en un segundo momento, podemos llegar a conocer que una cosa no es otra, esto es, que cada cosa está dividida y separada de cualquier otra distinta, que es extrínseca a ella: Este es el conocimiento de la división de los entes. Y el conocimiento de la división de los entes nos capacita para llevar adelante la investigación que conduce a descubrir la unidad de las cosas, mediante la inspección de cada una de las cosas percibidas por nuestros sentidos.

Así, por ejemplo, si observamos las cosas que hay en una habitación, e identificamos que una silla no es lo mismo que la persona sentada en ella, esta noticia sólo se puede tener si primero tenemos un cierto conocimiento inmediato y primario de la multitud de cosas que hay en nuestro entorno, percibidas en una mirada. Junto con ello es preciso conocer previamente que la silla observada es algo que es, un ente, y que también lo es la persona sentada en ella. A partir de lo cual ya es posible comprender que una cosa no es otra: la silla no es la persona sentada en ella, que ya es el conocimiento de la división de los entes.

El conocimiento de la división de los entes es todavía un conocimiento primario de la multitud, porque, como ya hemos estudiado en el capítulo anterior, la división de los entes no revela explícitamente que la multitud sea un conjunto de muchas unidades indivisas, justamente porque no supone el conocimiento previo de la unidad y la indivisión.

Ahora bien, es justamente a partir de este conocimiento de la división de los entes, que podemos pasar a continuación a examinar el interior mismo de cada objeto observado, a fin de averiguar si está, a su vez, dividido en sí mismo, o no, en muchas cosas distintas unas de otras, o si, por el contrario, cada objeto observado no está dividido en sí mismo, de modo que hay muchas cosas en él. Ahora bien, es precisamente porque hemos comprendido previamente que unas cosas no son otras, al constatar que la persona está separada de la silla en la que está sentada, que llegamos a estar capacitados para proceder a averiguar si cada uno de estos dos objetos, a saber, la silla, de un lado, y la persona sentada en ella, del otro, está, a su vez, dividido en sí mismo, o no. En este segundo momento, averiguamos si hay división o no en el seno de cada uno de estos dos objetos, tanto en la silla, como en la persona sentada en ella, respectivamente. Por supuesto, este segundo conocimiento es muy fácil de alcanzar también; a no ser que los objetos sensibles observados se

encuentren muy alejados del alcance del observador y de su potencia visiva.

El examen visual que hacemos de la persona sentada en la silla nos capacita para llegar al segundo conocimiento mencionada, o sea, a saber si esa persona es una unidad indivisa, o si, por el contrario, está dividida en sí misma en muchas cosas distintas unas de otras. Lo cual sólo podemos juzgar, si previamente hemos alcanzado la noción de la división de las cosas. Pero para llegar a hacer este juicio, es necesario antes haber captado los múltiples aspectos distintos de esa misma persona, que son manifiestos a nuestra percepción sensorial. En vista de que el objeto observado presenta múltiples aspectos distintos, como el color de la piel, el sonido de su voz, los distintos miembros corporales que percibimos, es que procesamos a investigar si todos estos distintos aspectos están divididos entre sí, como lo están la silla de nuestro ejemplo de la persona sentada en ella, o si es necesario negar cada uno de los aspectos de la persona observada está dividido de los demás. Si los datos de experiencia nos revelan que los distintos aspectos de la persona observada no están divididos y separados unos de otros, entonces hemos juzgado que no hay división en la persona observada: Este juicio consiste en la negación de la división del ente que es objeto de nuestra observación, y revela que el ente particular es o no es algo dividido en varias cosas distintas. Si el ente no está dividido en sí mismo en varias cosas distintas, separadas, que no cohesionadas entre sí, entonces decimos que tal ente es algo uno, o sea, una unidad indivisa. Y el uno es el ente mismo, en cuanto que indiviso.

Este último ya es el conocimiento del uno que se convierte con el ente. El cual es muy fácil de adquirir; sobre todo cuando observamos sustancias vivientes fácilmente perceptibles. Este último conocimiento, a su vez, nos capacita para llegar a comprender la multitud entendida como agregación de unidades, que es el conocimiento riguroso de la multitud, al que no podemos llegar, si previamente no conocemos el uno que se convierte con el ente.

Ahora pasemos al conocimiento del uno que es principio del número.

Un primer ejemplo que Klima presenta en orden a clarificar la noción del uno que es principio del número que tiene razón de medida en el género de la cantidad, es el siguiente: ¿Cómo es posible contar el número de personas que hay en una habitación? La única manera que tenemos de hacerlo consiste en contarlas una a una. Y, para hacerlo bien, es necesario que no tomemos dos personas como una sola, y que no omitamos contar ninguna de las personas que se encuentran en esa habitación. Una vez hecho esto, ya se conoce claramente cuál es el número de personas que hay en la habitación. El resultado exacto de esta cuenta es posible porque

se ha realizado el procedimiento de discernir o distinguir cada una de los sujetos como una unidad indivisa<sup>290</sup>. Y sólo sabemos que cada sujeto es una unidad, al verificar que no hay en cada sujeto una multiplicidad intrínseca a él, esto es, una multitud de cosas en su interior, y que, por esta misma razón, es un ente indiviso, cohesionado internamente, no desarticulado. Esta indivisión propia de cada persona es precisamente su unidad.

El examen acerca de la existencia o no de una multiplicidad o división intrínseca en cada una de las personas que hay en la habitación de este ejemplo, conduce al conocimiento de la unidad que es propia de cada una de ellas.

Klima comenta que la precisa y no-ambigua noción de unidad aritmética (que empleamos para conocer el número de cosas contadas una por una), descrita por Santo Tomás como el uno que es principio del número que tiene la razón de medida en el género de la cantidad, presupone la noción lejana de la no-ambigüedad de algún ente que es indiviso en sí mismo y dividido de otros, que es la noción del uno que Santo Tomás describe como aquel que es convertible con el ente<sup>291</sup>.

En efecto, sólo es posible conocer el número de personas que se encuentran en una misma habitación, si concebimos el uno aritmético, esto

<sup>290</sup> Klima expone su ejemplo así: “The most elementary application of our notion of a unit occurs in the simple process of counting. For example, when we have the task of counting the number of people in a room, we take the persons one by one, raising the number of persons we have already counted by one at each step, until we reach the last person. In this process, if we ‘do not lose count’, that is, if we make sure that we never take the same person twice and we do not leave out any one of them, we have to arrive at a definite and precise result”. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”, en *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L) XI*, p. 196.

<sup>291</sup> “So, clearly, in this way the precise and unambiguous arithmetical notion of the unit (that serves as the measure of the number of things when we count them one by one), which Aquinas appropriately describes as the principle of number, presupposes the far from unambiguous notion of some being which is undivided in itself and is divided from others, which is the notion of the one that St. Thomas describes as that which is convertible with being”. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”, en *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L) XI*, p. 197. Y Clarke dice: “The unity we are talking about here is not numerical unity, that is, ‘one’ as the first in a number of series, but something intrinsic within every being, called *ontological unity*”. CLARKE, W. NORRIS, *The one and the many: a contemporary Thomistic metaphysics*, p. 60.

es, el uno que es principio del número que tiene razón de medida dentro del género de la cantidad continua. Y sólo se puede concebir este último, a partir de la noción de ente, y la noción de división de los entes, que son conocimientos previos al conocimiento de cualquier unidad.

En *De Potentia*, Santo Tomás explica que el concepto del uno que es principio de número y tiene razón de medida en el género de la cantidad continua, se concibe cuando se añade al concepto de ente la noción de la medida en la que consiste el uno dentro del género de la cantidad continua. Este concepto de uno añade al ente no solamente la razón de indivisión, sino también la noción de medida de la materia cuantificada<sup>292</sup>.

La unidad aritmética o uno que es principio del número y tiene razón de medida, es la unidad del continuo en el género de la cantidad. Por esta razón, dice Santo Tomás, la división del continuo, que produce la multitud intrínseca, destruye o remueve en el continuo la unidad que es principio de número y tiene razón de medida en el género de la cantidad continua<sup>293</sup>.

Por todo lo cual, el término que designa el uno que es principio de número y tiene razón de medida en el género de la cantidad continua es un nombre unívoco, porque sólo se puede predicar de las entidades comprendidas dentro del género de la cantidad continua, en cuanto que este uno tiene razón de medida del continuo. Así pues, el uno que es principio del número no es un término trascendental, ni se predica análogamente, sino sólo unívocamente.

En cambio, el término que designa el uno que se convierte con el ente, sí es un término trascendental, y no está circunscrito a un solo género, sino que abarca a todos los géneros, y se predica análogamente.

Ahora bien, las personas que se encuentran dentro de la habitación de nuestro ejemplo, aunque son contadas mediante la consideración del uno que es principio del número, entendido como medida en el género de la cantidad continua, también son conocidas en la consideración del uno que se convierte con el ente. La noción del uno que se convierte con el ente tiene un significado mucho más rico, intensivamente y extensivamente, que el significado de la noción más restringida del uno que es principio del número, pues esta última noción está restringida al género de la cantidad continua.

<sup>292</sup> “Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

<sup>293</sup> “...et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.



El uno que se convierte con el ente también se predica de cada una de las personas ubicadas dentro de la habitación mencionada -y no solamente el uno que es principio de número-, en razón del ser sustancial de cada persona, y no sólo por razón del accidente de la cantidad continua. Mientras que el uno que es principio de número se predica de esas mismas personas, pero exclusivamente por razón del accidente de la cantidad continua, significando tan sólo la medida primera de esta cantidad.

En efecto, cada una de las personas que se encuentran en la habitación, es una en cuanto que es un ente indiviso. En esta proposición se predica el uno que se convierte con el ente. Santo Tomás dice acerca de la noción del uno que se convierte con el ente, que no añade al ente otra cosa que negación de división, esto es, indivisión<sup>294</sup>. Y la indivisión que el uno que se convierte con el ente añade a la noción de ente, es la indivisión de todo tipo de entes, incluida en primer lugar la indivisión de todos los entes *per se*, a saber, la indivisión de las sustancias corpóreas, pero también la indivisión de las sustancias separadas desprovistas de materia, que, por esto mismo, carecen de cantidad continua, como son los ángeles, las almas separadas y Dios.

Si retornamos al ejemplo usado hasta aquí, el conjunto de personas que se encuentran en el interior de la habitación, todas ellas constituyen una multitud de entes, y no son un solo ente uno por sí, sino muchos entes por sí, cada uno distinto de los demás; lo que, como hemos visto supone el conocimiento previo de la división de los entes. Pero, si seguimos adelante con esta investigación, entonces podemos llegar a conocer si es verdad o no que cada una de las personas observadas, que se encuentran en la habitación, es o no una unidad indivisa. A partir de lo cual podemos llegar a comprender que el conjunto de todas ellas es como tal una agregación de unidades, esto es, una multitud en sentido estricto.

Pero, si queremos saber si cada una de las personas es una unidad indivisa, y no una multitud de cosas apiladas o accidentalmente relacionadas, es necesario que nuestro examen de ella revele que no está dividida en sí misma en muchas cosas, de modo que negamos de cada persona la división. Puesto que cada persona humana es un ente corpóreo, y su cuerpo es lo primero que conocemos, el conocimiento de su indivisión sólo lo podemos alcanzar mediante el análisis de las distintas partes de su cuerpo, acerca de las cuales juzgamos que cada parte no está dividida y separada de las demás, sino que todas ellas están cohesionadas, conformando una única realidad no dividida: cada persona que está en la habi-

<sup>294</sup> "Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

tación. Sólo después de haber hecho este juicio para cada una de las personas que están allí, es que podemos juzgar que todas ellas conforman lo que técnicamente se llama una multitud, en su sentido estricto, como agregación de unidades.

En efecto, al examinar cada una de esas personas, encontramos que no hay una multitud en su interior, sino que cada una es un solo ente uno e indiviso, y que no hay en su seno una multitud, o sea, el conjunto de las distintas partes corporales que conforman a cada persona no es lo que técnicamente se llama una *multitudo intrínseca*. El uno que se convierte con el ente priva al ente de la multitud intrínseca, porque las distintas partes de cada ente corpóreo no están divididas y separadas cada una de las demás, sino que, por el contrario, están fundamental y naturalmente cohesionadas entre sí. Pero la unidad que se convierte con el ente no priva a cada ente de la multitud que ese mismo ente conforma, conjuntamente con otros entes extrínsecos a él mismo, como parte de la comunidad global del universo entero. Y esta es la multitud extrínseca. El uno que se convierte con el ente sólo priva a un ente de la multitud intrínseca a él, pero no priva de la multitud extrínseca. Y la razón es la siguiente: Aunque el uno que se convierte con el ente niega que en un mismo ente pueda haber muchas cosas, cada una distinta por sí misma de las demás, no niega que pueda haber alguna cosa fuera de ese mismo ente, con la cual constituye una multitud extrínseca<sup>295</sup>.

Así pues, la unidad e indivisibilidad de cada sujeto que se encuentra en la habitación del ejemplo presentado por Klima, priva de cualquier multitud intrínseca conformada por diversas sustancias independientes, cada una distinta de las demás. Sin embargo, no impide que cada sujeto encontrado en la habitación conforme con los demás una multitud extrínseca, porque, como se ha visto, la unidad e indivisibilidad de un ente no niega que pueda haber otra cosa fuera de ese mismo ente.

Pero, además podemos advertir algo más. Si continuamos con el análisis del mismo ejemplo presentado aquí, pero, ahora, indetificando a Sócrates y Corisco, como las personas que se encuentran en la, el estudio de las propiedades observadas en cada uno de ellos revela, de un lado, que no hay muchas personas en Sócrates, sino una sola, que es Sócrates precisamente. Y también se observa lo mismo en Corisco.

<sup>295</sup> "...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". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

Sin embargo, para llegar a esta última información, ha sido preciso comprender previamente dos cosas: En primer lugar, que los distintos aspectos, propiedades, o caracteres observados en cada una de estas dos personas, son realmente distintos cada uno de los demás, porque el color blanco de la piel de Sócrates, no es lo mismo que su humanidad, ni ésta es completamente lo mismo que su intelectualidad filosófica. En segundo lugar, que todos esos aspectos no se encuentran en Sócrates tan separados y divididos, que no puedan conformar un solo ente, y no muchos. Cualquiera que sea el aspecto que observamos en Sócrates, no está dividido ni separado de los demás, sino que todos conjuntamente conforman ese ente particular uno e indiviso, que es Sócrates. Y como cada uno de los aspectos, partes y notas constitutivas de Sócrates es una parte conformante de ese todo indiviso que es él mismo, de hecho, ninguna de estas partes puede ser un todo indiviso, porque si cada parte de Sócrates fuese un todo indiviso, entonces cada parte estaría radicalmente dividida y separada de las demás, sin poder conformar conjuntamente con éstas la unidad indivisa y subsistente por sí, que es Sócrates. Por lo tanto, resulta evidente que Sócrates es una unidad sustancial, que Corisco también lo es. Y también es evidente que cada uno de ellos es una unidad conformada por distintas partes, que, sin embargo están naturalmente cohesionadas, conformando un solo todo independiente y separado de cualquier otra unidad sustancial<sup>296</sup>.

Sócrates tiene una unidad ontológica y es uno por su naturaleza misma. Mientras que cada una de las partes constituyentes de Sócrates tiene unidad en este todo que es Sócrates mismo. Pero ninguna de sus partes tiene unidad ontológica en sí misma y con independencia de las demás, y mucho menos con independencia del todo que es Sócrates.

En efecto, la mano de Sócrates es una parte integral del todo uno e indiviso que es Sócrates mismo. La unidad ontológica de la mano es la unidad que ésta tiene en cuanto que conforma la unidad indivisa que es Sócrates, y, por esta misma razón, la unidad de la mano de Sócrates es la unidad que ella tiene en cuanto que conforma el todo que es Sócrates. La unidad de la parte es la unidad de un todo constituido por partes. La unidad ontológica de Sócrates es la unidad de su mano misma, en cuanto

---

<sup>296</sup> “Examples from the principal levels of real being: an atom, a molecule, a plant, an animal, a human being, an angel (pure spirit), God. Every such being, if composed of parts, as are all the beings in our world of experience, is not just the sum of its parts, but exists and acts as a *distinctive whole*, manifesting characteristic properties belonging to the whole as such that are not merely the sum of the properties of the parts by themselves”. CLARKE, W. NORRIS, *The one and the many: a contemporary Thomistic metaphysics*, p. 65.

que ella es una parte de él. Este miembro corporal no tiene una unidad ontológica en sí misma independientemente del hecho de ser parte de Sócrates. Por esta razón, una mano amputada, separada del cuerpo mismo de Sócrates, no es una mano, ni es una parte integral del cuerpo de Sócrates, porque ha ocurrido un cambio sustancial por el cual el miembro amputado ha dejado de ser una parte del cuerpo de Sócrates, y ha pasado a ser un todo indiviso e independiente de él.

Ahora bien, el uno que se convierte con el ente, que, como se visto, priva al ente de toda multitud intrínseca, es el significado principal de la unidad ontológica. Como dice Clarke, esta unidad ontológica es la unidad intrínseca o *per se* que cada ente particular y real posee por el hecho de tener un particular acto de ser (*esse*) y actuar como una unidad. En una palabra, la unidad intrínseca u ontológica, es propiamente la unidad de los seres naturales, distinta de la unidad de los artefactos fabricados por el hombre. La unidad ontológica de cada cosa particular es constitutiva de su ser mismo<sup>297</sup>.

Durante el proceso de la generación de un ser biológico, como es el caso de un perro, el óvulo, de un lado, y el espermatozoide, del otro, se unen para conformar un nuevo ser distinto de sus padres. El óvulo por sí sólo no puede constituir el animal, ni tampoco puede hacerlo el espermatozoide. Es necesario que ambos gametos se unan y conformen una nueva sustancia distinta de las sustancias de sus padres. Una vez que los dos gametos conforman una unidad nueva, ellos dejan de ser en acto gametos, porque han pasado a ser meramente parte de un nuevo todo continuo: el nuevo animal engendrado. Una vez que los dos gametos constituyen esta nueva unidad natural, pierden las propiedades que por su ser y su naturaleza tenían en su condición de gametos: La propiedad del gameto masculino de fecundar el óvulo, uniéndose a éste, y la propiedad del gameto femenino de recibir el espermatozoide y unirse a él. En cambio, el nuevo todo cuenta con propiedades que los gametos por sí solos no tienen: El conjunto de propiedades biológicas de un nuevo ser vivo particular y completo.

La unidad de todo ser vivo es una unidad intrínseca u ontológica. Nuestras facultades cognoscitivas tienen el poder suficiente para captar

---

<sup>297</sup> Acerca de esta noción de multitud intrínseca, Clarke dice: “*Intrinsic (or per se) Unity* = a unity within the very being of a single real being, such that it exists (is actively present) with a single act of existence and acts as a unity, controlling its actions from a single center of action. This is the strong meaning of unity, the *ontological unity* that is proper to every real being, constitutive of its very being, making it truly a single being both in existence and in action”. CLARKE, W. NORRIS, *The one and the many: a contemporary Thomistic metaphysics*, p. 65.

fácilmente esta unidad intrínseca u ontológica en el caso de la mayor parte de los seres vivos, y más aún tratándose de los animales superiores y el hombre. Más difícil es captar la unidad ontológica de las sustancias inertes, porque el nivel de su unidad es cualitativamente inferior al nivel de la unidad propia de los seres vivos. Pero puesto que sin unidad no hay ser, es necesario que los entes inertes sean sustancias y que, por esto mismo, tengan unidad sustancial, bien sea a nivel molecular, atómico o subatómico. Como dice Klima, esto último sólo podrá ser determinado conforme al avance de los estudios que sucesivamente pueda hacer la química *quantum*. Desde la perspectiva de las consideraciones más universales de la metafísica, resulta intrascendente cuál de estos niveles de unidad, bien sea el molecular, el atómico, el sub-atómico, o cualquier otro nivel inferior a éste, es el propio de la unidad sustancial de las sustancias inertes, y si ésta se presenta en distintos niveles según el caso. Lo que sí es fundamental en metafísica es que, en cada caso, la unidad ontológica de cada sustancia inerte corresponde a uno de estos niveles<sup>298</sup>.

Ahora bien, de acuerdo a las reflexiones hechas hasta aquí, podemos concluir que según la opinión de Santo Tomás, que es la de Aristóteles, la unidad sustancial u ontológica es la propia del uno que se convierte con

---

<sup>298</sup> Klima, una vez que ha expuesto un ejemplo referido al asunto de atribuir la unidad sustancial, o bien al átomo de carbono, o bien al cristal de diamante, hace la siguiente reflexión: "But then further details concerning the distinct vs. indistinct character of the carbon atoms making up the whole should rely on further specific considerations belonging to quantum chemistry. What is important from our point of view is that the clarification of the conceptual relations between being, unity, identity and substance gives us important clues as to what are the relevant considerations in discussing particular cases". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many", en *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L)* XI, p. 206. Clarke expone el siguiente ejemplo del agua, el hidrógeno y el oxígeno, para graficar el tema de la unidad sustancial de las sustancias inertes, su unidad ontológica: "Thus the hydrogen and oxygen atoms by themselves are highly flammable, but the new composite being formed out of them -the molecule of water (two hydrogen atoms and one oxygen)-has the opposite property of not being flammable at all, but is rather the main agent for extinguishing fires. The only examples of such extrinsic unities are natural beings (beings formed by nature). We humans cannot create new ones by our own powers; we can only bring together beings already existing in nature which by their own innate active properties have the power to combine under the right conditions to constitute new natural unities, new types of real being, such as atoms into molecules according to certain fixed proportions beyond our control. We are only the mediators, not the direct active causes of the production of such new natural beings possessing their own intrinsic unities". CLARKE, W. NORRIS, *The one and the many: a contemporary Thomistic metaphysics*, p. 65.

el ente, y no la del uno que es principio del número en el género de la cantidad.

Santo Tomás señala que los platónicos asumen la postura de que el uno y el ente en su simplicidad y universalidad unívoca son la sustancia común y simple de todas las cosas existiendo en la realidad extramental, porque han confundido el uno que se convierte con el ente con el uno que es principio de número en el género de la cantidad. Explica que Pitágoras y Platón, al advertir que el uno que se convierte con el ente no añade nada al ente, a no ser la razón de indivisión, significando exclusivamente el ente mismo en cuanto que indiviso, pensaron que esta indivisión era la misma que tenía el uno que es principio del número que pertenece al género de la cantidad continua; esto es, Pitágoras y Platón estimaron que el uno que es principio del número y perteneciente al género de la cantidad continua, no añadía nada al ente, a no ser la razón de indivisión, porque pensaron que las sustancias no son otra cosa que números, y las especies de los números son necesariamente las especies de todas las sustancias. Dentro de este marco conceptual, el uno que se convierte con el ente no es distinto del uno que tiene razón de principio en el género de la cantidad continua<sup>299</sup>.

Esta confusión lleva a concebir unívocamente al uno, porque el nombre de uno, en el sentido del uno que es principio de número en el género de la cantidad, es un nombre que sólo puede predicarse de cosas que se encuentran comprendidas dentro del género de la cantidad, esto es, es un nombre unívoco, y no análogo, porque no significa la unidad trascendental, sino la unidad tomada en el sentido que tiene el nombre unívoco del uno, que es el uno que es principio del número y se encuentra dentro del género de la cantidad. Dentro del marco conceptual del platonismo, la unidad ontológica es concebida unívocamente, por confundirla con el concepto del uno que se encuentra dentro del género de la cantidad continua, pues todo nombre genérico se predica unívocamente.

Santo Tomás recrimina a Pitágoras y Platón por haber caído en esta confusión, y resalta claramente su posición acerca de este asunto: El uno que tiene razón de principio de número en el género de la cantidad continua no solamente añade al ente la razón de indivisión, sino que añade,

<sup>299</sup> “Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 11, a. 1, ad 1.

además de esta última, la determinación al género de la cantidad continua. Razón por la cual, el uno que se convierte con el ente no es lo mismo que el uno que tiene razón de principio de número, precisamente porque este último pertenece al género de la cantidad<sup>300</sup>. De lo cual se desprende que el uno que se convierte con el ente no se predica unívocamente, sino análogamente, mientras que el uno que es principio del número dentro del género de la cantidad sí se predica unívocamente, pero no análogamente.

En el *Comentario al De Trinitate de Boecio*, se encuentra también esta doctrina según la cual el uno que se convierte con el ente es un trascendental predicable análogamente, cuando Santo Tomás sostiene que *lo mismo y lo diverso* no son propios de unos géneros, del mismo modo que tampoco lo son *lo uno y lo múltiple*, sino que son pasiones de los entes en cuanto que entes<sup>301</sup>. Por tanto, es claro que en este lugar Santo Tomás considera que el uno que se convierte con el ente, al no ser propio de ningún género, sino un trascendental, se predica análogamente y no unívocamente. A diferencia del uno que es principio de número, que sí se predica unívocamente.

Y, en la respuesta que Tomás hace a una objeción formulada contra la tesis según la cual las sustancias incorpóreas angélicas son inmateriales, en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, sostiene que el uno que se convierte con el ente y la multitud que se conforma por la agregación de varias unidades tomadas en el sentido del uno que se convierte con el ente, no se encuentran determinados a ningún género. Además la multitud de los ángeles -sustancias incorpóreas causadas- es una multitud que se conforma sólo a partir del uno que se convierte con el

<sup>300</sup> “Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 11, a. 1, ad 1. “Thomas distinguishes two kinds of unity -the unity which is convertible with being (transcendental unity) and the unity which serves as the principle of number (numerical unity). He identifies the latter with discrete quantity, which itself is caused by the division of matter or of the continuum”. WIPPEL, JOHN F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*, p. 356.

<sup>301</sup> “Ad tertium dicendum quod sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passionis entis, in quantum est ens”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 1, ad 3. Ventimiglia comenta: “Nel Commento al De trinitate di Boezio, Tommaso aveva scritto che il diversum, insieme all'idem, all'unum e ai multa, è da considerarsi una delle passionis entis -espressione medievale per esprimere il concetto di trascendentali”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 155.

ente, y es consecuencia de la división de las naturalezas angélicas. La multitud de los ángeles no se constituye por la división de la cantidad o la materia, porque los ángeles son sustancias incorpóreas e inmateriales. La multitud de las sustancias inmateriales angélicas no puede ser una multitud conformada por la división de la cantidad y la materia, porque ninguna sustancia incorpórea (Dios, los ángeles, y las almas separadas) cuenta con materia, ni tiene la unidad que es principio de número y pertenece al género de la cantidad. Las sustancias corpóreas son las únicas que están dotadas de materia, razón por la cual sólo ellas pueden conformar una multitud que se constituye por la división de la cantidad y la materia<sup>302</sup>.

Ahora bien, como ya se había visto al inicio de este mismo apartado, Tomás de Aquino sostiene que Aristóteles, en el libro *A* (XII) de la *Metafísica*, resuelve la Décimo Primera Aporía planteada por él mismo en el libro *B* (III) de la propia *Metafísica*. Como se recordará, esta aporía es aquella a la que conducía la tesis del platonismo según la cual hay un uno en sí y ente en sí separado, que es la sustancia común de todas las cosas. Aristóteles resuelve esta aporía, al demostrar que, en efecto, existe un uno en sí y ente en sí separado que es la causa de la unidad y la entidad de todas las cosas, el cual, sin embargo, no es la sustancia única de todos los entes del universo, como pretendía el platonismo, sino que es la causa y el principio extrínseco de la unidad de todos los demás entes, sin confundirse esencialmente con ellos, porque, para Aristóteles, este uno en sí y ente en sí separado y subsistente en sí mismo, sólo es sustancia de sí propio, y no es la sustancia de las demás cosas; cada una de las cuales es una sustancia, una unidad y una entidad distinta de aquel ente y uno primero e incausado<sup>303</sup>.

La unidad del uno en sí y ente en sí es la del uno que se convierte con el ente, y no la del uno que es principio de número y pertenece al género de la cantidad, porque, como prueba Aristóteles en el libro *A* (XII) de la *Metafísica*, hay un primer motor inmóvil, una sustancia primera que es

<sup>302</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo libro dictum est, unum dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum; et talis multitudo ponitur in Angelis, quae non sequitur divisionem quantitatis vel materiae, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur unum quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus ex divisione materiae vel continui: et talis non est nisi in materialibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.* lib. 2, d. 3, q. 1, a. 3, ad 1.

<sup>303</sup> “Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.



acto puro completamente desprovisto de toda materia, en razón de que una sustancia que es sólo acto sin más desprovisto de toda potencia, por esta misma razón, carece de materia.

Tomás, en este mismo lugar de su comentario a *Metafísica B* (III), resalta la distinción estudiada hasta aquí entre el uno que se convierte con el ente y el uno que es principio de número y pertenece al género de la cantidad; y que se dicen de dos modos distintos. En efecto, el uno que se convierte con el ente significa la indivisión de cada cosa en razón de su esencia misma. Santo Tomás señala que Aristóteles sostiene esta tesis en el Libro *Γ* (IV) de la *Metafísica*<sup>304</sup>. Allí Aristóteles sostiene la identidad real del uno con el ente, en razón de lo que es por sí misma cada cosa, por su esencia misma y como sustancia, cuando dice que "...el ente y el uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa..."<sup>305</sup>, debido a que "...lo mismo es "un hombre" que "hombre" y "hombre que es" que "hombre", y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es", con la dicción forzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente, y, además, la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es"<sup>306</sup>.

Por lo tanto, la sustancia de cada cosa es ente y una *per se* y esencialmente, y no accidentalmente, como si la entidad y la unidad fuesen accidentales inherentes a un sujeto. Santo Tomás advierte que la unidad de la que está hablando Aristóteles aquí es la del uno que se convierte con el ente, que no añade al ente otra cosa que la razón de indivisión<sup>307</sup>. En consecuencia, el uno que se convierte con el ente cumple con las condiciones que son necesarias para que pueda ser predicado del primer motor inmóvil y acto puro aristotélico, que es un uno separado y subsistente en la naturaleza de las cosas, precisamente porque se predica *per se* y esencialmente del sujeto.

La unidad que se convierte con el ente predicada del acto puro, significa que éste es un ente no dividido por su esencia misma; y este signifi-

<sup>304</sup> "Unum autem, secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente: et sic unaquaque res est una per suam essentiam, ut infra in quarto probabitur..." TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>305</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Γ*, 3, 1003b 22-24.

<sup>306</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Γ*, 3, 1003b 26-33.

<sup>307</sup> "...nec aliquid addit unum supra ens nisi solam rationem indivisionis". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

cado no comprende ninguna otra determinación adicional al ente que no sea la indivisión misma. Y, por esta misma razón, este significado no es exclusivo de las sustancias que cuentan con materia, cantidad y dimensiones cuantitativas de la cantidad, sino que el uno que se convierte con el ente se puede predicar también de cualquier sustancia inmaterial, como es el caso de Dios, los ángeles y las almas separadas; por supuesto, de una manera análoga y no unívoca.

En cambio, continúa Santo Tomás, el uno que tiene razón de principio y medida primera de número pertenece al género de la cantidad<sup>308</sup>. Este es el uno cuantitativo por que tiene razón de medida primera en el género de la cantidad. Esta unidad sólo se predica de algo que no es más que un accidente en un sujeto, esto es, de la cantidad. El uno que es principio de medida en el género de la cantidad, no se predica *per se* y por esencia de la sustancia, porque no significa la esencia misma en la cual consiste la sustancia del ente corpóreo, porque solamente significa un accidente de esa sustancia, a saber, su cantidad.

Hay dos modos distintos según los cuáles se predica el uno que tiene razón de medida y se encuentra comprendido en el género de la cantidad; o bien absolutamente (*simpliciter*), o bien en cuanto que está determinado a un género determinado<sup>309</sup>, como se verá a continuación.

El uno que tiene razón de medida primera de un cuerpo en el género de la cantidad se dice absolutamente (*simpliciter*), esto es, de acuerdo al primer modo mencionado, cuando esta unidad se predica de una cosa que es mínima e indivisible en un sentido absoluto (*simpliciter*). A este uno cuantitativo absolutamente mínimo e indivisible, Santo Tomás lo llama el uno que es principio y medida de número<sup>310</sup>. Este es el uno matemático. Cada número matemático se compone de este uno. En efecto, el número tres se compone del uno repetido varias veces, a saber, tres veces, y de modo similar el número dos, y los demás números.

El uno matemático se predica de la cantidad corpórea propia de cada una de las cosas sensibles (cuerpos vivientes y no vivientes) ubicadas al interior de una habitación. Decimos que un cuerpo es matemáticamente

<sup>308</sup> “Alio modo dicitur unum secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>309</sup> “Alio modo dicitur unum secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>310</sup> “Et hoc quidem si sit simpliciter minimum et indivisible, est unum quod est principium et mensura numeri”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

uno cuando sabemos que su cantidad no está dividida en un sentido absoluto, porque su cantidad corpórea conforma un todo continuo y cohesionado, cuyas partes cuantitativas o integrales no están aisladas ni desvinculadas entre sí, porque conforman un cuerpo cuantitativamente uno e indiviso.

El uno que tiene razón de medida primera y pertenece al género de la cantidad continua, se predica de un segundo modo, a saber, cuando está determinado a alguno de los géneros de las magnitudes, con exclusión de los demás, esto es, cuando el uno se predica aún más determinadamente que el uno que tiene razón de principio y medida del número (el uno matemático). Y esto ocurre en el caso de que la unidad y medida primera de una cantidad sea la medida primera de una magnitud determinada, como acontece en los casos siguientes: La libra es la unidad y medida primera de los pesos, el medio tono lo es de las melodías, y el pie es la unidad y medida primera de las longitudes. Cada una de estas magnitudes corpóreas está compuesta por esta clase de uno. Santo Tomás indica que Aristóteles trata del uno tomado en este sentido en el Libro *I (X)* de la *Metafísica*<sup>311</sup>.

Santo Tomás denuncia el error en el que incurre el platonismo, al confundir el uno que se convierte con el ente con el uno que es principio y medida de número en el género de la cantidad. Este error consiste en concebir la unidad que se convierte con el ente de un modo unívoco, comprimiendo su significación a los límites determinados por el género de la cantidad continua. Y como el uno que se convierte con el ente se predica por sí de todas las cosas, esta confusión conduce a predicar la unidad que se convierte con el ente, del mismo modo unívoco conforme al cual se predica la unidad que es principio de número en el género de la cantidad continua. Desde esta perspectiva, el uno que se convierte con el ente se predica por igual, unívocamente, de un ángel, de un cristal de cuarzo y de un molusco. El ente y el uno resultan ser así géneros y la sustancia común de todas las cosas<sup>312</sup>.

Santo Tomás precisa que los platónicos, al identificar el uno que se convierte con el ente, con el uno que es principio de número en el género de la cantidad continua, no solamente llegaron a la conclusión de que se

<sup>311</sup> “Si autem non sit simpliciter minimum et indivisibile, nec simpliciter, sed secundum positionem erit unum et mensura, ut as in ponderibus, et dies in melodiis, et mensura pedalis in lineis: et ex tali uno nihil prohibet componi magnitudinem: et hoc determinabit in decimo huius”. TOMAS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>312</sup> “Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente...”. TOMAS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

predica unívocamente, sino que también dedujeron, como consecuencia de esta identidad, la tesis según la cual el uno es la sustancia de todas las cosas. Y puesto que los números comprendidos dentro del género de la cantidad proceden del uno que es su principio y medida primera de los números en el género de la cantidad, luego dedujeron que estos números también tienen razón de sustancia, porque les pareció que los números eran los principios constitutivos de los cuales están compuestas las sustancias de todas las cosas del universo, ya que la sustancia de las cosas naturales está compuesta múltiples y diversos principios sustanciales. De este modo, los números constituidos por el número que es principio y medida de número en el género de la cantidad, llegaron a ser considerados por el platonismo los principios constitutivos e intrínsecos de todas las cosas<sup>313</sup>.

Santo Tomás rechaza esta postura y dice que Aristóteles prueba que la unidad que es principio de los números en el género de la cantidad, no es la sustancia de todas las cosas. También niega que los números constituidos por esta unidad sean los principios intrínsecos de los cuales constan las sustancias compuestas<sup>314</sup>. Tomás señala que Aristóteles prueba esta tesis en *Metafísica M* (libro XIII) y *N* (libro XIV)<sup>315</sup>.

Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, denuncia el error del platonismo según el cual el uno que se convierte con el ente es un universal unívoco. Error que, como se ha visto, deriva del hecho de que el platonismo confunde el uno que se convierte con el ente, con el uno que tiene razón de principio y medida primera de los números en el género de la cantidad.

Lo cierto es que para Santo Tomás los conceptos de uno y ente se predicaban análogamente, y no unívocamente. Y si se tiene en cuenta que todo nombre análogo se dice *per se* de un modo en parte igual y en parte distinto de distintas cosas, y cada una de éstas es diversa de las demás por su esencia misma, luego el carácter *per se* significado por el mismo nombre análogo es diverso en cada caso particular. En cada caso, el nombre análogo significa el carácter propio de una cosa singular, que es diverso del carácter propio de cada una de las demás cosas singulares de las que se

<sup>313</sup> “Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cuiuslibet rei, et per consequens numerum, in quantum ex pluribus substantialibus principiis, rerum compositarum substantia consistit vel constat”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>314</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>315</sup> “Hanc autem quaestionem diffusius pertractabit in tertio decimo et quarto decimo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

predica el mismo nombre análogo, aunque en relación a algo uno y lo mismo.

Por esta razón el nombre análogo significa diversos caracteres de distintos individuos, agrupados en distintas clases, de las que se predica con una *ratio* distinta. De lo que se desprende que ningún predicado análogo signifique un carácter único predicable del mismo modo a varias cosas distintas.

Según el platonismo, el ente y el uno son predicados unívocos que se dicen todas las cosas del universo. Tanto el ente como el uno tienen, cada uno, una única *ratio*, y no muchas distintas para cada caso. Desde este punto de vista, el predicado ente es unívocamente predicable, y en su unicidad es la sustancia común de todas las cosas del universo.

Para Santo Tomás, ni el ente ni el uno son algo así como la sustancia común de todas las cosas, porque ninguna sustancia en cuanto tal puede ser común por modo de univocidad a muchas cosas, sino que toda sustancia es individual. La sustancia de una cosa no existe más que en sí misma, y no en otro. Por esta razón, Tomás sostiene que el uno en sí y en te en sí separado es sustancia de sí propio, y no la sustancia común de todas las cosas, como creían los platónicos.

Aristóteles acrisola sus críticas dirigidas contra la tesis del platonismo según la cual el ente y el uno en su universalidad son la sustancia de todas las cosas, en un pasaje del libro *Iōta* (libro X) de la *Metafísica*. Allí él procede a responder explícitamente a una cuestión que ya el había planteado en el libro *Beta* (libro III). Esta cuestión era -como Aristóteles mismo refiere- la de saber si el ente y el uno en su universalidad son *per se* la sustancia de todas las cosas, como sostenían Platón y los pitagóricos, o si, por el contrario, el ente y el uno son caracteres añadidos a un sujeto, y no la sustancia misma de las cosas, como pensaban los filósofos naturales<sup>316</sup>. La respuesta que Aristóteles da a esta cuestión en el libro *Iōta* (X), es la siguiente:

<sup>316</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1053b 9-15. Aristóteles en este pasaje se ocupa de resolver la cuestión de saber si el uno en común y el ente en común son hipótesis subsistentes en la realidad extramental y la sustancia de todas las cosas. Y su respuesta es definitiva: No lo son. Como se recordará, en el libro *Beta* de la *Metafísica*, Aristóteles planteó esta cuestión en los mismos términos en los que la plantea en el libro *Iōta* (libro X) de la propia *Metafísica*, al exponer su famosa Décimo Primera Aporía. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001 a 4-19. Berti comenta la Décimo Primera Aporía del siguiente modo: "Il problema è questo: l'ente e l'uno sono sostanze o sono predicati di un'altra realtà di un'altra *natura subiecta*? Sono predicati o soggetti? E qui Aristotele propone le due interpretazioni e dice: secondo i Pitagorici e Platone (è chiaro che egli quando dice "i Pitagorici" pensa a Pitagora,, perché nell'Accademia di Platone i

“Pero, si ninguno de los universales puede ser sustancia, según quedó dicho acerca de nuestra exposición acerca de la sustancia y acerca del ente, y éste mismo no puede ser sustancia como algo singular independiente de los muchos singulares (pues es común), a no ser tan sólo como predicado, es evidente que tampoco el uno. Pues el ente y el uno son los que más universalmente se predicán. Por consiguiente, ni los géneros son ciertas naturalezas y sustancias separadas de las demás cosas, ni es posible que el uno sea un género, por las mismas causas por las cuales no pueden serlo el ente ni la sustancia”<sup>317</sup>.

No es posible que -como parece decir el platonismo- el ente y el uno, que son los predicados más comunes de todos, sean una sustancia primera, esto es, una sustancia singular, numéricamente una y la misma, porque toda sustancia no existe más que en sí misma; mientras que el uno y el ente existen en muchas cosas (en todas), por lo que son comunes a todas ellas. Pero el uno y el ente son comunes tan sólo como predicados, exclusivamente en la mente, y no en la realidad extramental; porque, fuera de la mente, ninguna sustancia singular y subsistente posee una unidad intrínseca y una entidad intrínseca que sean uniformemente comunes a las de las demás sustancias.

En este pasaje, Aristóteles niega que el ente y el uno sean géneros únicamente comunes de las cosas, y también que de este modo subsistan en la realidad extramental, en la naturaleza de las cosas. El ente en general y el uno en general no son caracteres uniformes dentro de la mente, sino predicables análogamente. Ni tampoco existen como paradigmas fuera de la mente, como si fuesen la sustancia única de todas las cosas.

---

platonici si consideravano i veri eredi dei pitagorici, e quindi qui Aristotele pensa a Platone e agli altri accademici, agli altri scolari di Platone), ebbene secondo questi l'*ens* e l'*unum* non sono predicati di un altro soggetto, ma sono essi stessi *ousia*, sostanza, e hanno come essenza rispettivamente l'essere e l'uno". BERTI, ENRICO, "San Tommaso, commentatore di Aristotele", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, p. 161.

<sup>317</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 1053b 16-24. Berti comenta este pasaje del siguiente modo: "Ici Aristote se rattache explicitement à l'aporie formulée en *Metaph.* III 4". BERTI, ENRICO, "Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, cap. 5, p. 171. También: "La solution d'Aristote est donc très nette: de même que dans le livre III, dans le livre X le philosophe exclut totalement la possibilité que l'Être et l'Un soient des substances et il les conçoit seulement comme des prédicats, les prédicats les plus universels". Ibid. BERTI, ENRICO, "Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*", en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, cap. 5, p. 172.

Además, Aristóteles afirma en este texto que tampoco la sustancia puede ser un género: no se está refiriendo al género predicamental de las sustancias corruptibles, sino a la sustancia en cuanto que es análogamente predicable, no solamente de las cosas corruptibles y materiales, sino también de las cosas incorruptibles y separadas, e incluso del acto puro que está fuera de todo género. Esta afirmación de Aristóteles está en la línea de una gradación o jerarquía ordenada de distintos niveles de sustancias, que no están en cuanto que tales comprendidas dentro de un único género predicable unívocamente.

Aristóteles, en el libro libro Z (VII) de la *Metafísica*, demuestra que ni el ente ni el uno en su universalidad pueden ser sustancia primera. A partir de la tesis según la cual todo universal es algo uno que se da de suyo en varias cosas distintas, y de la tesis según la cual "...es sustancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra", concluye que ningún universal puede ser sustancia<sup>318</sup>.

Ahora bien, si a la luz de estas ideas se examina la tesis atribuida por Aristóteles al platonismo, según la cual el ente en común y el uno en común son universales predicables unívocamente, y que, en su universalidad, son la sustancia misma de todas las cosas del universo entero, ambos subsistentes en la realidad extramental, entonces hay que decir que esta tesis no se mantiene en pie, porque pierde toda su consistencia frente al embate de aquella doctrina demostrada por Aristóteles, según la cual ninguna sustancia primera (ente *per se* subsistente individualmente en la realidad extramental) puede darse en varias cosas distintas unas de otras.

Aristóteles rechaza que el uno en común y el ente en común subsistan separadamente, independientemente y como universales en la realidad extramental. Pero también niega que el uno en general y el ente en general existan en la mente como predicados unívocamente predicables.

<sup>318</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038b 9-15. El contenido de este texto revela cómo es que la sustancia, por virtud de su unidad misma -unidad sustancial-, destruye la pluralidad intrínseca en sentido absoluto que hay en cada cosa, y que la sustancia es aquello propio y exclusivo de cada cosa, individualmente, sin poder serlo de ninguna otra cosa individual distinta. Owens escribe: "The entity of a thing, as Aristotle is conceiving it, is proper and peculiar to one individual thing. It makes that of which it is the Entity - i.e., the 'Beingness- one., in the sense of being *individually* one. It cannot belong therefore to a plurality of things without destroying that plurality. It would make those things individually one. Entity in consequence cannot be a universal. A universal belongs to more than one thing in such a way as to leave intact the plurality. Entity has been already been established as the form *within* the singular sensible composite, and as identified in *per se* things with each individual thing itself". Cf. OWENS, JOSEPH, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963, p.367.

Santo Tomás en su *Comentario* al libro *Iōta* (libro X) de la *Metafísica*, acepta en todos sus términos la crítica aristotélica a la tesis del platonismo según la cual existe un uno universal que es hipóstasis subsistente en la naturaleza de las cosas y la sustancia misma de todas las cosas. En su *Comentario a Metafísica, Iōta*, 2, 1053b 16-24, dice que, en este lugar, Aristóteles recurre a la demostración de la tesis según la cual ningún universal puede ser sustancia, contenida en el libro Z (VII) de la *Metafísica*, empleándola como premisa inicial a partir de la cual obtiene como conclusión que el uno en común, en cuanto que universal, no puede ser sustancia subsistente. Y refiere que Aristóteles obtiene esta última conclusión, apoyándose en los siguientes razonamientos:

Puesto que todo universal es común a muchos, es imposible que sea sustancia, esto es una realidad subsistente por sí. La razón de fondo de esta conclusión es la tesis de Aristóteles mismo -expuesta en el segundo apartado de este mismo capítulo-, según la cual sólo puede ser sustancia, lo que no existe en otra cosa distinta de aquella de la cual es sustancia, y no en muchas cosas distintas: ninguna sustancia es algo que pueda existir en una multitud de cosas que son distintas cada una de las demás<sup>319</sup>.

Además, “tampoco es posible que el universal sea sustancia subsistente, porque, si lo fuera, sería necesario que sea algo uno, en vez de muchas cosas, y, de este modo, no sería algo común, sino que sería una cierta cosa en sí misma singular”<sup>320</sup>; y no un universal.

Y si se tiene en cuenta la doctrina aristotélica según la cual el uno se convierte con el ente, se deduce de aquí que tampoco puede existir un

<sup>319</sup> “Deinde cum dicit si itaque determinat propositam quaestionem; dicens, quod unum non est substantia subsistens, de qua dicitur quod sit unum. Probat autem hoc dupliciter. Primo ratione. Secundo similitudine, ibi, adhuc autem similiter. Dicit ergo, quod probatum est superius, in septimo scilicet in quo agebat de ente et praecipue de substantia, quod nullum universalium esse potest substantia, quae scilicet per se sit subsistens; quia omne universale commune est multis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 3.

<sup>320</sup> “Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 3. Ver también los textos citados en el segundo apartado de este capítulo: Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 7. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 10, n. 6. Berti señala cómo es que Santo Tomás está completamente de acuerdo con Aristóteles en relación a este asunto: “Saint Thomas même à ce propos est entièrement d'accord avec Aristote”. BERTI, ENRICO, “Aristotélisme et néoplatonisme dans le Commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*”, en BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, cap. 5, p. 172.



ente en sí separado que, en su universalidad, sea sustancia subsistente en la realidad extramental, como sustancia común de todas las cosas, en razón de que el uno se convierte con el ente.

Pero, ¿esto quiere decir que Aristóteles está negando la existencia en la realidad extramental de un ente en sí y uno en sí separado de los demás entes?

La respuesta a esta cuestión se puede hallar mediante la siguiente reflexión: Hasta aquí Aristóteles se ha limitado a probar que el ente en común y el uno en común no son una sustancia subsistente en la realidad extramental. Con lo cual Aristóteles no está negando en modo alguno la existencia separada de un ente en sí que sea uno en sí subsistente individual y singularmente en la naturaleza de las cosas. Lo que Aristóteles niega es que el ente primero y uno primero separado exista como un universal unívoco fuera de la mente, y como la sustancia de todas las cosas; niega por tanto, que sea la entidad misma y la unidad misma de todas las cosas. Por tanto, dentro del marco conceptual aristotélico queda todavía abierta la posibilidad de probar si existe o no un ente individualmente primero, único y subsistente en sí mismo, que no sea la sustancia común de varias cosas distintas, ni mucho menos la sustancia común de todas las cosas del universo.

Si recordamos el conjunto de pruebas realizadas por Aristóteles, dirigidas contra la existencia de un uno en sí y ente en sí que en su universalidad sea la sustancia común de todas las cosas, contenidas en el libro Z (VII) de la *Metafísica*, y las contrastamos con el contenido del libro A (XII), podemos concluir que el Estagirita, en el libro Z (VII), ha demostrado que el ente primero y el uno primero subsistente en la realidad, no puede ser un ente unívocamente común y un uno unívocamente común, que, precisamente en cuanto que universal, sea la sustancia común de todas las cosas. Pero también podemos concluir que Aristóteles deja un campo abierto a la exploración de la existencia de un existente individual subsistente en sí mismo que sea ente separado y uno separado -una sustancia separada-; siempre y cuando tal ente y uno, no sea la sustancia común de los demás entes, sino tan solo la sustancia de sí propio. El libro A (XII) de la *Metafísica* prueba esto último.

En efecto, Aristóteles, en el libro A (XII), se ocupa de probar la existencia de un ente *per se* de naturaleza intelectual y subsistente en la naturaleza de las cosas, que es primer motor inmóvil y la única causa primera eficiente y final de las cosas; distinto de las demás sustancias espirituales y motores inmóviles que pueda haber en el universo, porque, como se verá inmediatamente a continuación, Aristóteles demuestra que la causa primera eficiente y final de las sustancias móviles del universo no puede

ser más que una sola. Tomás de Aquino, en su *Comentario* al libro *B* (III) de la *Metafísica*, comenta que Aristóteles resuelve la décimo primera aporía planteada en el libro *B* (III), en el libro *A* (XII), “demostrando la unidad del primer principio totalmente separado, que, sin embargo, no es la sustancia común de todas las cosas que son algo uno, como los platónicos sostenían, sino que es la causa y el principio de la unidad de todas las cosas”<sup>321</sup>.

El primer paso del proceso probatorio desarrollado por Aristóteles en el libro *A* (XII), que demuestra la existencia de un primer ente y uno por sí, que sólo es sustancia de sí mismo, y no la sustancia de las demás cosas que son uno y ente, empieza con los argumentos dirigidos a probar la inmaterialidad de la causa primera eficiente de las sustancias móviles del mundo natural. Y el primero de estos argumentos demuestra la tesis de inicio según la cual la potencia para mover o hacer, que es propia de las sustancias móviles del mundo natural, no explica por sí sola que ellas se muevan, pues es necesario que al menos una sustancia opere en acto el movimiento, que actúe. O, como dice Aristóteles mismo, “...si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe”<sup>322</sup>.

De lo cual se infiere que la causa eficiente de cualquier movimiento ha de encontrarse en acto. Y la razón es que el movimiento sólo existe en cuanto que se opera en acto el movimiento de un sujeto que antes del movimiento estaba quieto y meramente en potencia de moverse. Y sólo se puede pasar de la potencia al acto, en la medida que una causa eficiente provoca el acto de moverse en el sujeto que sólo está en potencia de moverse, de tal modo que por virtud de este influjo el sujeto pasa a estar en acto de moverse, y es móvil en acto. Como dice Mazzota, a la base del razonamiento demostrativo de Aristóteles a propósito de la existencia de Dios, está la doctrina del primado del acto sobre la potencia<sup>323</sup>.

<sup>321</sup> “Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>322</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 6, 1071b 12-14.

<sup>323</sup> “Alla base del ragionamento dimostrativo di Aristotele a proposito dell'esistenza di Dio sta la dottrina del primato dell'atto e della sua anteriorità rispetto alla potenza. Per ribadire questa dottrina Aristotele solleva e discute l'obiezione che in realtà viene prima la potenza e non l'atto. L'obiezione fa leva sull'osservazione: tutto che è attivo pare infatti che presupponga potenzialità mentre invece non tutto ciò che è... P. 37: ... in potenza passa all'atto. La potenza sembra dunque precedere l'atto: il seme è prima della pianta, il bambino viene prima dell'uomo, l'ignorante è tale prima di diventare dotto.

Pero Aristóteles da un paso más, y sostiene que el movimiento de las cosas del cosmos se explica, no solamente por que hay sustancias que realizan la operación o acto de mover o hacer, y se encuentran, por esta misma razón, en acto de moverse, sino por que, junto con ello, existe al menos una sustancia que es por sí misma acto (*ἐνέργεια*), esto es, una sustancia que por su esencia misma es su propia operación o acto. Aristóteles concluye en esta última proposición, apoyándola sobre la base constituida por la tesis según la cual "...es posible que lo que existe en potencia deje de existir". Y su conclusión es: "Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto (*οὐσία ἐνέργεια*)"<sup>324</sup>.

Como dice Inciarte, a propósito de este pasaje, una realidad que es eternamente en acto motor y agente, sólo puede serlo, si su actividad, o sea, sus operaciones, son realmente lo mismo que su sustancia<sup>325</sup>.

---

Aristoteles risponde che la priorità della potenza è vera in un solo senso, se cioè ci si ferma alla considerazione della cosa individuale e nella limitata prospettiva del tempo. Ogni individuo considerato come individuo e in prospettiva temporale, è prima in potenza e poi in atto e tuttavia, in tanto passa in atto, in quanto preesiste un altro individuo già in atto. Anche in prospettiva temporale dunque appena si esce dalla limitata considerazione dell'individuo e anzi proprio per spiegarla, l'atto è anteriore. In tutti gli altri sensi poi l'atto è sempre anteriore. Dal riaffermato primato dell'atto consegue la indicazione della necessità d'un Principio primo che muova restando assolutamente immobile". Cfr. MAZZOTA, GUIDO, *Teologia Aristotelica e Metafisica dell'Essere. Ermeneutica Tomista di Metafisica Lambda*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, pp. 36-37.

<sup>324</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, A, 6, 1071b14-20. Y más adelante dice: "Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto". ARISTÓTELES, *Metafisica*, A, 7, 1072a 24-26. Inciarte comenta: "The sixth chapter at any rate recapitulates its main features: "What is potentially can also not be". If there were no (immaterial) principles whose *οὐσία* (substance, essence, essential form) were actually, then nothing of what is would be, since it is possible for something to be potentially without its already having come into existence". Cfr. INCIARTE, FERNANDO, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2005, p. 154.

<sup>325</sup> "...la primera (mejor: primerísima) sustancia para Aristóteles no consiste en otra cosa que su propia actividad, de modo que "haga" esto o lo otro no se modifica, porque no es algo que "haga" sino "hacer", no algo que se modifica, sino su modificarse, no algo que actúe, sino actividad, y eso, obviamente, no puede cambiarse o modificarse (pero sí actuar, *es* actuar). Sin embargo, con esto hemos dado un salto desde los comienzos de la *Metafisica*, en los que todavía no se puede hablar ni tan siquiera de esencias como propiedades reales, hasta su término, que es -por lo dicho- un término fundamentalmente abierto, infijable a esto o aquello; un término que por consistir en una actividad que Aristóteles llama conocer, pensar o inteligir no excluye el que se trate de una identidad personal". Cfr. INCIARTE, FERNANDO, *Tiempo, Sustancia, Lenguaje. Ensayos de Metafisica*, Editorial Planeta De Agostini, S.A., Barcelona 2011, p. 46.

Santo Tomás señala que en este lugar Aristóteles se dirige a probar la existencia de una sustancia (o varias) que *per se* es acto solamente y no potencia alguna, en el supuesto de que el mundo natural sea eterno. Con lo cual, concluye Santo Tomás, Aristóteles prueba que hay alguna sustancia sempiterna que es por sí acto, motor y agente<sup>326</sup>.

Después Aristóteles sostiene que tales sustancias inmóviles y eternas, en cuanto que son acto y están exentas de potencia, son inmateriales<sup>327</sup>. La razón es que la materia es una potencia. Y las sustancias inmóviles y eternas, lo son precisamente por carecer de la potencia de la materia.

Los argumentos presentados hasta aquí, dirigidos por Aristóteles a probar la eternidad e inmaterialidad de la sustancia primera, tienen un valor probatorio necesario, aún cuando el Filósofo los ha aplicado al supuesto de la eternidad del movimiento y del tiempo. Y la razón de esto es porque, como dice Santo Tomás, los argumentos dirigidos a probar la eternidad e inmaterialidad de la sustancia primera, conservan todo su valor probatorio al ser aplicados al supuesto de un mundo que no es eterno:

<sup>326</sup> “Deinde cum dicit at vero si ostendit cuiusmodi substantiam necesse est esse sempiternam; et circa hoc tria facit. Primo, quod ad sempiternitatem motus sustinendam, necesse est ponere substantiam sempiternam semper moventem vel agentem; dicens, quod cum necesse sit, si motus est sempiternus, quod sit substantia motiva et effectiva sempiterna, ulterius oportet quod sit movens et agens in actu semper; quia si esset motiva aut effectiva, idest potens movere et efficere motum, et non agens in actu, sequeretur quod non esset motus in actu. Non enim est necessarium, si habeat potentiam movendi, quod moveat in actu: contingit enim id quod habet potentiam agendi non agere; et ita motus non erit sempiternus. Ad hoc igitur, quod motus sit sempiternus, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam moventem et agentem in actu”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 5, n. 5. Y más adelante: “Si autem primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri; - sed quod sit substantia per se existens, et quod eius substantia sit actus. Et hoc est quod supra concluderat. Sed necesse fuit movere dubitationem quae erat apud antiquos, ut ea soluta ostenderetur expressius, quo ordine necesse est pervenire ad primum ens, cuius substantia est actus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 6, n. 19.

<sup>327</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, A, 6, 1071b 20-22. Tomás comenta: “Tertio ibi, amplius igitur concludit ulterius, quod oportet huiusmodi substantiam esse immaterialem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 5, n. 8. “La domanda propriamente teologica caratterizza e determina il capitolo sesto del libro Lambda dove si dimostra l’esistenza di Dio, e, a partire dalla dimostrazione, si dice poi quale deve essere la natura di Dio: una sostanza eterna, immutabile e assolutamente separata dalla materia ossia spirituale”. MAZZOTA, GUIDO, *Teologia Aristotelica e Metafisica dell’Essere. Ermeneutica Tomista di Metafisica Lambda*, p. 28.

“Porque si no fuese eterno el mundo, sería necesario que fuese producido en el ser a partir de algo preexistente. Y si eso no es eterno, sería necesario, otra vez, que sea producido por algo, y como no se puede proceder al infinito, según ya se probó en el Libro II, es necesario aceptar una substancia sempiterna, en cuya substancia no haya potencia, y en consecuencia que sea inmaterial”<sup>328</sup>.

Lo cierto es que las pruebas realizadas por Aristóteles hasta aquí, todavía no dan respuesta a la cuestión de si la substancia inmaterial y eterna es una sola o muchas. Aún no se ha llegado a establecer si hay muchas substancias que son por sí mismas su propia actualidad y operatividad, o una sola. Como se verá más adelante, Aristóteles llega después a establecer que no puede haber más que una sola substancia que es primer motor inmóvil y causa primera eficiente de las demás cosas, en razón de que únicamente ella es acto puro de sabiduría y amor. No obstante, en este momento ya resulta sugerente, por decir lo menos, el hecho de que Aristóteles conciba la primera substancia inmaterial como actualidad, porque esta concepción conduce a la identidad de substancia y operatividad en el primer motor inmóvil, como se verá detenidamente más adelante.

Pero por ahora continuaremos en el itinerario probatorio recorrido por Aristóteles, que Santo Tomás sigue con fidelidad a los contenidos doctrinales desplegados por el Estagirita.

Como refiere Santo Tomás, una vez que Aristóteles ha probado la existencia de una substancia inmóvil y eterna que de suyo es actualidad, pasa a explicar cómo es ella. Para lo cual se ocupa en primer lugar de la perfección de tal substancia. Y con el objeto de explicar esta perfección, se ocupa, en primer lugar de probar de qué manera mueve el motor inmóvil. Y, a partir de esto, procede, en segundo lugar, a probar qué cosas corresponden a la perfección de la substancia inmóvil y eterna que es acto e inteligibilidad<sup>329</sup>.

<sup>328</sup> “Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 5, n. 12.

<sup>329</sup> “Postquam philosophus ostendit aliquam substantiam esse sempiternam, immaterialem et immobilem, cuius substantia est actus, procedit ad inquirendum conditionem ipsius substantiae. Et circa hoc tria facit. Primo inquirat de perfectione

Aristóteles explica lo siguiente acerca del modo que tiene el primer motor inmóvil de mover sin moverse él mismo: Puesto que el primer motor inmóvil mueve sin moverse él mismo. Y únicamente lo inteligible y lo deseable mueven sin moverse ellos mismos. Luego el único modo que tiene el primer motor inmóvil de mover sin moverse, es precisamente el modo de mover que tiene lo inteligible y lo deseable. Por lo tanto, la sustancia primera eterna e inmóvil, que es acto, mueve como lo inteligible y lo deseable<sup>330</sup>.

Además, Aristóteles concibe al primer principio, como lo divino y como entendimiento que se entiende a sí propio: Una sustancia primera que es acto puro de intelección. Puesto que el entendimiento está en acto teniendo lo inteligible y la sustancia, el entendimiento más perfecto será aquel que más en acto se identifica con lo que es inteligible y sustancia. Así que Dios es el acto de su entendimiento y su misma vida, que es eterna y nobilísima. “Dios es un viviente eterno y nobilísimo”<sup>331</sup>.

Como podemos ver, el itinerario que sigue la investigación de Aristóteles, conduce a un gradual descubrimiento de los niveles más elevados de la realidad, a la comprensión de actos cada vez más elevados y alejados de la materia, en un curso de desmaterialización y superación de la potencia. Alejandro Llano alude a esta superación gradual de la potencia, como clave del itinerario seguido por Aristóteles en su investigación del libro *A* (XII) de la *Metafísica*: “el acto trae consigo la decisión ontológica gracias a la superación de la posibilidad. Se abandona así, progresivamente, la ambigüedad característica de los entes limitados, hasta alcanzar un ser que es su misma actividad, que es acto puro, y, por tanto, se en-

---

huius substantiae. (...) Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem dictae substantiae. Secundo excludit opinionem contrariam, ibi, quicumque autem putant. Circa primum duo facit. Primo ostendit secundum quem modum movens immobile moveat. Secundo ex hoc ostendit ea quae ad perfectionem eius pertinent, ibi, intelligibilis autem altera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 7, n. 1.

<sup>330</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 6, 1071 b 20-22. Tomás comenta: “Tertio ibi, amplius igitur concludit ulterius, quod oportet huiusmodi substantiam esse immaterialem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 5, n. 8. Comenta Mazzotta: “La domanda propriamente teologica caratterizza e determina il capitolo sesto del libro Lambda dove si dimostra l’esistenza di Dio, e, a partire dalla dimostrazione, si dice poi quale deve essere la natura di Dio: una sostanza eterna, immutabile e assolutamente separata dalla materia ossia spirituale”. MAZZOTA, GUIDO, *Teologia Aristotelica e Metafisica dell’Essere. Ermeneutica Tomista di Metafisica Lambda*, p. 28.

<sup>331</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A*, 7, 1072 b 20-30.

cuentra más allá de toda posibilidad. Es un acto originario y no derivado que Aristóteles identifica con Dios<sup>332</sup>.

Dentro de este marco conceptual no es posible concebir a Dios, a la vez, como acto puro de intelección y bien, y como una multitud de dioses que sean acto puro. Para Aristóteles, Dios es entendimiento que se entiende y acto puro, razón por la cual, no puede ser más de uno. Puede haber muchos motores inmóviles, pero no puede haber más que una sola sustancia que sea por su esencia misma entendimiento que se entiende como acto puro, y, por esto mismo, primer motor inmóvil del movimiento de las sustancias móviles del cosmos<sup>333</sup>.

Esta interpretación de Tomás de Aquino confirma lo que él mismo había sostenido antes, al comentar el libro *B* (III) de la *Metafísica*, cuando decía que Aristóteles resuelve la décimo primera aporía del libro *B* (III), en el libro *A* (XII), “demostrando la unidad del primer principio totalmente separado, que, sin embargo, no es la sustancia común de todas las cosas que son algo uno<sup>334</sup>”. Como dice Llano, “Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Metafísica* acepta -sin renuencia alguna- la solución aristotélica a esta aporía (la 11ª aporía del libro *B*)<sup>335</sup>”.

Tomás de Aquino recoge este legado doctrinario de Aristóteles. Pero lo enriquece con su doctrina propia según la cual el *esse* es acto, y es el acto de todos los actos, inclusive de las mismas formas. Doctrina que le permite distinguir cualquier sustancia inmaterial separada (los ángeles y

<sup>332</sup> “Al contrario, l'atto porta con sé la decisione ontologica grazie al superamento della possibilità. Si abbandona così, progressivamente, l'ambiguità caratteristica degli enti limitati, fino ad attingere a un essere che è la sua stessa attività, che è atto puro e pertanto, si trova aldilà di ogni possibilità. È un atto originario e non derivato che Aristotele identifica con Dio”. Cfr. LLANO, ALEJANDRO, “Il superamento della critica contemporanea della metafisica”, en ROMERA, LUIS, (editor), *Ripensare la Metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Armando, Roma 2005, p. 55.

<sup>333</sup> “Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis. Et ideo sequitur quod quicquid divinum et nobile, sicut est intelligere et delectari, invenitur in intellectu attingente, multo magis invenitur in intelligibili primo quod attingitur. Et ideo consideratio eiusdem, et delectabilissima est et optima. Huiusmodi autem primum intelligibile dicitur Deus. Cum igitur delectatio, quam nos habemus intelligendo, sit optima, quamvis eam non possimus habere nisi modico tempore, si Deus semper eam habet, sicut nos quandoque, mirabilis est eius felicitas. Sed adhuc mirabilior, si eam habet potius semper, quam nos modico tempore”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicæ*, lib. 12, l. 8, n. 8.

<sup>334</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicæ*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>335</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique*, Marcela García y José María Torralba, p. 159.

las almas separadas) de Dios, el cuál es la única sustancia inmaterial que es acto puro: Y el acto puro no puede ser más que uno solo.

Ya Aristóteles mismo sostuvo que no puede haber más que una sola sustancia que sea acto puro, primer motor inmóvil y entendimiento que se entiende, o sea, Dios mismo.

Tomás añade que dicha sustancia es acto puro como *esse* puro subsistente en sí mismo, idéntico a su esencia, concibiendo el acto de ser del ente finito y causado como un acto distinto de la sustancia misma de la cosa.

Para Tomás, cada acto de ser es distinto de suyo en las distintas cosas. Y el acto de ser de cada ente finito y causado es distinto de su sustancia y su esencia. Y, puesto que Dios es acto puro de ser, cuya esencia y sustancia es su mismo ser, luego el ser de Dios no es la sustancia de las demás cosas, ni tampoco el acto de ser de ninguna de ellas. Con lo cual, Tomás de Aquino concibe a Dios como acto puro trascendente y separado del universo de entes finitos y causados. Como acto puro, es numérica y esencialmente uno y lo mismo, y, a la vez, es por sí mismo diverso de cualquier otro ente, por su misma separación.

En el *Comentario* al libro *B* (III) de la *Metafísica*, Tomás de Aquino sostiene que Aristóteles resuelve el problema de saber si son o no los mismos los principios que tienen todas las cosas en el libro *A* (XII); “porque allí demuestra que los principios intrínsecos de las cosas, a saber, la materia y la forma o la privación, no son los mismos en número para todas las cosas, sino sólo por analogía o proporción”<sup>336</sup>. Todas las cosas subsistentes del universo físico son, cada una de ellas, una en número y distintas de las demás. Y no queda constituida ninguna cosa, a no ser que cada uno de sus principios intrínsecos sean uno en número para cada una, y distintos de los de cada una de las demás cosas. Los principios intrínsecos de las cosas son análogos o proporcionales en una y otra cosa singular, pero nunca son los mismos en número.

Y, sobre todo, “los principios separados, a saber, las sustancias intelectuales, entre las cuales la suprema es Dios, son, cada una de ellas, una en número según ella misma. Pero, aquello que es el uno y el ente mismo, es Dios y de Él deriva la unidad según el número en todas las cosas. Y la ciencia lo estudia, no porque sea uno en número en todos los entes, sino porque es uno en muchos según la razón. Ahora bien, el concepto o modo

<sup>336</sup> “Haec autem quaestio solvetur in duodecimo. Ibi enim ostendetur quod principia quae sunt intrinseca rebus, scilicet materia et forma, vel privatio, non sunt eadem numero omnium, sed analogia sive proportione”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 10, n. 10.



de ser de los opuestos se verifica en los principios esenciales, pero no en los principios separados, de cuyo modo es el agente y el fin; pues muchas cosas pueden ser producidos por un agente o motor y ordenadas a un fin<sup>337</sup>.

Tales principios separados no son otros que las sustancias puramente espirituales; y éstas son los principios extrínsecos que explican el ser de las sustancias sensibles. El modo de ser de los principios separados es el del agente y el fin. Y la causa suprema de todas es la causa primera extrínseca eficiente y final, a la que Aristóteles y Tomás de Aquino identifican con Dios. Este supremo principio separado y extrínseco del universo de entes finitos y causados, que aquí se identifica con Dios, es en cuanto que tal uno en número según su propia esencia y sustancia. Desde la perspectiva de Aristóteles esto se concilia con el hecho de que cada una de las cosas que son sus efectos, es una en número y distinta de las demás; razón por la cual el primer principio separado y extrínseco del cual proceden, necesariamente es, también por su esencia misma, uno en número y distinto de sus efectos; de tal modo que la causa primera extrínseca no puede ser principio universal, en cuanto que sustancia común de todos sus efectos.

Además, este primer principio extrínseco, separado, eficiente y final de la totalidad del cosmos, es en sí mismo y por sí mismo uno en número. Pero no es uno en número como principio intrínseco universal de todos los demás entes; sino como la causa extrínseca separada de todos ellos. La comunidad que tiene el primer principio respecto de todos los entes finitos del universo es la comunidad de la causa extrínseca y separada de todos ellos. Y esta comunidad se refleja en el intelecto, que predica la causa primera como principio extrínseco de todos los entes, y no como la sustancia y principio intrínseco de ellos. Sólo de este modo es Dios uno en muchos, y no como un principio intrínseco esencial que se predica unívocamente de todos los entes particulares, sino como causa primera, extrínseca y trascendente del universo de los entes finitos y causados (corpóreos y espirituales).

---

<sup>337</sup> “Principia autem separata, scilicet substantiae intellectuales, quarum suprema est Deus, sunt unum numero unaquaque secundum seipsam. Id autem quod est ipsum unum et ens, Deus est; et ab ipso derivatur unitas secundum numerum in rebus omnibus. Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus, sed quia est unum in multis secundum rationem. Ratio autem quae est ad oppositum verificatur in principis essentialibus, non autem in principis separatis, cuiusmodi sunt agens et finis. Multa enim possunt produci ab uno agente vel movente et ordinari in unum finem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 10, n. 10.

Como se recordará, en el inicio de este apartado, hemos analizado un texto de Tomás de Aquino, contenido en su *Comentario* al libro *B* (III) de la *Metafísica*, en el que sostiene que Aristóteles resuelve la aporía décimo Primera del libro *B* (III) en el libro *A* (XII) de la *Metafísica*. Allí el Estagirita demuestra que existe un uno en sí y ente en sí separado, primer extrínseco eficiente y final de todas las cosas, que, sin embargo, no es la sustancia común de todas ellas, como sostenía el platonismo<sup>338</sup>.

Pero este asunto no solamente lo trata Aristóteles en los libros *B* (III) y *A* (XII) de la *Metafísica*, sino que, además, el propio Estagirita se ocupa de resolver esa aporía uno de los libros centrales de la *Metafísica*, a saber, en el libro *Iōta* (libro X). Tomás de Aquino comenta que Aristóteles, en *Metafísica Iōta* (libro X), 2, 1053 b 16-24, se ocupa del asunto de saber “de qué modo se encuentra el uno en la sustancia, esto es, si el uno es la sustancia misma de la cosa”<sup>339</sup>. E informa que Aristóteles aquí plantea esta cuestión relativa al modo en el cual el uno pertenece a las sustancias y a la naturaleza de las cosas. Anota que Aristóteles ya había planteado esta cuestión en el libro III de la *Metafísica*, donde ha planteado diversas cuestiones<sup>340</sup>.

Aristóteles mismo dice: “Del mismo modo que en las *Aporías* hemos discutido qué es el uno y qué se debe admitir acerca de él, debemos investigar cuál es su condición en cuanto a la sustancia y a la naturaleza: si debemos considerar que el uno mismo es una sustancia, como afirmaron primero los pitagóricos y más tarde Platón, o más bien subyace cierta naturaleza; y cómo debe ser expresado de un modo más comprensible y más de acuerdo con los que tratan de la naturaleza”<sup>341</sup>.

Como dice Berti, Aristóteles está aquí tratando del segundo sentido del uno, que tiene significación trascendental, y es netamente distinto del

<sup>338</sup> “Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

<sup>339</sup> “Postquam ostendit philosophus, quomodo unum sit in quantitate primum secundum quamlibet rationem mensurae, et exinde ad alia genera derivetur, nunc determinat de uno qualiter se habeat ad substantiam; utrum scilicet unum sit ipsa substantia rei”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 1.

<sup>340</sup> “Dicit ergo primo, quod quia iam manifestum est qualiter unum secundum quod habet rationem mensurae se habeat in quantitate et in aliis generibus, quaerendum est de uno quomodo se habeat quantum pertinet ad substantias et naturas rerum. Quae quidem dubitatio est mota superius in tertio libro in quo motae sunt quaestiones diversae”. Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 1.

<sup>341</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 2, 1053 b 9-15.

sentido del uno que tiene razón de medida en el género de la cantidad, que tiene significación unívoca en cada género de los entes. En efecto, en el capítulo segundo del libro *Iōta* (X), Aristóteles se ocupa del ente tomado en el sentido según el cual se identifica en la realidad extramental con el ente y, por esto mismo, tiene significado trascendental con predicación análoga. Lo que, sin duda, hace Aristóteles, porque allí se ocupa de dar solución a la décimo primera aporía planteada en el libro *B* (III) de la *Metafísica*, por medio de la demostración que pone en evidencia el modo en el cual el uno se encuentra, o se da, en la sustancia, y por qué el uno no es la sustancia común y uniforme de todas las cosas<sup>342</sup>.

Esta concepción de Tomás de Aquino armoniza radical y profundamente con aquella doctrina suya según la cual el acto de ser de cada ente es diverso en las diversas cosas singulares e individuales (corruptibles e incorruptibles); presentada por él en diversos lugares de sus obras.

En efecto, en *De Potentia*, afirma Tomás que cada cosa singular está comprendida en el género al que pertenece, por razón de su quiddidad, y según su forma propia, y no según su ser (*esse*); “lo que es evidente por que el ser de cada cosa es propio de ella y distinto del ser de cualquier otra cosa; pero la razón de sustancia puede ser común, por aquello que también dice el Filósofo, de que el ente no es un género”<sup>343</sup>.

<sup>342</sup> Berti comenta: “Il secondo capitolo di *Iota* è dedicato prevalentemente all’altro uso dell’uno, cioè l’uno come predicato. Alla trattazione di esso tuttavia Aristotele perviene mediante la soluzione dell’aporía undicesima del libro *Beta*, esplicitamente richiamata all’inizio, cioè ‘in quale modo stiano le cose sotto l’aspetto dell’*ousia*, e della natura’, ovvero ‘che cos’è l’uno e come si debba ritenere a proposito di esso, se l’uno stesso (*αὐτὸ τὸ ἓν*) esiste come una qualche *ousia*, secondo quanto dissero prima i Pitagorici e poi Platone, o se piuttosto una qualche natura gli faccia da sostrato e lo si debba intendere in modo più comprensibile e piuttosto nel modo in cui lo concepiscono i fisici’. Nel libro *Beta* Aristotele aveva formulato questa aporía accomunando l’ente e l’uno in non ne aveva dato alcuna soluzione, come non aveva risolto nessun’altra aporía, dato il carattere puramente diaporetico del libro. Tuttavia gli argomenti da lui adottati in favore della sostanzialità dell’ente e dell’uno erano argomenti sostenibili solo dal punto di vista platonico-accademico, quali la sostanzialità degli universali o dei numeri, mentre gli argomenti da lui adottati contro la sostanzialità dell’ente e dell’uno erano argomenti chiaramente sostenibili dal punto di vista aristotelico, quali la necessità di evitare il monismo parmenideo”. Cfr. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metafísica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, in CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafísica di Aristotele*, Sankt Augustin: Academia Verlag, Bonn 2005, p. 70.

<sup>343</sup> “... 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: propter hoc etiam philosophus dicit, quod ens non est genus”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 3, co.

Como podemos ver, el ser (*esse*) no es un predicado unívocamente común, y no hay ningún carácter intrínseco al acto de ser de cada cosa, que pueda ser comprendido mediante un concepto unívoco del entendimiento. No existe algo así como un concepto genérico del acto de ser de una cosa, y otro concepto que signifique específicamente el propio acto de ser, como ocurre cuando pensamos en la esencia sustancial. Esto se debe a la superior simplicidad del acto de ser sobre la esencia sustancial<sup>344</sup>.

Y en la *Suma Teológica* sostiene que “no es lo mismo el ser del hombre y el ser del caballo, ni el ser de este hombre y el ser de aquel otro hombre”<sup>345</sup>. “No es lo mismo el ser del hombre y el ser del caballo, ni el

<sup>344</sup> Brock escribe: “The substantial *esse* of a man is an act of ‘being a man’, which is to say, ‘being a rational animal’. But although we can also use less complete expressions to refer to it, such as ‘being rational’ or ‘being an animal’, this is not to break it down into genus and differentia. Man’s *esse* does not have a generic dimension that is univocally common to all animals, joined with another, differentiating dimension that makes it proper to man. If something is in a genus, then part of the *ratio* of what it is is exactly the same as part of the *ratio* of what some other things are. But the *ratio* of its *being* what it is is entirely proper to it”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’. *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 288.

<sup>345</sup> “Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia”. Ibid.ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 3 a. 5 co. Brock refiere así el contenido de este texto: “Things that are in a genus, Thomas says, share in the quiddity or essence of the genus, and the genus is predicated of them essentially, *in quod quid est*. Yet they differ according *esse*. The *esse* of man is not the same as the *esse* of horse, nor is the *esse* of this man the same as the *esse* of that man. Hence, for anything in a genus, *esse* and *quod quid est*, or *esse* and essence, differ. But in God they do not differ. So God is not in a genus, and He has neither genus, nor differentia, nor definition”. Ob.cit. BROCK, STEPHEN L., “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is ‘Platonism’, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), pp. 280-281. Por lo que se refiere al carácter común que hay en las cosas comprendidas en un mismo género, Owens escribe: “The quidditative nature expressed in the species or genera, according to this text, remains the same nature in all its instances. It is common nature in which the different species or the many individuals coincide. Whether generic or specific, it is always other than the being (preter *esse*) of anything that belongs to a class. In sharp contrast to this communizing function of any quidditative nature, being is represented as everywhere diverse (*diversum in diversis*). No two things, apparently, can ever coincide in their being, they do in their specific and generic natures. Two men, to supply an example, coincide in their human nature, and a man and an ape coincide in their animality; but they never coincide in their being. The one never *is* the other. In their being they remain

ser de este hombre y el ser de aquel otro hombre<sup>346</sup>. Esta afirmación está ubicada en el tercer argumento que demuestra la distinción real entre el acto de ser de cada cosa y su esencia. El argumento se apoya sobre el hecho de que la esencia de cada cosa tiene en común con las demás cosas comprendidas en un mismo género, el carácter unívocamente común significado por tal género, mientras que el acto de ser de cada cosa particular, comprendida en ese mismo género o especie, no tiene ningún carácter unívocamente común con el ser de las demás cosas comprendidas en ese mismo género o especie<sup>347</sup>.

---

diverse”. OWENS, JOSEPH, “Diversity and community of being”. En OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C.Ss.R.* p. 97. Y también: “Being, accordingly, is diverse in every case. It does not function in the fashion of a genus or common nature. Nor is there anything very surprising in this teaching of St. Thomas. No matter how much one shares one’s human nature and animal nature with others of the same species or genus, one’s being remains inalienably one’s own”. *Ibid.* p. 99.

<sup>346</sup> “Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 5, co.

<sup>347</sup> Brock dice: “Things that are in a genus, Thomas says, share in the quiddity or essence of the genus, and the genus is predicated of them essentially, *in quod quid est*. Yet they differ according *esse*. The *esse* of man is not the same as the *esse* of horse, nor is the *esse* of this man the same as the *esse* of that man. Hence, for anything in a genus, *esse* and *quod quid est*, or *esse* and essence, differ. But in God they do not differ. So God is not in a genus, and He has neither genus, nor differentia, nor definition”. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), pp. 280-281. Por lo que se refiere al carácter común que hay en las cosas comprendidas en un mismo género, Owens escribe: “The quidditative nature expressed in the species or genera, according to this text, remains the same nature in all its instances. It is common nature in which the different species or the many individuals coincide. Whether generic or specific, it is always other than the being (preter *esse*) of anything that belongs to a class. In sharp contrast to this communicating function of any quidditative nature, being is represented as everywhere diverse (*diversum in diversis*). No two things, apparently, can ever coincide in their being, they do in their specific and generic natures. Two men, to supply an example, coincide in their human nature, and a man and an ape coincide in their animality; but they never coincide in their being. The one never *is* the other. In their being they remain diverse”. OWENS, JOSEPH, “Diversity and community of being”, en OWENS, JOSEPH, *St. Thomas Aquinas on the existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C.Ss.R.* p. 97. Y también: “Being, accordingly, is diverse in every case. It does not function in the fashion of a genus or common nature. Nor is there anything very surprising in this teaching of St.

La raíz de esta doctrina está en esa peculiaridad propia del acto de ser, por ser acto sin más y absolutamente, sin ser potencia alguna. En efecto, sólo es posible que una cosa particular esté comprendida en género categórico y en la especie de un género, si por su esencia misma es una mixtura de acto y potencia. No es posible una predicación unívocamente común de varias cosas particulares, si, por su esencia misma, no son una mixtura de acto y potencia. El acto de ser es distinto de la esencia de las sustancias finitas, y es sólo acto, y no potencia alguna. Por esta razón, no es posible que dos actos de ser, como, por ejemplo, el acto de ser de Sócrates, de un lado, y el acto de ser de Corisco, del otro, tengan un mismo carácter unívocamente común, ni genérico, ni específico.

Como hemos podido ver, el argumento anterior ha sido empleado por Tomás de Aquino para demostrar la distinción real entre la esencia y el ser de las sustancias finitas y causadas. Y, en efecto, Tomás sostiene esta conocida doctrina suya de la distinción real entre la esencia y el ser, en diversos lugares de la *Opera Omnia*. Así, por ejemplo, dice en *Contra Gentiles* que, en las sustancias creadas, el ser es distinto de la sustancia<sup>348</sup>.

El ser de cada cosa es de suyo y por sí mismo de propiedad de esa cosa, y distinto del ser de cualquier otra, sin que haya ningún carácter unívocamente común entre dos actos de ser. Como dicen Llano e Inciarte, “el ser de las criaturas, aunque ninguna de ellas es el ser mismo, les pertenece en cada caso de manera inalienable, no lo pueden perder, como si se lo pudiera quitar alguna otra, de suerte que con la desaparición de una cualquiera (entre las que son perecederas) coincidiera la desaparición de su propio ser. Y también para este eminente sentido posesivo del ser de las criaturas tenemos un inequívoco signo en la insistencia con la que Tomás habla de un *esse proprium* de las criaturas”<sup>349</sup>.

En cambio, la esencia de Dios es su mismo ser, razón por la cual, Él es, por su esencia misma, acto puro sin mezcla de potencia. Su sustancia y su ser se identifican. Al ser Dios acto puro de ser, tampoco puede estar comprendido en género alguno ni en la especie de género alguno. Y su

---

Thomas. No matter how much one shares one's human nature and animal nature with others of the same species or genus, one's being remains inalienably one's own". Ibid. p. 99.

<sup>348</sup> “Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 52, n. 6. Y, en su época de juventud, escribe: “...in creatura differt essentia rei et esse suum”. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 2, q. 1, a. 4, ad 1.

<sup>349</sup> INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, p. 269.

ser es necesariamente numéricamente uno y distinto de suyo de cada uno de los demás actos de ser de los entes creados, sin que pueda haber ningún carácter unívocamente común al ser de Dios y al ser de las criaturas. Dios tiene su ser propio y determinado, su propio acto de ser, y también cada uno de los entes finitos y creados.

Como dice Llano, “el ser es siempre propio, según se establece an la solución a la undécima aporía”. Si es así, la metafísica aristotélico-tomista, tal como se ha venido exponiendo desde hace tiempo, cambia sustancialmente. Por ejemplo, la teoría de la participación hay que explicarla de otra manera. Desde luego, no hay modo de entender que el ser participado por las criaturas sea el que Dios tiene plenamente<sup>350</sup>.

El ser de las criaturas no es lo mismo que el ser de Dios, ni siquiera genericamente. No hay ningún carácter unívocamente común entre el ser de Dios y el ser de las criaturas; ni tampoco entre la esencia de Dios -que es su mismo ser- y la esencia en la que consiste cada criatura. O, como dice Llano: “No hay un *esse commune* que Dios poseyera en su totalidad y la criatura parcialmente, porque muy poco separa a esta concepción del panteísmo. Lo que sucede, como dice Inciarte, es que las cosas finitas no son plenamente lo que son. Hay que prescindir en metafísica de la idea de totalidad. Ni siquiera Dios es un todo, porque su ser es distinto del ser de las criaturas: no lo incluye”.

Además -dice también Llano, “resulta que santo Tomás emplea con mucha mayor frecuencia las expresiones *suum esse* o *ipsum esse suum* para referirse al ser de Dios, como Inciarte y yo pusimos de relieve en *Metafísica tras el final de la Metafísica*. Lo que subsiste en Dios no es *el ser*, sino *su ser*”<sup>351</sup>. Son innumerables los textos de Tomás en los que dice

<sup>350</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 229.

<sup>351</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, pp. 159-160. En otro capítulo del mismo libro dice: “Desde el punto de vista histórico, habría que plantearse hasta qué punto los medievales, y concretamente santo Tomás, mantienen esta idea de ‘el mismo Ser Subsistente’, que sería de tipo neoplatónico. Creo que a veces se acerca a ella, pero otras aparece claro que no; y, sobre todo, no es sistemáticamente admisible. Con independencia de la exactitud histórica, no se puede presentar la idea de participación como se ha estado haciendo en los últimos decenios. No puede haber un ser que sea todo el ser, porque eso nos llevaría al panteísmo”. Ibid. LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 229. Brock escribe: “But as far as Thomas is concerned, it seems to me that we ought to consider something much more elementary. This is that he writes in Latin. Latin does not have definite and indefinite articles. The one phrase, *Socrates est homo*, may mean

que el ser de Dios es su ser (*suum esse*). Entre ellos está la multitud de textos del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en los que Tomás sostiene esta doctrina, como es el caso de aquel en el que dice “la esencia divina es lo mismo que su ser”<sup>352</sup>. Y, en su obra de madurez, la *Suma Teológica*, dice que, a diferencia de lo que ocurre en las criaturas, sólo la esencia de Dios “es su ser (*suum esse*)”<sup>353</sup>.

A Dios le pertenece su ser de manera máximamente propia. Llano dice que a Dios le pertenece el ser “como algo propio a quien es el *mismo* Ser. Pero esto implica que Él ‘no puede’ dar algo de sí, en la forma de una emanación de las criaturas a partir de él”<sup>354</sup>. El ser de Dios no es la totalidad del ser, de modo que el ser de las criaturas sea una parte del ser de Dios. En efecto, “no hay ningún ser que sea la totalidad del ser -ya que la única totalidad es la totalidad de su ser, propia del ser mismo-”<sup>355</sup>.

En realidad, “la idea de *el mismo ser subsistente* es insostenible, al menos desde la perspectiva aristotélica en este punto que el propio Tomás acepta sin ninguna vacilación. Se trataría de una concepción platónica o neoplatónica, en la que el *ipsum esse subsistens* sería algo así como la Idea del Ser, que no cuadra en absoluto con la filosofía ni con la teología auténticamente tomistas”<sup>356</sup>.

Desde este punto de vista -continúa Llano- “procede mantener que, también en el caso de los entes finitos, el ser en el que participan es *suum*

either that Socrates is a man. The context will determine which meaning is intended. So when Thomas writes, *Deus est ipsum esse*, should we simply take it for granted that he means 'God is being itself'? Such a translation is already an interpretation -a platonizing one. That God is his *esse* may well not justify saying that he is '*esse* itself'. But it certainly does justify saying that He is 'an' *esse* itself, 'a' very act of being. I think this turns out to be much closer to what Thomas has in mind. BROCK, STEPHEN L. “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”, *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), p. 292.

<sup>352</sup> “Divina autem essentia est idem quod suum esse”. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent*, lib. 1, d. 2, q. 1, a. 4, ad 1.

<sup>353</sup> “Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 6

a. 3 co.

<sup>354</sup> INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, p. 269.

<sup>355</sup> INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, p. 270.

<sup>356</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamari-que, Marcela García y José María Torralba*, p. 160.



*esse*: en cada caso, el *esse proprium*, pero no poseído plenamente sino participado, es decir, tenido parcialmente (no en parte)<sup>357</sup>.

En este punto de las reflexiones plasmadas hasta aquí, volvamos a contemplar el escenario de la multitud de los entes finitos y causados, por contraste con el ente primero infinito e incausado, trascendente a todos ellos. Este capítulo segundo del trabajo, al mostrar el conjunto de argumentaciones, que Santo Tomás ha recogido de Aristóteles, dirigidas contra la tesis del platonismo que sustancializa los universales ente y uno, ha tenido la virtud de poner en evidencia, en buena medida, la concepción que Santo Tomás tiene sobre la unidad del ente, y de qué modo es dependiente esencialmente de la herencia que Aristóteles le ha legado, en relación al asunto de la diversidad de los entes.

A lo largo de este capítulo se ha ido gradualmente revelando el estatuto de la multiplicidad de las cosas mudables del mundo natural. En efecto, cada cosa que es objeto de experiencia, es una sustancia sensible. La unidad fundamental de cada cosa sensible es la unidad sustancial de un todo corpóreo compuesto por partes cohesionadas naturalmente cada una con las demás. Al mismo tiempo, cada una de las partes de las que consta cada cosa sensible está separada en algún respecto de las demás, pero no absolutamente. Porque todas las partes de un todo corpóreo no están divididas de un modo fundamental, sino que, en lo fundamental y por esencia, son algo uno y lo mismo.

Pero, aunque cada cosa sensible es fundamentalmente una e indivisa en sí misma, está absolutamente dividida y separada de todas las demás, y no de un modo meramente relativo. ¿Cómo ha de estar constituida cada cosa sensible para ser fundamentalmente indivisa en sí misma y cohesionada, pero, a la vez, dividida de las demás cosas? La respuesta a esta pregunta podrá hallarse, partiendo de la base constituida por algunas de las proposiciones empleadas por Aristóteles en los distintos procesos argumentativos de prueba dirigidos contra la tesis platónica que sustancializa los universales ente y uno, recogidos por Santo Tomás, expuestos a lo largo de este capítulo.

Entre las proposiciones aludidas en el párrafo anterior, está aquella tesis de Aristóteles, según la cual la sustancia de cada cosa es solamente sustancia de tal cosa, y no lo es de ninguna otra. Tesis que sienta los cimientos sobre los cuales se apoya la doctrina de la individualidad sustancial de las cosas.

---

<sup>357</sup> LLANO, ALEJANDRO, *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, p. 160.

La unidad sustancial de una cosa se explica por la propiedad que por sí misma tiene cada cosa, por su esencia misma, por virtud de la cual cada cosa es idéntica a sí propia, carece en sí misma de división y tiene esa fundamental autonomía interna por virtud de la cual está separada y dividida de todas las demás cosas. Esta tesis será el punto de partida a partir del cual empezará a vertebrarse el proceso indagatorio y probatorio dirigido a dar respuesta a las dos cuestiones centrales de las que se ocupa el capítulo tercero de esta investigación. Las cuales podemos formular así:

¿Cuáles son los principios intrínsecos que explican la unidad e indivisibilidad sustancial de cada ente particular del universo físico, remueven la multitud interior a cada uno, (multitud intrínseca) y dividen y separan radicalmente cada ente particular de los demás, conjuntamente con los que integra la multitud de las sustancias del universo (multitud extrínseca)?

Y, ¿de qué modo los principios intrínsecos de las cosas del universo explican su diversidad?

Planteadas de esta manera estas dos cuestiones, ya es posible proceder a investigar y poner en evidencia su solución, dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, apoyándonos sobre lo que hemos ganado hasta aquí, por medio de las anteriores reflexiones. Lo que hacemos a continuación.



### CAPÍTULO III

## EXPLICACIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA DIVERSIDAD DE LOS ENTES POR SUS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS

Como se recordará, en el Capítulo Primero hemos visto que Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, define la multitud como agregación de unidades<sup>1</sup>. La multitud de las cosas del mundo natural, conocidas por experiencia, está integrada por distintas cosas singulares, cada una de las cuales es sustancialmente indivisa y numéricamente una. Y cada unidad en la que se divide la multitud de las sustancias del universo, en su sentido más radical y propio, es la del uno que se convierte e identifica con el ente, como quiera que el uno no es otra cosa que el ente en cuanto que indiviso o no dividido. Ahora, ha llegado el momento de estudiar la explicación que da Tomás de Aquino a la multiplicidad de las sustancias corruptibles a la luz de sus principios intrínsecos; porque éstos son anteriores a cada una de las sustancias de las cuales son principios.

Ahora bien, en orden a evitar una desviación de esta investigación del cauce que debe seguir para hallar la explicación que buscamos, es necesario distinguir bien la cuestión que nuestra investigación se dirige a resolver, de otra cuestión diversa de ella. Veámoslo.

En efecto, la cuestión a la que este trabajo responde, es, como hemos dicho, la de saber de qué modo los principios intrínsecos explican la multiplicidad de las sustancias del universo, esto es, ¿cómo se explica desde sí misma la unidad sustancial y la multiplicidad de las sustancias? o, si se quiere, ¿cómo se explican desde sí mismos los casi innumerables entes causados del universo, por lo que se refiere a su unidad sustancial y multiplicidad?

En cambio, la otra cuestión, de la cual se distingue, es la de saber si hay o no una causa extrínseca y primera que explica globalmente la diversidad de los entes. Interrogante planteada y resuelta por Santo Tomás en *Suma Teológica* I q. 47 a. 1<sup>2</sup>.

No obstante, es necesario precisar que los análisis dirigidos a encontrar la respuesta a la cuestión de explicar la diversidad de los entes a la luz de sus principios esenciales, la hacemos desde un punto de vista global y típicamente metafísico; porque es necesario que el radio de acción

---

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 47, a. 1.

de esta investigación comprenda el orden que guardan entre sí cada uno de los entes del universo, al ser explicada su identidad y diversidad por los principios esenciales de cada uno. Este orden jerárquico se vislumbra en su estatuto explicativo más profundo, en cuanto que lo estudiamos a la luz de la semejanza de cada uno de los casi innumerables entes particulares del universo a la causa primera incausada, extrínseca y trascendente a todos ellos; porque su ser depende ésta.

El presente capítulo se ocupa del análisis de las sustancias corpóreas y experimentalmente captables del universo físico, con el objetivo de estudiar en ellas sus principios esenciales, el modo propio en el cual los principios esenciales se manifiestan en cada sustancia particular, y, por último, de qué modo estos principios desempeñan sus funciones en el seno de cada sustancia, relativas a la identidad sustancial y la diversidad de los entes. Este trabajo se concentra en el estudio de dos de las funciones propias de los principios esenciales de las sustancias corruptibles: 1) dotar de identidad a cada una de ellas, y, 2) diversificar cada sustancia corruptible, o sea, dividirla y separarla de las demás, específica y singularmente, según la naturaleza en la que consiste cada una.

Pero, antes de proceder al estudio de la multiplicidad de las sustancias corruptibles, a la luz de sus principios intrínsecos, es necesario que procedamos con rigor a establecer cuál es el itinerario que sigue Tomás de Aquino para realizar esa investigación.

En primer lugar, ya hemos visto, en los dos capítulos anteriores, que su investigación de la multiplicidad empieza con el estudio de las sustancias corruptibles. Ahora bien, en estas sustancias encontramos distintas clases de unidad, como Tomás de Aquino sostiene en su *Comentario* al libro *Iōta* (X) de la *Metafísica* de Aristóteles, que es aquél dedicado al *uno* -el ente en cuanto indiviso-. Así que, en el primer apartado de este capítulo, que viene a continuación, procederemos a establecer cuál es la clase de unidad en la que consiste la identidad fundamental y nuclear que cohesionada cada uno de los entes del universo -la unidad sustancial-, y la clase de multitud en la que consiste la diversidad más radical, divisiva y separativa que ordena a todos los entes particulares y subsistentes -la multitud de las sustancias- dentro de una jerarquía de niveles distintos, de modo que cada ente es numéricamente diverso de los demás, y también específicamente diverso, en la mayor parte de los casos.

## 1. Unidad sustancial y pluralidad de sustancias.

Como se ha visto en el capítulo primero del trabajo, Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, llama uno a una cosa, en cuanto que no está en sí misma dividida en muchas cosas distintas unas de otras, porque las partes de las que consta están cohesionadas entre sí, hasta tal punto que no conforman una multitud de cosas -cada una separada de las demás-, sino una sola y única cosa indivisa, que, sin embargo, está dividida y separada de otras cosas distintas de ella<sup>3</sup>. Además, expusimos entonces la demostración de la tesis según la cual el uno es el ente mismo que en cuanto tal es indiviso.

Por su parte, la multitud es una agregación de varias cosas, cada una distinta y separada de las demás, en la medida que cada una de ellas es independiente de las otras. Lo que sólo puede darse en la realidad si cada una de las cosas integrantes de la multitud es en sí misma una unidad no dividida, una cosa indivisa. Y la razón de esto es la siguiente: Si se tiene en cuenta que sólo puede ser ente y cosa algo que es uno e indiviso, y que sólo se conforma una multitud real por una agregación de varias cosas realmente existentes -entes-, se concluye que sólo puede ser multitud una agregación de cosas, cada una de las cuales es una unidad indivisa<sup>4</sup>.

Ahora ha llegado el momento de precisar aún más el sentido pertinente de cada uno de los términos *uno* y *múltiple*, en un grado de profundidad mayor del que hemos alcanzado en el capítulo primero de este trabajo; con el objetivo de establecer con rigor cuál es el sentido en el que los emplea Tomás de Aquino, cuando alude a la identidad sustancial y la diversidad de las cosas experimentalmente captables del universo físico. Para lo cual recurriremos al *Comentario* que hace Tomás al libro de la *Metafísica* de Aristóteles que tiene como objeto precisamente lo uno y lo múltiple, o sea, el libro *Îōta* (X) de la *Metafísica*.

Como hemos visto en el capítulo primero de este trabajo, Tomás de Aquino empieza su *Comentario* al libro *Îōta* (X), destacando el marco general dentro del cual se desarrollan los argumentos que Aristóteles desarrolla en este libro: Aristóteles, en el libro *Γ* (IV) ha demostrado que

<sup>3</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, In *Physic.* lib. 7, lect. 9, n. 5. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, art. 7, co. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, dist. 7, q. 1, art. 1, co. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, dist. 19, q. 4, art. 1, ad 2. Cfr. loc.cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1054 a 20-23. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1052 a 34-36 y 1052 b 1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1052 b 16. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 6, 1016 b 3-5.

<sup>4</sup> La prueba negativa que concluye en esta última tesis está expuesta con detenimiento en el Capítulo Primero, por lo que remitimos a lo tratado allí.

la metafísica tiene como objeto propio de estudio el ente y el uno; el cual se convierte con el ente. Por lo tanto, después de que estudió el ente fortuito (*per accidens*) y el ente en cuanto significa la verdad de las proposiciones, en el libro VI, y sobre el ente por sí que se divide en los diez predicamentos, en los libros VII y VIII, y el ente en cuanto se divide por potencia y acto, en el libro IX, ahora, en el libro X, va a estudiar lo uno y las cosas que se siguen de él<sup>5</sup>.

En el inicio mismo del libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*, Aristóteles recuerda expresamente y reasume la doctrina sostenida por él mismo en el capítulo 6 del libro Δ (V): “que ‘uno’ (τὸ ἓν) tiene varios sentidos quedó dicho anteriormente, en nuestras disquisiciones sobre los distintos significados de algunas palabras”<sup>6</sup>. Como dice Berti, “aquello que Aristóteles piensa del uno y de lo múltiple está expuesto en el libro Δ (V) de la *Metafísica*, donde se distinguen los distintos significados de los términos ‘uno’ y ‘muchos’, y después sobretodo en el libro *Iōta* (X), que es enteramente dedicado precisamente a la doctrina de lo uno y lo múltiple”<sup>7</sup>.

Aquí, en el capítulo primero del libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*, retoma Aristóteles, con algunas variaciones, los distintos sentidos que tiene el término uno, mencionados por él mismo en el libro Δ (V). Lo que manifiesta, no solamente que la composición del libro *Iōta* (X), no solamente parece ser posterior a la del libro Δ (V), sino también la profunda armonía y correspondencia que hay entre los dos libros, a propósito de los significados del uno.

De acuerdo al libro *Iōta* (X), los sentidos principales del uno, son aquellos que se dicen de las cosas que son por sí algo uno: “aunque (*uno*) se dice en más sentidos, son cuatro los modos principales de las cosas primeras y que se dicen uno por sí y no accidentalmente”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> “Superius in quarto huius philosophus ostendit quod ista scientia habet pro subiecto ens, et unum, quod cum ente convertitur. Et ideo, postquam determinavit de ente per accidens, et de ente quod significat veritatem propositionis, in sexto; et de ente per se secundum quod dividitur per decem praedicamenta, in septimo et in octavo; et secundum quod dividitur per potentiam et actum, in nono: nunc in hoc decimo intendit determinare de uno, et de his quae consequuntur ad unum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 1.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 15-16.

<sup>7</sup> “Subito dopo questa trattazione, Aristotele osserva che i quattro significati appena menzionati hanno tutti in comune il fatto di esprimere l’indivisibile (τὸ ἀδιαίρετον): il continuo e l’intero sono uno perché è indivisibile la loro intelligenza o il loro discorso”. Cfr. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafísica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 163.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 16-19. La paráfrasis de Tomás de Aquino es la siguiente. “Circa primum primo ponit primum modum dicendi unum;

Aristóteles ya había sostenido esta doctrina en el capítulo 6 del libro *Δ* (V): “se dice que algo es uno o bien accidentalmente o bien por sí”<sup>9</sup>. Reale dice que aquí Aristóteles sostiene que “*el uno (ἓν) puede entenderse (1) en sentido accidental, (2) o bien en sentido esencial. Cada uno de estos sentidos, a su vez, admite, dentro de su propio ámbito, ulteriores distinciones de significados*”<sup>10</sup>. La investigación metafísica dirigida a hallar la explicación la identidad y la diversidad de los entes del universo físico por sus causas intrínsecas, se concentra en el estudio de la sustancia, que es el ente y el uno primero, entre todos los entes que son por sí algo uno, en todos los géneros.

El uno se predica de las cosas que son por sí algo uno, en cuatro sentidos distintos. El primero de los cuales es el siguiente: “En cuanto a lo que se dice uno por sí, unas veces se dice uno por ser *continuo*”<sup>11</sup>. Tomás de Aquino recoge este mismo primer sentido del uno predicado de las cosas que son por sí, según el cual significa el continuo<sup>12</sup>.

---

dicens, quod in quinto libro ostensum est, quoties dicantur nomina quae pertinent ad considerationem huius scientiae. Dictum est enim quod unum dicitur multis modis. Sed cum multipliciter dicatur unum, principales modi sunt quatuor: ita tamen quod dicamus modos unius, secundum quos unum dicitur primo et per se, et non per accidens. Nam unum per accidens habet alios suos modos”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 2. Berti comenta: “Il primo capitolo di *Iota* comincia con un esplicito rinvio alla trattazione di *Delta* sui molteplici significati dell'uno. Di questi vengono ripresi i significati che indicano 'le cose dette uno in senso primario e per se stesse (*πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων ἓν*) cioè non per accidente”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell'uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 67.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, Δ* (lib. V), 6, 1015 b 16-17. Tomás de Aquino no hace más que informar esta clasificación de los sentidos del uno, y asumirla él mismo en su propio pensamiento filosófico: “Dicit ergo, quod unum dicitur et per se et per accidens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 2.

<sup>10</sup> “L'uno (ἓν) può intendersi (1) in senso accidentale, (2) ovvero in senso essenziale”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommary e commentario, p. 218.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, Δ* (lib. V), 6, 1015 b 35 - 1016 a 1. Comenta Berti: “I significati dell'uno per sé”, cioè inteso in senso proprio, non in senso puramente accidentale, distinti in *Metaph.*, *Δ* 6, sono quattro: si dicono, infatti, uno per sé 1) le cose che formano un continuo, cioè che sono unite insieme non per semplice contatto, ma per natura, ed hanno tutte insieme un unico movimento (per esempio le membra di uno stesso corpo)”. BERTI, ENRICO, “L'uno i molti nella 'Metafisica' di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L'uno e i molti*, p. 163.

<sup>12</sup> “Quorum primus est, quod eorum quae secundum se dicuntur unum, quaedam dicuntur unum esse natura continuitatis, idest essendo continua: vel eo quod sunt



El segundo sentido: “Uno se dice todavía en otro sentido, por ser el sujeto específicamente indiferenciado; y es indiferenciado aquello cuya especie es indivisible según la sensación”<sup>13</sup>. Tomás explica que, de acuerdo a este segundo sentido del uno, se llama uno por sí, a la cosa que es un sujeto y un todo, en cuanto que su forma es indiferente según la especie. Este segundo sentido de la unidad se distingue del primero, si pensamos en aquellas cosas que son continuas en su cantidad, pero que tienen sujetos diversos, en razón de que cada uno tiene distinta especie. Este es el caso del oro y la plata, que son continuos en cuanto a la cantidad (por aleación), pero son diversos en cuanto al sujeto, según la especie de cada sujeto, porque la especie del oro no es la especie de la plata. En cambio, si dos cosas fuesen por sí algo uno según la cantidad, y los dos sujetos fuesen de la misma especie, ambas serían algo uno en razón de que los dos sujetos tendrían la misma especie. En este último caso, explica Tomás, dos cosas son algo uno, no solamente en razón de la continuidad de su cantidad, sino porque el sujeto de cada una de ellas es algo uno con el otro, en razón de que la especie de ambos sujetos es la misma<sup>14</sup>.

El tercer sentido: “Y se dicen uno también las cosas cuyo género es uno, aunque diferente por las diferencias opuestas -y todas estas cosas se dicen uno porque es uno el género que subyace a las diferencias (por ejemplo, caballo, hombre, perro son algo uno porque todos son animales)”<sup>15</sup>. Tomás no hace otra cosa que informar fielmente el contenido de

continua, sicut dicit alia translatio. Sed continua dicuntur aliqua dupliciter. Quaedam enim sunt continua, sicut dicit alia litera, per aliud, quaedam secundum se”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 8.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, A (lib. V), 6, 1016 a 17-19. La paráfrasis de Berti: “(2) le cose che hanno un sostrato identico per specie, cioè indivisibile secondo percezione (per esempio i liquidi, come l’acqua e il vino o l’aria)”. BERTI, ENRICO, “L’uno e i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 163.

<sup>14</sup> “Secundum modum ponit ibi, amplius alio dicit, quod secundo modo dicitur unum, non tantum ratione continuae quantitatis, sed ex eo quod subiectum totum est indifferens forma secundum speciem. Quaedam enim esse possunt continua quae tamen in subiecto sunt diversa secundum speciem; sicut si continetur aurum argento, vel aliqua huiusmodi. Et tunc talia duo erunt unum si attendatur sola quantitas, non autem si attendatur natura subiecti. Si vero totum subiectum continuum sit unius formae secundum speciem, erit unum et secundum rationem quantitatis et secundum rationem naturae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 18.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, A (lib. V), 6, 1016 a 24-27. Berti dice: “(3) le cose che appartengono ad uno stesso genere, per esempio cavallo, uomo e cane, che sono tutte specie del genere ‘animale’, o triangolo isoscele e triangolo equilatero, che sono specie del genere ‘figura’”. BERTI, ENRICO, “L’uno e i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 163.

este texto: una cosa se llama algo uno, porque su género es uno, y dividido por opuestas diferencias. De tal modo que dos cosas son algo uno porque el género del sujeto de cada una de ellas es uno, aunque sea sujeto de diferencias. Así es como el hombre, el caballo y el perro son llamados algo uno, porque tiene en común el animal, como un único género, que, no obstante, es sujeto de diferencias<sup>16</sup>.

El cuarto sentido: “Y todavía se llama uno todo aquello cuyo enunciado, el que enuncia la esencia, es indivisible en orden a otro que manifiesta (la esencia) la cosa (ya que en sí mismo todo enunciado es divisible)”<sup>17</sup>. Por su parte, Tomás comenta que, según este cuarto sentido, “uno también se dice de las cosas de tal manera que la definición de una, o sea, el concepto que significa qué es el ser (*quid est esse*), no esté dividida de la definición de otra, que significa también qué es su ser (*quid est esse*). Ahora bien, la definición misma, o sea, en cuanto que tal, es necesario que sea divisible, puesto que consta de género y diferencia. Pero puede ser que la definición de una cosa sea indivisible de la definición de otra, cuando ambas tienen una definición; y, entonces, o bien tales definiciones significan todo lo que está en lo que es definido, como ocurre con la túnica y vestido, ya que son sin más y absolutamente algo uno (*simpliciter unum*), las cosas cuya definición es una; o bien, la misma definición no comprende totalmente el concepto de ambas cosas que convienen en ella, como el buey y el caballo convienen en una única definición de animal”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> “Tertium modum ponit ibi, dicuntur autem dicit, quod aliqua dicuntur unum, quorum genus est unum, oppositis differentiis divisum. Et ille modus habet aliquam similitudinem cum praecedenti. Ibi enim aliqua dicebantur esse unum, quia genus subiectum est unum: hic etiam aliqua dicuntur esse unum, quia eorum genus, quod est subiectum differentiis, est unum; sicut homo et equus et canis dicuntur unum, quia communicant in animali, quasi in uno genere, subiecto differentiis. Differt tamen hic modus a praedicto, quia in illo modo subiectum erat unum non distinctum per formas; hic autem genus subiectum est unum distinctum per diversas differentias quasi per diversas formas”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 20.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 33-35. Berti escribe: “3) le cose che appartengono ad uno stesso genere, per esempio cavallo, uomo e cane, che sono tutte specie del genere ‘animale’, o triangolo isoscele e triangolo equilatero, che sono specie del genere ‘figura’”. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafísica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 163.

<sup>18</sup> “Quantum modum ponit ibi, amplius autem dicit quod unum etiam dicuntur, quaecumque ita se habent quod definitio unius, quae est ratio significans quid est esse, non dividitur a definitione alterius, quae significat etiam quid est esse eius. Ipsa enim definitio, scilicet secundum se, oportet quod sit divisibilis, cum constet ex genere et differentia. Sed potest esse quod definitio unius sit indivisibilis a definitione alterius, quando duo habent unam definitionem; sive illae definitiones significant totum hoc

Por último, Aristóteles menciona un quinto sentido, según el cual se predica el uno de las cosas que son por sí: “Y, en suma, aquellas cosas cuya intelección, la que entiende la esencia, es indivisible y no puede producir separación temporal ni local ni conceptual, esas cosas principalmente (*μάλιστα*) son uno, y, de ellas, sobre todo las que son sustancias (*οὐσίαι*)”<sup>19</sup>. Inmediatamente a continuación de esta última afirmación, acerca de la unidad de cada sustancia, sostiene Aristóteles que, en general, esto es, en cualquiera de estos sentidos principales del uno, se llama uno, en primer lugar a la sustancia: “Pues, en general, todo lo que no tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno, por ejemplo, si algo no tiene división en cuanto hombre, es un solo hombre, y, si no la tiene en cuanto animal, es un solo animal, y, si en cuanto magnitud, una sola magnitud. Así, pues, la mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer, o ser relativos a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya sustancia es una, y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos como más de uno o los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno”<sup>20</sup>.

Razón por la cual Aristóteles afirma: “De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo otro, lo desemejante, lo desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la pluralidad y el uno; entre los cuales se en

cuentra la contrariedad; pues la contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el uno se dice en varios senti-

---

quod est in definito, sicut tunica et indumentum: et tunc sunt simpliciter unum, quorum definitio est una: sive illa communis definitio non totaliter comprehendat rationem duorum, quae in ea conveniunt, sicut bos et equus conveniunt in una definitione animalis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 23.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 35 - 1016 b 1-3.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 35 - 1016 b 3-13. “In generale, osserva poi Aristotele, si dicono uno per sé tutte le cose che non hanno divisione quanto al movimento, o quanto al sostrato, o quanto al genere, o quanto all'essenza, cioè che hanno una qualche relazione con qualcosa di uno (appunto il movimento, o il sostrato, o il genere, o l'essenza), ma tra esse sono dette uno in senso primario (*πρώτως*) quelle di cui è una la sostanza: per esempio le parti di una calzatura che giacciono insieme in qualche modo hanno un'unità al massimo di continuità, ma se sono unite tra loro in modo da formare una calzatura, cioè se hanno già una forma che sia una, hanno un'unità maggiore. Possiamo dunque concludere che l'uno si dice in molti sensi, tutti relativi ad una qualche unità, ma che tra essi ne esiste uno che è primo rispetto a tutti gli altri, e questo è l'unità nell'essenza, ovvero nella sostanza”. BERTI, ENRICO, “L'uno i molti nella 'Metafisica' di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L'uno e i molti*, p. 164.

dos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa”<sup>21</sup>.

Berti destaca que el estudio de los textos aristotélicos analizados, no parece dejar dudas acerca de la “multivocidad del uno, exactamente como tampoco las hay acerca de la multivocidad del ente. Tanto el uno por sí, como el ente por sí, se dicen de hecho en muchos sentidos, que, en el caso del ente, están llamados a corresponder a las categorías, esto es, a las formas de predicación”<sup>22</sup>.

Tomás dice que para Aristóteles el quinto sentido de ser predicado el uno es aquel conforme al cual se dicen uno aquellas “cosas que son algo uno totalmente, esto es, perfecta y máximamente, aquellas cuya concepción intelectual, la que entiende su quiddidad, es totalmente indivisible. En consecuencia, la intelección que capta su quiddidad, no la comprende como componentes de su definición que provienen de diversos principios, sino más bien por modo de negación, como el punto, que no tiene partes, o también por modo de proporción a lo compuesto, como si se dijera que la unidad es principio del número Y tales cosas tienen un concepto en sí mismo indivisible. Ahora bien, aquellas cosas que son de alguna manera divididas, pueden ser entendidas de una manera separada; de lo que se sigue que son inseparables según según el tiempo, según el lugar y según la razón”<sup>23</sup>.

Esta última indivisibilidad de las cosas físicas se manifiesta, en primer lugar, en la sustancia: “Y por esto es máximamente uno, en primer lugar,

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ (lib. IV), 2, 1004 a 17-25.

<sup>22</sup> “Il primo capitolo di *Iota* comincia con un esplicito rinvio alla trattazione di *Delta* sui molteplici significati dell’uno. Di questi vengono ripresi i significati che indicano ‘le cose dette uno in senso primario e per se stesse (πρώτων καὶ καθ’ αὐτὰ λεγομένων ἔν) cioè non per accidente”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, pp. 65-66.

<sup>23</sup> “Quintum modum ponit ibi, omnino vero dicit, quod *omnino* idest perfecte et maxime sunt unum, quorum intellectus intelligens quidditatem eorum est omnino indivisibilis, sicut simplicia, quae non componuntur ex principiis materialibus et formalibus. Unde intellectus accipiens quidditatem eorum, non comprehendit ea, quasi componens definitionem eorum ex diversis principiis; sed magis per modum negationis, sicut punctus est, cuius pars non est: vel etiam per modum habitudinis ad composita, sicut si dicatur quod unitas est principium numeri. Et, quia talia habent intellectum indivisibilem in seipsis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 24.

lo que es indivisible en el género de sustancia”<sup>24</sup>. Y añade después que, “aunque algunas cosas se llaman uno porque son indivisibles según el lugar, el tiempo y la razón, entre ellas, las que se llaman máximamente uno son aquellas que no se dividen según la sustancia”<sup>25</sup>.

La sustancia es la realidad máximamente indivisible en el mundo físico, y, por esto mismo, es lo máximamente uno. Por lo tanto, la explicación más profunda de la diversidad de los entes del universo físico, es la explicación de la diversidad de las sustancias, porque todo lo diverso se compone de unidades, y la pluralidad constituida por la agregación de aquellas unidades que son las más perfectas e indivisibles de todas, a saber, las unidades sustanciales, es la pluralidad más perfecta y radical de todas. Lo que se entiende, porque, como veremos un poco más abajo, lo diverso es, ante todo, lo plural o múltiple en cuanto a la sustancia.

Como hemos visto en el capítulo primero de este trabajo, Aristóteles, en el *Γ* (libro IV) de la *Metafísica*, afirmaba ya su doctrina de la prioridad de la sustancia en cuanto a la unidad. Lo que se manifiesta en el hecho de que las cosas de las categorías que son distintas de la sustancia, se refieren a algo primero *-πρὸς ἕν-*, del cual dependen en su predicación y en su ser. Esta realidad ontológica y henológica primera *-el πρὸς ἕν-* es precisamente la *ὀυσία*. La metafísica no puede tener su unidad propia, si todas las cosas de las que se ocupa, y que son su objeto, no las estudia en cuanto que realmente están proporcionadas a una realidad, entidad y unidad primera, que es justamente la *ὀυσία*.

Razón por la cual Aristóteles afirma: “De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo otro, lo desemejante, lo desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la pluralidad y el uno; entre los cuales se encuentra la contrariedad; pues la contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa”<sup>26</sup>.

Aquella cosa según la cual y en orden a la cual se predicán los enunciados en metafísica, es justamente la *ὀυσία*. Y esta posición nuclear de la

<sup>24</sup> “Et propter hoc sunt maxime unum; praecipue illud quod est indivisibile in genere substantiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 7 n. 24.

<sup>25</sup> “licet aliqua dicantur unum quia sunt indivisibilia secundum locum vel tempus vel rationem, tamen inter ea illa maxime dicuntur unum, quae non dividuntur secundum substantiam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 7, n. 24.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ* (lib. IV), 2, 1004 a 17-25.

*ousía* es la que garantiza el orden y la unidad sintética del estatuto epistemológico de la metafísica. En efecto, dice Aristóteles, un poco antes, en el propio capítulo 2 del libro *Γ* (lib. IV): “Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”<sup>27</sup>.

Por otro lado, por lo que se refiere a los cinco sentidos del uno predicado de las cosas que son por sí una unidad (incluidas en los predicamentos), señalados por Aristóteles en el libro *Δ* (V), él mismo expresamente los rivalida en el capítulo primero del libro *Ιῶτα* (X) de la propia *Metafísica*; donde elabora una lista paralela de los sentidos en los cuales se predica el uno de las cosas que son por sí una unidad. Todas las cuales se dicen uno por ser indivisibles. Como dice Aristóteles mismo:

“Que ‘uno’ tiene varios sentidos quedó dicho anteriormente, en nuestras disquisiciones sobre los distintos significados de algunas palabras. Pero, aunque se dice en más sentidos, son cuatro los modos principales de las cosas primeras y que se dicen uno por sí y no accidentalmente”<sup>28</sup>.

Así, pues, las cosas primeras son aquellas que se dicen uno por sí, y no accidentalmente. Los cuatro sentidos del uno en sentido primario y por sí son los siguientes:

1) “En primer lugar, lo continuo, o bien en general, o bien, principalmente, por naturaleza, y no por contacto ni por atadura (y entre estas cosas es más uno y anterior aquello cuyo movimiento es más indivisible y más simple)”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ* (lib. IV), 2, 1003 b 12-19. Berti comenta: “Anzi, sia in *Gamma* che in *Delta* Aristotele sembra applicare anche all’uno la teoria dei molti significati relativi ad uno (*πρὸς ἓν*), cioè all’ousia, che in *Gamma* gli aveva consentito di restituire una qualche unità all’ente, in modo farne l’oggetto di un’unica scienza. In *Gamma*, infatti, egli dichiara che ‘tutte le cose che si dicono uno si dicono in relazione al primo uno (*λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἓν*)’” BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 66.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *I* (lib. X), 1, 1052 a 15-19. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 2.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *I* (lib. X), 1, 1052 a 19-21.

2) “En segundo lugar, es tal y en mayor grado lo que constituye un todo y tiene alguna forma y especie, sobre todo si algo es tal por naturaleza y no por fuerza” como lo que ha sido encolado o clavado o atado, sino que tiene en sí mismo la causa de ser continuo”<sup>30</sup>.

Tomás comenta que Aristóteles aquí añade a la consideración del continuo como algo uno, aquello que es “de un cierto modo un todo que posee alguna forma o especie., como el animal es uno, y la superficie triangular es una. Por lo tanto, este uno añade a la unidad de continuidad, la unidad que proviene de la forma, en cuanto que, según la forma misma, algo es un todo, y algo que posee una especie”<sup>31</sup>.

No es posible que las distintas partes de un cuerpo conformen un todo, a no ser por virtud de la forma que las une y cohesiona. La forma añade a la unidad de continuidad, la unidad que causa la forma, al configurar la materia como un todo compuesto de partes corporales, dentro de una especie que significa su naturaleza.

3) Aristóteles presenta el tercer sentido de lo que es por sí uno: “Así, pues, uno significa unas veces lo que es continuo o un todo (los sentidos primero y segundo); otras, aquello cuyo *enunciado* (*λόγος*) es uno”<sup>32</sup>, que es el tercer sentido.

4) Por último, el cuarto significado del uno por sí “es el de aquello cuya intelección es una, es decir indivisible; y es indivisible la de lo indivisible en especie o en número; es indivisible en número lo que lo es individualmente, y en especie, lo que lo es en cuanto al conocimiento y en cuanto a la ciencia”<sup>33</sup>.

Tomás comenta que la aprehensión o intelección indivisible de las cosas que son algo uno, puede ser de dos modos: “O bien porque la aprehensión indivisible es de algo uno en especie; o bien porque lo es de

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 22-26.

<sup>31</sup> “Secundo cum dicit amplius tale ponit secundum modum: in quo quidem consideratur non solum quod id quod dicitur unum, *sit tale*, idest continuum; sed et quod plus habeat, scilicet quod sit quoddam totum habens aliquam formam aut speciem; sicut animal est unum, et superficies triangularis est una. Hoc igitur unum supra unitatem continuitatis addit unitatem quae est ex forma, secundum quam aliquid est totum, et speciem habens”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 6.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 29-30.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 30-34. Tomás comenta: “Deinde cum dicit haec autem ponit alios modos unius; dicens, quod quaedam alia dicuntur unum non propter motum unum, sed propter rationem unam. Huiusmodi autem sunt quorum intelligentia est una, quae una apprehensione apprehenduntur ab anima. Et dicuntur una apprehensione apprehendi talia, quorum est una apprehensio indivisibilis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 10.

algo uno en número. Indivisible en número es, sin duda, el singular, que no puede ser predicado de muchos. En cambio, lo uno en especie es indivisible, porque es uno según la ciencia y el conocimiento; pues, en diversos singulares, no hay una naturaleza una en número, que sea predicada de la especie; sino que el entendimiento aprehende como uno aquello en lo cual todas las cosas inferiores convienen. Y, por esto, en la aprehensión del entendimiento, la especie se hace indivisible, la que realmente es diversa en los diversos individuos<sup>34</sup>.

Estas reflexiones de Aristóteles, que sigue con fidelidad Tomás de Aquino, en verdad están centradas en la *οὐσία*. En efecto, el concepto mediante el cual conocemos cada sustancia particular, revela que la sustancia es algo uno -una unidad sustancial-; lo que resulta evidente al analizar el concepto mediante el que conocemos que cada sustancia física es algo uno en número y en especie; mientras que dos sustancias singulares, conocidas mediante la misma especie, son justamente algo uno en especie, pero no algo uno en número.

Para Aristóteles, la *οὐσία* es el núcleo central de su henología. Lo que resulta patente, si leemos la conclusión a la que llega, basándose en las reflexiones precedentes: “de suerte que será primariamente uno lo que es para las sustancias causa de la unidad (*ἐν ἅν εἶη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός*)”<sup>35</sup>.

Como podemos apreciar, Aristóteles habla aquí de la prioridad de la sustancia, por lo que se refiere a la unidad (y, en consecuencia, también al ser). La causa de la unidad de la sustancia es justamente lo máximamente uno, la máxima unidad. El estudio metafísico de la unidad necesariamente está centrado en el análisis de la *οὐσία*. Para Aristóteles, es máximamente uno, aquello que es causa de la unidad en la que consiste la sustancia. Los principios intrínsecos de la sustancia, son causa de la sus-

<sup>34</sup> “Quod quidem contingit dupliciter. Aut quia apprehensio indivisibilis est eius quod est unum specie, aut eius quod est unum numero. Numero quidem indivisibile est ipsum singulare, quod non potest praedicari de multis. Specie autem unum, est indivisibile, quod est unum secundum scientiam et notitiam. Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quae possit dici species. Sed intellectus apprehendit ut unum id in quo omnia inferiora conveniunt. Et sic in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quae realiter est diversa in diversis individuus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 11.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 30-34. Tomás comenta: “Deinde cum dicit haec autem ponit alios modos unius; dicens, quod quaedam alia dicuntur unum non propter motum unum, sed propter rationem unam. Huiusmodi autem sunt quorum intelligentia est una, quae una apprehensione apprehenduntur ab anima. Et dicuntur una apprehensione apprehendi talia, quorum est una apprehensio indivisibilis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 10.



tancia, en la medida que ellos son causa de la unidad e indivisibilidad de la *οὐσία*.

Los principios intrínsecos y extrínsecos son causa de la unidad de la sustancia, precisamente porque están provistos de la sustancialidad y la unidad de las cuales proviene la sustancialidad y la unidad de la sustancia física y experimentalmente captable. Desde este punto de vista, la causa intrínseca en acto de la unidad sustancial, no parece ser otra que la forma sustancial.

Tomás comenta: “porque la sustancia es anterior en el concepto a todos los demás géneros, puesto que uno se dice según sus modos por una única razón, se sigue de aquí que el primer uno, según tales modos, es el uno de la sustancia (*sit unum substantia*); el cual, a saber, es para las sustancias causa del uno; así como, según los dos primeros modos, el primer uno era la magnitud circularmente movida”<sup>36</sup>.

Después, Aristóteles pasa a hacer la siguiente síntesis que compendia la clasificación analizada: “Así, pues, uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza (*τὸ τε συνεχές φύσει*) y lo que es un todo (*τὸ ὅλον*), el singular (*τὸ καθ’ ἕκαστον*) y el universal (*τὸ καθόλου*); y todo esto es ‘uno’ por ser indivisible unas veces su movimiento (*κίνησιν*), otras su intelección (*νόησιν*) o su enunciado (*λόγον*)”<sup>37</sup>. Como dice Reale, aquí Aristóteles hace una “*reducción de los cuatro significados del uno al indivisible*”<sup>38</sup>. Recordemos que esta clasificación tiene un profundo enfoque metafísico, centrado en el ente primero, que es la *οὐσία*, del que dependen realmente todas las demás categorías, en su ser y en su predicación. De lo cual se desprende que el indivisible primero es precisamente la *οὐσία*, al menos por lo que se refiere al significado metafísico del uno, que se obtiene a partir del uno que se convierte con el ente.

Berti comenta que conforme al libro *Delta*, las cosas llamadas uno en sentido primero, deben ser las sustancias; además los cuatro significados presentados en el texto aristotélico anterior del capítulo primero del libro *Iōta* (X), “corresponden exactamente a aquellos que en *Delta* eran los

<sup>36</sup> “Et quia substantia prior est ratione omnibus aliis generibus, cum unum dicatur his modis propter rationem unam, sequitur quod primum unum secundum hos modos, sit unum substantia; quod scilicet est substantiis causa unius; sicut secundum primos duos modos, primum unum erat magnitudo circulariter mota”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 12.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 a 34 - 1052 b 1.

<sup>38</sup> “*Riduzione dei quattro significati dell'uno all'indivisibile*”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Sommary e commentario, p. 474.

cuatro significados del uno por sí, esto es, el continuo (*τὸ συνεχές*) el todo entero (*τὸ ὅλον*), el individuo (*τὸ καθ' ἑκάστων*) y el universal (*τὸ καθόλου*). No ha dicho que las dos cosas, o sea, el uno primero y el uno por sí, no coinciden: todos los significados de este último, de hecho, se aplican sobre todo las sustancias<sup>39</sup>.

En efecto las cosas que son más indivisibles y unidas, son precisamente las sustancias: el continuo natural en el que consiste la sustancia, es el continuo máximamente uno e indiviso. Y el todo natural más indivisible es precisamente la sustancia. Lo mismo ocurre con el individuo, porque por sí el individuo no es otra cosa que sustancia indivisible. Y también el universal es más indivisible en cuanto que comprende y significa las sustancias.

Tomás de Aquino menciona que, en el texto anterior, Aristóteles comprendía la clasificación que hemos visto antes, reduciendo los sentidos del uno por sí a una única razón, relativa a la indivisibilidad: “Por lo tanto, (Aristóteles) afirma que uno se dice de cuatro modos. El primero de los cuales es el continuo según la naturaleza. El segundo, el todo. El tercero, el singular. El cuarto, el universal como especie. Y todos ellos se dicen uno por una única razón, a saber, por ser indivisible. Porque, propiamente, uno es el ente indivisible. Pero, en los primeros dos modos, se dice uno por tener movimiento indivisible; en cambio, en los otros dos, porque tiene intelección o concepto indivisible; y así también queda comprendida la aprehensión de la cosa particular<sup>40</sup>”.

<sup>39</sup> “Stando al libro *Delta* le cose dette uno in senso primario dovrebbero essere le sostanze, ma i quattro significati che Aristotele si accinge ad esporre corrispondono esattamente a quelli che in *Delta* erano i quattro significati dell'uno per sé, cioè il continuo (*τὸ συνεχές*) l'intero (*τὸ ὅλον*), l'individuo (*τὸ καθ' ἑκάστων*) e l'universale (*τὸ καθόλου*). Non è detto che le due cose, cioè l'uno in senso primario e l'uno per sé, non coincidano: tutti i significati di quest'ultimo, infatti, si addicono soprattutto alle sostanze. Subito dopo questa trattazione, Aristotele osserva che i quattro significati appena menzionati hanno tutti in comune il fatto di esprimere l'indivisibile (*τῷ ἀδιαιρέτων*): il continuo e l'intero sono uno perché è indivisibile il loro movimento, l'individuo e l'universale sono uno perché è indivisibile la loro intelezione o il loro discorso”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell'uno?”, in CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 67.

<sup>40</sup> “Deinde cum dicit dicitur quidem reducit modos unius supra positos ad unam rationem, colligendo quae supra dixerat. Dicit ergo quod unum dicitur quatuor modis. Primo quidem continuum secundum naturam. Secundo totum. Tertio singulare. Quarto, universale ut species. Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile. Sed in primis duobus dicitur unum, quia est motus indivisibilis; in aliis autem duobus, quia est intelligentia,

Así, pues, sustancia móvil es más indivisible y una, en cuanto que observamos que su movimiento es más indivisible y uno, como quiera que la sustancia se comporta como causa de la que depende el ser y la unidad de las demás categorías, entre ellas, su movimiento. Lo cierto es que no hay nada en las cosas corruptibles que sea más indiviso y uno que su sustancia misma. Además, las sustancias que son máximamente algo uno, son aquellas cuya intelección es más indivisible; y, son algo uno e indivisible, mucho más perfectamente que todas las demás sustancias y las otras categorías.

Estas reflexiones nos conducen como de la mano a considerar que la metafísica estudia la identidad y la diversidad de las cosas corruptibles a la luz de la identidad y la diversidad de las sustancias, que son los entes por sí máximamente unitarios; de los cuales depende el ser de cualquier otra unidad. Este es el genuino punto de vista metafísico, que conduce a encontrar la explicación más profunda de la unidad y la pluralidad de los entes materiales del universo, por sus principios intrínsecos.

Como podemos deducir, esta explicación sólo puede hallarse mediante la analogía. Y los conceptos de unidad y multiplicidad adecuados a la tarea de investigar y hallar la explicación que buscamos, son análogos, y no unívocos. La consideración de todas las cosas a la luz de la *οὐσία*, requiere del uso de la analogía. Los nombres en sentido exclusivamente unívoco no revelan la naturaleza de *πρὸς ἓν*, que es propia de la *οὐσία*, en su relación con todas las demás categorías, y con las causas de todos los entes; pues la explicación por las causas primeras es lo propio de la ciencia más profunda de todas: la metafísica; la única que puede explicar la unidad y la multiplicidad de los entes por sus causas más profundas. Por esta razón, es claro que los nombres *uno* y *múltiple*, usados en un sentido exclusivamente unívoco, no tienen alcance metafísico. Como veremos a continuación, Aristóteles y Tomás de Aquino son muy concientes de este hecho.

Hasta aquí hemos tratado de aquel sentido del uno que significa el uno por sí. Este es el uno que se convierte con el ente, y tiene significado análogo. Y es el único sentido del uno que tiene alcance metafísico; al cual llegamos a partir de nuestro primer conocimiento de la unidad, que aprehendemos sobre la base de haber tenido nuestras más tempranas e inmediatas experiencias de la división de los entes, cuando entendemos que un objeto concreto y experimentalmente captado no es otro. De acuerdo a este sentido de la palabra uno, que significa *el uno que se con-*

---

aut ratio indivisibilis; ut sub hoc etiam comprehendatur apprehensio rei particularis".  
TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 1 n. 13.

vierte con el ente, éste no es otra cosa que el ente mismo en cuanto que indiviso, y se aplica análogamente a todos los sentidos del ente por sí, y, en primer lugar, a la sustancia.

Sin embargo, es necesario distinguir este sentido principal del uno, a saber, el uno que se convierte con el ente, que tiene alcance metafísico, de otro sentido del uno, que no tiene alcance metafísico, según el cual, el uno significa unívocamente el patrón de medida de las cosas de cada género, y tiene su origen en la unidad matemática; este último sentido del uno sólo extrínseca o metafóricamente se aplica a los demás géneros, y no análogamente. Ambos sentidos del término uno -el uno que se convierte con el ente y el uno que tiene razón de medida primera, son distinguidos claramente por Aristóteles y Tomás de Aquino. Veamos cuál es la diferencia entre ambos.

Como dice Reale, este sentido del uno es tratado por Aristóteles, en la segunda parte del capítulo 1 del libro *Iōta* (X), que “trata prevalentemente del uno conectado a la cantidad y a la medida”<sup>41</sup>; y no del uno que se convierte con el ente. Allí, precisamente, Aristóteles dice: “Pero hay que tener en cuenta que no es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen ‘uno’ y qué es el ser de lo uno y cuál su enunciado. ‘Uno’, en efecto, se dice en todos los sentidos indicados, y será ‘una’ toda cosa en la que se dé alguno de tales modos; pero el ‘ser de lo uno’ se dará a veces en alguna de estas cosas, a veces en otra que está también más próxima a la palabra (es decir, más próxima al significado de la palabra ‘uno’), mientras que a la potencia están más próximas aquéllas, como sucedería también si fuese preciso hablar del elemento y de la causa definiendo a base de las cosas y dando la definición del nombre. Pues en un sentido es elemento el fuego (y lo es quizá también de suyo lo indeterminado o alguna otra cosa semejante); pero en otro sentido, no; pues no es lo mismo el ser del fuego que el del elemento, sino que el fuego es un elemento como una cosa determinada y como naturaleza, pero el nombre de elemento significa que se le añade accidentalmente el hecho de que algo procede de él como constituyente primario”<sup>42</sup>. Reale dice que aquí Aristóteles hace sus “reflexiones sobre los nexos entre los significados del uno y la esencia

<sup>41</sup> “Dopo averci parlato dell’uno, in modo prevalente connesso alla quantità e alla misura...”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 480.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, I (lib. X), 1, 1052 b 1-14.

del uno<sup>43</sup>. Como veremos a continuación, el significado que el uno tiene por su esencia, y es el sentido originario de la palabra uno, es diverso del sentido que tiene al aplicarse a los cuatro modos mencionados arriba, según los cuales se predica por sí el uno que se convierte con el ente.

Berti comenta que, en el texto anterior, “Aristóteles parece distinguir el uno como simple predicado, el cual puede ser dicho de muchos modos, y el uno como esencia”<sup>44</sup>. Ahora bien, “por lo que se refiere al significado del uno como esencia, Aristóteles afirma que también coincide con los cuatro sentidos mencionados más arriba, pero de por sí se distingue, porque es ‘más vecino al nombre’, o sea, porque expresa mejor el auténtico significado del término ‘uno’, mientras que aquellos pueden solamente recibirlo como su predicado, teniendo en cuenta su otra esencia”<sup>45</sup>.

En efecto, Aristóteles, en el texto anterior, destaca la distinción entre dos sentidos del término uno, mediante una comparación con los términos ‘elemento’ y ‘causa’. Como dice Berti, en el caso del término ‘elemento’, éste puede ser usado como predicado, como por ejemplo del fuego o del *ἄπειρον*, los cuales, sin embargo, tienen una esencia diversa de la del elemento; o bien puede ser usado con su significado propio, o sea, según la definición que se debe dar del término ‘elemento’, que es la de ‘constitutivo primero intrínseco’. De todo lo cual resulta que el uno no es solamente predicado de otras cosas, y lo es en sentidos diversos, sino que también tiene una esencia, esto es, un significado propio, que expresa precisamente el ser uno<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> “Dopo averci parlato dell’uno, in modo prevalente connesso alla quantità e alla misura...”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 474.

<sup>44</sup> “Qui Aristotele sembra distinguere l’uno come semplice predicato, il quale può essere detto in molti modi, e l’uno come essenza”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota 1-2: univocità o multivocità dell’uno?*”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 68.

<sup>45</sup> “Quanto al significato dell’uno come essenza, Aristotele afferma che esso può anche coincidere con quelli detti sopra, ma di per sé se ne distingue, perché è ‘più vicino al nome’, cioè perché esprime meglio l’autentico significato del termine ‘uno’, mentre quelli possono soltanto riceverlo come loro predicato, avendo per conto loro un’altra essenza”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota 1-2: univocità o multivocità dell’uno?*”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 68.

<sup>46</sup> “Nel caso del termine ‘elemento’, esso può venire usato come predicato, ad esempio del fuoco o dell’*ἄπειρον*, i quali hanno tuttavia una propria essenza diversa da quella dell’elemento; oppure può venire usato col suo significato proprio, cioè secondo la definizione che si deve dare del termine ‘elemento’, che è quella di ‘costitutivo primo intrínseco’. Da tutto ciò risulta che l’uno non è solo predicato di altre cose, e lo è in

El uno que se convierte con el ente, que se predica análogamente de los entes por sí de los distintos géneros, es un predicado que se aplica sobre un sujeto de naturaleza diversa, que es propia de cada género. Este significado es diverso del sentido que tiene la palabra uno cuando es predicado en sentido esencial.

En sentido esencial, el término uno significa la indivisibilidad de cada cosa, en cuanto que es medida primera e indivisible de cada género determinado, con predicación unívoca. Este significado del término uno, es el más próximo al término uno tomado en su sentido original -“para el que define atendiendo al nombre mismo”<sup>47</sup>.

Este significado aparece inmediatamente, frente a la necesidad que tenemos de contar matemáticamente varias cosas captadas experimentalmente, y significa, en primer lugar, y, antes que todo lo demás, la medida de la cantidad corpórea.

Como dice Aristóteles, “es claro, por consiguiente, que, para el que define atendiendo al nombre, la unidad es en sumo grado la medida, principalmente, de la cantidad, y en segundo lugar de la cualidad”<sup>48</sup>.

Este sentido del término uno, que atiende al origen del nombre mismo, proviene del conocimiento que tenemos del uno que se convierte con el ente. Y, por su parte, este último, o sea, el uno que se convierte con el ente, lo conocemos mediante la negación de la división al ente, en la que consiste la indivisión. Ahora bien, puesto que el término uno que tiene razón de medida, y es, ante todo, el uno matemático, lo conocemos a partir del conocimiento del uno que se convierte con el ente; en consecuencia, el uno que tiene razón de medida, en el sentido que tiene por el origen de la palabra, supone el conocimiento previo de la indivisión, como quiera que el uno matemático es también algo indiviso. De tal manera que el ser de la indivisión es propio tanto del uno que se convierte con el ente, como del uno que tiene razón de medida primera de cada género y se predica conforme al sentido que tiene por el origen mismo de la palabra.

De acuerdo a este último sentido, el uno es -como dice expresamente Aristóteles, “sobre todo, el ser de la medida primera de cada género y, principalmente, de la cantidad; pues de ahí ha pasado a las demás cosas.

---

sensì diversi, ma ha anche una sua essenza, cioè un suo significato proprio, che esprime precisamente l'essere uno”.BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell'uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 68.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1053 b 4

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1053 b 4-6.

Es medida, en efecto, aquello por lo que se conoce la cantidad; y la cantidad en cuanto cantidad se conoce o por el uno o por un número, y todo número se conoce por el uno, de suerte que toda cantidad se conoce en cuanto cantidad por el uno, y aquello por que primariamente se conocen las cosas cuantas es el uno en sí; por eso el uno es principio del número en cuanto número. Y éste es el motivo de que también en las demás cosas se llame medida aquello por lo que primariamente se conoce cada cosa, y la medida de cada cosa es una, en longitud, en anchura, en profundidad, en gravedad, en rapidez<sup>49</sup>.

Y después dice el Estagirita: “Siempre, en efecto, buscamos como medida algo que sea uno e indivisible, y es tal lo simple en cuanto a la cualidad o en cuanto a la cantidad”<sup>50</sup>.

Como señala Paolo Fait, “aquello que es medida, lo es en virtud de la propia indivisibilidad, pero no hay una perfecta correspondencia entre ser medida y ser indivisible. El uno como medida encuentra aplicación principal en la cantidad, en primer lugar como medida de los números, después, por extensión, de las otras cosas (1052 b 19-20): tamaños, pesos, velocidad y, en general, cualidad (1052 b 24-27). Distintas de la cantidad y la cualidad son otras realidades indivisibles, como por ejemplo las sustancias, que pueden fungir, en determinadas circunstancias, de unidad de medida”<sup>51</sup>.

Este sentido del uno significado por el origen del término, está restringido a una predicación unívoca, y no análoga; razón por la cual, sólo traslaticia y metafóricamente puede pasar a ser predicado de distintos géneros, como la cualidad, e, incluso, la sustancia<sup>52</sup>. En este último caso, el

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 b 15-27.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 b 31-35.

<sup>51</sup> “Nel caso del termine ‘elemento’, esso può venire usato come predicato, as esempio del fuoco o dell’*ἄπειρον*, i quali hanno tuttavia una propria essenza diversa da quella dell’elemento; oppure può venire usato col suo significato proprio, cioè secondo la definizione che si deve dare del termine ‘elemento’, che è quella di ‘costitutivo primo intrinseco’. Da tutto ciò risulta che l’uno non è solo predicato di altre cose, e lo è in sensi diversi, ma ha anche una sua essenza, cioè un suo significato proprio, che esprime precisamente l’essere uno”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafísica di Aristotele*, p. 68.

<sup>52</sup> “È vero che ciò che è misura lo è in virtù della propria indivisibilità, però non c’è una perfetta corrispondenza tra essere misura e essere indivisibile. L’uno come misura trova applicazione principale nelle quantità, in primo luogo come misura dei numeri, poi, per estensione, delle altre cose (1052 b 19-20): grandezze, pesi velocità e, in generale, qualità (1052 b 24-27). Oltre le quantità e le qualità ci sono altre realtà indivisibili, per esempio le sostanze, che possono fungere, in determinate circostanze, da unità di

uno tomado en el sentido que atiende al origen del nombre tiene razón de medida se aplica frente a la necesidad de contar sustancias; pero, debido a su univocidad, no alcanza la consideración de la *οβσία* como *πρὸς ἓν*, del que dependen real y predicativamente las demás categorías, como veremos a continuación.

Tomás de Aquino refiere que Aristóteles, en el texto citado arriba del capítulo primero del libro *Ἰῶτα* (X), epiloga haciendo una síntesis de todo lo que había sostenido el Estagirita en ese capítulo, concerniente al sentido del uno que es más próximo al nombre -el uno que es principio de número y tiene razón de medida primera-; al sostener Aristóteles que es propio del concepto de uno, que sea medida. Lo que, ocurre, sin duda, por encontrarse el uno en la cantidad; a partir de la cual ha pasado a la cualidad y a los demás géneros<sup>53</sup>.

El concepto del uno que es principio del número, y se aplica en primer lugar a la medida de la cantidad continua, es una noción distinta y determinada de carácter unívoco, a la que llegamos cuando procedemos a realizar la elemental operación de contar, por ejemplo, las personas que están en una habitación. Esta noción supone la noción previa del uno que se convierte con el ente, y que Aristóteles llama el uno como predicado. O, como Klima dice: “la precisa y no-ambigua noción aritmética de la unidad (que sirve como medida del número de cosas, cuando las contamos una por una), que Tomás de Aquino describe apropiadamente como el principio del número, presupone la noción lejana de ser no-ambigua, de un ente que es indiviso en sí mismo y es dividido de otros, que es la noción del uno que Santo Tomás describe como convertible con el ente”<sup>54</sup>.

---

medida”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 77.

<sup>53</sup> “Deinde cum dicit quod quidem epilogat quae dicta sunt; scilicet quod de ratione unius est, quod sit mensura. Et hoc maxime proprium est, prout est in quantitate; deinde in qualitate, et in aliis generibus; quia id quod est mensura, debet esse indivisibile, aut secundum quantitatem, aut secundum qualitatem. Et ita sequitur, quod unum sit indivisibile, aut simpliciter, sicut unitas, quae est principium numeri, aut secundum quid, id est in quantum est unum, ut dictum est in aliis mensuris”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 2, n. 24.

<sup>54</sup> “As can be seen from this simple example, even if counting in itself is a simple and entirely unambiguous operation, it has some rather complex and far from unambiguous presuppositions. For even if whenever we count something as one, its addition increases the number of the items counted up to that point exactly and unambiguously by one, it is far from being a simple and unambiguous issue just *what* we can count as one. So, clearly, in this way the precise and unambiguous arithmetical notion of the unit (that serves as the measure of the number of things when we count them one by one), which Aquinas appropriately describes as the principle of number, presupposes the far from



Y la noción del uno que se convierte con el ente es anterior porque, como veremos un poco más abajo, la noción del uno que es principio del número y tiene razón de medida en cada género, se constituye añadiendo la noción de medida a la noción del uno que se convierte con el ente, en cuanto que previamente hemos captado la división y la noción del uno que se convierte con el ente; la cual a su vez, ha sido constituida, añadiendo al ente la noción de indivisión.

La dificultad de conocer la unidad de las sustancias materiales inertes, no debe conducirnos a negar que el ente sea como tal algo uno, como quiera que lo que no es cohesionado en sí mismo, carece de consistencia. Y lo que carece de consistencia, no puede existir, ni es un ente real. Esta dificultad se aprecia tanto si consideramos el uno que es principio del número, o sea, el uno matemático, como el uno que se convierte con el ente. Ahora bien, esta dificultad no impide la más elaborada y difícil labor de estudio que realiza el metafísico acerca de la unidad sustancial, mediante la cual se hace explícito en cada caso el uno que se convierte con el ente, y no el uno matemático.

La significación del uno que tiene razón de medida y es principio del número, que se predica unívocamente en cada género, y tiene predicación metafórica al predicarse de distintos géneros, inclusive de la cualidad y de la sustancia, carece de la virtud de significar la naturaleza misma de las sustancias, como *πρὸς ἓν* del que dependen las demás categorías. Esta última predicación sólo es propia del uno en el sentido de predicado, que significa el uno que se convierte con el ente; que no está restringido por la razón de medida.

En *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3, Tomás de Aquino distingue los dos significados del uno, ya mencionados: El primer sentido es el del uno “que se convierte con el ente, que nada añade sobre el ente, a no ser indivisión”<sup>55</sup>. El segundo sentido es el del uno que es principio del número, que añade al concepto de ente la medida<sup>56</sup>, además de la razón de indivisión, que es mera negación de división. Conforme a esta explicación, el

---

unambiguous notion of some being which is undivided in itself and is divided from others, which is the notion of the one that St. Thomas describes as that which is convertible with being”. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”, *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages for Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.) XI*, p. 197.

<sup>55</sup> “Sciendum autem, quod duplex est unum, quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

<sup>56</sup> “Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

uno que es principio del número es equívoco respecto del uno que se convierte con el ente.

En efecto, la unidad de medida de cada género es equívoca respecto de la de cualquier otro género, y, por esta razón, el uno que es principio de número en un género en particular y añade la razón de medida al ente, no revela nada acerca de la relación ontológica y predicativa que hay entre la unidad de medida de cada uno de los géneros y el primer género de todos, que es la sustancia, ni tampoco revela nada acerca de la dependencia de todas las categorías respecto de la unidad sustancial. Y la razón es la siguiente: porque la restricción del concepto de medida del número en cada género, deja de lado o separa de nuestra consideración intelectual la densidad ontológica de la *οὐσία*, como ente y uno primero; pues, este último conocimiento sólo se alcanza mediante los conceptos trascendentales, y sólo lo puede alcanzar el metafísico mediante el concepto del uno que se convierte con el ente, que no está restringido unívocamente por la razón de medida de cada género determinado.

Por lo demás, la distinción estudiada entre los dos sentidos que tiene el término uno, ha sido tratada en el capítulo segundo de este trabajo, cuando hemos analizado el comentario final que Tomás de Aquino había hecho del planteamiento hecho por Aristóteles de la Décimo Primera Aporía del libro *B* (III) de la *Metafísica*. Como se recordará, allí Tomás afirmaba que Aristóteles demuestra en el libro *A* (XII) la existencia de un uno en sí mismo y ente en sí mismo, que, sin embargo, no es la sustancia de todas las cosas; sino, solamente, la causa y el principio de la unidad de todas ellas<sup>57</sup>. Con ocasión de lo cual, Aristóteles reprocha a los platónicos haber identificado el uno que es principio del número con el uno que se convierte con el ente; rechazando la tesis platónica según la cual el uno que es principio de número matemático sea la sustancia de todas las cosas, y la tesis de que el número matemático también lo sea<sup>58</sup>. Como dice Ventimiglia, “es la lógica matemática que constriña a Platón a considerar el Uno al modo del número uno”.

Puesto que el significado del uno que es principio del número y tiene razón de medida unívocamente en cada género, no tiene alcance metafísico, sino más bien matemático; y sólo el uno que se convierte con el ente es adecuado para realizar la exploración dirigida a explicar metafísicamente la unidad y la multiplicidad de las sustancias por sus causas intrínsecas; resulta evidente que el uno que es principio del número y se aplica en primer lugar al uno matemático, no es el concepto que emplean Aris-

<sup>57</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 12 n. 14.

<sup>58</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 12, n. 14.

tóteles y Tomás de Aquino en sus labores especulativas; y no es el concepto adecuado para ser empleado en el estudio dirigido a explicar por sus principios intrínsecos la identidad y la diversidad de los entes; y mucho menos para explicarlas por los principios intrínsecos de las sustancias.

En razón de las reflexiones anteriores, en este trabajo no vamos a tratar del mencionado sentido del uno que significa, en primer lugar, la medida del número matemático en el género de la cantidad; sino que remitimos al lector a los textos aristotélicos contenidos en la segunda parte del capítulo 1 de *Metafísica Iōta* (libro X) y al *Comentario* respectivo de Tomás de Aquino<sup>59</sup>.

Nuestra atención se concentra, por tanto, en el estudio del uno que se convierte con el ente, cuyo significado principal es la sustancia indivisible, que es el ente máximamente cohesionado y uno y el ente primero. Este sentido del uno es empleado por Aristóteles en los argumentos formulados en el capítulo 2 de *Metafísica Iōta* (libro X) (1053 b 9 - 1054 a 19); los que demuestran el modo en el que se encuentra el uno en la sustancia.

Desde el inicio mismo de ese capítulo, Aristóteles demuestra que el uno se encuentra en todos los géneros, y que no es exclusivo de uno solo. En efecto, la unidad matemática que encontramos en el género de la cantidad, no es la unidad que encontramos en el género de sustancia. Aristóteles demuestra que la unidad que se encuentra en un género, es alguna de las cosas que están comprendidas en ese género, y en ningún otro. Mientras que la unidad propia de cualquier otro género es también una cosa comprendida exclusivamente en ese género, y no en otro. Por lo que resulta evidente que el uno no significa un carácter unívocamente común a diversos géneros<sup>60</sup>.

Como hemos visto en los dos capítulos anteriores, esto mismo ocurre con el ente. Aristóteles, en una argumentación que había formulado contra los pitagóricos y platónicos, con las siguientes palabras: “Así pues, es evidente que el uno es cierta naturaleza en todos los géneros, y que el uno

<sup>59</sup> Para este tema de la unidad que tiene razón de medida en el género de la cantidad continua, ver: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 1, 1052 b 20 - 1053 b 8. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 2 n. 1-24. REALE, GIOVANNI, “Sommarì e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, pp. 476-479. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell'uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, pp. 68-70.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, I (lib. X), 2, 1053 b 25 - 1054 a 9.

en sí no es la naturaleza de ninguno, sino que, así como en los colores el uno en sí debe ser buscado como un color, así también en la sustancia el uno en sí debe ser buscado como una sustancia<sup>61</sup>. Por su parte, Tomás de Aquino no hace otra cosa que recoger fielmente esta doctrina aristotélica<sup>62</sup>.

Por lo tanto, no puede haber algo así como un uno en sí que se encuentre de un modo uniforme e inalterable en todos los géneros y en las cosas particulares comprendidas en éstos. Doctrina que, como hemos visto, Aristóteles atribuye a Platón<sup>63</sup>. Por el contrario, el uno que se encuentra en un género, no es el uno que se encuentra en otro género distinto. Y aquella unidad que se encuentra en el género de sustancia, no puede ser otra cosa que una sustancia. El uno en sí que es sustancia, no es ni el uno que es una cantidad, ni el que es una cualidad (como un color, en el género de los colores).

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 2, 1054 a 9-12.

<sup>62</sup> “Si igitur ita est quod in omnibus aliis generibus, scilicet passionibus et qualitibus et quantitibus, et in motu, inveniatur numerus et unum, et numerus et unum non sunt substantia eorum de quibus dicuntur, sed numerus dicitur de quibusdam substantiis; et similiter unum requirit aliquod subiectum quod dicatur unum; necesse est quod similiter se habeat in substantiis, quia ens et unum similiter praedicantur de omnibus. Manifestum est igitur quod in quolibet genere est aliqua natura, de qua dicitur unum; non tamen ita quod ipsum unum sit ipsa natura; sed quia dicitur de ea. Et sicut in coloribus cum dicimus unum, quaerimus aliquem colorem qui dicatur unum; sic in substantia cum dicimus unum, necesse est quaerere aliquam substantiam, de qua dicatur ipsum unum. Et hoc primo et principaliter dicitur de eo, quod est primum in substantiis (quod inquirere inferius); et per consequens de aliis generibus et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 3, n. 12-13. Reale comenta que aquí Tomás de Aquino enfoca bien la conclusión extraída por Aristóteles de su segunda argumentación contra los pitagóricos y los platónicos: “(1054 a 4-13). *Conclusione della seconda argomentazione contro i Pitagorici e i Platonicci*. - Questa conclusione dell’argomentazione ..., è ben messa a fuoco da Thom.”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafísica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 482.

<sup>63</sup> “Qui da un lato egli afferma che in ogni categoria l’uno, come l’ente, ha un significato diverso, e dall’altro che una ricerca completa di che cosa è l’uno, così come di che cosa è l’ente, non può limitarsi a dire che la sua natura è ‘questo stesso’, cioè l’essere uno, o l’essere ente, è la natura di esso, ma deve stabilire quale significato esso assume in tutte le categorie. L’acceso polemico è rivolto contro Platone, il quale, secondo ciò che Aristotele stesso ne riferisce in *Beta*, avrebbe concepito l’ente e l’uno come una sostanza la cui essenza consiste nello stesso essere ente e nello stesso essere uno”. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metafísica Iota 1-2*: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafísica di Aristotele*, p. 71.

Estos últimos sólo pueden existir en un sujeto distinto de ellos -esto es, como accidentes-; mientras que la sustancia no existe en otra cosa distinta de ella misma; sino que es sujeto de cualquier otra cosa que hay en ella. La unidad sustancial es la unidad de la que depende cualquier otra unidad distinta de ella, a saber, cada una de las unidades propias de los demás géneros.

Como hemos visto en el capítulo primero de este trabajo, la unidad e indivisibilidad más propia y radical de los entes, es la unidad e indivisibilidad sustancial de los entes por sí, que sólo subsisten en sí mismos, y no en otro, como en un sujeto: es la unidad de lo que es uno en la sustancia. Como veremos a continuación, esta unidad es la identidad de aquellos entes por sí que no subsisten más que en sí mismos, y no en otro -como la propiedad de otra cosa-.

Por su parte, el contrario de la identidad de tales entes sustanciales, a saber, la diversidad de las sustancias, es la pluralidad o multiplicidad constituida por la agregación de distintas unidades sustanciales; cada una de las cuales, es una unidad, precisamente en cuanto que es una sustancia.

Esta investigación tiene por objeto exclusivamente multiplicidad de las sustancias, que es aquella pluralidad constituida por distintas unidades sustanciales, y es la primera entre las distintas clases de diversidad de los entes por sí. La diversidad de las sustancias es la clase principal de diversidad de entes por sí; y de ella dependen todas las demás clases de diversidad.

Puesto que la diversidad se reduce a lo múltiple, y múltiple es lo contrario de uno, es conveniente tener a la vista el elenco de los distintos contrarios que se reducen a lo uno y lo múltiple. Tales contrarios derivados de lo uno y lo múltiple han sido clasificados por Aristóteles, y reconocidos y asumidos por Tomás de Aquino, al hacer su lectura de la *Metafísica*.

Veámos ahora, dentro del elenco de contrarios presentados por el Es-tagirita, cuál es la pareja de contrarios que es objeto de esta investigación; a saber, lo mismo y lo diverso, en cuanto a la sustancia.

Aristóteles había confeccionado una lista que muestra las distintas parejas de contrarios. Todas ellas se reducen al primer par de contrarios, que es la pareja de lo uno y lo múltiple, en el capítulo tercero de *Metafísica Iōta* (libro X).

Reale, en su sumario y comentario del mencionado capítulo tercero, dice que “en los primeros dos capítulos, Aristóteles ha examinado el uno

por sí mismo, ahora lo considera en relación a lo múltiple, y examina aquellas nociones fundamentales que se reducen al uno y a lo múltiple.

En el comienzo de ese mismo capítulo, dice que “‘uno’ y ‘múltiple’ se oponen de varios modos, uno de los cuales enfrenta al uno y a la pluralidad como indivisible o divisible. En efecto, lo dividido o divisible se llama una ‘pluralidad’, y lo indivisible o indiviso, ‘uno’”<sup>64</sup>. Fait comenta que, en este lugar, Aristóteles, al hacer esta afirmación, está aludiendo al hecho de que lo uno y lo múltiple se oponen entre sí no solamente del modo en que lo hacen lo indivisible a lo divisible, sino que también se oponen según otro modo distinto, a saber, como la medida a lo medido. “El uno como medida es principio de los números y, por esto, en esta ocasión, lo deja de lado”<sup>65</sup>. Y destaca que, “aquí, en el capítulo 3, Aristóteles no muestra interés tanto en la oposición entre medida y medido, que tiene relación en primer lugar con la esfera de los números y de la cantidad, cuanto en la oposición entre indivisible y divisible, que se relaciona directamente con la unidad y la multiplicidad de las sustancias”<sup>66</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta estas últimas reflexiones, y consideramos que la explicación metafísica de la identidad y la diversidad de los entes, se apoya en el estudio de las parejas de opuestos; la primera de las cuales es la pareja constituida, de un lado, por lo uno, y, del otro, por lo múltiple; en razón de que se oponen entre sí como lo indivisible y lo divisible, y no por la razón de medida; podemos concluir que el estudio filosófico de la identidad y la diversidad de los entes se realiza mediante el análisis de lo uno y lo múltiple, enfocados desde el punto de vista de su indivisibilidad y divisibilidad, y no según la razón de medida, en cuanto ésta es predicada equívocamente en un género y en otro distinto. Por esta razón, esta investigación se concentra en la oposición entre lo uno y lo múltiple, en cuanto que se oponen entre sí como lo indivisible a lo divisible.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 3, 1054 a 20-23.

<sup>65</sup> “L’uno si oppone ai molti (o al molteplice) in vari modi, uno dei quali riflette l’opposizione tra indivisibile e divisibile. Quali sono gli altri possibili modi di opposizione tra uno e molti? La trattazione di *Iota* 1 e soprattutto alcune indicazioni che ricaviamo dal capitolo 6 ci informano su un altro tipo di opposizione, quello che vige tra *misura* e *misurato*. L’uno come misura è principio dei numeri e perciò in questa occasione Aristotele lo lascia da parte”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 77.

<sup>66</sup> “Qui nel capitolo 3 Aristotele mostra di non essere interessato tanto all’opposizione tra misura e misurato, che riguarda in primo luogo la sfera dei numeri e delle quantità, quanto all’opposizione tra indivisibile e divisibile, che riguarda più direttamente l’unità e la molteplicità delle sostanze”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 78.

De otro lado, la doctrina que de modo directo expresa el texto examinado, es que *uno* y *múltiple* se oponen como lo indivisible a lo divisible, tal modo que lo múltiple, por su naturaleza misma, es lo dividido o divisible, mientras que lo uno es lo indivisible o indiviso. Así, pues, es de la naturaleza de lo uno, el ser indivisible o indiviso.

Tomás de Aquino comenta que, en el texto examinado, Aristóteles sostiene que “la razón o concepto de multitud consiste en ser divididos unos de otros, o divisibles. Ahora bien, dice (Aristóteles) ‘divididas’, por aquellas cosas que están en acto separadas unas de otras, por lo que son llamadas muchas. En cambio, dice ‘divisibles’, por aquellas cosas que no están en acto separadas unas de otras, sino que se aproximan a su separación, como las cosas húmedas, como el aire y el agua, y otras por el estilo, a las cuales, por su facilidad para la división, llamamos muchas; pues decimos mucha agua y mucho aire. El concepto mismo de uno consiste ser indivisible, o no ser dividido; pues, en efecto se llama uno al continuo, por no ser en acto dividido, aunque sea divisible”<sup>67</sup>.

Como podemos ver, las realidades de lo uno y lo múltiple aparecen con el acto, y en cuanto que hay actualidad en las cosas que son uno o muchos. Por esta razón, lo que es uno, no se constituye, a no ser en cuanto que es algo que no está en acto dividido en sí mismo, ni disgregado en sus partes, de tal modo que las partes corporales que lo integran, no están en acto separadas unas de otras; sino que conforman una única unidad, que es el continuo. Aquello que es uno, no puede ser otra cosa que indiviso, o no dividido en acto; a no ser que sea en acto algo indivisible, que es aún más perfectamente indiviso en acto. Aquello que sólo es en potencia algo uno, no es en realidad algo uno, indiviso, o no dividido; o todavía no lo es, porque sólo consiste en una capacidad real para ser indiviso: por ejemplo, los distintos nutrientes o sustancias químicas asimilables en la digestión, mientras no hayan sido digeridos y asimilados por el organismo humano, son en acto una pluralidad de cosas, aunque tengan la capacidad de llegar a ser una única unidad conformada por todas las sustancias nutrientes que han sido incorporadas a las células del cuerpo hu-

---

<sup>67</sup> “Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia. Dicitur autem divisa, propter ea quae actu a se invicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem, propter ea quae non sunt actu separata, sed appropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua, et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis, multitudinem dicimus. Dicitur enim multa aqua et multus aer. Ratio vero unius consistit in hoc, quod est esse indivisibile, aut non esse divisum. Dicitur enim et continuum unum, quia non et actu divisum, licet sit divisibile”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 2.

mano; pues éste es justamente en acto un continuo naturalmente cohesionado y sustancialmente uno e indiviso.

Y la multitud de seres humanos que conforman un país, consiste en muchas personas, cada una de las cuales es un ente uno e indiviso en acto. La congregación de todas estas personas constituye una multitud muchas personas que están en acto realmente divididas cada una de las demás, precisamente porque cada una de ellas es en acto una unidad y una entidad en acto. La unidad sustancial divide y separa en acto con mucha mayor perfección y fuerza que cualquier otra unidad. Y la unidad sustancial de las sustancias vivientes, es la que en mayor grado está dividida y separada de otras unidades (sustanciales o no sustanciales).

En el caso de las cosas como el aire y el agua, vemos que se trata de realidades materiales inertes -no vivientes-. La perfección y actualidad de su sustancia -entre todas las sustancias corpóreas- es una unidad muy inferior a la unidad que tienen las sustancias corpóreas vivientes. Por esta razón, es más difícil saber cuál es la unidad sustancial en la que se basan las sustancias inertes. En cambio, es más fácil conocer la unidad de orden de estas sustancias, que es más perceptible a los sentidos, y a la que conocemos antes que su unidad sustancial.

Cuando, a partir de nuestra experiencia ordinaria, nosotros decimos “mucho aire” y “mucho agua”, estamos expresando que el aire que sentimos, o el agua que vemos, tienen mayor cantidad que otros distintos; lo que, sin duda, comprendemos, porque, por ejemplo, sabemos que el agua que bebemos puede ser dividida en muchas partes, cada una de las cuales es también lo que llamamos agua, cuando vertimos esa agua en varios vasos distintos. Es evidente que cuando el agua se encontraba en la jarra, antes de ser vertida en los vasos, era en acto algo indiviso o no dividido; el agua no estaba en acto separada en varias porciones distintas cada una de las demás, porque estaba en acto unida con una unidad de orden, que impide la separación local, por virtud del continente, que es precisamente la jarra. Mientras el agua está contenida en la jarra, podemos decir que conforma una unidad de orden; lo que no impide que esa misma agua pueda ser llamada también multitud, porque se encuentra en potencia muy próxima a la separación de sus partes, debido a la debilidad de la unidad de orden que la mantiene unida y no separada en acto; ya que la división del agua contenida en la jarra puede ser fácilmente removida y dar lugar a una separación en acto de las porciones de agua que todavía se encuentran unidas, mientras están contenidas en la jarra.

Por supuesto, una vez que el agua ha sido dividida en distintas porciones correspondientes a cada uno de los distintos vasos en los que ha sido



vertido el líquido, recién entonces pasan a estar, en acto, divididas y separadas unas de otras; y ya no meramente en potencia.

Este texto trasluce una doctrina que, tanto para Aristóteles, como para Tomás de Aquino, es nuclear en sus respectivos pensamientos metafísicos: el acto es la fuente y la raíz causal de la indivisión y la división de los entes, y, por esto mismo, es también el principio primero de la unidad y la multiplicidad, así como de la identidad y la diversidad. Doctrina que desarrollaremos en los dos últimos apartados de este capítulo.

Inmediatamente después, Aristóteles identifica cuál es la clase de oposición que opera entre lo uno y lo múltiple, en cuanto que se oponen entre sí como lo indivisible y lo divisible: “puesto que hay cuatro clases de oposición, y uno de cada dos términos implica privación, se tratará de una oposición de contrarios y no a manera de contradicción ni de relación”<sup>68</sup>. Así, pues, la clase de oposición que hay entre lo uno y lo múltiple, en cuanto que se oponen entre sí como lo indivisible a lo indivisible, es la oposición de contrariedad.

Los cuatro clases de oposición a las que alude Aristóteles en el texto anterior -según la lista de Reale- “son: (1) *contradicción*, (2) *contrariedad*, (3) *relación*, (4) *privación*”<sup>69</sup>. O, como dice Berti- “en orden de universalidad decreciente: 1) la contradicción o negación, 2) la privación, 3) la contrariedad y 4) la relación recíproca (o correlación)”<sup>70</sup>. Estas cuatro clases de opuestos ya habían sido mencionados por Aristóteles, en los primeros puestos de la lista que él mismo había presentado en el capítulo 10 del libro *A* (V) de la *Metafísica*: “Opuestos se llaman la contradicción, y los contrarios, los términos relativos, la privación y el hábito”<sup>71</sup>.

Por su parte, Tomás de Aquino señala que aristóteles, en el texto citado, procede “a demostrar cuál es el género de oposición al que se reduce la oposición mencionada antes (*la oposición de lo uno y lo múltiple*); al decir que, puesto que son cuatro los géneros de oposición, de los cuales uno es la oposición que se dice según la privación; es evidente que uno y muchos no se oponen como contradicción, ni como proporcionado a algo

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 3, 1054 a 23-26.

<sup>69</sup> “(1054 a 23-24) *I quattro modi di opposizioni*. - Essi sono: (1) *contraddizione*, (2) *contrarietà*, (3) *relazione*, (4) *privazione*”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 483.

<sup>70</sup> “Ora, i tipi di opposizione sono quattro, cioè, in ordine di universalità decrescente: 1) la contraddizione o negazione, 2) la privazione, 3) la contrarietà e 4) la relazione recíproca (o correlazione)”. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 168.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, A, 10, 1018 a 20-21.

(como relación, *ad aliquid*), que son dos géneros de oposición, sino que se oponen como contrarios”<sup>72</sup>.

Y explica porqué descarta Aristóteles la contradicción y la relación como candidatos para ser la oposición entre lo uno y lo múltiple: “Y, ciertamente, que no se oponen según la contradicción, es manifiesto, porque ninguno de ellos se verifica acerca del no ente. En efecto, el no ente no es ni uno ni muchas cosas. Ahora bien, sería necesario que cada parte distinta de la otra, propia de la contradicción, se verificara tanto del ente como del no ente. Semejantemente, es manifiesto que no se oponen como la mencionada relación; pues lo uno y lo plural se dicen absolutamente”<sup>73</sup>.

Este texto es muy aclarador, porque pone en evidencia que, tanto lo uno, como lo múltiple, significan siempre el ente, aunque, uno de los dos contrarios verse también sobre el no ente. En cambio, en la contradicción, uno de los dos opuestos contradictorios, por ser negación de una entidad, significa el no ente.

Además, Aristóteles afirma que la oposición entre uno y múltiple es una oposición entre contrarios, de los cuales uno es privativo y el otro no. Y esto lo dice Aristóteles, porque, como veremos, hay una cuarta clase de oposición, que también se configura porque uno de los dos términos que se oponen es privativo, sin que sea una oposición de contrarios. Razón, por la cual, la oposición de lo uno a lo múltiple no pertenece a esta última clase, que opone el hábito a una privación pura. Es conveniente advertir que aquí, cuando Aristóteles dice que la oposición entre lo uno y lo múltiple, es una oposición entre contrarios, está hablando de una peculiar clase de contrariedad; a saber, aquella contrariedad se verifica porque uno de los dos términos opuestos tiene una privación que no es perfecta. Lo que, sin duda, ocurre con el uno, porque está privado de división, pero no perfectamente, porque el uno, en cuanto que tal, conforma lo dividido mismo, que es la multitud, y es la causa de la división de las cosas separadas en las que consiste la multitud. La unidad no es privación perfecta

<sup>72</sup> “Secundo ibi, quoniam ergo ostendit ad quod genus oppositionis praedictus modus oppositionis reducatur; dicens, quod cum quatuor sint oppositionis genera, quorum unum est oppositio, quae dicitur secundum privationem; manifestum est quod unum et multa non opponuntur ut contradictio, neque ad aliquid, quae sunt duo genera oppositionis, sed opponuntur ut contraria”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 3.

<sup>73</sup> “Et quidem quod non opponantur secundum contradictionem, manifestum est, quia neutrum eorum verificatur de non ente. Non ens enim neque unum neque multa est. Oporteret autem alteram partem contradictionis verificari tam de ente quam de non ente. Similiter etiam manifestum est, quod non opponuntur ut ad aliquid dicta. Nam unum et multitudo dicuntur absolute”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 4.

de división, porque constituye realmente lo que está dividido, que es justamente la multitud; de tal modo que lo indiviso está en el seno de lo dividido, como parte suya.

Más adelante, en el capítulo 4 del mismo libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*, aclara Aristóteles que hay varias clases de contrariedades, y que la contrariedad primera, es aquella que tiene una privación perfecta: “La contrariedad primera es la posesión y la privación; pero no toda privación (pues la privación tiene varios sentidos), sino la perfecta. Y los demás contrarios se llamarán así por referencia a éstos, unos por tener, otros por producir o poder producir, otros por recibir y otros por rechazar estos u otros contrarios”<sup>74</sup>.

A partir de lo cual podemos concluir que aquella peculiar clase de contrariedad, que se verifica entre lo uno y lo múltiple no es la mencionada contrariedad primera, sino una clase distinta de contrariedad, que, eso sí, está constituida por referencia a una contrariedad primera y anterior. Y esta contrariedad posterior es una contrariedad que se constituye porque uno de sus dos opuestos es contrario al otro, porque hay en él una privación imperfecta de aquello que posee el otro contrario. Lo que se verifica, en efecto, en la oposición de lo uno y lo múltiple<sup>75</sup>.

Tomás de Aquino, por su lado, explica que lo uno y lo múltiple se oponen como indivisible y divisible, y que, aunque estos últimos parecen oponerse según la privación y el hábito, Aristóteles concluye que se oponen como contrarios<sup>76</sup>; porque la oposición de contrariedad entre dos

<sup>74</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 4, 1055 a 33-38.

<sup>75</sup> “L’opposizione di privazione evidente in *διαπετόν-ἀδιαπετόν* può implicare la contrarietà (poiché uno dei due contrari si dice sempre secondo privazione, cfr. 1055 b 25-26), ma non necessariamente. Per questo Bonitz, approvato da Ross, sottolinea la necessità di precisare (mentalmente) la privazione nel senso di privazione perfetta (*plena quidam privatio...supplendum est*), se si vuole che l’argomento per esclusione risulti convincente. Forse Aristotele non ha ritenuto necessario questo ulteriore passaggio, dato il carattere particolare dell’opposizione divisibile-indivisibile, in cui per l’*ἀδιαπετόν* non si tratta di privazione in senso proprio; non si viene ‘privati’ della divisibilità come di una *hexis*, e l’indivisibilità è piuttosto una condizione positiva (analogamente a quanto avviene per l’opposizione corruttibile-incorruttibile, cfr. il ca. 10 di *Iota*). Questa opposizione appare dunque, visibilmente, come una contrarietà”. CENTRONE, BRUNO, “Note di Bruno Centrone”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafísica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 27-28.

<sup>76</sup> “Sed cum dixerit quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 5.

términos no se verifica si los términos opuestos se oponen como el hábito a una privación pura. En este lugar, Aristóteles está considerando el significado de la oposición de hábito y privación, en el sentido de oposición entre hábito y privación pura. De acuerdo a este último sentido, la oposición de hábito y privación no es una contrariedad, sino otro género de oposición distinta de ésta, que es la oposición entre hábito y privación pura; mientras que la oposición entre lo uno y lo múltiple es oposición de contrariedad, y no una oposición entre hábito y privación pura. Tomás indica que Aristóteles mismo demostrará esta distinción un poco después en el propio libro *Iōta* (X) (como hemos visto más arriba, esta prueba está ubicada un poco más adelante, en el capítulo 4 del libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*).

Como dice Tomás mismo:

“Porque la oposición que es según la privación y el hábito, es principio de de la oposición que es según contrariedad, como más adelante se probará. Porque uno de los contrarios es siempre privación, pero no privación pura; pues, si lo fuera, no participaría de la naturaleza del género, siendo así que los contrarios están en el mismo género. Por lo tanto, es necesario que ambos contrarios tengan una naturaleza, aunque uno de ellos participe de la naturaleza del género con cierto defecto, como el negro se compara al blanco, como se ha dicho más arriba. En consecuencia, porque el uno no significa privación pura, pues no significa la indivisión misma, sino el mismo ente indiviso, es manifiesto que no se oponen según la privación pura y el hábito (*secundum privationem puram et habitum*), sino como contrarios (*sicut contraria*)”<sup>77</sup>.

Este texto es crucial para esta investigación, porque se relaciona con los fundamentos metafísicos, últimos y más profundos de la identidad y la diversidad de las sustancias. En efecto, el uno, que es el mismo ente indiviso, es indiviso precisamente en cuanto que es ente; y el ente es indiviso solamente en sí mismo, en cuanto que no está dividido en muchas cosas separadas unas de otras, pero sí está dividido y separado de

<sup>77</sup> “Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem, ut infra patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est. Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 5.

todos los demás entes -no está fundido con éstos-. En efecto, cada ente, no solamente es indiviso en sí mismo, sino que, también, es principio de la división que lo separa de los demás entes; de tal manera que la multitud, lo dividido, sólo se puede constituir por una agregación de distintos entes, cada uno de los cuales es una unidad indivisa, un ente no dividido. Sin el ente indiviso, no puede ser constituida multitud alguna, porque la multitud, en cuanto que consiste en cosas divididas unas de otras, necesita estar constituida por distintos entes indivisos; sin los cuales, la multitud no podría ser algo real, ni algo dividido y, en definitiva, no podría ser multitud.

En el texto anterior, Tomás niega que el uno sea pura indivisión, porque el uno es más que una negación pura de división, ya que consiste en el ente mismo en cuanto que indiviso. Lo cual nos conduce a pensar en el error metafísico en el que se puede incurrir, si se afirma que el uno es indivisibilidad pura; porque, si esto fues así, entonces en la realidad no podría haber más una sola unidad que como tal no tendría relación con multitud alguna. Y, mucho menos, la unidad podría constituir intrínsecamente cosas divididas unas de otras, que es en lo que consiste la multitud. La consecuencia necesaria de esta afirmación, conduciría a buscar la causa de la multitud fuera de la realidad de la unidad.

Como veremos en el siguiente apartado, Tomás de Aquino se muestra bastante dependiente de Aristóteles, en lo concerniente a saber cuál es la teoría platónica de la diversidad. Tomás llega a pensar que Platón concibe el uno como completamente desvinculado de lo múltiple, y la indivisibilidad de la divisibilidad. Aunque no sabemos con certeza cuál sea el pensamiento genuino de Platón acerca de la causa de la diversidad, es claro que Tomás de Aquino, por influencia de Aristóteles pensaba que Platón concebía la idea de la unidad en el sentido de que, por su naturaleza misma, no puede ser, de ningún modo, causa de la diversidad de las cosas; y que la diversidad de las cosas sólo procede de la imperfección y la privación, de una disgregación degradativa originada en la materia. Aquí no estudiaremos esta teoría tal como la concebía Platón, sino solamente tocaremos algunos puntos de la versión que Tomás de Aquino tenía de ella, y exclusivamente en cuanto que tal versión fue útil al propio Tomás, para emplearla como contrapunto que le permitió destacar más claramente -por contraste- su propia teoría de la diversidad; que es, como tal, el objeto de nuestra investigación.

Tomás, a diferencia de Platón, no concibe el uno como una realidad ajena a lo múltiple; ni viceversa. El fundamento de la concepción de la diversidad que tiene Tomás es la tesis aristotélica según la cual el uno es

el mismo ente indiviso, y no pura indivisión, como veremos detenidamente en el siguiente apartado.

Pero, ahora, sigamos con el itinerario seguido por Aristóteles en el capítulo 3 del libro *Ιῶτα* (X) de la *Metafísica*. Porque, a continuación, él propone una lista de las distintas clases de uno; dentro de la cual debemos identificar cuál es la clase de unidad que esta investigación tiene por objeto de estudio, que es la unidad sustancial, para explicarlo por sus causas. Como veremos más abajo, el Estagirita sostiene claramente que la identidad es la unidad sustancial, que es la primera entre las tres principales clases de unidad que él menciona en el libro *Ιῶτα* (X). Y también menciona, en ambos libros, cuáles son las tres clases de pluralidad, que son contrarias, respectivamente, a las tres clases de unidad. Veamos los dos listados:

En el capítulo 3 del libro *Ιῶτα* (X), dice: “Son propias del uno, como ya expliqué en la división de los contrarios, lo mismo (*τὸ ταυτό*), la semejanza (*ὁμοιον*) y la igualdad (*ἴσον*), y de la pluralidad (*πλήθους*), la alteidad (*τὸ ἕτερον*), la desemejanza (*ἀνόμοιον*) y la desigualdad (*καὶ ἀνίσον*)”<sup>78</sup>. Aristóteles alude aquí a una obra suya donde se ocupa de “la división de los contrarios”, que parece ser el libro V de la *Metafísica*.

Esta misma alusión a una obra anterior escrita por él mismo sobre la lista de contrarios, la hace Aristóteles en otro lugar, a saber, en el capítulo 2 del libro *Γ* (IV) de la *Metafísica*, en su demostración de la convertibilidad del uno y el ente, que son realmente lo mismo; cuando extrae la siguiente consecuencia: “Por consiguiente, cuantas sean las especies del uno, tantas serán las del ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad; por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo idéntico, lo semejante y las demás cosas tales. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio. Pero limitémonos, en cuanto a éstos, al estudio que hicimos en la *Selección de los Contrarios*”<sup>79</sup>. Como dice Berti, “aquello que piensa Aristóteles de lo uno y de lo múltiple se encuentra expuesto, ante todo, en

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 3, 1054 a 29-32. “Aristotele ha fin qui asserito che l’uno e il molteplice sono contrari e che l’identico, il simile e l’uguale appartengono all’uno, mentre il diverso, il dissimile e il disuguale appartengono al molteplice”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 80. “Indi Aristotele afferma che sono proprietà, o forme, o specie, dell’uno l’identico, il simile e l’uguale, mentre lo sono del molteplice il diverso, il dissimile ed il disuguale, come lui stesso ha scritto nella ‘divisione dei contrari’”. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 168.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ* (IV) 2, 1003 b 33 - 1004 a 2.

el libro *A* (V) de la *Metafísica*, donde se distinguen los múltiples significados de los términos ‘uno’ y ‘múltiple’, y después, sobre todo, en el libro *I* (X), que está enteramente dedicado precisamente a la doctrina de lo uno y de lo múltiple”<sup>80</sup>.

Por su parte, Tomás comenta que, en el capítulo 3 del libro *Iōta* (X), Aristóteles “determina aquellas cosas que son causadas por lo uno y lo múltiple”<sup>81</sup>; es decir, las distintas parejas de contrarios en las que se divide la pareja original de lo uno y lo múltiple. Y hace la siguiente explicación de cada uno de los contrarios contemplados en la división hecha por Aristóteles:

“(Aristóteles) establece las cosas que se siguen de lo uno y lo múltiple; al decir que, como ya explicó en el libro V de la *Metafísica*, donde dividió o distinguió los distintos modos en los que se predicán los contrarios, del uno se siguen lo mismo (*idem*) y lo semejante (*simile*) y lo igual (*aequale*); porque lo mismo es lo uno en la sustancia (*unum in substantia*), lo semejante es lo uno en la cualidad (*unum in qualitate*), y lo igual, sin duda, lo uno en la cantidad (*unum in quantitate*)”<sup>82</sup>.

Y por lo que se refiere a las distintas clases de múltiple o plural:

“En cambio, a la pluralidad pertenecen, sin duda, los contrarios de aquellos, a saber, lo diverso (*diversum*), lo desemejante (*dissimile*) y lo desigual (*inaequale*). Porque son diversas las cosas cuya sustancia no es una, y, desemejantes, aquellas que no tienen una cualidad, y desiguales, las que no tienen una cantidad”<sup>83</sup>.

En el primer texto citado, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 16, Tomás de Aquino sostiene que, cuando Aristóteles menciona que los dos

<sup>80</sup> “Quello che Aristotele pensa dell’uno e dei molti si trova esposto anzitutto nel libro *A* della *Metafísica*, dove si distinguono i molti significati dei termini ‘uno’ e ‘molti’, e poi soprattutto nel libro *I* (X), che è interamente dedicato proprio alla dottrina dell’uno e dei molti”. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafísica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 163.

<sup>81</sup> “Deinde cum dicit est autem determinat de his quae causantur ex uno et multo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 16.

<sup>82</sup> “Deinde cum dicit est autem determinat de his quae causantur ex uno et multo; et circa hoc duo facit. Primo ponit ea quae consequuntur unum et multa; dicens, quod sicut superius in quinto dictum est, ubi divisit sive distinxit quot modis dicantur contraria, ad unum consequitur idem et simile et aequale. Nam idem est unum in substantia, simile unum in qualitate, aequale vero unum in quantitate”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 16.

<sup>83</sup> “Ad pluralitatem vero pertinent contraria horum, scilicet diversum et dissimile et inaequale. Nam diversa sunt quorum non est substantia una, et dissimilia quae non habent qualitatem unam, et inaequalia quae non habent unam quantitatem”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 17.

listados de contrarios (el positivo y el negativo) están contemplados en lo que el propio Estagirita llama la “Selección de Contrarios”, y que esta última está ubicada en el libro *A* (V) de la propia *Metafísica*.

Y, en efecto, vemos que Aristóteles, en el capítulo 15 del libro *A* (V) menciona los mismos sentidos del uno que aparecen en el listado que él presenta en el capítulo 3 del libro *Iōta* (X):

“Y también lo igual y lo semejante y lo idéntico, de distinto modo (todos, en efecto, se dicen según el uno, pues son idénticas aquellas cosas cuya sustancia es una, y semejantes, aquellas cuya cualidad es una, e iguales, aquellas cuya cantidad es una”<sup>84</sup>. Este texto de Aristóteles se encuentra dentro del contexto en el cual el Estagirita está explicando el significado de los términos relativos. Tomás comenta que, según este texto, entre las cosas relativas, están aquellas que “son consideradas en cuanto a la unidad, y no por comparación del número al uno o a los números; y dice (Aristóteles) que de una manera distinta a la mencionada, se dicen relativamente lo igual, lo semejante y lo idéntico; porque se dicen según la unidad; pues son lo mismo las cosas cuya sustancia es una; semejantes las cosas cuya cualidad es una; iguales, las cosas cuya cantidad es una”<sup>85</sup>.

Paralelamente, Tomás, en su comentario del capítulo 9 del propio libro *A* (V), se ocupa de identificar los distintos términos que significan el uno, señalados por Aristóteles en el texto citado más arriba de *Metafísica*, *A* (lib. V), 15, 1021 a 9-12 (y en el comentario respectivo de Tomás de Aquino)<sup>86</sup>. En este capítulo 9 del libro *A* (V), Tomás, no solamente destaca los tres distintos términos que significan el uno, sino también sus contra-

<sup>84</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A* (lib. V), 15, 1021 a 9-12. “A spiegazione di questa dottrina si può forse adurre un controverso passo del libro *A*, dove Aristotele afferma che ‘tutte (le forme dell’uno) si dicono secondo l’uno, cioè si dicono identiche le cose di cui è una la sostanza, simili quelle di cui è una la qualità, uguali quelle di cui è una la quantità’. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafísica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p.177.

<sup>85</sup> “Deinde cum dicit et amplius ponit relativa, quae accipiuntur secundum unitatem, et non per comparationem numeri ad unum vel ad numerum; et dicit quod alio modo a praedictis dicuntur relative, aequale, simile, et idem. Haec enim dicuntur secundum unitatem. Nam eadem sunt, quorum substantia est una. Similia, quorum qualitas est una. Aequalia, quorum quantitas est una”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 17, n. 22.

<sup>86</sup> “Postquam philosophus distinxit nomina, quae significant subiectum huius scientiae, hic distinguit nomina, quae significant partes eorum, quae sunt subiecta huius scientiae: et dividitur in partes duas. In prima distinguit nomina, quae significant partes unius. In secunda, nomina, quae significant partes entis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 11, n. 1.



rios, o sea los tres términos que significan lo múltiple: “Ahora bien, las partes del uno son lo mismo (*idem*), que es lo uno en la sustancia; semejante, que es lo uno en la cualidad; y lo igual, que es lo uno en la cantidad. Y, sus contrarios, las partes de la multitud, que son lo diverso, lo desemejante y lo desigual”<sup>87</sup>.

De otro lado, la lógica interna que gobierna esta división de las distintas clases de lo uno y lo múltiple, que hace Aristóteles en el anteriormente citado texto de *Metafísica*, *Iōta* (lib. X), 3, 1054 a 29-32, podemos comprenderla si recurrimos al siguiente texto del capítulo 6 del libro *A* (V):

Como hemos visto al inicio de este apartado, ya en el capítulo 1 del libro *Iōta* (X), Aristóteles afirmaba que es “primariamente uno lo que es para las sustancias causa de la unidad (*ἐν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός*)”<sup>88</sup>.

Esta afirmación está en la misma línea de la sólida doctrina que sienta Aristóteles en su listado de las distintas clases de uno del capítulo 6 del libro *A* (V) de la propia *Metafísica*. Como hemos visto en el inicio este apartado, en este último lugar, después de haber señalado cuáles son los sentidos principales de lo uno por sí, sostiene que, en todos estos sentidos, los entes de las categorías distintas de la sustancia, y cuyo ser depende del ser de la sustancia, tienen una unidad que depende de la unidad sustancial; porque “la mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer, o ser relativos a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya sustancia es una, y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos como más de uno o los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno”<sup>89</sup>. Como podemos ver, en este lugar, Aristóteles explica que las cosas que por accidente (cantidad, cualidad, relación, movimiento y otra afección) son algo uno, lo son exclusivamente por ser relativos a otra cosa una, que es la sustancia; lo que manifiesta evidentemente su dependencia de esta última. Mientras que, por su parte, la sustancia es una e indivisa por sí misma y con absoluta autonomía de cualquier otra, porque la sustancia es unidad sin depender en absoluto de otra unidad distinta de ella misma.

<sup>87</sup> “Partes autem unius sunt idem, quod est unum in substantia; et simile, quod est unum in qualitate; et aequale, quod est unum in quantitate. Et e contrario partes multitudinis sunt diversum, dissimile et inaequale”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 11, n. 2.

<sup>88</sup> Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, *I* (lib. X), 1, 1052 a 30-34. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 10.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *A* (lib. V), 6, 1016 b 6-13.

Y la sustancia se constituye por sí misma como unidad sin depender en modo alguno de cualquier unidad de índole accidental añadida a ella, como sería el caso de las cantidades, cualidades o afecciones, que siempre se constituyen como realidades que sólo son accidentalmente algo uno, y no por sí. Aunque todo lo que es accidentalmente uno se constituye solamente apoyándose en la realidad de aquello que sí es uno por sí, que es precisamente la sustancia; sin la cual no puede definirse ningún accidente.

Y, al referirse el Estagirita allí mismo al quinto sentido en el cual se predica el uno, dice Aristóteles que “aquellas cosas cuya intelección, la que entiende la esencia, es indivisible y no puede producir separación temporal ni local ni conceptual, esas cosas principalmente (*μάλιστα*) son uno, y, de ellas, sobre todo las que son sustancias (*οὐσίαι*)”<sup>90</sup>. Aquí, Aristóteles aplica su sólida doctrina de la preeminencia ontológica y henológica de la sustancia, a las sustancias inmateriales, que son indivisibles incluso conceptualmente. Otra vez, vemos aquí la consecuencia que siempre se desprende de las reflexiones aristotélicas, a saber, que la explicación más profunda de la multiplicidad de los entes, es necesariamente la explicación de la multiplicidad de las sustancias, en razón de que las unidades que constituyen la multitud de las sustancias, son las unidades sustanciales, de las cuales depende el ser de todas las demás unidades, que son justamente las unidades accidentalmente indivisas, o sea, los entes que son algo uno según el accidente.

Además, dice Aristóteles que, “en general, todo lo que tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno”<sup>91</sup>. Y pone como ejemplo la indivisión que tiene un hombre, en cuanto hombre, que es causa de que sea un hombre, o sea, una sustancia. Y la indivisión que tiene un animal, precisamente en cuanto animal, hace que sea un animal, que es también una sustancia. Por último, la indivisión que tiene en cuanto magnitud, hace que sea una sola magnitud, y no otra<sup>92</sup>.

Si tenemos en cuenta la prioridad de la sustancia sobre las demás categorías, que Aristóteles sostiene con tanta solidez, entonces podemos apreciar en estos ejemplos esa dependencia que tiene la propiedad llamada magnitud cuantitativa respecto de la unidad en la sustancia; porque la magnitud que tiene Sócrates es una sola numéricamente, en cuanto que es una propiedad dependiente de la unidad de la sustancia de la cual es magnitud, en razón de que la sustancia de la cual es magnitud, es también una sola numéricamente; sustancia a la que llamamos Sócrates. En efec-

<sup>90</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 35 - 1016 b 1-3.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 35 - 1016 b 3-5.

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (lib. V), 6, 1016 a 35 - 1016 b 5-6.

to, Sócrates no puede tener una sola magnitud numéricamente una y distinta de la Platón, si su sustancia no es numéricamente una, como quiera que su magnitud es una propiedad de la sustancia de Sócrates mismo, y no subsiste por sí, sino solamente en la sustancia, que es lo único que en Sócrates es subsistente por sí y separado de cualquier otra cosa.

Paralelamente, en el capítulo 2 del libro *Γ* (lib. IV), Aristóteles afirma que son parte del objeto de la metafísica las tres clases de uno (identidad, semejanza e igualdad) y las tres clases de múltiple (diversidad, desemejanza y desigualdad) contemplados en la lista del capítulo 3 del libro *Ιῶτα* (X). Y sostiene expresamente que todos estos contrarios se predicán de igual modo que lo uno y lo múltiple, a saber, en proporción a algo uno; que es precisamente la sustancia. O, como dice Aristóteles, a propósito de los contrarios de lo mismo, lo semejante y lo igual: “De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas (lo mismo, lo semejante y lo igual): lo otro, lo desemejante, lo desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la pluralidad y el uno; entre los cuales se encuentra la contrariedad; pues la contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa”<sup>93</sup>.

Aristóteles afirma expresamente, en el texto examinado, que ese único ente hacia el cual está proporcionado el ser de todas las demás categorías y su predicación, y del cual dependen éstas, es justamente la sustancia. Y, como podemos ver en el texto anterior, esta dependencia de las demás categorías a la sustancia, es también una dependencia de la unidad de éstas respecto de la unidad de la propia sustancia.

Como hemos visto ya en el capítulo primero de este trabajo, Tomás comenta que, en el texto citado, Aristóteles demuestra que a la metafísica le corresponde estudiar los contrarios de lo uno y la pluralidad; “porque uno se opone a múltiple, como se ha dicho antes, y corresponde considerar a una misma ciencia las cosas opuestas. Puesto que esta ciencia (la metafísica) estudia lo uno, lo mismo, lo igual y lo semejante, es necesario que considere sus opuestos, a saber, lo múltiple, lo otro o diverso, lo de-

---

<sup>93</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Γ* (lib. IV), 2, 1004 a 17-25.

semejante y lo desigual, así como todas aquellas otras cosas que se reducen a éstas, y también al uno y a la pluralidad”<sup>94</sup>.

E, inmediatamente a continuación explica que todas las cosas mencionadas arriba se derivan del uno, y como el uno se dice de muchos modos, todas ellas se dicen también de muchos modos, a saber, lo mismo, lo diverso, lo semejante, lo desemejante, lo igual y lo desigual. En una palabra, cada uno de ellos se predicen de acuerdo a los distintos modos que son adecuados a la diversidad de las cosas; sin que, por esta razón, dejen de ser objeto de estudio de la metafísica. Y la razón es la siguiente: “Puesto que todas estas cosas que se han dicho proceden del uno, y el uno se dice de muchas maneras, es necesario, también, que todas estas cosas (lo idéntico, lo diverso y otras semejantes) se digan de muchas maneras. Pero, aunque se digan de muchas maneras, lo que se entiende por medio de estos nombres debe ser conocido por una sola ciencia, la filosofía”<sup>95</sup>.

Además, Tomás explica que los distintos significados de los contrarios mencionados, deben ser estudiados desde la perspectiva metafísica, estableciendo cuál es el significado de cada uno de los distintos significados que tiene un término contrario, para establecer después de qué modo se refiere a una sola cosa, a la cual se refieren todos los demás, que es la sustancia. Sólo así se configura la perspectiva metafísica. Y como todos estos términos contrarios son comunes a muchas cosas, y se dicen de varios modos, precisamente según la comunidad que les corresponde respectivamente a cada uno, deben ser estudiados por el metafísico en cuanto que se refieren a la unidad y la entidad primera, que es la sustancia”<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> “Sed uni pluralitas hic ostendit quod philosophi est considerare contraria. Uni enim multitudo opponitur, ut dictum est. Opposita autem est unius scientiae considerare. Cum igitur ista scientia consideret unum et idem, aequale et simile, necesse est quod consideret opposita his, scilicet multum, alterum sive diversum, dissimile, et inaequale, et quaecumque alia reducuntur ad illa, sive etiam ad unum et pluralitatem. Et inter ista una est contrarietas. Nam contrarietas est quaedam differentia, eorum scilicet quae maxime differunt in eodem genere: differentia vero est quaedam alteritas sive diversitas, ut decimo huius habetur: igitur contrarietas pertinet ad considerationem huius scientiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 4.

<sup>95</sup> “Deinde cum dicit palam ergo inducit conclusionem ex omnibus praecedentibus; scilicet quod huius scientiae est ratiocinari de his communibus et de substantia; et hoc fuit unum quaesitum inter quaestiones in tertio disputatas”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 6.

<sup>96</sup> “Non enim sequitur, quod si aliquid dicitur multipliciter, quod propter hoc sit alterius scientiae vel diversae. Diversa enim significata si neque dicuntur secundum unum, idest secundum unam rationem, scilicet univoce, nec ratione diversa referuntur ad unum,

En consecuencia, el estudio de los contrarios se basa en el análisis de la sustancia, porque todas las cosas que se dicen mediante los términos en los que se dividen los términos contrarios, dependen en su ser de la sustancia y no se enuncian sin ésta. Añade Tomás que, de este modo, Aristóteles resuelve una de las aporías planteadas en el libro III de la *Metafísica*, a saber, aquella referida a determinar si es o no una sola la ciencia a la que, a la vez, le corresponde el estudio de las cosas comunes y de la sustancia<sup>97</sup>.

El Estagirita entiende que el objeto de estudio de la metafísica se extiende a todos los contrarios, entre ellos, lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo semejante y lo desemejante, y lo igual y lo desigual; siempre que los consideremos desde el preciso punto de vista metafísico, según el cual, todos ellos tienen una proporción como hacia algo uno - *πρὸς ἓν*-, que no puede ser otra cosa que la *οὐσία*; por cuanto “pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”<sup>98</sup>.

---

sicut est in analogicis: tunc sequitur, quod sit alterius, idest diversae scientiae de his considerare, vel ad minus unius per accidens. Sicut caeleste sidus, quod est canis, considerat astrologus, naturalis autem canem marinum et terrestrem. Haec autem omnia referuntur ad unum principium. Sicut enim quae significantur per hoc nomen unum, licet sint diversa, reducuntur tamen in unum primum significatum; similiter est dicendum de his nominibus, idem, diversum, contrarium, et huiusmodi. Et ideo circa unumquodque istorum philosophus duo debet facere: videlicet primo dividere quot modis dicitur unumquodque. Et haec divisio consequenter assignatur in unoquoque praedicato idest in unoquoque istorum nominum de pluribus praedicatorum, ad quod primum dicatur; sicut quid est primum significatum huius nominis idem vel diversum et quomodo ad illud omnia alia referantur; aliquid quidem in quantum habet illud, aliquid autem in quantum facit illud, vel secundum alios huiusmodi modos”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 5.

<sup>97</sup> “Deinde cum dicit palam ergo inducit conclusionem ex omnibus praecedentibus; scilicet quod huius scientiae est ratiocinari de his communibus et de substantia; et hoc fuit unum quaesitum inter quaestiones in tertio disputatas”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 3, n. 6.

<sup>98</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, *Γ* (lib. IV), 2, 1003 b 12-19. Berti comenta: “Anzi, sia in *Gamma* che in *Delta* Aristotele sembra applicare anche all'uno la teoria dei molti significati relativi ad uno (*πρὸς ἓν*), cioè all'ousia, che in *Gamma* gli aveva consentito di restituire una qualche unità all'ente, in modo farne l'oggetto di un'unica scienza. In

Reale comenta que, en este lugar, Aristóteles destaca los “*nexas estructurales entre la ontología y la usiología*”. Aquí, el Estagirita “trae explícitamente las conclusiones... implícitamente contenidas ya en las primeras afirmaciones de  $\Gamma$  (lib. IV) 1. - (1) Forma el objeto de una misma ciencia no solo las cosas unívocas, sino además aquellas que se dicen en sentido diverso, pero implican referencia a una única cosa. Por tanto, todos los significados del ser (precisamente porque, por ser diversos, tienen, sin embargo, una referencia estructural a una única naturaleza) forman el objeto de una única ciencia. - (2) Y (y este es el punto sobre el cual ha puesto una particular atención) precisamente porque los múltiples significados suponen estructuralmente *un significado primero y fundamental*, en relación al cual ellos se ‘calibran’ y se determinan; por este motivo precisamente, es claro que la ciencia que estudia cosas que tienen diversos significados, pero que tienen referencia a significado fundamental, debe tener *esencialmente como objeto este significado primero y fundamental*. En particular, la ontología estudiará, sí, todos los significados del ser, pero, más fundamentalmente, *estudiará el significado principal del ser, que condiciona todos los otros significados, vale decir la sustancia (οὐσία)*”<sup>99</sup>.

En consecuencia, si queremos hacer una investigación de metafísica sobre la unidad y la pluralidad de los entes, sólo puede hacerse de modo

---

*Gamma*, infatti, egli dichiara che ‘tutte le cose che si dicono uno si dicono in relazione al primo uno (λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἓν)’. BERTI, ENRICO, “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 66.

<sup>99</sup> “(1003 b 11-19). *Nessi strutturali fra ontologia e usiologia*. - Ed ecco che Arist. trae esplicitamente le conclusioni, che nelle precedenti note abbiamo mostrato essere implícitamente contenute già nelle prime affermazioni di  $\Gamma$  1. - Fomano oggetto di una medesima scienza non solo le cose univoche, ma altresí quelle che si dicono in sensi diversi, però implicanti riferimento ad un’única cosa. Pertanto, tutti i significati dell’essere (appunto) perché, pur essendo diversi, hanno tuttavia un riferimento strutturale ad un’única natura) formano l’oggetto di una única scienza. - (2) Tuttavia (e questo è il punto su cui va posta particolare attenzione), proprio perché i molteplici significati suppongono strutturalmente *un significato primo e fondamentale*, in relazione al quale essi si ‘calibrano’ e si determinano; ebbene, per questo motivo appunto, è chiaro che la scienza che studia cose aventi diversi significati, ma aventi rapporti ad un significato fondamentale, deve avere *essenzialmente come oggetto questo significato primo e fondamentale*. In particolare, l’ontologia studierà, sí, tutti i significati dell’essere, ma, fondamentalmente, *studierà il significato principe dell’essere, che condiziona tutti gli altri significati, vale a dire la sostanza (οὐσία)*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, pp. 156-157.

propio, si estudiamos las realidades primeras que son algo uno y plural; las cuáles no son otras que aquellas realidades de las cuales depende el ser de todas las demás, que son las sustancias. Y puesto que esta investigación sólo se puede hacer explicando la unidad y la pluralidad de los entes por sus causas intrínsecas y principios primeros; y éstos no pueden ser otros que las causas y principios de las sustancias; por tanto, la explicación de la unidad y la pluralidad de los entes, hecha desde una perspectiva metafísica, consiste, en primer lugar y propiamente, en el estudio de las causas de la unidad sustancial y de la multiplicidad de las sustancias; o, lo que es lo mismo decir, consiste en la explicación de la identidad y la diversidad de los entes por sus principios intrínsecos y causas primeras.

De otro lado, podemos ver que la unidad en la cualidad, que es la semejanza, depende de la unidad en la sustancia, que es la identidad; porque el ser y la unidad de la sustancia no están configurados esencialmente por la unidad y el ser de la cualidad accidental; sino que, más bien, es la unidad en la cualidad la que depende de la unidad sustancial. Por ejemplo, si Sócrates es culto, su cultura es numéricamente una -y es numéricamente distinta de la de Platón-, en cuanto que su sustancia es numéricamente una y distinta de la de su discípulo; y la sustancia de Sócrates es numéricamente una por su esencia misma, y no por virtud de esa cualidad adquirida por Sócrates, que es su cultura.

Y lo mismo ocurre con la cantidad corpórea de Sócrates. En efecto, tal cantidad es numéricamente una, sólo si la sustancia corpórea -la sustancia de Sócrates-, de la cual esa cantidad es una propiedad no esencial, es numéricamente una. Y no al revés. Es decir, no es la unidad cuantitativa la que hace que Sócrates sea una sustancia numéricamente una, porque ningún accidente es causa formal de la esencia en la que consiste la sustancia de la cual es una propiedad; ni el accidente es por sí la sustancia de la cual es accidente. La cantidad -un accidente- no configura la esencia de la sustancia corpórea en la que ésta consiste, que sí es algo por sí.

La cantidad es una propiedad de la sustancia; pero no una propiedad en la que la sustancia consista por su esencia misma, ni una propiedad que sea por sí la sustancia. Por esta razón, la unidad accidental en lo cuantitativo es una entidad dependiente de la entidad en la que consiste la unidad sustancial; porque un cuerpo no puede tener una cantidad indivisa y una, si ésta no lo es de un ente-uno que como tal es una sustancia indivisa y una; en la cual y por la cual subsiste todo accidente.

Además, como hemos visto en el capítulo primero de este trabajo, el capítulo 2 del libro *Γ* (IV) de la *Metafísica* concibe el ente y el uno como predicados transcategoriales, convertibles entre sí: aquello que es ente, lo

es, en cuanto que es uno, y viceversa<sup>100</sup>. Lo que ocurre, porque en la realidad el uno es el ente mismo en cuanto indiviso, y sólo es ente, lo que es indiviso y uno. La razón aducida por Aristóteles es “porque lo mismo es ‘un hombre’ que ‘hombre’, y ‘hombre que es’, con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el uno no es otra cosa al margen del ente, y, además, la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es”<sup>101</sup>. Reale comenta que aquí el Estagirita formula este “nuevo argumento adoptado para demostrar la identidad del ser y el uno. - Toda sustancia es una no accidentalmente, sino esencialmente, y así toda sustancia es ser no accidentalmente sino esencialmente; por tanto, ‘ens...et unum significant idem secundum rem’ (Thom., *In Metaph...*)”<sup>102</sup>.

Y, como hemos visto en el capítulo 1 de este trabajo, Tomás no hace otra cosa que recoger esta doctrina e incorporarla en su propio pensamiento metafísico<sup>103</sup>. Por lo que se refiere al argumento que demuestra la identificación real de ente y uno, basado en la sustancia, Tomás dice que “cualesquiera dos cosas que se predicán de la sustancia una cosa, por sí y no por accidente, son lo mismo según la realidad: de este mismo modo se comparan el uno y el ente, que se predicán por sí y no según el accidente de la sustancia de cada cosa; porque la sustancia de cada cosa es algo uno

<sup>100</sup> Reale dice: “*Coincidenza dell'essere e dell'uno e sue conseguenze*. - Arist. passa ora a dimostrare che, porché *essere* e *uno* coincidono, ne deriva, per conseguenza, che la scienza che indaga l'*essere* e i suoi significati *sovra indagare anche l'uno e le nozioni relative all'uno*. - Nel passo che abbiamo letto viene fornita una prima prova della coincidenza di *essere* e *uno* (si ricordi la formula medievale che renderà celeberrima questa dottrina: *ens et unum convertuntur*). *Essere* e *uno*, dice Arist., indicano una *medesima realtà*, giacché l'affermazione del primo implica altresì quella dell'altro e viceversa: una cosa *non* può essere, senza essere *una*; e non può essere *una*, senza essere *essere*”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, pp. 158-159.

<sup>101</sup> ARISTÓTELES, *METAFISICA*, Γ (IV) 2, 1003 b 26-33.

<sup>102</sup> “*Nuovo argomento addotto per dimostrare l'identità dell'essere e dell'uno*. Ogni sostanza è *una* non accidentalmente, ma *essenzialmente*, e così sostanza è *essere* non accidentalmente ma *essenzialmente*; dunque, ‘ens...et unum significant idem secundum rem’ (Thom., *In Metaph...*)”. REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, pp. 159-160.

<sup>103</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 3-6.



por sí y no según el accidente. Por lo tanto, el ente y el uno significan lo mismo según la cosa”<sup>104</sup>.

Los textos anteriores de Aristóteles y Tomás de Aquino llevan implícita la importancia nuclear y fundamental de la sustancia, porque según la doctrina común a ambos pensadores, la sustancia es algo uno, sin serlo accidentalmente. De tal modo que, siendo la sustancia el ente primero, lo es precisamente en cuanto que es algo uno por sí separadamente, y porque de su ser depende el ser de las demás categorías. La unidad de la sustancia es la unidad de una realidad separada por sí misma, la unidad de aquel ente que es primero, no es propiedad de otro, y es subsistente por sí; pero que, sin embargo, no puede serlo, si no es en sí mismo indiviso y cohesionado, o sea, algo uno. Y, viceversa, la sustancia no puede ser indivisa y una, si no es de suyo un ente; ya que la unidad y la indivisibilidad son propiedades del ente mismo, y no algo ajeno a él. El ser y la unidad de las demás categorías se explica por el ser y la unidad de la sustancia, de la cual dependen.

Como dice Fait, acerca del texto anterior, ubicado en el capítulo 2 del libro *Γ* (IV), Aristóteles “enseña que, porque el ser y el uno no son unívocos, pueden ser indagados sistemáticamente sólo gracias a su unidad focal, gracias al hecho de que todas las cosas que son ser y uno, por ejemplo, todos los entes que pertenecen a las distintas categorías, lo son por una referencia fundamental a un particular tipo de ser, que es el de la sustancia”<sup>105</sup>.

En efecto, todas las afecciones y propiedades de la sustancia son objeto de estudio de la metafísica, en la medida que son investigados desde el punto de vista de la dependencia de su ser respecto del ser de la sustancia. Y lo mismo ocurre al considerar los contrarios en los que se dividen lo uno y lo múltiple, porque también ellos son considerados desde este punto de vista, aunque las tres distintas clases de uno y múltiple parecen referirse exclusivamente a una sola de las categorías, hay que tener en

<sup>104</sup> “Deinde cum dicit amplius autem hic ponit secundam rationem ad idem; quae talis est. Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem.”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 7.

<sup>105</sup> “Gamma 2 insegna che, poiché l’essere e l’uno non sono univoci, essi possono essere indagati sistematicamente solo grazie alla loro unità focale, grazie al fatto, cioè, che tutte le cose che sono essere e uno, per esempio tutti gli enti che appartengono alle varie categorie, lo sono per un riferimento fondamentale ad un particolare tipo di essere, quello delle sostanze”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 81.

cuenta que siempre la metafísica las estudia desde el punto de vista del núcleo central del objeto de consideración metafísico, que es devla sustancia, en cuanto que del ser de la sustancia depende el ser de todas las propiedades, afecciones y accidentes, el ser de todo lo no esencial<sup>106</sup>.

Y es precisamente desde este punto de vista que la metafísica estudia la semejanza -la unidad en la cualidad- y la desemejanza -que es la pluralidad en la cualidad-; y la igualdad -la unidad en la cantidad- y la desigualdad -la pluralidad en la cantidad; siempre a la luz de su dependencia y del ser primero de la sustancia.

El ente, el uno y lo múltiple son predicados trascendentales. En cambio los contrarios que los dividen, parecen estar confinados a determinadas categorías; porque lo semejante y lo desemejante están comprendidos exclusivamente en la cualidad; lo igual y lo desigual en la cantidad, y lo mismo y lo diverso, en la sustancia.

Sin embargo, sólo es posible el estudio metafísico de la semejanza y la desemejanza, y de la igualdad y la desigualdad, en cuanto que su ser es considerado a la luz del ser de la sustancia, del cual depende. De lo que se desprende que estos contrarios se estudian en metafísica, exclusivamente en cuanto que se contempla en primer lugar y sobre todo lo uno y lo múltiple en cuanto a la sustancia, o sea, lo idéntico y lo diverso. Ya hemos visto en el inicio de este apartado, que, en el primer capítulo del libro *Iōta* (X), esta doctrina es sostenida allí por Aristóteles, como ya conocida y dada: el uno primero y anterior es lo que en las sustancias es la causa de su unidad<sup>107</sup>. De lo que se desprende que la forma parece

<sup>106</sup> “Quando si passa a considerare l’identico l’uguale e il simile non è affatto scontato che si tratti di termini passibili della stessa analisi. Secondo un possibile modo di definirli, modo che emerge contestualmente nelle *Categorie*, ma diventa esplicito in un passo di *Delta*, essi sarebbero la declinazione dell’uno all’interno di una categoria: l’identico come unità della sostanza, l’uguale della quantità e il simile della qualità (A 15, 1021 a 9-12). L’uno sarebbe allora un predicato ‘trasversale’ o ‘transcategoriale’, ma se sue specie resterebbero confinate ciascuna in una sola categoria”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, pp. 81-82.

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, I (lib. X), 1, 1052 a 30-34. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 10. “Gamma 2 assicura però che se l’uno si dice in molti modi, ciò implica che anche le sue specie si dicano in molti modi. Con ogni probabilità, dunque, anche l’identico ha un valore fondamentale con cui è attribuito alla sostanza, ma può essere attribuito anche valore fondamentale con cui è attribuito alla sostanza, ma può essere attribuito anche alle altre categorie con valori diversi. E analogo discorso andrà svolto a proposito dell’uguale e del simile. Se è lecito per esempio asserire che due sostanze sono simili relativamente a una certa qualità, lo è anche dire che hanno la stessa (o l’identica) qualità o che la loro qualità è una. Tuttavia

cumplir más con los requisitos para ser la causa de la unidad sustancial, a la que se refiere Aristóteles, y, justamente por esta razón, para ser el uno primero, del que depende cualquier otra unidad no sustancial<sup>108</sup>.

Tomás de Aquino no hace otra cosa que aceptar la mencionada doctrina: “Y porque la sustancia es anterior en la razón a los demás géneros, y uno se dice de estos modos por una única razón, se sigue que el primer uno, según estos modos, sea el uno en la sustancia”<sup>109</sup>. Ya hemos visto que los modos en los que se dice el uno son tres: “lo mismo (*idem*) y lo semejante (*simile*) y lo igual (*aequale*); porque lo mismo es lo uno en la sustancia (*unum in substantia*), lo semejante es lo uno en la cualidad (*unum in qualitate*), y lo igual, sin duda, lo uno en la cantidad (*unum in quantitate*)”<sup>110</sup>.

A partir de las reflexiones anteriores, resulta patente que la metafísica de lo uno y lo múltiple es prioritariamente el estudio filosófico de la identidad, que es la unidad en la sustancia, y la diversidad, que es la pluralidad de las sustancias. Además, como dice acertadamente Dewan, “hay muchas sustancias, que difieren unas de otras en clase, y difieren unas de otras numéricamente dentro de una misma clase. La comprensión intelectual de las sustancias en su diversidad y multiplicidad es el punto de partida de la metafísica”<sup>111</sup>.

---

ciò non esclude che l'ordine esplicativo determinato dalla focalità della sostanza possa imporre una sola direzione: per es. una qualità sarà la stessa perché due sostanze che la possiedono sono simili, e non viceversa: il significato dell'identico o dell'uno quando si applicano direttamente a una qualità dovrebbe infatti essere meno fondamentale del significato del simile quando è applicato alla sostanza”. FAIT, PAOLO, “L'identico, l'uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 82.

<sup>108</sup> Reale comenta: “(1052 a 33-34) *Quale è la causa dell'unità delle sostanze*. - Dal libro Z sappiamo che è appunto l'*εἶδος*, la *forma*. Il pensiero qui espresso da Arist. è pertanto il seguente: fra l'unità numerica o individuale e l'unità specifica o formale, è anteriore e superiore l'ultima, perché la forma è causa di unità nella sostanza, e ciò che è causa di unità è uno in senso primario”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, p. 474.

<sup>109</sup> “Et quia substantia prior est ratione omnibus aliis generibus, cum unum dicatur his modis propter rationem unam, sequitur quod primum unum secundum hos modos, sit unum substantia; quod scilicet est substantiis causa unius”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 1, n. 12.

<sup>110</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 16.

<sup>111</sup> “There are many substances, differing from one another in kind, and differing from one another numerically within one kind. The intellectual grasp of these substances in their diversity and multiplicity is the starting point of metaphysics”. DEWAN, LAWRENCE, “Chapter 7. The importance of substance”, en DOUGHERTY, JUDE P. (edi-

Si pensamos en todo lo que hasta aquí ha demostrado Tomás de Aquino, resulta posible alcanzar una comprensión más nítida del objeto de estudio de este trabajo, que es la identidad y la diversidad de las sustancias. En efecto, el objeto de este trabajo no contempla las otras dos clases de unidad y pluralidad, a saber, la semejanza y la igualdad, de un lado, y la desemejanza y la desigualdad, del otro; porque nos concentramos exclusivamente en la explicación más profunda de la unidad y la multiplicidad de los entes del universo físico; que, sin duda, es la explicación de la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias; que están plasmadas o materializadas en los casi innumerables seres del universo físico. Como dice Clarke, la sustancia desempeña la función de “ser el centro unificante de los múltiples y diferentes atributos y propiedades poseídos por un mismo ente en cualquier tiempo en particular, simultáneamente”<sup>112</sup>.

Desde luego, con posterioridad a este trabajo, es posible, mediante el aprovechamiento de los resultados alcanzados en él, la realización de otras investigaciones que si tengan por objeto la explicación metafísica de las demás clases de contrarios: aquellos que no son objeto de esta investigación, o sea, la semejanza y la desemejanza (cualidad), y la igualdad y la desigualdad (cantidad); siempre desde la perspectiva de la función central de la sustancia. Porque estos últimos asuntos también son objeto de estudio de la metafísica.

La unidad en la sustancia, esto es, la identidad, o, como la llama Aristóteles, “lo mismo” (*τὸ ταῦτό*), y la pluralidad de sustancias, en la cual consiste “lo diverso” (*τὸ ἕτερον*) -lo otro-, constituyen el núcleo mismo del objeto de estudio de la metafísica, la ciencia primera. La explicación de este núcleo central, por sus principios intrínsecos y las causas prime-

---

tor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Lawrence Dewan, O. P. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 45, p. 109.

<sup>112</sup> “In addition to its role of unity across time and change, substance plays another indispensable role in the existence of a complex being: to be the unifying center of the many different attributes and properties possessed by one being at any one time, simultaneously. Thus at any one moment I can be walking, talking, hot or cold, angry or happy, etc. These attributes are not independent beings or things on their own, but accidents, non-essential notes belonging to the same one person, myself, and I experience them as such. In a word, they are all accidents rooted in the same substance. Their proper mode of being is not to be in-themselves, but to be in-another, i.e., the substance, which does stand in itself, but never without some modifying accident. The substance has the ‘static’ role here of unifying them all *here and now*, not across time. Aristotle is justly proud of being the first one to identify philosophically these two unifying roles of substance”. CLARKE, W. NORRIS, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 130.

ras, hace posible, a su vez, la explicación metafísica del ser de todas las categorías distintas de la sustancia; y no al revés. Por lo tanto, es necesario conocer la sustancia, empezando por la sustancia física, mediante la exploración profunda de su realidad entitativo-henológica, con el objeto de descubrir su identidad, que es la unidad en la sustancia, y la explicación más profunda de la diversidad de los entes, que es lo múltiple en la sustancia.

Ahora bien, ¿cómo conocemos la identidad sustancial? La respuesta a esta pregunta se puede hallar mediante el reconocimiento de una característica fundamental de lo idéntico, a saber, la unidad e indivisibilidad de la sustancia; que ya es conocimiento de la sustancia; lo que podemos hacer mediante un contraste con las dos restantes clases de unidad. Como dice Dewan, “la identidad es una noción que expresa *unidad*, y no meramente unidad como la cantidad (el ‘mismo’ tamaño), como lo hace la ‘igualdad’, o meramente unidad como cualidad, como lo hace la ‘semejanza’ (dos cosas blancas parecen ‘las mismas’), sino unidad en *sustancia* (las cosas son verdaderamente ‘idénticas’, incualificada y absolutamente ‘las mismas’, cuando ellas son una sustancia). Vemos como dependemos de la sustancia para tener sentido y emplear su noción de varias maneras menos rigurosas al hablar de cualquier otra cosa”<sup>113</sup>.

Ahora bien, la sustancia es algo uno por sí mismo, en cuanto que no es propiedad de ninguna otra cosa, y la sustancia es la causa de que cada cosa del universo físico sea en sí misma fundamentalmente cohesionada y unificada, de tal manera que cada cosa se constituye como un ente autónomo, precisamente porque su sustancia misma la preserva de la disgregación total, o sea, del decaimiento de la cosa en la nada y de su completa pérdida de entidad. La identidad es justamente esta clase de unidad, y, por esto mismo, la identidad es la causa fundamental de que cada cosa sea fundamentalmente ella misma y distinta de las demás cosas del uni-

<sup>113</sup> “What sort of thing is substance? What are some of the characteristics by which we recognize it, discern it, and keep from confusing it with other things? It is difficult to present because it is *so well known* and it is on it as basis that questions of “recognition” (even, “how will I recognize substance?) are posed, understood, and answered. To ask for “identifying marks” is to know already what “identity” is. Now, identity is a notion which expresses *unity*, and not mere unity as to quantity (the “same” size), as “equality” does, or mere unity as to quality, as “similarity” does (two white things look “the same”), but unity in *substance* (things are truly “identical”, unqualifiedly “the same”, when they are one substance). We see how we depend on substance to make sense, and employ its notion in various watered-down ways to talk about everything else”. DEWAN, LAWRENCE, “Chapter 7. The importance of substance”, en DOUGHERTY, JUDE P. (editor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Lawrence Dewan, O. P. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 45, p. 110.

verso. Pero también la identidad sustancial es la causa de que se constituya la multitud de las sustancias. Cualquier otro tipo de unidad carece de la virtud de cohesionar de este modo tan fundamental a cada cosa particular y concreta, a no ser en cuanto que le confiere una unidad por razón de tener una cantidad una o una cualidad una, o cualquier otra afección accidental, que son individuales exclusivamente por causa de la indivisibilidad y unidad de la sustancia.

Lo cierto es que una cosa es idéntica y la misma, en la medida que más se pertenece a sí propia. Y una cosa se pertenece más a sí misma, en la medida que sus partes constitutivas se encuentran en mayor grado cohesionadas entre sí, conformando con mayor radicalidad una cosa indivisa y una. La unidad sustancial, lo uno en sustancia, se verifica cuando varias cosas son verdaderamente idénticas, por ser realmente una sola sustancia<sup>114</sup>, es decir, un ente que es *per se* uno e indiviso, y subsiste en sí mismo separadamente y en concreción.

Es imposible que el universo físico se constituya, si no existen estas unidades fundamentales, las sustancias. Tampoco se explica el dinamismo y el cambio de cada cosa física en particular y al nivel del universo entero, si no se fundan en entes individuales subsistentes por sí, cada uno sustancialmente uno indiviso, con una permanente identidad en medio de los cambios provenientes de su dinamismo interno y de agentes externos<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> “Now, identity is a notion which expresses *unity*, and not mere unity as to quantity (the “same” size), as “equality” does, or mere unity as to quality, as “similarity” does (two white things look “the same”), but unity in *substance* (things are truly “identical”, unqualifiedly “the same”, when they are one substance). We see how we depend on substance to make sense, and employ its notion in various watered-down ways to talk about everything else” DEWAN, LAWRENCE, “Chapter 7. The importance of substance”, en DOUGHERTY, JUDE P. (editor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Lawrence Dewan, O. P. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Vol. 45*, p. 110.

<sup>115</sup> “Now since primary substance are primary beings, which have their own act of being without qualification, they will also be beings which, if they are generable and corruptible, will have generation and corruption without qualification. Again, this means that their coming to be and ceasing is not the coming to be and ceasing to be of something else with qualification. By contrast, the coming to be and ceasing to be of their accidents is their coming to be or ceasing to be with qualification, that is, their change. But then, since their coming to be and ceasing to be with qualification is not their coming to be or ceasing to be *simpliciter*, these are the entities that are permanent through change. However, permanence through change is nothing but identity across time, or indeed, with respect to merely possible changes, it is identity across possible situations, or as modern philosophers would have it, across ‘possible worlds’. But since identity is nothing but unity in substance according to Aristotle, a changeable primary substance is something

Ahora bien, lo mismo o idéntico tiene varios sentidos. En el capítulo 4 del libro *Iōta* (X), vemos que Aristóteles distingue tres modos de predicción de la identidad: “lo mismo (*τοῦ ταύτου*) es predicado de varios modos, de un modo decimos a veces que lo mismo (*αὐτό*) es uno en número (*ἀριθμῶν*), y, de otro modo, lo que es uno (*ἓν*) en el concepto (*λόγῳ*) y en número (*ἀριθμῶν*); por ejemplo, tú con relación a ti mismo eres uno (*ἓν*) por la especie (*εἶδει*) y por la materia (*ὄλῃ*). Y también si el concepto (*λόγος*) de la sustancia primera (*πρώτης οὐσίας*) es uno (*εἷς ἦ*); por ejemplo, las líneas rectas iguales son idénticas, y los cuadriláteros iguales y equiángulos, aunque sean varios. Pero en estas cosas la igualdad es unidad”<sup>116</sup>.

Mariani resume así la clasificación hecha por Aristóteles:

(I 1) idéntico (o uno) en número;

(I 2) idéntico (o uno) en número o por definición (*λόγος*);

(I 3) idéntico porque el discurso que expresa la sustancia primera (*ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας*) es uno”<sup>117</sup>.

---

that preserves its unity through actual or merely possible changes”. Cfr. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, pp. 204-205.

<sup>116</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, I (lib. X), 3, 1054 a 32 - 1054 b 3. Reale comenta: “(1054 a 33 - b 3). *Tre significati dell' 'identico'*. - Arist. esamina, ora la prima forma dell' *uno*, vale dire l'identico (*ταύτων*). Sulla tavola dei significati dell'identico, cfr. *A* 9, 1018 a 5 ss.; *Top.*, I 7, 103 a 6 ss.; V 4, 133 b 15 ss. - I tre significati che qui Arist. distingue sono i seguenti. (1) Identico è ciò che è *uno per numero* (*scil.*: per numero, ma non per la nozione o per la forma. (...)) (2) Identico è ciò che è *uno e per forma e per numero* (nel senso di *materia*; cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, p. 615, 26 s. Hayduck); l'esempio che adduce Arist. è sufficientemente chiarificatore: tu sei *uguale* a te stesso, Socrate è *uguale* a Socrate, Platone è *uguale* a Platone, etc. È, insomma, l'assoluta identità (A = A). - (3) Identiche, infine, sono quelle cose, che ancorché numericamente molteplici, *hanno una unica essenza*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, pp. 484-485.

<sup>117</sup> “La 'identità in *Metaph. Iota*. (...)... *Metafisica Iōta* 3 (cfr. 1054 a 32-b3): (I 1) idéntico (o uno) per numero; (I 2) idéntico (o uno) per numero o per definición (*λόγος*)”. (I 3) idéntico perché el discurso que expresa la sustanza prima (*ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας*) è uno”, MARIANI, MAURO, “Identità e indiscernibili in Aristotele”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 103.

Por lo demás, esta clasificación es paralela a la clasificación de lo que es uno en la sustancia, o sea, lo idéntico, que ya había hecho Aristóteles en el capítulo 6 del libro *A* (V); donde dice:

“Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra. Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no siempre lo es también por el número. Por el género, en cambio, es uno todo lo que lo es por la especie; pero lo que lo es por el género, no siempre lo es también por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género”<sup>118</sup>.

Tomás explica que, en el texto de *Metafísica Iōta* (lib. X), 3, 1054 a 32 - 1054 b 1, Aristóteles “da tres modos según los cuales se dice lo idéntico. En efecto, como lo idéntico es lo uno en la sustancia, y como la sustancia se dice de dos maneras, es decir, el supuesto mismo, y la naturaleza o especie, idéntico se dice de tres maneras”<sup>119</sup>:

1. “O bien sólo según el supuesto, como este blanco, este músico, si Sócrates es blanco y músico”<sup>120</sup>. Aquí, Tomás está explicando claramente que la identidad del supuesto, que es la sustancia primera, y es Sócrates, es lo que hace que éste blanco y músico, sea uno en sustancia. No es por ser blanco y músico, que el supuesto es idéntico a sí mismo, sino que la causa de que sea una única sustancia, es el hecho de que Sócrates es un supuesto. Y si podemos decir que tal músico es blanco, no es el arte de la música como tal, ni tampoco la blancura, las causas de esta identidad, sino el hecho de que ambas características realmente distintas, lo son de un único supuesto, en cuanto que este último sí que es algo uno en la sustancia.

<sup>118</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, A*, 6, 1016 b 31 - 1017 a 3.

<sup>119</sup> “Ponit ergo tres modos quibus dicitur idem. Cum enim idem sit unum in substantia, substantia autem dupliciter dicatur, scilicet ipsum suppositum, et natura sive species, tripliciter dicitur idem. Vel secundum suppositum solum, ut hoc album, hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus; vel solum per naturam suppositi sive rationem vel speciem eius, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate; vel secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrati”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicæ*, lib. 10 l. 4 n. 19.

<sup>120</sup> “Vel secundum suppositum solum, ut hoc album, hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicæ*, lib. 10 l. 4 n. 19.



Un poco más adelante, Tomás explica este primer sentido de lo idéntico, que significa lo uno exclusivamente en cuanto al supuesto (sin considerar su naturaleza): De este modo, “se dice lo mismo según el número, como cuando decimos lo mismo, cuando expresamos que Sócrates es hombre lo mismo que blanco. Puesto que este pronombre, lo mismo, es relativo; y este relativo se refiere al mismo supuesto, siempre que se pone esto que digo lo mismo, designa que se tiene el mismo supuesto en número”<sup>121</sup>.

2. “O bien sólo por la naturaleza del supuesto, o por su razón o especie, como Sócrates y Platón son idénticos en humanidad”<sup>122</sup>. El género y la especie que se predicán del sujeto significan también la sustancia, pero la significan sólo en cuanto a las notas que son comunes a Sócrates y Platón. Por esta razón, ambos son algo uno, en cuanto que cada uno de ellos posee un mismo carácter específico (hombre) y caracteres genéricos (animal y viviente), que son comunes a ambos, por virtud de sus principios esenciales. Sin embargo, tales caracteres comunes a Sócrates y Platón, se encuentran en cada uno de ellos, de modos individuales distintos entre sí. En efecto, un supuesto es diverso de otro porque las notas que lo individuán, lo divide y separa realmente del otro supuesto. De este modo, Sócrates está realmente separado y dividido de Platón, y cada uno de los dos es un supuesto distinto del otro. De acuerdo a este segundo modo de predicarse la identidad, Sócrates y Platón son idénticos, o, lo que es lo mismo decir, algo uno en la sustancia, pero únicamente en cuanto que la palabra idéntico significa la identidad de los caracteres comunes a ambos supuestos, esto es, la unidad en la sustancia segunda aristotélica, pero no significa la unidad en la sustancia primera.

Tomás aclara este modo de expresar la identidad, al comentar los ejemplos que había presentado Aristóteles citado más arriba, para graficar el modo en el que se expresa “lo mismo cuando ‘la razón de la sustancia primera’, esto es, del supuesto, es una, aunque el supuesto no sea uno. Y esto es lo mismo en especie o en género, pero no en número. Ahora bien, pone ejemplos de las cantidades, según la opinión quienes sostenían que las cantidades eran las sustancias de las cosas: según sus opi-

<sup>121</sup> “Hos igitur tres modos philosophus assignans dicit, quod cum idem multipliciter dicatur, uno modo dicitur idem secundum numerum, quod aliquando dicimus ipsum, sicut si dicamus, Socrates est homo, et ipsum est album. Cum enim hoc pronomen, ipsum, sit relativum, relativum autem idem suppositum referat, ubicumque ponitur hoc quod dico ipsum, designat quod sit idem suppositum numero”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 20.

<sup>122</sup> “(...)...vel solum per naturam suppositi sive rationem vel speciem eius, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 19.

niones, múltiples líneas rectas son como los supuestos múltiples en el género de de sustancia; y las medidas de las líneas son como sus especies. Por lo tanto, múltiples líneas rectas iguales son uno, según esta opinión, del mismo modo que son uno los diversos supuestos que tienen en común una sola razón de especie. Y porque los matemáticos emplean líneas en sus abstracciones, para ellos, muchas líneas rectas iguales las toman como una sola. Y, semejantemente, muchos ‘cuadriláteros’, a saber, figuras de cuatro ángulos que tienen igual cantidad, y son ‘equiángulos’, esto es, de ángulos iguales, son entendidos como idénticos. Y la igualdad en ellos es como unidad según la razón de especie<sup>123</sup>.

Como podemos ver, aquí Tomás de Aquino advierte bien cuál es el motivo por el cual emplea Aristóteles los ejemplos matemáticos, para expresar el modo de identidad o unidad en la sustancia por la razón exclusiva del concepto del supuesto: Este motivo es poner ejemplos fácilmente accesibles de conceptos universales que expresen la unidad por el concepto de las cosas. El Estagirita no está saliendo fuera del tema que está tratando en el texto examinado, a saber los modos de expresión de lo que es uno en la sustancia. Por el contrario, Aristóteles, y esto lo hace explícito Tomás, emplea estos ejemplos provenientes de la matemática, en razón de la opinión común, en la época de Aristóteles, de muchos pensadores ligados a la escuela pitagórica o a la academia, para quienes los objetos matemáticos son sustancias y supuestos subsistentes.

Los ejemplos empleados por Aristóteles se refieren a la sustancia; como es precisamente la interpretación de Tomás de Aquino, a propósito de los ejemplos del modo de expresar la unidad en la sustancia exclusivamente en cuanto a la especie.

Como dice Fait, “sobre la base del orden de los lineamientos evidentemente adoptados (por Aristóteles) en el capítulo primero de *Iota*, parece lícito esperar que también en el tercer capítulo los significados de lo idéntico, de lo igual, de lo semejante y de los respectivos contrarios, sean

<sup>123</sup> “Tertio modo dicitur idem quando *ratio primae substantiae*, idest suppositi est una, licet suppositum non sit unum. Et hoc est idem specie vel genere, sed non numero. Ponit autem exemplum in quantitibus, secundum opinionem eorum, qui ponebant quantitates esse substantias rerum: secundum quam quidem opinionem plures lineae rectae, sunt sicut plura supposita in genere substantiae: mensura autem lineae est sicut species eius. Unde multae lineae rectae aequales, sunt unum secundum hanc positionem, sicut diversa supposita sunt unum quae communicant in una ratione speciei. Et quia mathematici utuntur lineis in abstractione, apud eos plures lineae aequales rectae accipiuntur ut una. Et similiter plura *tetragona*, scilicet figurae quatuor angulorum quae sunt aequalia quantitate, et sunt *isagona*, idest aequalium angulorum, accipiuntur ut idem. Et aequalitas in eis est quasi unitas secundum rationem speciei”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 22.

aquello relativos a la sustancia. Esto está en verdad confirmado por la mayor parte de los ejemplos que Aristóteles cita; aunque, en una primera lectura pueda parecer desmentido sólo por las entidades geométricas, líneas y cuadrados, mencionados por 1045 b 1-3. No obstante, la cuestión de la sustancialidad de los objetos matemáticos no es resuelta de inicio ni de modo preciso en la *Metafísica*: varios de los autores con los que Aristóteles se enfrenta continuamente sostienen que los tamaños matemáticos son sustancias, y hasta *My* la cuestión no parece determinada (por ejemplo, *E* 1, 1026 a 7 suspende el juicio)<sup>124</sup>. Lo cierto es que los entes matemáticos son empleados por Aristóteles, como si fuesen sustancias: Pero no porque el Estagirita esté convencido de que las figuras geométricas y los entes matemáticos sean sustancias, sino que, con ocasión de la opinión difundida en su tiempo, entre los pitagóricos y los platónicos, de que las figuras geométricas y los entes matemáticos son sustancias, emplea como ejemplos a éstos para destacar con claridad cuál es la unidad que tiene una sustancia por el hecho de que tiene en común con otra el mismo concepto que expresa su sustancia primera.

Tomás de Aquino, como hemos visto, claramente interpreta que, en el texto examinado, Aristóteles emplea los ejemplos de los entes matemáticos y las figuras geométricas, por la facilidad que éstos tienen para destacar la unidad sustancial que manifiestan las distintas cosas con un mismo concepto, género o especie, que expresa su sustancia primera; dejando en pie el Estagirita la cuestión de si es verdad o no que tales entidades geométricas sean sustancias. Para Tomás de Aquino, Aristóteles indudablemente está hablando allí de la unidad sustancial en el sentido de lo que es uno por el concepto, especie o género, sin serlo en número; y no de la unidad accidental cuantitativa.

3 El último modo de ser predicado lo uno en la sustancia es el siguiente: “O según ambos, como Sócrates es lo mismo que Sócrates”<sup>125</sup>. Sócrates

<sup>124</sup> “Sulla base dell’impostazione evidentemente adottata nel primo capitolo di *Iota*, sembra lecito attendersi che anche nel terzo capitolo i significati dell’identico, dell’uguale, del simile e dei rispettivi contrari siano quelli relativi alla sostanza. Ciò è in verità confermato dalla maggior parte degli esempi che Aristotele cita; anzi, a una prima lettura può sembrare smentito solo dalle entità geometriche, linee e quadrati, menzionate a 1054 b 1-3. Tuttavia la questione della sostanzialità degli oggetti matematici non è risolta in partenza e in modo reciso nella *Metafísica*: vari degli autori con cui Aristotele si confronta continuamente sostengono che le gradezze matematiche sono sostanze, e fino a *My* la questione non sembra determinata (per es. *E* 1. 1026 a 7 sospende il giudizio)”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafísica di Aristotele*, pp. 82-83.

<sup>125</sup> “(...)...vel secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrati”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 19.

tes, no solamente posee todos los caracteres comunes que se predicán de él mismo, sino que, junto con ellos, posee todas las notas individuales que le son propias, y le distinguen de todos los demás supuestos.

Tomás explica que, de acuerdo a este tercer modo, “lo mismo se dice si algo es uno, no solamente por la unidad del supuesto, como el leño y este blanco, sino, a la vez, por la razón y el número, como tú y tú mismo eres lo mismo en especie y en materia; de tal modo que la materia se refiere al supuesto, que es principio de individuación, y la especie es tomada de la naturaleza del supuesto”<sup>126</sup>.

Este último punto es de crucial importancia en esta investigación; porque aquí afirma expresamente Tomás, que está empleando el término materia en el sentido según el cual significa el supuesto, que ya es un compuesto de materia y forma. Y sostiene que el supuesto es precisamente el principio de individuación. Sobre este asunto volveremos en el último apartado de este trabajo.

Este tercer sentido de la identidad es el que más propiamente significa la unidad sustancial, y del modo más profundo. La identidad sustancial, entendida como unidad real en cuanto al supuesto y la naturaleza, es la unidad significada en su sentido más intensivo y radical, y hace explícita la indivisibilidad de lo que es primero en el ente en cuanto ente, a saber, la indivisibilidad de la sustancia, tanto en cuanto que supuesto, como en cuanto que naturaleza. La identidad, en este tercer sentido, significa del modo más perfecto y profundo la unidad sustancial, y es el punto de partida de la metafísica; y también de la investigación filosófica de la identidad y la diversidad de los entes.

A continuación, Tomás refiere que Aristóteles, inmediatamente después de haber tratado de las cosas que se derivan del uno, pasa a ocuparse “de aquellas cosas que se derivan de la pluralidad: En primer lugar, de lo semejante y de lo diverso. En segundo lugar, sobre lo diferente”<sup>127</sup>. Estableciendo así el contexto en el cual presenta Aristóteles su doctrina de la división de los distintos modos en los que se predica diverso u otro. E informa que Aristóteles “dice, primero que, porque idéntico (*idem*) y di-

<sup>126</sup> “Alio modo dicitur idem si fuerit unum, non solum unitate suppositi, ut hoc lignum et hoc album, sed simul ratione et numero, ut tu tibiipsi es idem et specie et materia; ut materia referatur ad suppositum quae est individuationis principium, et species pro natura suppositi accipiat”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 21.

<sup>127</sup> “Deinde cum dicit quare palam prosequitur de illis quae consequuntur ad pluralitatem. Et primo de dissimili et de diverso. Secundo de differenti, ibi, differentia vero et diversitas et cetera”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 33.

verso (*diversum*) se oponen, y semejante (simile) y desemejante (*dissimile*); y lo mismo (*idem*) y lo semejante (simile) se dicen de muchas maneras, es manifiesto que diverso (*diversum*) y desemejante (*dissimile*) se digan de muchas maneras; porque, a saber, cuando uno de los opuestos se dice de muchas maneras, el otro también, como dice (Aristóteles) en el libro primero de los *Tópicos*<sup>128</sup>. Esta es, como tal, la explicación que hace Tomás de la conclusión a la que llega Aristóteles respecto de la pluralidad de significados de lo otro y lo desemejante, apoyándose en los razonamientos que ya había hecho el Estagirita hasta este punto, relativos a los distintos modos de decirse lo uno, lo mismo, lo semejante y lo igual. Y la conclusión a la que había llegado Aristóteles, sobre esa base, era: “Por tanto, es evidente que ‘otro’ y ‘desemejante’ se dice en varios sentidos”<sup>129</sup>. ¿Cuáles son, pues, estos distintos sentidos en los cuales se predicaban otro y desemejante?

Tomás aclara que Aristóteles responde a esta pregunta, poniendo en evidencia tres distintos modos de predicarse lo diverso u otro, pero no los modos en los que se dice lo desemejante, por la siguiente razón: “Ahora bien, omitida la multiplicidad de lo desemejante, porque se evidencian cuales son sus modos, por ser los opuestos de los modos de lo semejante, establece los tres modos de lo que es diverso”<sup>130</sup>. Reale opina que esta razón aducida por Tomás, es la que probablemente explica esta omisión de Aristóteles de indicar expresamente cuáles son esos distintos modos de predicación de lo desemejante<sup>131</sup>. Y, por esta razón, Aristóteles proce-

<sup>128</sup> “Dicit ergo primo, quod quia idem et diversum opponuntur, et simile et dissimile: idem autem et simile multipliciter dicuntur; manifestum est quod diversum et dissimile multipliciter dicuntur, quia scilicet quando unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum, ut dicitur in primo topicorum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 33.

<sup>129</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (lib. X), 3, 1054 a 32 - 1054 b 3. “Dopo aver elencato i diversi significati dell’identico e del simile... (l’uguale, come sappiamo, è stato trattato come terzo tipo di identico), Aristotele individua quasi automaticamente i corrispondenti significati del diverso e del dissimile. Sembra operare un principio per cui, se un termine si dice in molti modi, lo stesso vale anche per il contrario di quel termine (questo principio è enunciato per es. in *Eth. Nic.* E 1. 1129 a 23-29)”. FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 89.

<sup>130</sup> “Omissa autem multiplicitate dissimilis quia facile apparet qualiter modi eius accipiuntur per oppositum ad modos similis, ponit tres modos eius quod est diversum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 34.

<sup>131</sup> “(1054 b 14). *Trattazione dei significati di ‘diverso’*. - Arist. deluciderà solo i significati di *diverso* (*ἕτερον*) e non quelli di *dissimile* (*ἀνόμοιον*), probabilmente ‘quia facile apparet qualiter modi eius accipiuntur per oppositum ad modos similis’ Thom., *In Metaph.*”. REALE, GIOVANNI, “Sommari e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele*

de a hacer solamente la división de los distintos modos en los que se predica lo otro o diverso. Lo cual, por otra parte, es precisamente el objeto de esta investigación.

Veámos, pues, cuáles son cada uno de estos modos de lo diverso u otro, que no es otra cosa que la multitud constituida por agregación de distintas unidades sustanciales separadas unas de otras:

1) El primer modo, lo presenta Aristóteles así: “En primer lugar, ‘otro’ (*ἄλλο*) tiene sentido opuesto a ‘idéntico’ (*ταυτό*); por eso todo es con relación a todo o idéntico (*ταυτό*) u otro (*ἄλλο*)”<sup>132</sup>.

Tomás hace la siguiente paráfrasis de este texto: Entre los distintos sentidos en los que se significa lo otro o diverso, “el primero es que se llama diverso todo aquello que es otro por ser opuesto a lo mismo. Porque, así como se llama lo mismo a todo aquello que es, como tal, él mismo; que es relativo a la identidad, así también se llama diverso a lo que es otro, que es relativo a la diversidad. Y, por esto, cualquier cosa comparada con otra, o es lo mismo o algo diverso”<sup>133</sup>.

Dentro de esta definición general resulta comprendido el modo de expresión de lo otro o diverso, según el cual éste término significa que varias cosas no son algo algo uno en la sustancia, debido a que cada una de ellas es un supuesto material dividido y separado de los demás, aunque compartan una misma especie o concepto. Y este modo de expresión de lo otro o diverso se opone por contrariedad al primer modo de expresión de lo mismo -señalado expresamente por Aristóteles y estudiado más arriba-, a saber, aquel modo según el cual lo mismo significa que algo es uno en la sustancia consigo mismo, porque su supuesto material es único, aunque, pero sin considerar expresamente que, en efecto su concepto o

---

*Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Commentario alla Metafisica, Note a I 3, n. 9, p. 486. Por su parte Fait interpreta este mismo texto aristotelico: “Dopo aver elencato i diversi significati dell’idéntico e del simile...(l’uguale, come sappiamo, è stato trattato come terzo tipo di idéntico), Aristotele individua quasi automaticamente i corrispondenti significati del diverso e del dissimile. Sembra operare un principio per cui, se un termine si dice in molti modi, lo stesso vale anche per il contrario di quel termine (questo principio è enunciato per es. in *Eth. Nic.* E 1. 1129 a 23-29)”. FAIT, PAOLO, “L’idéntico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, p. 89.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, I* (lib. X), 3, 1054 b 14-16.

<sup>133</sup> “Quorum primus est quod diversum dicitur omne quod est aliud per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita diversum dicitur esse quod est aliud, quod est relativum diversitatis. Et propter hoc, unumquodque ad aliud comparatum, aut est idem aut diversum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 34.

especie es única. Este modo restringido de expresar lo otro, significa a cada sustancia en cuanto que está dividida de cualquier otra, porque su supuesto es distinto. Como hemos, visto, Tomás entiende que aquí la materia significa el supuesto de cada cosa corpórea, esto es, el compuesto completo de materia ya vestida de la forma de la corporalidad.

Pero este mismo texto aristotélico y la paráfrasis que Tomás hace de éste, tienen, sin duda, un alcance más general, porque, el significado del término otro, está empleado, no solamente de una manera restringida, de manera que solamente signifique la sustancia material, en cuanto que es algo dividido y separado de cualquier otra sustancia, porque sus supuestos materiales son distintos; sino que este término, también significa la pluralidad de las distintas cosas que comparten un único concepto o especie, como veremos inmediatamente a continuación, que nos ocuparemos de los dos últimos modos de predicar lo otro o diverso, o múltiple sustancialmente<sup>134</sup>.

2) Acerca del segundo sentido de predicación de lo diverso, Aristóteles dice: “En segundo lugar, ‘otro’ se aplica también a aquello cuya materia y cuyo enunciado no es uno; por eso tú eres ‘otro’ que tu prójimo”<sup>135</sup>.

Tomás hace esta paráfrasis: “Otro modo se presenta cuando no es una ni la materia ni el concepto (*ratio*); así como tú y tu prójimo sois diversos”<sup>136</sup>.

Conforme a este segundo sentido de expresar lo diverso, se llaman otras o diversas, aquellas cosas que no son sustancialmente algo uno, porque la especie del género o el género mismo no es uno solo para todas ellas, sino que son distintos. Por supuesto, esta diversidad específica y genérica va acompañada de la distinción entre las materias individuales

<sup>134</sup> En nuestros días, hay distintas interpretaciones acerca del alcance -o bien general, o bien restringido- de las palabras de Aristóteles contenidas en el texto examinado de *Metafísica, I* (lib. X), 3, 1054 b 14-15. Para la discusión de las distintas interpretaciones modernas de este texto de Aristóteles, remitimos al lector a los siguientes autores: REALE, GIOVANNI, “Sommary e commentario”, en ARISTÓTELES, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Tomo III, Commentario alla Metafisica, Note a I 3, p. 486, n. 9. Y FAIT, PAOLO, “L’identico, l’uguale, il simile”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, pp. 86-88.

<sup>135</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica, I* (lib. X), 3, 1054 b 16-17.

<sup>136</sup> “Alius modus est quando non est una materia et una ratio; sicut tu et propinquus tibi, diversi estis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 34.

de unas y otras. Como dice Berti, son cosas diversas “aquellas que no tienen la misma materia o la misma forma”<sup>137</sup>.

Un ejemplo de este último grupo de casos, es el de la diversidad que hay entre Alejandro Magno y su caballo Bucéfalo. Porque Alejandro, no solamente es distinto de Bucéfalo porque su materia es distinta de la de su caballo, sino también porque este enunciado significa el carácter específico de la naturaleza de Alejandro Magno -humano-, que es distinto del carácter específico de la naturaleza de Bucéfalo -equino-.

Otro ejemplo, es el de la diversidad entre Alejandro y una encina. En este caso, el enunciado de Alejandro es diverso del de la encina, no solamente porque ambas sustancias tienen distinta materia y distintas notas individuales, sino también porque el carácter genérico de la naturaleza de cada uno, es distinto del carácter genérico de la naturaleza del otro supuesto; como quiera que un ser humano -como es Alejandro- no es lo mismo -o sea, es otro o diverso- que un vegetal -como es una encina-.

Este segundo modo de predicación de lo diverso u otro, se opone como contrario al tercer modo de predicación de lo mismo o idéntico, estudiado más arriba.

3) Y, por último, Aristóteles presenta el tercero y último modo de predicación de lo otro o diverso: “y, en tercer lugar, como en las cosas matemáticas”<sup>138</sup>.

Tomás recoge esta descripción, pero añade un ejemplo de las llamadas ‘cosas matemáticas’, como lo había hecho antes Aristóteles al explicar el contrario de este modo: “Y, el tercer modo es como en las cosas matemáticas, como si se dijera que líneas iguales son diversas”<sup>139</sup>.

Recordemos aquí cuál fue el motivo por el que Aristóteles recurrió a ejemplos de cosas matemáticas, cuando quiso explicar el segundo modo de expresar aquella clase de unidad sustancial, o sea, identidad, que se verifica entre dos o más cosas, debido al hecho de que todas ellas tienen un único concepto o especie. Para lo cual remitimos a la explicación hecha en esa oportunidad, un poco más arriba; porque es la misma explicación que hay que hacer para entender porqué Tomás de Aquino recurre ahora también a un ejemplo de la geometría, para presentar el último mo-

<sup>137</sup> “Analogamente si dicono diverse le cose che in generale non sono identiche, oppure quelle che non hanno la stessa materia o la stessa forma, o infine quelle che sono dette diverse dai matematici”. BERTI, ENRICO, “L’uno i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, p. 169.

<sup>138</sup> ARISTÓTELES, *Metafisica*, I (lib. X), 3, 1054 b 17-18.

<sup>139</sup> “Tertius autem modus est, sicut in mathematicis: ut si dicantur lineae inaequales diversae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 34.



do de predicación de lo otro o diverso, que es el aquel según el cual se predica la palabra otro y la palabra diverso de dos sustancias, por el hecho de que no tienen un único concepto o especie que compartan.

Todavía en el libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*, Aristóteles no ha discutido suficientemente la tesis en voga en su tiempo, probablemente procedente de la escuela pitagórica y/o la Academia, según la cual las cosas matemáticas son sustancias, y existen en la naturaleza de las cosas. Y no parece que Aristóteles haya sostenido de modo suficientemente expreso, incluso si leemos todos los libros de la *Metafísica*, una negación expresa de la existencia de sustancias que sean como tales entidades matemáticas o geométricas, que se distinguen entre ellas sólo formalmente, y de este modo son individuales (de un modo semejante se individualizan las sustancias espirituales puras, por su especie).

En cambio las sustancias físicas del universo, no se diversifican unas de otras, solamente por la oposición de sus especies, sino que, junto con ello, se diversifican por la división y separación de sus supuestos materiales; y no solamente por su diversidad específica y genérica. De tal manera, que la explicación de la diversidad de las cosas matemáticas, conduce a ejemplificar la explicación de la diversidad específica y genérica de las sustancias físicas. Pero, con esta explicación, Aristóteles no se está pronunciando todavía acerca de la sustancialidad de las cosas matemáticas.

Según este modo de predicación de lo otro o diverso, las cosas corruptibles del universo físico son diversas unas de otras, porque el concepto o especie que expresa la sustancia primera es diverso, prescindiendo de la consideración explícita de la distinción entre el supuesto de cada una de ellas y los supuestos de las demás. Así, por ejemplo, decimos que un caballo es otro o diverso de una planta de alfalfa, porque sus conceptos - aquellos que expresan el género- son distintos, o, lo que es lo mismo decir, porque no hay un único concepto que compartan ambos vivientes; precisamente porque el género animal o sensible no es el género vegetal. Pero, exclusivamente de acuerdo a este tercer modo de predicación, la palabra otro o diverso se predica en este caso, sin que signifique expresamente que la materia individual del caballo es distinta de la materia individual de la planta de alfalfa.

Otro ejemplo: Alejandro Magno es otro o diverso de su caballo Bucéfalo, porque sus especies *-hombre* y *equino* respectivamente- son distintas. Pero, en este caso también, conforme a este tercer modo de predicación de lo otro o diverso, esta palabra no significa explícitamente que la materia individual de Alejandro sea numéricamente distinta de la materia

individual de su caballo Bucéfalo; aunque en efecto lo sean. Sólo significa la distinción formal específica.

Por último, es importante destacar ciertos puntos doctrinales fundamentales que Santo Tomás ha recogido de Aristóteles, y expresa en Comentario a la Metafísica, lib, X, l. 4. En primer lugar, Tomás hace explícita la doctrina de que para Aristóteles la identidad se sigue de la unidad de la sustancia, mientras que la diversidad se sigue de la pluralidad de las sustancias. Y, continua Tomás, recurriendo a la autoridad del libro VII de la *Metafísica*, puesto que la sustancia es la raíz de los demás géneros, concluye en que aquello que pertenece a la sustancia es transferido a los todos los demás géneros<sup>140</sup>.

En consecuencia, resulta claro que, la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias, bien sea en especie, bien sea en número, se transfiere necesariamente a todos los accidentes de las sustancias, porque todos ellos dependen de las sustancias; acerca de lo cual ya hemos tratado en el capítulo segundo de este trabajo.

Acerca de la centralidad de la identidad sustancial en la explicación de la unidad y la multiplicidad de los entes del universo, y apoyándose en el sustento doctrinal constituido por *Comentario a la Metafísica*, lib. 7, l. 4 (que es justamente el libro al que remite el propio Santo Tomás en el texto anterior de *Comentario a la Metafísica*, lib. 10, l. 4), ya estudiado en el capítulo 2 de este trabajo, dice Dewan que “la identidad es una noción que expresa *unidad*, y no mera unidad como cantidad (la ‘misma’ medida), como lo hace la ‘igualdad’, o meramente unidad como cualidad, , como lo hace la ‘ semejanza’ (dos cosas blancas lucen ‘las mismas’), sino la unidad en la *sustancia* (las cosas son verdaderamente ‘idénticas’, in-cualificadamente ‘las mismas’, cuando ellas son una sustancia). Vemos como nosotros dependemos de la sustancia para tener sentido, y empleamos su noción de distintas maneras diluidas y débiles para hablar acerca de cualquier otra cosa”<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> “Si quis autem obiiciat quod diversum et idem non sunt in omnibus entibus, cum idem sequatur unitatem substantiae, diversitas autem substantiae pluralitatem; dicendum est, quod quia substantia radix est aliorum generum, illud quod est substantiae, transfertur ad omnia alia genera, sicut de eo quod quid est philosophus dixit supra in septimo”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 4 n. 36.

<sup>141</sup> “What sort of thing is substance? What are some of the characteristics by which we recognize it, discern it, and keep from confusing it with other things? It is difficult to present because it is *so well known* and it is on it as basis that questions of ‘recognition’ (even, ‘how will I recognize substance?’) are posed, understood, and answered. To ask for ‘identifying marks’ is to know already what “identity” is. Now, identity is a notion which expresses *unity*, and not mere unity as to quantity (the ‘same’ size), as ‘equality’

Así, por ejemplo, la cultura de Sócrates es un accidente numéricamente uno, en cuanto que la sustancia de la cual es accidente, es decir, Sócrates mismo, es numéricamente uno precisamente en cuanto que sustancia. La cultura de Sócrates, aunque sea muy parecida a la cultura de Platón, no son numéricamente algo uno, justamente porque sus sustancias no son numéricamente las mismas. Todo accidente depende de la sustancia en la que inhiere.

Asimismo, el accidente culto no se configura formalmente en Sócrates, si su sustancia no es formalmente espiritual y racional, y numérica y específicamente una, y ente primero. Pues de la sustancia dependen la configuración formal, la unidad y el ser de todos los accidentes.

Si tenemos en cuenta esta sólida doctrina, entonces se comprende el escenario del universo físico, como una comunidad de muchas sustancias; cada una de las cuales poseyendo sus propios accidentes, que son absolutamente dependientes de ellas; de tal modo que todas las sustancias están ordenadas jerárquicamente en niveles cualitativamente diversos de perfección. Y cada sustancia es numéricamente una y diversa de todas las demás.

Un esbozo de este escenario lo encontramos en el capítulo 3 de *De ente et essentia*. El panorama global que allí nos presenta Tomás de Aquino, lo ha diseñado, está presentado mediante el uso de los distintos sentidos que tienen los conceptos de la unidad sustancial -identidad en su sentido más propio- y la pluralidad de las sustancias -diversidad-, descritos por Aristóteles en el libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*; donde el Estagirita hizo la división de los tres distintos modos de predicación de lo mismo y lo diverso, como se ha visto.

*De ente et essentia* es una obra de juventud de Tomás de Aquino; y ha sido compuesta por él con la intención de llegar a ser -como dice Lobato- algo así como una continuación de la *Metafísica* de Aristóteles. Y esto parece manifestarse en el hecho de que los tres distintos modos de predicación de lo otro y diverso -de la multitud de las sustancias-, descritos por Aristóteles en el libro *Iōta* (X) de la *Metafísica*, operan en la clasificación de los distintos modos de multiplicación de los entes, que hizo Tomás de Aquino en *De ente et essentia*.

---

does, or mere unity as to quality, as 'similarity' does (two white things look 'the same'), but unity in *substance* (things are truly 'identical', unqualifiedly 'the same', when they are one substance). We see how we depend on substance to make sense, and employ its notion in various watered-down ways to talk about everything else". DEWAN, LAWRENCE, "The Importance of Substance", en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 110.

En efecto, en el capítulo 3 de ese opúsculo, Tomás demuestra, mediante una prueba negativa, y por reducción al absurdo, que las sustancias separadas y espirituales creadas -los ángeles- no son lo mismo que Dios, porque no puede haber más que un solo ente cuya esencia sea su mismo ser y acto puro, y no muchos. Dentro de esta demostración, está el argumento que demuestra que el acto puro no por puede plurificarse de ningún modo; que se apoya, a su vez, en la tesis según la cual no hay más que tres modos de plurificación de las cosas; y en la verificación de que el acto puro no se puede multiplicar de ninguno de esos tres modos<sup>142</sup>.

Aquí, sólo nos ocupamos de la proposición según la cual no hay más que tres modos según los cuales se plurifican los entes, y cuáles son, según la consideración absoluta de su naturaleza; o sea, cuáles son las tres distintas maneras según las cuales están divididas y separadas unas cosas de otras. Esta proposición señala cuáles son esos tres únicos modos de multiplicación de los entes:

“Porque es imposible la plurificación de algo, a no ser por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en especies, o porque la forma es recibida en diversas materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos, o porque uno es absoluto y otro recibido en algo, como ocurriría si existiera algún calor separado, sería otro que un calor no separado, por su misma separación”<sup>143</sup>.

Según el primer modo de plurificación de los entes del universo, descrito en el texto anterior, dadas dos sustancias que comparten un solo género, ellas son diversas si hay una división puramente formal entre ellas, porque la especie en la cual está comprendida una sustancia prime-

<sup>142</sup> “In phase two Thomas introduces a general kind of argumentation which we shall see reappearing with some modifications in later writings. (...) In phase two of the *De ente* argumentation Thomas reasons as follows. If perhaps (*forte*) there is one thing whose quiddity is its very *esse* (act of being), such a thing can only be one and first. This is so because multiplication of something can occur in only three ways”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 143.

<sup>143</sup> “Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

ra no es la misma especie en la que está comprendida la otra<sup>144</sup>. En este primer modo de multiplicación de las sustancias descrito en *De ente et essentia*, opera como sustento teórico el tercer modo de predicación de lo otro o diverso, formulado en el capítulo 3 del libro *Iōta* (lib. X) de la *Metafísica*.

El segundo modo de multiplicación de los entes del universo se verifica cuando dos sustancias comparten la misma especie, pero están divididas una de otra porque tienen materias distintas. En este caso, Tomás está aplicando el concepto de lo otro o diverso, o sea, el de la multitud de las sustancias, considerado en el sentido según el cual llamamos diversas a dos sustancias, porque sus materias son distintas, y también porque sus formas son individualmente distintas, aunque sean algo uno según la especie<sup>145</sup>. Este es el caso de Sócrates y Platón: dos sustancias distintas por sus materias individuales y por sus formas individuales; acerca de las cuales comprendemos que son numéricamente distintas y, por esto mismo, diversas, y, a la vez, que comparten una única especie, la especie *hombre*; todo considerado explícitamente.

El último y tercer modo de multiplicación de los entes, según la consideración absoluta de la naturaleza de los mismos, es la que se verifica por la división y separación que hay entre la sustancia primera y primer principio, que es el acto puro, de un lado, y todas las demás sustancias, que son finitas y causadas, del otro. Esta plurificación se verifica porque

<sup>144</sup> Por lo que se refiere a este primer modo de plurificación de los entes: "(1) by the addition of some difference, as the nature of a genus is multiplied in its species". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 143. Pasquale Porro comenta que Tomás, en el texto citado, destaca la posibilidad de un ente cuya esencia consista en su propio ser, y que tal ente no podría ser más que uno solo, porque no podría multiplicarse de ningún modo: "(...)...perché potrebbe anche darsi un ente la cui essenza o quiddità sia invece inconcepibile senza l'essere, in quanto costituita dall'essere stesso. Ed è questo per Tommaso il punto cruciale: se un ente di questo tipo esiste, non può che essere unico, perché la plurificazione di qualcosa o avviene per l'aggiunta di qualche differenza (così come il genere si divide nelle varie specie)". Cfr. PORRO, PASQUALE, "Introduzione, traduzione note e apparati", en TOMÁS DE AQUINO, *Tommaso d'Aquino. L'ente e l'essenza*, R.C.S. Libri S. p. A., Milano 2002, p. 28.

<sup>145</sup> Acerca de este segundo modo de plurificación de los entes: "(2) by the reception of a form in different instances of matter, as the nature of a species is multiplied in different individuals". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 143. "...o per la designazione della materia (così come una specie si distingue in vari individui)". PORRO, PASQUALE, "Introduzione, traduzione note e apparati", en TOMÁS DE AQUINO, *Tommaso d'Aquino. L'ente e l'essenza*, p. 28.

existe, de un lado, una forma separada de la materia, que es por sí misma y por su esencia completa acto puro de ser y una realidad concreta e individual, o sea, la sustancia suprema, y, del otro lado, todas las demás sustancias, que tienen su ser recibido en una esencia sustancial (cuyo ser es creado por el acto puro); de la cual es realmente distinto<sup>146</sup>.

Puesto que el ser no está comprendido en género alguno, esta diversidad, aunque es formal, no es por oposición de géneros, ni por oposición de especies de un mismo género, ni, mucho menos, porque sean distintas las materias de las cosas que se dividen; sino por la separación infinita y abismal que hay entre el acto puro e infinito de ser y las sustancias creadas finitas. Según este modo de diversidad, la distinción numérica entre la criatura y el Creador, no obedece a que haya distintas materias, sino a una distinción puramente formal. Esta diversidad no obedece a una oposición entre géneros distintos ni a una oposición entre especies distintas de un mismo género, en razón que el acto puro de ser no está comprendido en género alguno.

Sólo análogicamente podemos decir que el acto puro es forma, en cuanto que removemos del significado de esta palabra su relación a géneros y especies unívocamente predicables de muchos. Y aunque la diversidad entre las sustancias creadas y el acto puro se constituye por oposición formal, y no por distinción de materias, es como tal una diversidad numérica, porque el acto puro es numéricamente uno, debido a su misma separación. Como forma pura y separada, el acto puro es numérica y formalmente diverso de todos los demás entes, y no posee ningún carácter que pueda ser unívocamente predicado de otros entes distintos de él, como ya hemos visto en el capítulo segundo de este trabajo.

A la vista del escenario global constituido por la multitud casi innumerable de los entes del universo físico, sustancialmente distintos unos de otros, contemplado desde un punto de vista metafísico, Tomás de Aquino procede a realizar la investigación y a formular la demostración que explica, por sus causas más profundas, la diversidad de las sustancias físi-

<sup>146</sup> "(3) because one instance of a thing is absolute and all others are only received in something else. Thomas illustrates this third possibility with a hypothetical example. If there were such a thing as a completely separate heat, it would be different from all instances of nonseparated heat by reason of its very separation. This is to say, precisely because it was not received in anything else, it would differ from all other instances of heat which are received in something else which is heated". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 143-144. "...o perché qualcosa, che può esistere anche allo stato puro e separato, viene ricevuto in soggetti diversi". PORRO, PASQUALE, "Introduzione, traduzione note e apparati", en TOMÁS DE AQUINO, *Tommaso d'Aquino. L'ente e l'essenza*, p. 28.

cas que integran el universo de entes materiales. Lo que trataremos en el apartado que sigue.

Ahora bien, puesto que, como hemos visto, la multitud no es otra cosa que agregación de unidades<sup>147</sup>, lo múltiple se explica a partir de lo uno. Y como lo idéntico, en su sentido absoluto, es para Tomás lo uno en la sustancia; en consecuencia, lo diverso, que es lo múltiple en cuanto a las sustancias, se explica por lo idéntico, que es lo uno en la sustancia, y la diversidad no es otra cosa que una agregación de identidades.

Por esta misma razón, no solamente la multitud se explica filosóficamente a partir de la unidad, sino que también la diversidad se explica filosóficamente a partir de la identidad. Y las causas intrínsecas que explican la unidad sustancial, o sea, la identidad, son las mismas causas intrínsecas que explican la multiplicidad o pluralidad de las sustancias, que es la diversidad.

Tomás emplea claramente los conceptos de identidad sustancial y diversidad, cuando quiere poner en evidencia los modos fundamentales en los cuales las cosas están divididas y separadas, o bien cohesionadas y unidas unas de otras. Tales conceptos de identidad sustancial y diversidad constituyen la base sobre la cual se apoya su división entre unidad absoluta y unidad según un cierto respecto cualificado, y multitud absoluta o in-cualificada y multitud según un cierto respecto cualificado. Veamos cuál es esta división.

Como se recordará, en el Capítulo Primero se había tratado del concepto de multitud en el sentido más riguroso del término, según el cual la multitud consiste en una agregación de unidades<sup>148</sup>. Si conciliamos este concepto de multitud con el concepto de multitud referido en los párrafos precedentes, entonces es posible concluir que la multitud consiste en el ente mismo en cuanto que en acto está dividido en sí mismo, constituyendo una agregación de unidades o entes indivisos, cada uno dividido y separado de los demás.

La multitud, en este sentido estricto, se puede predicar del conjunto de las diversas y variadas cosas conocidas por experiencia que integran el universo, revelando así un panorama global constituido por distintos entes, cada uno cohesionado e indiviso en sí mismo, pero dividido y separado de los demás.

Por último, una vez que hemos advertido que la indivisión es la diferencia constitutiva del *uno* -que es el ente mismo en cuanto que indiviso,

<sup>147</sup> "...multitudo dicatur aggregatio unitatum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.

<sup>148</sup> *Ibid.* TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.

y que la indivisión constituye al uno, en cuanto que la indivisión misma es privación de división; es conveniente ahora reparar en el hecho de que esta privación de multiplicidad causada por el uno indiviso, está limitada a la privación de una multitud intrínseca al ente que es uno, porque la multitud intrínseca es la única multitud de que es contraria al uno. En cambio, el uno no priva de la multitud extrínseca. La multitud extrínseca es aquella constituida por el uno mismo, que siendo de suyo indiviso, está sin embargo dividido y separado de otras unidades extrínsecas y distintas de él mismo, con las cuales constituye la llamada multitud extrínseca, al constituir parte de ésta. Por lo tanto, el uno no se opone a la multitud extrínseca, sino que la constituye<sup>149</sup>.

La multitud extrínseca que es el universo entero está constituida del modo descrito por diversos entes particulares, cada uno de los cuales es una unidad indivisa fundamentalmente separada y dividida de los demás. El uno que es cada ente individual del mundo natural, al estar dividido y separado de los demás, conforma conjuntamente con todos ellos una multitud que es compatible con la unidad en la que consiste cada uno de ellos. De este modo, el universo se revela a nuestra mirada como una multitud extrínseca conformada por la agregación de varias unidades distintas que la conforman.

Ahora bien, puesto que la multitud no es más que una agregación de unidades<sup>150</sup>, como repetidamente se ha visto, la investigación dirigida a hallar la explicación de la multitud por sus causas intrínsecas, debe dirigirse a explicar por sus causas intrínsecas la unidad de cada una de las cosas que constituyen la multitud; porque el modo de ser de la multitud depende del modo en el cual se vinculan las unidades que la conforman, y el modo en el cual se vincula cada unidad con las demás depende del diverso modo de ser de cada unidad. Pero como el modo de ser de cada unidad depende de las causas intrínsecas que la constituyen, luego sólo se puede hallar la explicación profunda de la multitud, si se ponen en evidencia las causas intrínsecas de las unidades constitutivas de la multitud.

El estudio los componentes metafísicos de los entes revela las causas intrínsecas de la entidad, la unidad y la multiplicidad, si se tiene en cuen-

<sup>149</sup> “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 multum 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”. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

<sup>150</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.



ta debidamente la anterioridad o prioridad del acto, en el que se resuelven todos los entes. Pero como las causas intrínsecas del ente son las mismas que las de lo uno y lo múltiple, debido a la mutua interdependencia que hay entre entidad y unidad, y, por ende, entre entidad y multiplicidad, ya que la multitud no es otra cosa que la agregación de varias unidades, y uno y múltiple son afecciones del ente. De aquí que sea necesario detenernos en el estudio de las consecuencias que se derivan de la mutua interdependencia entre el ente y el uno.

En efecto, como ya se ha visto en el Capítulo Primero, Tomás sostiene la convertibilidad del ente y el uno, pues el uno es el ente mismo en cuanto que indiviso<sup>151</sup>. Y, junto con ello afirma que lo múltiple no es otra cosa que una agregación de unidades<sup>152</sup>. De lo que se desprende necesariamente que lo múltiple no es otra cosa que una agregación de entes individuales, cada uno de los cuales es un uno, o sea, una unidad indivisa.

Por esta razón no es sorprendente que Santo Tomás afirme en la *Suma Teológica* que "...uno se dice del mismo modo que ente"<sup>153</sup>. Y después de esta afirmación proceda a resaltar la división del ente: De un lado se encuentra el ente sin más, absolutamente e incualificadamente (*simpliciter*), que es la sustancia, y, de otro lado, el ente bajo un aspecto determinado y cualificadamente (*secundum quid*), que es el accidente, o incluso el ente de razón<sup>154</sup>. Como se verá inmediatamente a continuación, esta división del ente de suyo determina, constituye y configura, del mismo modo y en la misma medida, la diversidad analógica que hay entre las distintas clases de unidad, y también la que hay entre las distintas clases de multitud. Y, al revés, la división analógica de lo uno y lo múltiple de suyo determina, constituye y configura, del mismo modo y en la misma medida, la división analógica del ente vista aquí mismo, a saber, la que distingue el ente *simpliciter* del ente *secundum quid*<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> "...est enim unum idem quod ens indivisum". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, art. 7, co.

<sup>152</sup> "...multitudo dicatur aggregatio unitatum". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 13.

<sup>153</sup> "Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae q. 17, a. 4, co.

<sup>154</sup> "Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co.

<sup>155</sup> Acerca de este asunto Klima comenta: "However, despite the fact that the one as the principle of number may be more familiar in our arithmetical practice, it will soon turn out that the more basic, more primary notion is still that of the one that is convertible with being. But given the analogical character of Aquinas' notion of being, it is no wonder that the latter member of St. Thomas's distinction will also turn out to be analogical in itself. Indeed, the subsequent semantic discussion of the analogical predica-

La sustancia, debido a que es *ente* absolutamente (*simpliciter*) -ente primero-, y precisamente porque lo es, es también algo *uno* absolutamente (*simpliciter*). En efecto, como dice Tomás, "...todas las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente..."<sup>156</sup>. La estabilidad fundamental que proviene del hecho de ser sustancia, hace que esta no puede ser otra cosa que una absolutamente, y no una meramente por estar unida a un aspecto no esencial a la sustancia misma. Y la razón es la siguiente: una cosa es sustancia únicamente por virtud de todo lo que en ella existe *per se* y por esencia, y no por virtud de ninguna cosa añadida a ella. Y, viceversa, una cosa es ente absolutamente y ente primero, esto es, una sustancia, porque es uno absolutamente, y no porque sea algo uno solamente según un cierto aspecto cualificado.

Además, precisa Tomás, una cosa que es absolutamente ente, o sea, sustancia, puede ser bajo algún aspecto muchas cosas, pero no puede ser absolutamente muchas cosas, pues ya es absolutamente una sola<sup>157</sup>. El ejemplo que emplea Santo Tomás es el siguiente: "...el todo en el género de sustancia compuesto de partes integrales o esenciales, es uno absolutamente, pues el todo es ente y sustancia absolutamente, mientras que las partes son entes y sustancias en el todo"<sup>158</sup>.

---

tion of both the notion of being and that of the one will show the interdependence of the analogical character of both notions: anything that speaks for the analogical character of being *eo ipso* speaks for the analogy of unity and *vice versa*". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, pp. 195-196.

<sup>156</sup> "Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae q. 17, a. 4, co. En *Contra gentiles* Tomás explica, sobre la base de la convertibilidad del ente y el uno, que una cosa es simpliciter ente, en cuanto que es simpliciter algo uno: "...quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 38, n. 11.

<sup>157</sup> "Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae q. 17, a. 4, co.

<sup>158</sup> "Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 4 co. Ver también: "Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio.

Veamos más detenidamente esta doctrina.

En efecto, Tomás se refiere en el lugar citado arriba a la unidad sustancial, que es unidad sin más, tomada en sentido absoluto, lo que es uno incualificadamente (*simpliciter*). Además se ocupa de una clase muy importante de multitud, que es la de la multitud de los principios esenciales que componen esa unidad absoluta que es la sustancia. Esta multitud es *secundum quid*.

La sustancia es absolutamente e incualificadamente (*simpliciter*) algo uno. Pero esta unidad no es tan radical que impida la multitud que según un cierto respecto hay en ella, por estar compuesta de varios (dos) principios esenciales distintos entre sí, a saber, la materia y la forma. Pero puesto que toda sustancia es absolutamente e incualificadamente una unidad, ninguna sustancia puede ser en sí misma absolutamente e incualificadamente múltiple, porque, como se ha visto la unidad priva de la multitud intrínseca. En el universo sólo es múltiple absolutamente e incualificadamente lo que está constituido por varias sustancias, cada una absolutamente e incualificadamente una y distinta de las demás, precisamente porque la unidad no priva de la multitud extrínseca, sino que la constituye.

El apartado que sigue a continuación de este, se ocupará de la explicación de la unidad sustancial -unidad *simpliciter*- y de la multitud de las sustancias corruptibles del universo -multitud *simpliciter*-, a la luz de la función que desempeñan sus principios intrínsecos constituyentes, a saber, la materia y la forma, en cuanto que son factores de unidad, indivisibilidad y, en último término, de multiplicidad. Como advierte Santo Tomás, los principios esenciales de las cosas -materia y forma- constituyen una multitud *secundum quid*.

Ahora bien, puesto que la unidad sustancial priva de la multitud intrínseca, es necesario precisar que esta privación se refiere exclusivamente a la multitud *simpliciter*, y no a la multitud *secundum quid* que se presenta en el seno de la sustancia que es *simpliciter* una e indivisa. Veamos por qué.

La unidad sustancial impide que la sustancia sea absolutamente múltiple y dividida, y en esto consiste la privación de la multitud intrínseca. Sin embargo, la unidad sustancial no priva de la multitud que hay en el seno mismo de la sustancia, una multitud conformada por los distintos principios esenciales en virtud de los cuales se constituye la sustancia

---

Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 11, a. 1. ad 2.

como una unidad *simpliciter* indivisa. Esta última multitud conformada por los principios esenciales constitutivos de una sustancia, es una multitud *secundum quid*, y no una multitud *simpliciter*.

En cambio, la multitud extrínseca sí que es una multitud *simpliciter*. Pero la multitud de los principios esenciales de una sustancia no puede ser en ningún caso una multitud *simpliciter*, sino meramente según un cierto respecto (*secundum quid*) multitud, porque los principios esenciales, aunque son realmente distintos entre sí, y, por esto mismo, están divididos y separados uno de otro -la materia no es la forma-, no obstante, su división no es perfecta, porque hay un vínculo *per se* entre ellos, en virtud del cual los principios esenciales están tan cohesionados entre sí, que conforman una sola cosa, a saber, el cuerpo constituido de materia prima y forma sustancial. De tal manera que, aunque entre la materia y la forma hay una real división y separación, esta separación no es de tal índole que impida la fundamental, profunda e íntima unidad que las cohesionan radicalmente los principios esenciales. Esta cohesión constituye la unión *per se* de la materia con la forma, en virtud de la cual la sustancia corpórea es algo uno *per se*.

La unidad sustancial sólo priva de la multitud *simpliciter* intrínseca, pero no de la multitud *secundum quid* que hay en la sustancia. La unidad sustancial tampoco priva de la multitud extrínseca que, como se ha visto, es multitud *simpliciter*.

Esta clasificación puede verse más fácilmente con un ejemplo: Sócrates es una sustancia. Toda sustancia cuenta con unidad y entidad absolutamente e incualificadamente (*simpliciter*). Sin embargo, esta unidad y entidad absoluta de esta sustancia individual que es Sócrates sólo se constituyen si comparecen unidos sus dos principios esenciales, que son la materia y la forma.

Evidentemente la forma no es la materia de Sócrates, y ambas constituyen bajo un cierto aspecto una multitud. Pero porque la materia y la forma de Sócrates conforman una sustancia que es absolutamente y sin cualificación una unidad, luego la distinción que hay entre la materia y la forma sustancial de Sócrates no es causa de que ellas dos conformen una multitud en sentido absoluto, sino que es la causa de que bajo un cierto aspecto (*secundum quid*) -y no absolutamente- sean una multitud, esto es, desde el punto de vista de que un principio esencial no es el otro -la materia no es la forma-, bien que radicalmente unidos uno al otro. Pues la materia de Sócrates está dividida y separada de su forma sustancial porque son dos principios distintos y constitutivos de una misma sustancia, pero no están divididos y separados entre sí porque la materia sea una sustancia completa y la forma sea otra distinta, razón por la cual ambos

principios esenciales conforman una única y la misma sustancia indivisa llamada Sócrates.

A partir de las nociones de multitud y unidad explicadas hasta aquí ya es posible establecer claramente cuál es el objeto del apartado tercero de este capítulo: La explicación por sus principios esenciales de la unidad sustancial y la multitud *simpliciter* extrínseca que es consecuente de la unidad sustancial. Esta explicación se extenderá a cada uno de los distintos niveles perfectivos de la escala de los entes del universo, inclusive al nivel correspondiente a los entes intelectuales desprovistos de materia - sin composición de materia y forma-.

La ordenación jerárquica de los entes del universo se aprecia por el carácter analógico que manifiestan las nociones de uno y múltiple al ser aplicadas a los diversos entes que hay en la realidad, en cuanto que ocupan niveles distintos en la jerarquía perfecta de los entes del universo.

Como dice Klima, el carácter analógico de las nociones de ente y uno conlleva de algún modo al uso analógico también de las nociones de sustancialidad, identidad y simplicidad, revelando la riqueza incommensurable de los distintos niveles de la escala perfecta de los entes<sup>159</sup>.

Pero, además, puesto que la unidad e indivisión de las sustancias corpóreas se explica por la materia y la forma, sólo en cuanto que la materia está determinada por magnitudes cuantitativas, es necesario que el apartado tercero se ocupe de explicar la multitud de las sustancias a la luz de las funciones que desempeñan la materia determinada por las magnitudes cuantitativas y la forma sustancial, en cuanto que éstas son las causas intrínsecas que explican la unidad sustancial, la individuación y la multiplicidad *simpliciter* de las sustancias.

Luego, el apartado cuarto de este capítulo se dirige a poner en evidencia en qué consiste la compositividad de sustancia y accidentes en el seno de cada cosa, porque ésta, aunque es absolutamente (*simpliciter*) una por virtud de su esencia misma, a la vez es bajo un cierto aspecto (*secundum*

---

<sup>159</sup> “These considerations will inevitably lead us to the further discussions of the relationships between being and one, and those of substantiality, identity and simplicity. As these discussions will show, the systematic ambiguities of these latter notions are necessarily entailed by the primarily analogical character of the notions of being and one. On the basis of these considerations it will be a natural conclusion that the systematic ambiguity of these notions, rather than being their defect, is precisely what allows us to capture the idea of a metaphysical hierarchy of beings of various degrees of perfection”. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, p. 196.

*quid*) múltiple, a saber, bajo aquel aspecto según el cual cada cosa particular tiene composición de sustancia y accidentes.

En efecto, Santo Tomás explica que una misma cosa puede ser absolutamente (*simpliciter*) una, porque en virtud de su esencia no está dividida, de modo que es perfectamente indivisa; y, a la vez, la misma cosa puede ser dividida, aunque no perfectamente dividida, sino sólo imperfectamente, por el hecho de que su sujeto tiene accidentes, y así la misma cosa es bajo un aspecto (*secundum quid*) múltiple -pero no absolutamente (*simpliciter*) múltiple-, a la par que es absolutamente (*simpliciter*) una<sup>160</sup>.

En efecto, como dice Klima, las nociones de sustancialidad, identidad y simplicidad, como también las nociones de unidad y entidad, en su sentido absoluto (*simpliciter*) se aplican antes a los entes que son "...más familiares para nosotros..." o sea, a los entes sensibles y corpóreos del mundo natural, en los que comienza nuestro conocimiento. Después, sobre la base de lo ganado en el conocimiento de los entes corpóreos, y mediante las especies de estos mismos entes, el entendimiento procede a investigar los entes intelectuales e incorpóreos, en cuanto que éstos son causas de los primeros, al menos la suprema sustancia intelectual, que es la causa primera<sup>161</sup>.

Pero porque las nociones mencionadas de sustancialidad, identidad, simplicidad, entidad, unidad, y también la de multiplicidad, tomadas en su sentido absoluto (*simpliciter*), no solamente se aplican a los entes sensibles y corpóreos que ocupan los niveles inferiores de la escala perfecta de los entes, sino que estos conceptos son aplicables -aunque de modos diversos- a los entes intelectuales e incorpóreos del universo, o sea,

<sup>160</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 11, a. 1, ad 2.

<sup>161</sup> "These considerations will inevitably lead us to the further discussions of the relationships between being and one, and those of substantiality, identity and simplicity. As these discussions will show, the systematic ambiguities of these latter notions are necessarily entailed by the primarily analogical character of the notions of being and one.

On the basis of these considerations it will be a natural conclusion that the systematic ambiguity of these notions, rather than being their defect, is precisely what allows us to capture the idea of a metaphysical hierarchy of beings of various degrees of perfection. But then the further inevitable conclusion will be that with respect to this hierarchy of beings we have to make a distinction between beings that are more familiar to us (*notiora quoad nos*) and those that are not such. To those that are more familiar to us we can apply these notions without qualification, with the presumption of the primacy of our ordinary common-sense conceptual framework". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, 196.

aquellos que se encuentran en los niveles más elevados de la escala perfecta de los entes; luego es evidente que el sentido absoluto de estas nociones no se agota en el sentido que tienen éstas al ser aplicadas a los entes corpóreos, sino que el sentido absoluto (*simpliciter*) de estas nociones parece encontrarse con mayor eminencia y radicalidad en los entes intelectuales e incorpóreos, y, sin duda, en la causa primera.

Como señala Klima, estas nociones de unidad, entidad, sustancialidad, identidad y simplicidad, en su sentido absoluto, no son capaces de encerrar la simplicidad absoluta de la causa primera, ni nuestro entendimiento puede captarla. Si nuestro entendimiento fuese omnímodamente infinito, entonces podríamos considerar tales nociones con una eminencia tal que comprenderíamos a la causa primera en su absoluta simplicidad. Pero el entendimiento humano no tiene la capacidad de capturar estas nociones de modo que puedan en efecto ser aplicadas de la causa primera, como quiera que su capacidad finita no puede abarcar la ilimitada actualidad del uno absolutamente simple -la causa primera y acto puro e infinito-<sup>162</sup>.

Por esta razón, el primer paso de la investigación dirigida a dar cuenta de la unidad sustancial y la diversidad de los entes del universo, consiste en el estudio de la esencia de las sustancias sensibles, que es el objeto propio del entendimiento humano. Como Klima resalta, el entendimiento humano en primer lugar capta los conceptos de unidad, sustancialidad, identidad y simplicidad en su sentido absoluto (*simpliciter*) como propiamente aplicables a las cosas sensibles y corpóreas conocidas por experiencia. Este concepto se obtiene por abstracción ordinaria y se predica unívocamente<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> “However, once we recognize this hierarchy of beings, we shall also have to recognize that considering this hierarchy in itself, regardless of which beings in this hierarchy are more familiar to us, it is only the absolutely simple One on the top of this hierarchy to which these notions can apply in an absolutely unqualified manner. Or rather we should say that they *could* apply in this way, were it not for the realization that that absolute simplicity cannot *really* be captured by any one of these notions”. KLIMA, GYULA, “Aquinas on One and Many”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, p. 196.

<sup>163</sup> “This general feature of analogical predication (regardless of the details of how an analogical concept is formed, and consequently what sorts of analogy may or need be distinguished) betrays a common feature of analogical concept-formation. This common feature is that our analogical notions presuppose a primary, univocal concept arrived at by ordinary abstraction.....it is this primary concept which is then further modified somehow in the process of some analogical concept-formation, yielding those further, qualified senses of the term subordinated to this concept allow the term to be extended

Pero, añade Klima, nuestro entendimiento, una vez que ha captado estos mismos conceptos considerados en su sentido absoluto (*simpliciter*), y después de haber notado que la sustancia en su unidad absoluta (*simpliciter*) es distinta de otras sustancias con las que está vinculada, procede después a captar que todas ellas conforman a su vez otra unidad, a saber, una unidad según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), que no puede ser una unidad absoluta (*simpliciter*). La concepción de esta unidad *secundum quid* ya supone un proceso previo de formación conceptual análogo<sup>164</sup>. Veámoslo.

En efecto, para poder conocer la unidad *secundum quid* que conforman varias sustancias, es necesario primero conocer el concepto unívoco de unidad *simpliciter* aplicable exclusivamente a las sustancias sensibles. Una vez hecho esto, el entendimiento recién puede proceder a modificar este mismo concepto unívoco, de tal manera que este concepto pasa a ser un concepto análogo que, ahora sí, ya es el concepto adecuado, no solamente a la necesidad de predicar el término análogo de cada cosa sensible absolutamente (*simpliciter*) indivisa y una -de una sustancia-, sino también a la necesidad de predicar el propio término análogo de varias sustancias que, consideradas en su conjunto, son meramente bajo un aspecto (*secundum quid*) una unidad, y no absolutamente (*simpliciter*) algo uno<sup>165</sup>.

---

and analogically applied to things to which in its primary sense it could not apply without qualification". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, p. 201.

<sup>164</sup> "... it is this primary concept which is then further modified somehow in the process of some analogical concept-formation, yielding those further, qualified senses of the term subordinated to this concept allow the term to be extended and analogically applied to things to which in its primary sense it could not apply without qualification". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L) XI, p. 201.

<sup>165</sup> Santo Tomás afirma acerca de la naturaleza análoga de aquellos términos que se predicán *simpliciter* y *secundum quid*: "... alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividendum, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum...". TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 42. Klima comenta: "Now, in general, whenever we have to distinguish the predication of some common term *simpliciter* and *secundum quid*, that is, without and with some qualification, then this is a sure sign that the term is being predicated analogically of its



Como Klima anota, el concepto de unidad adecuado a la capacidad natural de nuestro entendimiento, es aquel que en sentido absoluto y sin cualificación alguna -según la razón perfecta de la unidad- capta el entendimiento por abstracción ordinaria a partir de las cosas sensibles conocidas por experiencia. Si se tiene en cuenta de la convertibilidad del uno con el ente, resulta de aquí que, tal como concebimos naturalmente el concepto de uno, en su sentido incualificado y absoluto (*simpliciter*), las sustancias sensibles del mundo natural son precisamente las sustancias a las que, en cuanto tales, les corresponde en primer lugar este concepto de uno sin más y absolutamente (*simpliciter*), y ser así las unidades primeras de la realidad, de acuerdo a la capacidad natural de nuestro entendimiento<sup>166</sup>.

Pero, añade Klima, "...siempre que se haga alguna adicional operación cognitiva para descubrir alguna unidad adicional que ellas mismas constituyan, o alguna multitud de otras unidades que las constituyen, las unidades así descubiertas pueden ser llamadas a ser sólo con cualificación"<sup>167</sup>.

Un ejemplo puede aportar mayor claridad a esta explicación. Veámoslo.

Puesto que el concepto de uno lo entendemos primero en su sentido absoluto, esto es, en cuanto que es captado según la razón perfecta de la unidad; y la razón perfecta de la unidad, adecuada a la capacidad natural

---

inferiors". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L.) XI, p. 200.

<sup>166</sup> "If, therefore, the primary, unqualified concept of being is the one that applies to material substances of ordinary human experience, then, in view of the convertibility of the transcendental notion of being with the transcendental notion of one, it is substances of this kind that can be said to be one in the primary, unqualified sense. In general, then, on this account, the primary units in reality, that is, the things that can be said to be one without qualification, should be precisely these substances". KLIMA, GYULA, "Aquinas on One and Many". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L.) XI, pp. 201-202.

<sup>167</sup> "Therefore, whenever it takes some further cognitive operation to discover either some further unity that the constitute, or some multitude of other units that constitute them, the units thus discovered can be said to be one only with qualification, just as St. Thomas said". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* (S.I.S.M.E.L.) XI, p. 202.

de nuestro entendimiento, es aquella que en un sentido absoluto el entendimiento entiende que es aplicable a las sustancias sensibles. Por lo tanto, el concepto de uno aplicado a una sustancia sensible que estamos viendo, por ejemplo, un caballo, se aplica a éste en un sentido absoluto e incualificado (*simpliciter*), y es ente en sentido absoluto e incualificado (*simpliciter*). Tal caballo concreto es una unidad primaria de la realidad desde el punto de vista de nuestra percepción del universo, de acuerdo a la capacidad natural de nuestro entendimiento, obtenida a partir de la fase inicial de abstracción ordinaria de la unidad de las sustancias sensibles del mundo natural.

Pero si este mismo caballo particular es comprendido a la par que otros caballos particulares ubicados en un hipódromo, entonces comprendemos no solamente la unidad absoluta de cada uno de ellos, sino también la unidad que conforman todos ellos en cuanto que comparten la misma especie equino y el mismo género animal. Esta última unidad es la unidad bajo un aspecto o cualificada (*secundum quid*) que cohesiona unos con otros a estos caballos concretos, que en conjunto sólo tienen una indivisibilidad imperfecta, precisamente porque el conjunto de los caballo del hipódromo es perfectamente divisible, en cuanto que cada animal está perfectamente dividido y separado de los demás.

Por lo tanto, el entendimiento comprende la unidad *secundum quid* como una unidad de naturaleza muy diversa de la unidad *simpliciter* que en primer lugar habíamos abstraído a partir de las sustancias sensibles, o sea la unidad sustancial concebida según toda la razón de la unidad, o, como dice Tomás, según la razón perfecta de la unidad<sup>168</sup>. Como ya se ha visto, la unidad sustancial entraña una indivisibilidad perfecta, que impide la divisibilidad perfecta entre las partes esenciales que constituyen una sustancia, como también la divisibilidad perfecta entre las partes integrales de la misma.

La indivisibilidad perfecta de cada sustancia sensible no impide la divisibilidad imperfecta que hay entre sus distintos componentes esenciales, o la que hay entre sus distintos componentes integrales<sup>169</sup>. Un caballo es una sustancia absolutamente una, porque es perfectamente indiviso. Pero esta indivisión perfecta del caballo -sustancia equina indivisa- es compatible con su composición de partes esenciales, a saber, la composición de materia y forma, en virtud de las cuales el animal es perfectamente indiviso, pero con una indivisión que es compatible con una cierta divisibilidad imperfecta entre los mismos componentes esenciales -materia y

<sup>168</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 42, q. 1, a. 3, co.

<sup>169</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 17, a. 4, co. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 11, a. 1, ad 2.

forma- que lo constituyen como una unidad indivisa, precisamente por la fundamental cohesión y unidad que hay entre la materia y la forma.

Por lo tanto, de acuerdo a la capacidad natural del entendimiento humano, la unidad de cualquier sustancia sensible, que es captada como una unidad absoluta e incualificada (*simpliciter*), y según una indivisibilidad perfecta, admite una divisibilidad imperfecta en el seno de la propia sustancia sensible absolutamente indivisa. Esta divisibilidad imperfecta y débil que está en el seno de las sustancias sensibles y corpóreas conocidas por experiencia, se debe a la diversidad de los componentes esenciales -materia y forma- que hay en ellas. No obstante, la materia y la forma son justamente los principios mismos por cuya virtud se explica la unidad e indivisibilidad absolutas de la sustancia y el predominio radical de la indivisibilidad sobre la divisibilidad en el seno de cada sustancia sensible del mundo natural.

Ahora bien, la materia y la forma -componentes esenciales de las sustancias corpóreas-, al explicar la unidad *simpliciter* de cada una de estas, resultan ser también los principios intrínsecos que explican la multiplicidad *simpliciter* constituida por las casi innumerables unidades sustanciales que integran el universo físico. Su estudio metafísico ira revelando la existencia de distintos niveles de simplicidad y unidad, hasta llegar al nivel más elevado de la escala de los entes del universo físico, que es el de la sustancia racional: el ser humano; el cual, no solamente es móvil y material, sino, a la vez, en unidad -cohesionadamente-, espiritual.

Como dice Dewan, Santo Tomás pone en evidencia que las múltiples sustancias del universo difieren unas de otras por su clase o categoría, y difieren unas de otras numéricamente dentro una misma clase. Para Santo Tomás, “la comprensión intelectual de las sustancias en su diversidad y multiplicidad es el punto de partida de la metafísica”<sup>170</sup>.

Puesto que la identidad sustancial explica la diversidad de las sustancias. Y el estudio metafísico de ambas tiene como objetivo la explicación de la identidad sustancial y la diversidad por sus principios intrínsecos, a saber, materia y forma; ha llegado el momento de proceder a demostrar de qué modo la materia y la forma explican la unidad sustancial y la diversidad de las sustancias del universo físico. Esta es precisamente la explicación más profunda de las mismas.

<sup>170</sup> “There are many substances, differing from one another in kind, and differing from one another numerically within one kind. The intellectual grasp of these substances in their diversity and multiplicity is the starting point of metaphysics”. DEWAN, LAWRENCE, “The Importance of Substance”, en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 109.

## 2. La identidad sustancial y la diversidad de los entes del universo a la luz de sus principios intrínsecos materia y forma.

La explicación de la identidad sustancial y la diversidad de los entes del universo físico a la luz de las causas intrínsecas de la sustancia, o sea, por la materia y la forma, empieza con la tarea de investigar de qué modo, de un lado la materia, y, de otro, la forma, se comportan como causas intrínsecas de la sustancia móvil del universo físico y, por tanto, de su identidad sustancial, individuación y diversidad.

Tomás de Aquino, en una serie de lugares paralelos, sostiene la tesis de que la diversidad de las formas es la causa de la diversidad de los entes finitos y causados. Lo que afirma, sobre el fundamento constituido por su tesis según la cual la forma es la causa de la unidad sustancial y el ser de cada ente móvil y de su ser, y también de la división y separación de los demás entes del universo.

En la etapa de madurez de su itinerario intelectual, Tomás de Aquino compone la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*. La cuestión 47 de la primera parte de la *Suma Teológica* está dedicada al asunto de la distinción de las criaturas<sup>171</sup>; y, en el primer artículo de esta cuestión, se ocupa de resolver la cuestión de si Dios es o no la causa de la distinción de las cosas. El proceso argumentativo que Tomás formula en el cuerpo de este artículo, contiene una evaluación de la forma y la materia como candidatos para ser la causa de la distinción y multiplicidad de las cosas del universo físico.

Tomás sostiene que algunos pensadores atribuyeron a la materia ser la causa de la distinción y multiplicidad de las cosas; o bien sólo la materia, o bien, la materia junto con un agente. Demócrito y los demás filósofos de la naturaleza eran los pensadores que sostenían la primera opción, a saber, que sólo la materia es la causa de la distinción de las cosas, de tal modo que la distinción de las cosas proviene del acaso o azar (*a casu*)<sup>172</sup>. Desde este punto de vista, la materia indefinida es causa de distinción, del único modo en el que podría hacerlo en cuanto que sustrato indefini-

<sup>171</sup> “Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 47, prooemium.

<sup>172</sup> “Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae”. Cfr.ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 47, a. 1, co.

do, a saber, aleatoria o azarosamente. Tomás dice que esta postura conduce al contrasentido de sostener, que la materia indefinida e indeterminada y fuente del azar en las cosas, a pesar de su indefinición formal, es ella misma la causa de la distinción de los entes físicos definidos y determinados. Esa postura es cuestionable, porque no hay manera de explicar que el azar material indefinido e indeterminado sea la causa misma de la distinción de lo definido y determinado. Según Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, sostiene que esta postura conduce a una aporía.

Anaxágoras, por su parte, sostuvo que la materia y, junto con ella, el agente, son las causas de la distinción de las cosas; y que la inteligencia (*intellectum*) distingue las cosas, extrayéndolas de lo que está mezclado como un conglomerado (*permixtum*) en la materia<sup>173</sup>.

Tomás rechaza estas dos posturas, en virtud de dos argumentos. El primero de los cuales se apoya en la premisa demostrada antes por él mismo, según la cual la materia misma ha sido creada por Dios; por lo cual la materia quedaría reducida a una causa anterior, que es justamente Dios mismo. Ahora bien, el segundo argumento se apoya sobre el cimiento constituido por dos premisas:

La primera premisa es la sólida doctrina recogida por Tomás de Aristóteles, según la cual la materia existe y tiene ser por la forma, y no al revés<sup>174</sup>.

La segunda premisa aducida por Tomás es que la división de las cosas existe por virtud de sus formas propias. La prueba de esta proposición es la siguiente:

“Porque la materia es por virtud de la forma, y no al revés. Ahora bien, la distinción de las cosas es causada por sus formas propias. Por tanto, la distinción no está en las cosas por causa de la materia, sino que, por el contrario, “existe la informidad (*difformitas*) en la materia creada (*materia creata*), para que sean acomodadas las diversas formas”<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> “Materiae vero et agentis simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia”. Cfr. ob. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 47 a. 1 co.

<sup>174</sup> “Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiore causam reducere”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 47, a. 1, co.

<sup>175</sup> “Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 47, a. 1, co.

En efecto, la configuración de la forma propia de cada sustancia, proviene de la causa eficiente que la educe como una determinación y un carácter actual que es recibido en la materia. Y la materia misma sólo es en potencia la forma que recibe, pero sin estar de suyo y por sí sola definida actualmente hacia una sola configuración formal; sino que, por el contrario, la materia, en su informidad, está abierta a la recepción de innumerables e infinitas formas opuestas unas a otras. Esta es la materia prima.

En cambio, la materia individual es la misma materia en cuanto que la consideramos ya informada por una determinada forma sustancial individual; lo que no puede ocurrir si, al mismo tiempo, la materia no ha sido informada por otras formas distintas, que son las dimensiones cuantitativas determinantes, que la hacen individual en acto, y no meramente en potencia. La materia se multiplica y se distingue en acto una de otra, por virtud de las formas. Esta materia individual es la materia en cuanto que está considerada con todas las formas que la definen, y, por esta razón, es distinta de otras materias individuales que ocupan lugares del espacio distintos. Pero la materia prima, que es la materia en cuanto que no incluye en su consideración forma alguna, es completamente indeterminada e indefinida; y no es por su causa que se distinguen unas cosas de otras, a no ser, en cuanto que ella misma es la potencia pura capacitada para recibir individualmente infinitas formas individuales. Por esta razón, para Tomás de Aquino como para Aristóteles, la distinción de los entes corpóreos obedece a la distinción de las formas.

Tomás llega a la conclusión de que la distinción de las cosas obedece a la diversidad de las formas, porque la materia como tal es informe. Si la materia no fuese informe, no sería como tal la potencia o capacidad real de recepción de formas diversas, cada una distinta de las demás, y opuestas entre sí. De hecho, el análisis filosófico que hacen Aristóteles y Tomás de Aquino de los principios intrínsecos de las sustancias compuestas del universo físico, en su dinamismo y mutabilidad, y su generación y corrupción, revela que sólo un sustrato indefinido, completamente indeterminado y meramente susceptible, puede ser un sujeto determinable capaz de subyacer a configuraciones formales opuestas entre sí que constituyen a cada sustancia física conocida por experiencia, que deja de ser, y pasa a ser algo distinto de lo que era, en el devenir de su existencia.

Como dice Stump, para Tomás de Aquino, “una forma sustancial de una sustancia material configura la materia prima; pero la materia prima es la materia desprovista de cualquier forma, sin ninguna configuración, algo que existe sólo potencialmente y no actualmente, puesto que cualquier cosa que existe actualmente está configurada. La materia prima

difícilmente puede ser lo que individúa a una forma<sup>176</sup>. Pero, precisamente porque la materia prima existe como potencia pura, es que sólo puede existir en la naturaleza de las cosas, en cuanto que está esencialmente unida a un acto que le da el ser, que es la forma sustancial configuradora de la materia.

En consonancia con el texto analizado del artículo 1 de la cuestión 47, de la *Suma Teológica*, está el texto ubicado en el cuerpo del artículo 1 de la cuestión 66 de la primera parte de la propia *Suma Teológica*; en el cual está la demostración de la imposibilidad de que la materia haya sido creada completamente sin forma alguna, o bajo una única forma común. El fundamento sobre el que apoya esta conclusión, es que en cada cosa particular no puede haber más que una única forma que le da el ser en acto en el género de sustancia, y las demás formas que se añaden a la cosa, son meros accidentes que advienen a la sustancia como sus propiedades. Puesto que la materia no puede tener el ser, sin que se le dé la forma, la materia prima sólo puede ser creada, en cuanto que se encuentra sometida a distintas formas; cada una de las cuales le da el ser a una materia individual distinta<sup>177</sup>.

Paralelamente, en *Contra Gentiles*, dice Tomás de Aquino que “las formas no siguen a la disposición de las materias, como a su causa primera; sino, más bien, al contrario, las materias están dispuestas de un cierto modo, para que existan tales formas<sup>178</sup>”. Así, pues, es la materia la que ha sido constituida -creada- por la causa primera, para ser el recipiente adecuado que recibe las diversas formas.

La materia es, por su naturaleza misma, la capacidad puramente receptiva de formas individuales, y no de géneros y especies en su generalidad, que son comunes a muchos. De suyo, y por su naturaleza misma, la materia sólo posee informidad, esto es, no hay en su esencia misma acto al-

<sup>176</sup> “A substantial form of a material substance configures prime matter; but prime matter is matter devoid of any form, without any configuration, something which exists only potentially and not actually, since anything that actually exists is configured. Prime matter can thus hardly be what individuates a form”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47.

<sup>177</sup> “Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 66, a. 1, co.

<sup>178</sup> “Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 40, n. 3.

guno que la configure originariamente, para que sea lo que de suyo es en la realidad, a saber, una potencia puramente indefinida capaz de recibir verdaderamente infinitas formas, aunque una sola en cada momento. Todo acto o perfección es atributo exclusivo de las formas. La materia se divide sólo por las formas propias que recibe. Lo único que encontramos en la materia como tal es la pura potencia para recibir individualmente formas, como mero sujeto susceptible, y sin ningún carácter activo intrínseco que la configure en acto como sujeto. Sujeto en acto sólo lo es la materia ya vestida de la forma que ha recibido. Pero esta última ya es la materia individual.

Como dice Stump, “la materia completamente desprovista de forma es enteramente inerte; porque ella es pura potencialidad, no puede actuar sobre nada”<sup>179</sup>. Ni mucho menos la materia puede ser causa en acto ni causa primera de la división de las formas y de la división de las cosas. A no ser que se considere la materia, en otro sentido, a saber, como sujeto en acto, que ya está provisto de una forma sustancial.

La materia tomada en este último sentido significa el sujeto en acto, que ya es un compuesto de materia prima y forma sustancial; y esta forma sustancial es la forma de la corporalidad; de modo que, en este sentido, la palabra materia designa el compuesto, y no sólo la materia prima. Y la materia así entendida, como compuesto corpóreo, es individual.

Pero la materia prima, de suyo, no es acto alguno, sino que es potencia pura. Para Tomás, la materia no es un ente completo; sino solamente ente incompleto. Sólo es ente completo la materia considerada como cuerpo, esto es, como el compuesto constituido por la materia prima y la forma de la corporalidad<sup>180</sup>. La materia es ente incompleto, en cuanto que es la

<sup>179</sup> “But utterly formless matter is entirely inert; because it is pure potentiality, it cannot act on anything”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 176.

<sup>180</sup> Hughes dice lo siguiente, acerca del concepto de materia de Tomás de Aquino: “He holds that, for example, (every bit of) matter always has the property of being in union with some substantial form. Aquinas does (coherently) deny that matter is some thing, where ‘thing’ means *ens completum*”. Cf. HUGHES, CHRISTOPHER, “Matter and Actuality in Aquinas”, en DAVIES, BRIAN, *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 76, n. 15. Y, en el cuerpo de este mismo artículo: “It might be objected here that since every bit of matter there is has already been ‘turned into’ a complete being, matter will after all be actually, and not just potentially, a complete being. But this presupposes that matter actually is what it has been turned into, which is not true. When some iron has been turned into steel, it does not become true that that iron is steel. When some matter has been turned into a man, it does not become true that that matter is a man. So Aquinas can say that matter isn’t actually a complete being, even if it can be and has been turned into one; and that matter



potencia indefinida de ese acto suyo que es la forma que la define y determina en la categoría de sustancia; y la forma, en cuanto que acto es el principio causal del ser del compuesto hilemórfico<sup>181</sup>.

En la propia cuestión 47 de la *Suma Teológica*, pero, más adelante, en el artículo 2, Tomás se ocupa de la cuestión de si la desigualdad de las cosas proviene de Dios. En el cuerpo de este artículo, Tomás demuestra que la distinción de las cosas y su desigualdad provienen de Dios -de la sabiduría divina-, mediante un argumento que tiene como fundamento la consideración de los dos modos de distinción de las cosas físicas: De un lado, la distinción formal, en aquellas cosas que difieren en especie; del otro, la distinción material, en las cosas que difieren sólo en número. Pero como la materia es por causa de la forma, la distinción material es por causa de la distinción formal. Por esto vemos que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo en una especie, porque las especies se conservan suficientemente en un individuo. En cambio, en las cosas generables y corruptibles, son muchos los individuos de una especie, para la conservación de dicha especie. Por lo que es evidente que la distinción formal es, por su naturaleza misma, primera y superior a la distinción material; y esta última es causada por la distinción formal<sup>182</sup>.

Los textos anteriores ponen en evidencia la solidez de las doctrinas de Tomás de Aquino de la forma como causa de la materia, y de la distinción formal como causa de la distinción material de las cosas.

---

is potentially a being, in that it is (always) true of (a bit of sublunary) matter that it could yet be turned into this or that sort of complete being". HUGHES, CHRISTOPHER, "Matter and Actuality in Aquinas", en DAVIES, BRIAN, *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 69.

<sup>181</sup> "When I speak of the 'hylomorphic ontology', I mean the doctrine which presents the primary matter and the substantial form as potency and act in the category of substance, with form as principle of being". DEWAN, LAWRENCE, "What Does It Mean to Study Being 'as Being'?" en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 24.

<sup>182</sup> "Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 47 a. 2 co.

De un lado, la distinción de las sustancias espirituales y separadas de la materia es una distinción puramente formal. De otro lado, la distinción de las cosas generables y corruptibles, que se distinguen unas de otras numéricamente en una misma especie (además de diversificarse en distintos géneros y especies), se distinguen con distinción material, pero siempre en dependencia de la forma; porque es precisamente por la forma que las sustancias generables y corruptibles lo son por naturaleza, y, otra vez, es por causa de la forma misma que tales sustancias están ontológicamente configuradas de tal modo que necesariamente son muchas, para la conservación de la especie.

Así, pues, la distinción numérica de las cosas generables y corruptibles depende de la distinción material y de la distinción formal; pero, sobre todo, de la distinción formal; porque esta última es la causa de la distinción material de las sustancias físicas, y no al revés. Además, como veremos al final de este apartado, la distinción material lleva en sí misma la virtud de la distinción formal, debido a que lo que divide y separa una sustancia física de otra, no es otra cosa que el acto y la forma; y no la potencia indefinida e indeterminada, que es la materia.

En el Compendio de Teología, Tomás explica, a partir de su lectura del libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, que, en las sustancias físicas, o sea, aquellas que están sometidas a la generación y la corrupción, y existen en un tiempo y no en otro, puesto que el ser sigue a la forma, de la cosa, existen cuando tienen forma, y dejan de existir cuando están privados de ella. A partir de lo cual se deduce que en tales entes generables y corruptibles hay alguna cosa que puede recibir esa forma, o bien quedar privados de ella, y esto es a lo que llamamos materia<sup>183</sup>.

Ahora bien, Tomás demuestra la tesis misma de que la materia no es la causa de la diversidad de las cosas. Y sostiene expresamente, que la diversidad de las cosas no se explica por parte de la materia, inclusive si tenemos en consideración que la producción de todas las cosas físicas exige la presencia de la materia como constitutivo intrínseco de éstas,

<sup>183</sup> “Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam”. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 74.

para que sean educidas de ella las distintas formas de las cosas materiales<sup>184</sup>. Porque no es suficiente la existencia de la materia, para explicar que una cosa sea distinta de otra, como quiera que es, como potencia pura, indefinida.

Además, Tomás presenta el siguiente argumento que concluye en la tesis según la cual la materia no es la causa de la diversidad de las cosas: “En la medida en que las cosas tienen ser, así tienen también unidad y pluralidad, porque cada cosa, en cuanto que es ente, es también uno. Ahora bien, las formas no tienen ser por causa de la materia, sino más bien las materias por causa de las formas, porque el acto es mejor que la potencia, y aquello por causa de lo cual algo es, es necesario que sea mejor. Por lo tanto, las formas no son diversas para que convengan a diversas materias, sino que las materias son diversas para que sean adaptadas como tales a las diversas formas”<sup>185</sup>.

El carácter actual lo imprime la forma. La materia es indefinida. La adaptación natural de la materia a la forma, no es por una disposición actual que la materia tenga originariamente, sino, por el contrario, su adaptabilidad a las formas es de mera susceptibilidad potencial, y en cuanto que la materia es de suyo una capacidad real de recepción de múltiples formas opuestas unas a otras; a todas las cuales está adaptada la materia, porque puede recibirlas individualmente.

Ahora bien, la materia recibe individualmente las formas, porque está ordenada a las formas individuales que recibe; porque cada forma está constituida por su esencia misma, en la naturaleza de las cosas y fuera de la mente, como un acto individual -no universal- que configura una materia indeterminada, que es capaz de recibir individualmente formas. Y la forma configura a la materia, en cuanto que hace de ella un cuerpo concreto, determinado e individual; ya que la sustancia corpórea no puede ser otra cosa que individual en acto, si ha de ser sustancia primera. Lo

<sup>184</sup> “Manifestum est autem ex praeostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim, quod materia non praesupponitur actioni divinae, qua res in esse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 71.

<sup>185</sup> “Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis”. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 71.

cual sólo puede hacer la forma en cuanto que simultáneamente cuenta la materia misma con dimensiones cuantitativas determinadas que individualizan la materia.

Es, pues, la materia la que se adapta a la forma, y no al revés. Como veremos, la atribución de la causa de la diversidad a la materia es doctrina de corte o inspiración platónica; y es rechazada tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino.

Como podemos vislumbrar en este punto de las presentes reflexiones, los principios intrínsecos causantes de lo idéntico y lo diverso, a saber, la materia y la forma, son muy difíciles de considerar, cada uno aisladamente del otro, y es necesario considerar ambos principios, en cuanto que son recíprocamente funcionales<sup>186</sup>.

En *De Substantiis Separatis*, Tomás explica la misma doctrina que hemos presentado hasta aquí de distintos lugares de la *Opera Omnia* - reproducidos más arriba-, a saber, la doctrina según la cual la diversidad de la materia obedece a la diversidad de las formas; y no solamente a la distinción de la materia.

En efecto, cuando Tomás, en el capítulo 6 de *De Substantiis Separatis*, procede a refutar la tesis de Avicibrón según la cual las sustancias separadas y espirituales tienen la misma materia que las sustancias corpóreas, Santo Tomás formula su crítica de esta tesis sobre la base constituida por dos doctrinas: la primera es aquella según la cual la materia prima es principio intrínseco sustancial completamente informe y potencia pura de la individuación, la constitución y la diversidad numérica de las sustancias físicas.

En el capítulo 6 de *De Substantiis Separatis*, dentro de los argumentos que refutan la tesis de Avicibrón relativa a la identidad de la materia de las sustancias espirituales y la de las sustancias corporales, Tomás explica de qué modo la materia prima de las sustancias físicas y compuestas se divide por sí misma, aparte de la división que llega a tener por causa de alguna disposición, forma o cantidad recibida en ella. Santo Tomás llama a esta división distinción según la materia:

<sup>186</sup> "I might note that, in focusing on this doctrine of being, I do not wish to have it thought something easily accessible. Aristotle one occasion says that *both matter and form are difficult to know*, pertaining to the highest study, being difficult to view in isolation from each other. They are 'at the very apex of speculative thought' (Philip Wicksteed tr.), '*altissimam habent speculationem*' in the translation commented upon by Thomas". DEWAN, LAWRENCE, "What Does It Mean to Study Being 'as Being'?" en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 24.

“No hay distinción según la materia, a no ser porque la materia en cuanto tal se distingue a sí misma, y no por alguna diversa disposición, forma o cantidad; porque, si así fuese, la materia se distinguiría según esa cantidad, forma o disposición. Por tanto, es necesario que se llegue finalmente a que no hay una sola materia de todas las cosas, sino a que las materias son muchas y distintas entre sí”<sup>187</sup>.

Y la materia es, por su naturaleza misma, potencia, que, en cuanto tal, es lo que se ordena al acto:

“Ahora bien, es propio de la materia ser en potencia. En consecuencia, es necesario considerar esta distinción de la materia, no en cuanto que está vestida de diversas formas o disposiciones (pues esto es aparte de la esencia de la materia), sino según la distinción de la potencia en cuanto que es proporcionada a la diversidad de las formas. Ahora bien, puesto que potencia es lo que se dice ordenado al acto, es necesario que la potencia se distinga según aquello que se dice que es lo primero a lo que la potencia se ordena. Pero llamo potencia a lo que se dice ordenado primeramente a algo, del mismo modo que la potencia visiva se ordena al color, pero no al blanco o al negro, porque el sujeto susceptible es el mismo en ambos; y, semejantemente, la superficie es susceptible del blanco y el negro según una única potencia; de la que se dice que está ordenada primeramente al color”<sup>188</sup>.

Como podemos apreciar, la causa de que las materias sean diversas unas de otras, por razón de la naturaleza misma de la materia, es su distinta ordenación a un género distinto de formas. Otra vez vemos que la distinción de las formas es causa de la distinción según la materia; y no al revés. Por lo tanto, no es verdad que la distinción de las materias sea la

<sup>187</sup> “Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem. Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed quod materiae sint multae et distinctae secundum se ipsas”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 6.

<sup>188</sup> “Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris”. TOMÁS DE AQ

causa de la distinción de las formas de las cosas físicas; a no ser en cuanto que las distintas formas necesitan para ser producidas o educidas de la materia, ser recibidas en ésta, y así ser constituidas como formas individuales en la naturaleza de las cosas.

Como hemos apreciado en el texto anterior, el cuerpo dotado de la forma de la superficie es la potencia y la materia única que puede recibir distintos colores, como lo son el blanco y el negro del ejemplo de Tomás. La diversidad de la que es responsable la materia, es la diversidad que padece el sujeto por el hecho de estar ordenado a todos los actos de un mismo género, pero no a los actos de otro género distinto. Esta distinción de los cuerpos dotados de superficie obedece a la distinción de la materia, en cuanto que la materia, a su vez, está constituida de acuerdo a la clase de formas que ella misma está ordenada a recibir.

Según los ejemplos aportados por Tomás, la materia orgánica del órgano de la vista es una potencia ordenada a los actos del género del color, o sea a las distintas formas de los colores, porque está adaptada para recibir todas ellas -entre ellas, las formas del color blanco y el color negro-, en cuanto que pertenecen a un mismo género, que es precisamente el género del color.

Pero, esta misma materia orgánica del sentido de la vista, por su naturaleza misma, no está adaptada para recibir las distintas formas de los sonidos. En cambio, la materia orgánica del sentido del oído, sí es una potencia ordenada y adaptada a la recepción de los distintos sonidos que pertenecen al género de aquellos actos que llamamos sonidos. Por esta razón, la materia del órgano de la vista es realmente distinta de la materia del órgano del oído, a saber, por la naturaleza misma del sujeto receptor, que se distingue según la materia, en cuanto que recibe los actos comprendidos en un solo género y no los comprendidos en otro género distinto. De este modo, una materia se distingue de otro, en razón del distinto género de formas que esa misma materia, por su naturaleza misma, está ordenada a recibir.

Ahora bien, por lo que se refiere a la distinción de la materia por su esencia misma, esta es precisamente la clase de distinción que hay entre la materia de las sustancias corruptibles y la materia de las sustancias incorruptibles; acerca de la cual Tomás dice lo siguiente, en el capítulo 8 de *De Substantiis Separatis*:

“Se ha de decir que, porque la materia, en cuanto a lo que es, es el ente en potencia, es necesario que las materias sean diversas según la diversidad de la potencia. Por otra parte, no llamamos sustancia de la materia más que a la potencia misma que está en el género de sustancia: Porque el género de sustancia, así como los demás géneros, se divide en potencia

y acto; y, según esto, nada impide que algunas sustancias, que son sólo en potencia, sean diversas, en cuanto que están ordenadas a diversos géneros de actos. De este modo, la materia de los cuerpos celestes se distingue de la de los elementos, ya que la de los primeros está en potencia al acto perfecto o forma que agota toda la potencialidad de la materia, de modo que ya no queda potencia para otras formas; la de los elementos, en cambio, está en potencia a una forma incompleta que no puede llenar toda la potencialidad de la materia. Pero sobre estas materias está la materia espiritual, es decir, la misma sustancia espiritual, que recibe la forma según su totalidad, mientras que las materias inferiores las reciben particularmente<sup>189</sup>.

Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, reconoce que la materia se diversifica por sí misma, en cuanto que es un sujeto susceptible ordenado a la recepción de los actos de un género, que, en cambio, no está ordenado a la recepción de los actos de otros géneros distintos. Ahora bien, como resulta evidente, incluso cuando la materia desempeña esta función divisiva y separativa, lo hace en virtud de su ordenación a los actos o formas que recibe.

Según Aristóteles y Tomás de Aquino, el sujeto susceptible material, por sí solo, es incapaz de desempeñar su función divisiva y separativa de los entes, concerniente a la naturaleza misma de la materia, a no ser en dependencia de la función divisiva y separativa de las distintas formas a las que la materia está ordenada como potencia, en razón de que toda materia es dependiente de las formas que recibe, incluso en su naturaleza misma, porque cualquier potencia no es otra cosa que una capacidad receptiva para la recepción de una cierta clase de actos.

Más adelante veremos que todavía la materia desempeña otra función distinta que también es relativa a la diversidad de las sustancias corrupti-

---

<sup>189</sup> “Dictum est enim, quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec aliud dicimus materiae substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae. Nam genus substantiae, sicut et alia genera, dividitur per potentiam et actum: et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur: per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam potentialitatem materiae, ut iam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est in potentia ad formam incompletam, quae totam potentiam materiae terminare non potest. Sed supra has materias, est spiritualis materia, idest ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8.

bles y materiales, a saber, la función que es propia de la materia como principio de singularidad y de diversidad numérica de estas sustancias. Esta principiación de la materia sólo se da en cuanto que va unida a la principiación de la forma sustancial.

Como veremos, la forma sustancial tiene la primacía causal en la principiación de la diversidad numérica de las sustancias corruptibles del universo físico, por encima de la principiación de la materia. Veamos porqué.

En el capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica* (1028 b 36 - a 7), Aristóteles conduce su investigación al núcleo mismo del objeto de la ciencia primera, que es la sustancia; y lo hace estudiando su calidad de sujeto. Como dice Aristóteles mismo:

“De la sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser sustancia máximamente. Como tal se menciona, en un sentido la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas”<sup>190</sup>.

Tomás comenta que, en este lugar, Aristóteles procede a destacar que el sujeto es el cuarto modo según el cual se predica la sustancia, y que se identifica con la sustancia particular<sup>191</sup>. “Ahora bien, se llama sujeto aquello de lo cual se dicen otras cosas; o bien como se dicen las cosas superiores de sus inferiores, como los géneros, la especie y la diferencia; o bien del modo como se predica el accidente del sujeto, como los accidentes propios y comunes; así es como de Sócrates es predicado hombre, animal, risible y blanco; aunque el sujeto mismo no se predica de otro”<sup>192</sup>. Y -dice un poco después-, “es evidente que en este lugar (Aristóteles) llama sujeto, a lo que en las *Categorías* llamaba sustancia primera;

<sup>190</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1028 b 33 - a 7.

<sup>191</sup> “Quartus modus est secundum quod subiectum, idest substantia particularis dicitur esse substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 4.

<sup>192</sup> “Dicitur autem subiectum de quo alia dicuntur, vel sicut superiora de inferioribus, ut genera et species et differentiae; vel sicut accidens praedicatur de subiecto, ut accidentia communia et propria; sicut de Socrate praedicatur homo, animal, rationabile, risibile et album; ipsum autem subiectum non praedicatur de alio”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 4.



porque la definición que da en este lugar del sujeto, es la misma que da en las *Categorías* de la sustancia primera<sup>193</sup>. Y refiere cuál es la conclusión misma a la que llega Aristóteles: “concluye que se ha de investigar acerca de esto, esto es del sujeto o sustancia primera, porque el sujeto es lo que máximamente parece ser sustancia”<sup>194</sup>.

Dewan comenta: “Ya en el inicio del libro 7, Tomás ve que el interés primario de Aristóteles concierne a la sustancia en el sentido de sujeto”<sup>195</sup>. Tomás informa que Aristóteles “dice primero que el sujeto, que es la sustancia primera particular, se divide en tres; a saber, en materia, forma y el compuesto de ambas”<sup>196</sup>. Y, más adelante: “se llama sustancia tanto el compuesto como la materia y la forma particular; aunque no en el mismo orden; y, por esto, investiga cual de ellos es en primer lugar sustancia”<sup>197</sup>.

Tomás explica que Aristóteles propone un ejemplo de las cosas artificiales, a saber, el ejemplo de una estatua de bronce, con el objetivo de explicar, en las cosas naturales, cuáles son las cosas a las que llama sustancia, en el sentido de sujeto, a saber, la materia, la forma y el compuesto, mediante el recurso de destacar la semejanza de proporcionalidad que hay entre las cosas artificiales y las cosas naturales, por lo que se refiere a la materia, la forma y el compuesto de ambas. Porque -dice Tomás-, “en efecto, la figura y las demás formas artificiales no son sustancias, sino ciertos accidentes. Pero, porque la figura se compara al bronce en las cosas artificiales, como la forma sustancial a la materia en las cosas natu-

<sup>193</sup> “Patet autem, quod subiectum hic dicitur, quod in praedicamentis nominatur substantia prima, ex hoc, quod eadem definitio datur de subiecto hic, et ibi de substantia prima”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 4.

<sup>194</sup> “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”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 5.

<sup>195</sup> “Already at the beginning of book 7, Thomas sees the primary interest of Aristotle as bearing on substance in the sense of subject”. DEWAN, LAWRENCE, “What Does It Mean to Study Being ‘as Being’?” en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 21.

<sup>196</sup> “Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 7.

<sup>197</sup> “Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquirat quid horum per prius sit substantia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 7.

rales, es que emplea (Aristóteles) este ejemplo, que demuestra lo desconocido por medio de lo conocido<sup>198</sup>.

Como dice Dewan, en este mismo lugar, Tomás de Aquino dice que, para Aristóteles, de estas tres cosas, a saber, la materia, la forma sustancial y el compuesto, es la forma sustancial el objetivo principal de la investigación metafísica<sup>199</sup>.

En efecto -Tomás informa-, para Aristóteles, “la especie, o sea, la forma, es anterior que la materia, porque la materia es ente en potencia, y la especie es su acto. Ahora bien, el acto es naturalmente anterior a la potencia. Y, absolutamente hablando, es anterior en el tiempo, porque no es movida la potencia al acto, a no ser por un ente en acto; salvo que, en algo uno y lo mismo, que en unas ocasiones está en acto y en otras está en potencia, la potencia preceda en el tiempo al acto. Por lo tanto, es evidente que la forma es anterior que la materia, y también más ente que ésta, porque aquello por lo que cada cosa es algo determinado, es más esto mismo. Ahora bien, la materia no se hace ente en acto, a no ser por la forma. Por lo tanto, es necesario que la forma sea más ente que la materia”<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> “Exemplificat autem hic membra in artificialibus, in quibus aes est ut materia, figura ut forma speciei, idest dans speciem, statua compositum ex his. Quae quidem exemplificatio non est accipienda secundum veritatem, sed secundum similitudinem proportionis. Figura enim et aliae formae artificiales non sunt substantiae, sed accidentia quaedam. Sed quia hoc modo se habet figura ad aes in artificialibus, sicut forma substantialis ad materiam in naturalibus, pro tanto utitur hoc exemplo, ut demonstret ignotum per manifestum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 8.

<sup>199</sup> “Then, in the subject, it is the substantial form which is to be the chief target of investigation. He speak of it as particular substantial form (*forma particularis*). The studies have the aim of exhibiting it as of a nature to perfect matter”. DEWAN, LAWRENCE, “What Does It Mean to Study Being ‘as Being?’” en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 21.

<sup>200</sup> “Deinde cum dicit quare si species comparat partes divisionis praemissae adinvicem: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod forma sit magis substantia quam compositum. Secundo ostendit, quod materia sit maxime substantia, quod erat opinio quorundam, ibi, et adhuc materia substantia sit. Tertio ostendit quod tam forma quam compositum est magis substantia quam materia, ibi, sed impossibile et cetera. Dicit ergo primo, quod species, idest forma, prior est materia. Materia enim est ens in potentia, et species est actus eius. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et simpliciter loquendo prior tempore, quia non movetur potentia ad actum nisi per ens actu; licet in uno et eodem quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, potentia tempore praecedat actum. Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam

Lo cierto es que Aristóteles, en el texto analizado de *Metafísica, Z* (libro VII) cap. 3, 1028 b 33 - a 7, al demostrar que la forma particular y concreta es anterior que la materia y el compuesto de ambas, y más ente que ellos, entiende a la forma sustancial de las cosas físicas y particulares del universo como la perfección misma de la materia. Tanto para Aristóteles, como para Tomás de Aquino, la forma de las cosas naturales, que es más sustancia y más ente que el compuesto y la materia, sólo se constituye en cuanto se encuentra en una materia concreta, de tal modo que la forma está estrechamente vinculada a la materia. En cambio, según la opinión que Aristóteles atribuía a Platón, las formas están desvinculadas de la materia.

Como indica Dewan, “establecer la tesis de que la sustancia material es un ‘esto en esto’, la forma en la materia, significaba rechazar la doctrina de que los universales encontrados en nuestro conocimiento de las cosas son sustancias en sí mismas separadas”<sup>201</sup>.

Precisamente en el capítulo segundo de este trabajo, hemos examinado la crítica que hace Aristóteles a aquella tesis que él mismo atribuye a Platón, según la cual los universales son sustancias; concluyendo su crítica en su doctrina según la cual las sustancias sólo son individuales; entre ellas, la materia, la forma y el compuesto.

En efecto, decía Aristóteles: “Pero ‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de tal concepto (*τὸνδὲ τοῦ λόγου*) y de tal materia (*τῆσδὲ τῆς ὕλης*) considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas”<sup>202</sup>.

Como dicen Frede y Patzig comentan: “Definir un objeto es un modo de clasificarlo. Por ejemplo, si se dice ‘Sócrates es un hombre’, ‘hombre’ puede entenderse de dos modos: o bien como si designase aquella particular *οὐσία* que Sócrates efectivamente es, o bien como si se refiriese a la característica de ser hombre en sentido general. De este segundo modo,

---

*ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis. Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia*”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 9.

<sup>201</sup> “Then, in the subject, it is the substantial form which is to be the chief target of investigation. He speaks of it as particular substantial form (*forma particularis*). The studies have the aim of exhibiting it as of a nature to perfect matter”. DEWAN, LAWRENCE, “What Does It Mean to Study Being ‘as Being?’” en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 21.

<sup>202</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, Z*, 10, 1035 b 27-31.

no significa una *ὀβσία*<sup>203</sup>. Aristóteles distingue el compuesto en general, que está de un cierto modo compuesto de materia común y forma común, del compuesto concreto, que sí es *ὀβσία*, y está compuesto de materia concreta y forma concreta.

Tomás comenta: “Sin embargo, se ha de saber que ese compuesto que es el hombre y el animal, puede ser tomado de dos maneras: o como universal, o como singular. Como universal, como el hombre y el animal. Como singular, como Sócrates y Callias. Y por esto dice que el hombre y el animal, y todas las cosas que de este modo están en los singulares, pero universalmente predicadas, como el hombre y el caballo, no son sustancia; o sea, no son sólo forma, sino que son, a la vez, un cierto todo compuesto de determinada materia y de determinada forma; sin duda, no singularmente, sino universalmente. Porque el hombre se llama algo compuesto de alma y cuerpo, pero no de esta alma y este cuerpo. Y algo semejante ocurre en los demás singulares”<sup>204</sup>.

Si hacemos un análisis del comentario de Tomás al texto aristotélico precedente, vemos que el todo concreto e individual, que es cada cosa particular, es concebido como una sustancia singular y compuesta, de un lado, por una forma concreta, individual y determinada, y, del otro lado, por una materia individual y determinada. De este modo, Sócrates es un todo sustancial compuesto por dos componentes: de un lado, por una

<sup>203</sup> “1035 b 27-28. *Bei dem Menschen aber...aber doch allgemein ist.* Gegenstand der Definition sind Bestimmungen. Wenn man nun etwa sagt ‚Sokrates ist ein Mensch‘, dann läßt sich ‚Mensch‘ auf zwei Weisen verstehen. Es kann so verstanden werden, daß es die bestimmte *ὀβσία* bezeichnet, welche Sokrates eigentlich ist. Es kann aber auch so verstanden werden, daß es sich auf die allgemeine Eigenschaft, ein Mensch zu sein, bezieht. Wird der Ausdruck auf die letztere Weise verstanden, dann handelt es sich bei dem, was er bezeichnet, nicht um eine *ὀβσία*”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 191.

<sup>204</sup> “Sciendum tamen, quod hoc compositum, quod est animal vel homo, potest dupliciter sumi: vel sicut universale, vel sicut singulare. Sicut universale quidem, sicut homo et animal. Sicut singulare, ut Socrates et Callias. Et ideo dicit, quod homo, et equus et quae ita sunt in singularibus, sed universaliter dicta, sicut homo et equus non sunt substantia, idest non sunt solum forma, sed sunt simul totum quoddam compositum ex determinata materia et determinata forma; non quidem ut singulariter, sed universaliter. Homo enim dicit aliquid compositum ex anima et corpore, non autem ex hac anima et hoc corpore. Sed singulare dicit aliquid compositum ex ultima materia, idest materia individuali. Est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore. Et similiter est in aliis singularibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 10, n. 9.

forma sustancial e individual, que es su propia alma intelectual, o sea, un alma determinada, individual y concreta, y, del otro lado, por una materia determinada, que es un cuerpo también concreto, determinado e individual, o sea, el cuerpo de Sócrates. Este todo compuesto y sustancial, que es Sócrates, se constituye como una sustancia, sólo si está compuesto por estos dos peculiares componentes: su alma concreta -que es su forma sustancial y determinada- y su cuerpo concreto -que es su materia determinada-.

Pero, en este punto, viene al encuentro de estas reflexiones la siguiente cuestión: ¿Cómo puede ser determinada una materia, si según Tomás de Aquino la materia es pura potencia y completamente indeterminada?

Como veremos a continuación, la respuesta a esta pregunta tiene ver con el concepto de materia que Tomás emplea en cada lugar distinto de sus obras. Es evidente que, en el lugar particular que examinamos, Tomás emplea el término materia, en el sentido según el cual significa el cuerpo concreto de las cosas físicas, esto es, la materia señalada y vestida de la forma de la corporalidad, que es forma sustancial.

En el texto de Tomás, vemos que el hombre universal y el caballo universal son lo que llama Tomás especies, o sea, la naturaleza misma de la sustancia física, que es predicada de muchos singulares distintos, como un carácter básico común. Pero es importante notar que, a su vez, la especie está en cierto modo como compuesta por dos componentes, a saber, por la forma común y la materia común. Pero Tomás emplea la palabra materia, cuando se refiere a lo que él llama especie o naturaleza, en el sentido según el cual significa el cuerpo; y no el cuerpo singular, sino el cuerpo común, el universal abstracto cuerpo. E indica que este universal - *el cuerpo*- es la materia que entra en composición con la forma común, para constituir lo que él llama la especie o naturaleza de la sustancia compuesta del universo físico. La naturaleza de cada cosa particular del mundo natural es común a distintos individuos que la comparten.

Ahora bien, la materia común que constituye conjuntamente con la forma común la especie y naturaleza de cada cosa singular, es diversa de la materia individual que conjuntamente con la forma individual constituye cada cosa concreta y singular del universo físico. Y, de este último modo, queda constituida cada una de las distintas sustancias particulares y compuestas del universo físico. Así, pues, la materia común del hombre, es *el cuerpo*, y no *este cuerpo concreto y singular*; y su forma común es *el alma*, y no *esta alma concreta y singular* del individuo llamado Sócrates. Tal materia común, o sea, *el cuerpo*, conjuntamente con la forma común, o sea, *el alma*, constituyen de un cierto modo una sola especie o naturaleza, que es *el hombre*, que no es más que un carácter básico co-

mún -la naturaleza humana- que se predica de cada persona humana singular.

Ahora bien, el cuerpo determinado e individual de Sócrates, que es su materia determinada, no es la materia prima; porque esta última es, en cuanto que tal, completamente indeterminada e indefinida; mientras que la materia de Sócrates es perfectamente determinada y definida. Es aquí que viene a nuestro encuentro esta pregunta: ¿Cómo es posible que la materia indeterminada e indefinida pase a ser materia completamente determinada y definida?

La respuesta a esta última cuestión sólo puede ser que la materia completamente determinada y definida, es aquella que ya está vestida de la forma sustancial y las formas accidentales individuantes que la determinan. Por esta razón, la materia determinada no es la materia prima; porque esta última es completamente indefinida e indeterminada por su carencia total de formas que la determinan, o sea, por remoción de todas las formas. Por esta razón, la materia prima no puede existir por sí sola, sino que sólo puede hacerlo por virtud de la forma sustancial; que es la forma individual que le da el ser a la materia.

En el momento en el cual la forma le da el ser a la materia prima, empieza a existir la materia como vestida ya de la forma sustancial y las formas accidentales individuantes (las dimensiones cuantitativas individuantes); de tal modo, que la materia, en cuanto que es considerada conjuntamente con la forma sustancial de la corporalidad y las dimensiones cuantitativas individuantes, es la materia determinada; y esta última es como tal *este cuerpo concreto y determinado*; el cual ya está compuesto de una materia determinada -la materia prima- y una forma -la forma sustancial e individual de la corporalidad-.

Como dice Eileen Sweeney, “Tomás argumenta sólida y consistentemente que el alma humana es la forma del cuerpo y es la única forma del cuerpo, uniéndose con él inmediatamente; sin la cual, el cuerpo posee solamente la realidad virtual de la materia prima”<sup>205</sup>. Sin el alma, el cuerpo sólo posee la realidad virtual de la mera potencialidad, sólo sería en potencia un cuerpo, sin individualidad alguna; y esta potencia pura es la

<sup>205</sup> “Thomas argues strongly and consistently that the human soul is the form of the body and is the body’s only form, uniting with it immediately and without which it possesses only the virtual reality of prime matter. Only on such a view, Aquinas insists, can we safeguard the individuality of the human person and the natural and fitting character of our embodied existence. Thus problems of unity and individuality are quickly solved, it seems”. SWEENEY, EILEEN C. “Individuation and the Body in Aquinas”, en AERTSEN, JAN - SPEER, ANDREAS (editores), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1996, p. 182.

materia prima. Luego, no es la materia prima la causa primera de la individualidad de cada sustancia física, sino propiamente el cuerpo numérico que ya incluye en sí mismo la forma sustancial de la corporalidad.

Si acaso la materia prima es principio de singularidad, lo es como potencia pura de la categoría de sustancia; y sólo en cuanto que, por su esencia misma es una capacidad meramente susceptible -no actual- de recepción individual de las formas. Lo cual no supone que la materia prima ya sea en acto una realidad individual. La materia prima es sólo una capacidad receptiva adaptada para ser constituida por una forma individual en una sustancia individual existente en acto. La sola materia prima no tiene el ser en acto, ni tiene por su propia virtud la existencia individual en acto (como quiera que no haya virtud alguna en la materia indefinida). Por esta razón, Tomás de Aquino explica la individuación de las sustancias físicas, a partir del cuerpo numérico, al que llama materia. Y esta materia, que es el cuerpo numérico, no es ya la materia prima. En efecto, el cuerpo numérico es la materia que incluye en sí misma la forma, o sea, la materia ya vestida de la forma sustancial que le da el ser en acto; y no la materia prima.

Como veremos a continuación, Tomás de Aquino explica la individuación de las sustancias físicas por medio de dos causas intrínsecas: una es el cuerpo numérico concreto y determinado; la otra es la forma sustancial concreta y determinada.

Un lugar muy importante de la *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, por lo que se refiere a la explicación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas del universo, es la cuestión 4 de la segunda parte de la *Exposición del libro de Boecio sobre la Trinidad*, concerniente a la causa de la pluralidad. Los argumentos que vertebran la solución al problema de explicar por sus causas intrínsecas la diversidad de las sustancias físicas, están ubicados en el contexto del artículo 2 de la mencionada cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*; donde Tomás se ocupa del asunto de saber “si la variedad de los accidentes produce la diversidad según el número”<sup>206</sup>. Así, pues, los argumentos que demuestran de qué modo las causas intrínsecas de las sustancias físicas explican su diversidad, han sido formulados por Tomás de Aquino dentro del proceso argumentativo que demuestra de qué modo la variedad de los accidentes es la

---

<sup>206</sup> “Secundo. Utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, Corpus Thomisticum, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959, Roberto Busa SJ (en formato electrónico), Fundación Tomás de Aquino 2011, pars 2, q. 4, prooemium 2.

causa de la diversidad de los entes, expuesto en el cuerpo del artículo 2 de la cuestión 4. Veamos a continuación cuáles son tales argumentos:

“Respuesta: Se ha de decir que para poner en evidencia esta cuestión y las afirmaciones del texto de Boecio, es necesario estudiar cuál sea aquella triple diversidad que sostiene. Ahora bien, como en el individuo compuesto, que está en el género de sustancia, no hay más que tres cosas, a saber, la materia, la forma y el compuesto, es necesario que en alguno de ellos se encuentre las causas de sus diversidades. Es sabido que la diversidad según el género se reduce a la diversidad de la materia, mientras que la diversidad según la especie se reduce a la diversidad de las formas; pero, la diversidad según el número, se reduce, en parte a la diversidad de la materia y en parte a la diversidad de los accidentes”<sup>207</sup>.

Con estas palabras, Tomás empieza unos argumentos que tienen por objeto establecer las causas intrínsecas de la identidad sustancial, la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, por sus causas intrínsecas. Lo que él quiere decir con ellas quedará claro con lo que dice inmediatamente a continuación, en el mismo cuerpo de su respuesta, porque entonces aclarará no solamente en qué consiste la función de la materia y las dimensiones cuantitativas como causas de la individuación y la diversidad de las sustancias generables y corruptibles, sino cual es el concepto de materia que aquí está usando.

Lo primero que es necesario advertir, al analizar el texto citado arriba, es que, al afirmar Tomás que la materia y las dimensiones determinadas son las causas de la individuación y la diversidad de las sustancias generables y corruptibles, no está excluyendo con tal afirmación la función de la forma sustancial como causa intrínseca y esencial de la individuación y la diversidad de estas sustancias; como, en efecto, lo demostrará el propio Tomás en el desarrollo de los argumentos contenidos en el propio cuerpo del artículo 2; inmediatamente a continuación del texto que hemos transcrito arriba.

Como veremos con detenimiento más abajo, en todos los lugares en los que quiere Tomás explicar por sus causas intrínsecas la individuación

<sup>207</sup> “Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et eorum, quae in littera dicuntur, oportet videre, quid sit causa huius triplicis diversitatis, quae in littera assignatur. Cum autem in individuo composito in genere substantiae non sint nisi tria, scilicet materia, forma et compositum, oportet ex aliquo horum cuiuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum est ergo quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiae, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formae, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiae, partim in diversitatem accidentis”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 1.



y la diversidad de las sustancias generables y corruptibles, siempre menciona la función fundamental de la materia. Pero, esto lo hace, porque él mismo entiende como algo ya conocido antes y supuesto, que la forma sustancial es la causa intrínseca principal. El hecho de que mencione Tomás, en muchos textos, que la materia es causa de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, no tiene como objetivo descartar la función que desempeña la forma sustancial como causa intrínseca. Por el contrario, el objetivo que busca Tomás con esa fórmula, es destacar la función fundamental de la materia en unión con la forma sustancial respecto de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas. Como veremos al final de esta apartado, Tomás demuestra -recogiendo el argumento de Aristóteles- la inconsistencia de atribuir exclusivamente al sujeto susceptible puramente potencial e indefinido, a saber, la materia prima, la causa de la individuación y la diversidad de tales sustancias.

Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, entiende la forma de las sustancias generables y corruptibles como un acto intrínsecamente unido a la materia que la recibe. Por esta razón, cuando Tomás habla de la materia como causa intrínseca de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, lo que intenta no es negar la principiación por parte de la forma sustancial, sino que, muy por el contrario, busca destacar la radical unión de la materia y la forma en la principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas y compuestas, y, de este modo, presentar una teoría de la diversidad alternativa y contraria a la teoría platónica de la diversidad (en la versión ofrecida y criticada por Aristóteles), que atribuye a la materia ser la única causa de la diversidad de las cosas empíricamente captables.

Como veremos, en el final de este apartado, Aristóteles y Tomás sostienen que fue Platón quién concibió la materia como causa exclusiva de toda diversidad e individuación de las cosas materiales, sobre la base de haber supuesto la radical separación entre la forma y la materia; porque pensaba que las formas eran universales, o sea, formas que, en su comunidad, subsistían fuera de la mente y en la naturaleza de las cosas, completamente separadas de la materia.

En cambio, como veremos en lo que sigue del texto del artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*, Tomás de Aquino, apoyándose sobre la base fundamental constituida por el libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, explica la principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, mediante la concepción de la radical unión de la materia y la forma, como principios intrínsecos esenciales ontológicamente y radicalmente cohesionados, y no separados entre sí.

Veamos, pues, a continuación, cuál es el cuadro completo de la principiación de la individuación y la diversidad de las cosas físicas, a saber, por la materia y la forma, como causas esenciales intrínsecamente unidas entre sí, que presenta Tomás de Aquino a lo largo del artículo 2 que venimos analizando. Como dice Wippel, la más completa caracterización de las concepciones que tiene Tomás de Aquino acerca de la individuación, están precisamente en *Super Boetium De Trinitate*<sup>208</sup>. Y Brown afirma que, en *Super Boetium De Trinitate* q. 4, a. 2 está el estudio más explícito del problema de la individuación<sup>209</sup>.

Veamos ahora cuál es la explicación que hace Tomás de la principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas según el género, en las líneas que siguen al texto citado arriba del artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*:

“Ahora bien, como el género es principio de conocimiento, por ser la primera parte de la definición, y la materia en cuanto tal es ignota, no puede ser tomada de ella en cuanto tal la diversidad de género, sino en cuanto que es cognoscible. Pero la materia es cognoscible de dos maneras: De un modo, por analogía o proporcionalidad, como se dice en el libro primero de la *Física*; como cuando decimos que es materia lo que se compara a las cosas naturales como la madera a la cama. De otro modo, se conoce a través de la forma, por la que tiene el ser en acto, pues cualquier cosa se conoce en cuanto está en acto, no en potencia, como se prueba en la *Metafísica*”<sup>210</sup>.

<sup>208</sup> “Thomas’s fullest statement of his views on individuation appears in his Commentary on the *De Trinitate* of Boethius”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

<sup>209</sup> “Aquinas clearly expresses these views in his most explicit treatment of the problem of individuation at *Super Boetium De Trinitate* q. 4, a. 2”. Cfr. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, National Office of the American Catholic Philosophical Association, Fordham University, New York 2002, p. 238.

<sup>210</sup> “Cum autem genus sit principium cognoscendi, utpote prima diffinitionis pars, materia autem secundum se sit ignota, non potest secundum se ex ea accipi diversitas generis, sed solum illo modo, quo cognoscibilis est. Est autem cognoscibilis dupliciter. Uno modo per analogiam sive per proportionem, ut dicitur in I physicorum. Hoc est, ut dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res naturales sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu. Unumquodque enim cognoscitur, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX metaphysicae”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 1.

Como podemos ver, Tomás destaca claramente que la materia en cuanto tal es ignota: no es cognoscible por sí sola, sino a través de su acto, que es la forma. Y como el género es lo que primero que conocemos de las cosas físicas, y distinguimos un género de otro, por tanto, el género se toma de la materia, en cuanto que ya está vestida de la forma sustancial; y, por su parte, la forma sustancial significa el carácter sustancial que está más próximo a la materia, a saber, la corporalidad; que es significada por el género.

En efecto, afirma Tomás en el capítulo 2 de *De ente et essentia*, que aunque el género se toma del principio real que es la materia indefinida, no es la materia misma, sino que significa el todo compuesto de materia y forma<sup>211</sup>. El género como tal no significa la materia informe, sino la materia en acto, o sea, el compuesto de materia y forma. Aunque es verdad que, acerca de la forma, el género sólo comporta el conocimiento explícito de los caracteres genéricos de la sustancia física, y no el de los específicos.

Así, pues, según Tomás de Aquino, la diversidad de la materia es causa de la diversidad según el género, porque entiende que la materia se divide por sí misma, en cuanto que ya está vestida de la forma. Y la materia es causa de la diversidad según el género, sólo conjuntamente con la forma sustancial, porque la materia depende ontológicamente de la forma. Y la materia sola, sin forma alguna, no solamente no puede existir, sino que carece de toda determinación o definición. Todo género significa una perfección, incluso el género cuerpo, y la materia por sí sola es potencia pura, y no perfección alguna. Esta es la razón por la cual la materia por sí sola no es un género; precisamente porque el género ya significa alguna perfección formal, por la cual algo está en acto<sup>212</sup>.

Inmediatamente después, en *Super Boetium De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 2-5, Tomás describe cuáles son los distintos modos conforme a los cuales se diversifican las sustancias físicas según el género. Y todos

<sup>211</sup> “Ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa, quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

<sup>212</sup> “Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

estos modos de diversificación, dependen de la forma y de la materia<sup>213</sup>. Y dependen de la materia, en cuanto que ésta no es otra cosa que la po-

<sup>213</sup> En los textos siguientes, Tomás continúa con su exposición de los distintos modos según los cuales se diversifican según el género las sustancias generables y corruptibles: “Et secundum hoc dupliciter sumitur diversitas generis ex materia. Uno modo ex diversa analogia ad materiam, et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim, quod est in genere substantiae, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera nanciscuntur diversas comparationes ad materiam, quae est pars substantiae, ex qua substantia habet rationem subiecti, secundum quam ad accidentia comparatur. Alio modo penes materiam sumitur diversitas generis, secundum quod materia est perfecta per formam. Cum enim materia sit potentia pura et Deus actus purus, nihil est aliud materiam perfici in actum qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecte, ut sic illud, quod est iam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et actum purum”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 2. “Non autem materia ex omni parte recipit aequaliter similitudinem primi actus, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius, utpote quaedam participant divinam similitudinem secundum hoc tantum quod subsistunt, quaedam vero secundum quod vivunt, quaedam vero secundum quod cognoscunt, quaedam secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens est forma eius. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis una et eadem. Similitudo enim perfectior habet omne illud quod habet similitudo minus perfecta, et adhuc amplius. Aliquid ergo invenitur commune in utraque similitudine, quod in una substernitur imperfectioni et in alia perfectioni, sicut materia substernebatur actui et privationi. Et ideo materia simul accepta cum hoc communi est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis praedictae”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 3. “Et ex hoc materiali sumitur genus, differentiae vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus animatum corpus; ex perfectione vero superaddita haec differentia sensibile; ex imperfectione vero haec differentia insensibile. Et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animal a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus. Et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem, quia a praedictis formalibus, quae habent ad dicta materialia, unde genera sumuntur, comparationem formae ad materiam, sumuntur differentiae quae constituunt species”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 4. “Sciendum tamen quod cum illud materiale, unde sumitur genus, habeat in se materiam et formam, logicus considerat genus solum ex parte eius quod formale est, unde et eius diffinitiones dicuntur formales, sed naturalis considerat genus ex parte utriusque. Et ideo contingit quandoque quod aliquid communicat in genere secundum

tencia de la forma, o sea, una pura ordenación a ese acto suyo que es la forma. Mientras que la diversidad de las cosas físicas según la especie se explica sólo por las formas.

Ahora bien, por lo que se refiere a la diversidad según el número, dice lo siguiente:

“Por lo tanto, es patente de qué modo la materia produce la diversidad en género y la forma la diversidad en especie. En cambio, la diversidad entre los individuos de una misma especie se ha de considerar del siguiente modo: Según el Filósofo, en el libro VII de la *Metafísica*, así como las partes del género y de la especie son la materia y la forma, de la misma manera las partes del individuo son esta materia concreta (*haec materia*) y esta forma concreta (*haec forma*). En consecuencia, así como la diversidad en el género o la especie la produce la diversidad de la materia o de la forma absolutamente, del mismo modo, la diversidad en número la produce esta materia concreta (*haec materia*) y esta forma concreta (*haec forma*)”<sup>214</sup>.

Como podemos apreciar, en este pasaje de *Super Boetium De Trinitate*, Tomás recurre directamente a la autoridad de Aristóteles. Y recoge aquí aquella doctrina que el Estagirita había sostenido en el pasaje citado más arriba del capítulo 10 del libro Z (VII) de la *Metafísica* (1035 b 27-31); el cual es analizado y comentado por Tomás mismo en el *Comenta-*

logicum, quod non communicat secundum naturalem. Contingit enim quandoque quod illud de similitudine primi actus quod consequitur res aliqua in materia tali, aliud consequatur sine materia et aliud in alia materia omnino diversa. Sicut patet quod lapis in materia, quae est secundum potentiam ad esse, pertingit ad hoc quod subsistat, ad quod idem pertingit sol secundum materiam ad ubi et non ad esse et Angelus omni materia carens. Unde logicus inveniens in omnibus his illud materiae, ex quo genus sumebat, ponit omnia in uno genere substantiae. Naturalis vero et metaphysicus, qui considerant omnia principia rei, non inveniunt convenientiam in materia dicunt genere differre secundum hoc quod dicitur in X metaphysicae quod corruptibile et incorruptibile differunt genere et quod illa conveniunt genere, quorum materia est una et generatio ad invicem”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 5.

<sup>214</sup> “Sic ergo patet, quomodo materia facit diversitatem in genere et forma diversitatem in specie. Inter individua vero unius speciei hoc modo consideranda est diversitas. Secundum philosophum enim in VII metaphysicae sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

rio a la *Metafísica*<sup>215</sup>. Así, pues, los principios intrínsecos causales que producen la individuación y la diversidad numérica de las sustancias generables y corruptibles son dos, a saber, “esta materia concreta (*haec materia*) y esta forma concreta (*haec forma*)”<sup>216</sup>. Y ambos principios son concebidos por Aristóteles y por Tomás de Aquino, como íntimamente unidos entre sí: La materia no está separada de la forma; y la materia - como sujeto susceptible potencial- no es la causa exclusiva de la individuación y la diversidad de las sustancias experimentalmente captables, separadamente de la forma.

Recordemos el texto de *Comentario a la Metafísica*, libro VII, cap. 2, que explica la composición de la sustancia particular y compuesta. Tomás emplea allí el ejemplo usado por Aristóteles, que era la sustancia singular Sócrates: “Pero se llama singular algo compuesto de la materia última, o sea, la materia individual. Porque Sócrates es algo compuesto de esta alma concreta y de este cuerpo concreto (*ex hac anima et hoc corpore*). Y ocurre algo similar con los demás singulares”<sup>217</sup>.

Evidentemente, *esta alma concreta* es la forma sustancial e individual de la sustancia singular llamada Sócrates; y *esta materia concreta* es la materia individual; a la que llama Aristóteles materia última, y de la que surge ya Sócrates. No es posible conocer la materia concreta e individual, sin conocer la forma concreta e individual, y, al revés, tampoco es posible conocer la forma concreta e individual, sin conocer la materia concreta e individual; debido a que, en la realidad misma, están íntimamente unidas la una a la otra. En efecto, aunque hay distinción real entre la materia y la forma, ambas están ontológicamente cohesionadas y asociadas entre sí.

Acerca de esta solución que ofrece Tomás a la cuestión de conocer las causas que explican la individuación y la diversidad de las cosas físicas y experimentalmente captables, Dewan escribe: “¿De qué modo los casos particulares de la naturaleza humana se distinguen uno de otro? La res-

<sup>215</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 10, n. 9. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1035 b 27-31.

<sup>216</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. Wipfel comenta: “As regards individuals within the same species, Thomas develops this explanation. If the parts of a genus and a species are matter and form, the parts of an individual are *this* matter and *this* form. Hence it is this matter and this form that account for numerical diversity within species”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

<sup>217</sup> “Sed singulare dicit aliquid compositum ex ultima materia, idest materia individuali. Est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore. Et similiter est in aliis singularibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 10, n. 9.

puesta no se funda ni sólo en la forma en sí misma, ni sólo en la materia en sí misma, sino en la materia como sujeto para la cantidad dimensiva. La cantidad dimensiva es presentada como siguiendo a la forma sustancial, la corporeidad, una forma sustancial que está presente en toda materia. Esta doctrina general no es abandonada nunca por Tomás<sup>218</sup>.

Así, pues, la respuesta inicial que dio Tomás a la cuestión de las causas de la diversidad de las cosas físicas del universo, en el comienzo mismo del cuerpo del artículo 2, según la cual la diversidad numérica obedece a la materia y las dimensiones cuantitativas determinadas, supone necesariamente una respuesta global, que es constituida por el concurso de varios principios causales: dos de los cuales son principios esenciales, a saber, la materia y la forma; y, el tercero, accidental, a saber, las dimensiones cuantitativas determinadas. La individuación en la misma especie no se produce, si falta el concurso de uno solo de estos tres principios causales.

Y que la forma sustancial es uno de estos principios que explican la individuación y la diversidad de las cosas experimentalmente captables, lo atestigua el hecho de que todos los accidentes, entre éstos, las dimensiones cuantitativas individuantes, siguen a la forma sustancial, en cuya realidad se sustentan. Y la materia, por su parte, depende, en su ser, de la forma.

En efecto, en la respuesta a la quinta objeción de este mismo artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*, Tomás sostiene expresamente que no se puede comprender el individuo sin la forma sustancial (que es individual y concreta). No obstante, en un cierto orden, las dimensiones cuantitativas interminadas se preconiben en la materia antes que la forma sustancial misma; lo que, sin embargo, no supone una primacía ontológica de las dimensiones cuantitativas determinadas sobre la forma sustancial; porque, en definitiva, las dimensiones cuantitativas interminadas dependen, en su ser, de la forma sustancial, de tal modo que la forma sustancial es anterior a tales dimensiones, como causa de individuación y diversidad de las cosas físicas, desde el punto de vista del fun-

---

<sup>218</sup> “How are the instances of human nature distinct one from the other? The answer lies neither in form just in itself nor in matter just in itself, but in matter as subject to dimensive quantity. Dimensive quantity is presented as following upon the substantial form, corporeity, a substantial form which is present in all matter. This general doctrine is never abandoned by Thomas, but in later presentations it is more carefully distinguished from the primary metaphysical issue, the mode of being of the subsisting thing”. DEWAN, LAWRENCE, “The Individual as a Mode of Being” en DOUGHERTY, JUDE (edit. general) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 246.

damento sustancial de los accidentes. Aunque en el orden de la individuación de la materia, tales dimensiones individuales ejercen una causalidad accidental que influye sobre la materia y la forma sustancial; teniendo primacía sobre éstas, en cuanto que las dimensiones determinadas son imprescindibles para la individuación de la materia y la forma.

Tomás dice lo siguiente en su respuesta a la quinta objeción del artículo 2: “A la objeción quinta se ha de responder que tal razonamiento procede válidamente con respecto a los accidentes completos, que siguen a la forma en la materia, pero no con respecto a las dimensiones interminadas, que se preconiben en la materia antes que la misma forma; porque sin ellas no se puede entender el individuo, como tampoco sin la forma”<sup>219</sup>.

Así, pues, las dimensiones interminadas son principio de individuación que permanece siempre en la sustancia que está dotada de la forma sustancial de la corporalidad, y sólo en cuanto que está configurada y determinada por esta última. En efecto, las dimensiones cuantitativas interminadas son principios no esenciales de individuación y diversidad; y, por esta misma razón, para ejercer su función principiadora ellas dependen de la forma sustancial, que tiene la función de causa intrínseca de individuación y diversidad de las sustancias físicas en más alto grado que las dimensiones cuantitativas individuantes, en razón de que toda forma sustancial -y la forma de la corporalidad lo es- es principio intrínseco esencial de la sustancia física.

Por lo tanto, el individuo sólo se constituye si cuenta con la forma sustancial de la corporalidad como primer principio intrínseco esencial. Y la forma sustancial es principio de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, junto con la materia y las dimensiones cuantitativas interminadas. Y estas últimas dependen de la forma sustancial, que es su causa en el orden esencial y sustancial.

Habíamos visto en el inicio mismo del cuerpo del artículo 2, que venimos analizando, que, Tomás sostiene la tesis según la cual la materia concreta e individual y la forma sustancial individual son los dos principios intrínsecos que explican la individuación y diversidad de las cosas físicas. Inmediatamente después de esta afirmación, escribe la explicación del modo en el cual la forma sustancial es principio esencial de la

<sup>219</sup> “Ad quantum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae praetelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 2 ad 5.



diversidad numérica de las sustancias naturales, dentro de su explicación de los principios de la individuación de estas sustancias:

“Ahora bien, ninguna forma, en cuanto tal, es esta forma concreta (*haec*) por sí misma. Pero yo digo en cuanto tal, por el alma racional que de algún cierto modo es por sí misma esta realidad concreta (*hoc aliquid*), pero no en cuanto que forma. Porque el concepto de cualquier forma, a la cual le es posible ser recibida en algo, como en una materia o en un sujeto, le es natural ser atribuido a muchos; lo que es contra la razón de lo que es una realidad concreta (*hoc aliquid*). Razón por la cual la forma se hace esta forma concreta, porque es recibida en la materia. Pero como la materia en sí es indistinta, no puede ser que ella individúe la forma recibida, a no ser en cuanto que es distinguible. Porque ninguna forma se individua por ser recibida en la materia, a no ser porque es recibida en esta materia concreta, distinta y determinada aquí y ahora (*in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc*). Ahora bien, la materia no es divisible, a no ser por la cantidad. Por tanto, dice el Filósofo en el libro I de la *Física*, que, sustraída la cantidad, la sustancia permanecería indivisible. Y, por esto, la materia se hace esta realidad concreta y señalada (*haec et signata*), en cuanto que está sometida (*subest*) a las dimensiones<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> “Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex se ipsa. Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus enim quamlibet formam, quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel in subiecto, natus est attribuere pluribus, quod est contra rationem eius quod est hoc aliquid. Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia. Sed cum materia in se sit indistincta, non potest esse quod formam receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuat per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde philosophus dicit in I physicorum quod subtracta quantitate remanebit substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. “But no form insofar as it is a form is this form (or individual) of itself. (He explains that he has added ‘insofar as it is a form’ because of the rational soul. In a way it is this individual something (*hoc aliquid*) of itself, but not insofar as it is a form). He also notes that our intellect can attribute to many things any form which can be received in something as in matter or a subject. But this ability to be predicated of many is contrary to the nature of an individual. Therefore, form becomes this form or individual by being received in matter. But matter is indistinct in and of itself. Hence it cannot individuate the form it receives unless it is rendered divisible. This follows, Thomas explains, because a form is not individuated

En efecto, la forma de las sustancias físicas posee unas propiedades específicas que son significadas por su concepto. Tales propiedades específicas que en la realidad constituyen, por ejemplo, el alma equina (forma sustancial no racional) de un caballo singular, son las mismas propiedades específicas que constituyen el alma equina de otro caballo distinto. Y, no obstante, es evidente que el alma del primer caballo es individualmente distinta del alma del segundo. Por lo tanto, es forzoso concluir que las propiedades específicas que constituyen el alma individual -forma sustancial- de un caballo singular, no lo distinguen, ni lo separan del alma individual -forma sustancial- de cualquier otro caballo singular, que está constituida por las mismas propiedades específicas.

O, como dice Stump, “para cualquier especie de cosas materiales, sin embargo, hay muchos individuos en una especie, y las propiedades específicas de la especie, conferidas por la forma sustancial de cada miembro de la especie, serán, por tanto, las mismas. Tomás de Aquino designa la colección de estas propiedades específicas de la especie con el término latino traducido ‘naturaleza’; la naturaleza de una cosa es lo que es significado por el nombre de la especie de la cosa, y la naturaleza de una cosa es proporcionada por su forma sustancial. Las propiedades específicas de la especie conferidas por la forma sustancial de Platón -esto es, la naturaleza de un ser humano- son las mismas que las propiedades específicas de la especie conferidas por la forma sustancial de Sócrates. ¿De qué modo, entonces, las formas de los objetos materiales, tales como los seres humanos, son individuadas?”<sup>221</sup>.

En efecto, las propiedades específicas que definen a la forma sustancial, no son suficientes para que ésta quede constituida como ‘esta forma concreta’ (*haec forma*) e individual, existente en la realidad extramental y en la naturaleza de las cosas.

Más aún, al reflexionar sobre lo que hemos tratado hasta aquí, Stump advierte que “nosotros podemos ser conducidos a pensar que, por el contrario, tales formas (las formas sustanciales de las sustancias materiales) no pueden ser individuadas. La configuración o la forma de un ser hu-

---

simply because it is received in matter. It is individuated only insofar as it is received in *this* matter which is distinct and determined to the here and now. And matter is rendered divisible only through quantity. In other words, it is only by reason of quantity that matter can be divided into parts and rendered *this* and designated only insofar as it is subject to dimensions”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 360-61.

<sup>221</sup> “How, then, are the substantial forms of material objects such as human beings individuated”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47.

mano es un universal, podemos suponer. Es el mismo en todo ser humano; esto es así porque hay una naturaleza humana que está en todo ser humano. Una forma sustancial de un ser humano, por tanto, no puede ser distinguida de la de otro ser humano. *A fortiori*, una forma sustancial no puede ser lo que individúa un ser humano<sup>222</sup>.

Si las propiedades específicas significadas por el concepto mediante el cual entendemos la forma sustancial, no explican por sí solas la individuación de las distintas sustancias físicas que comparten la misma especie, parece que la forma sustancial no es causa formal ni principio esencial que explique la individuación de estas sustancias. Sin embargo, es un hecho también que Tomás de Aquino considera que la forma sustancial de cualquier sustancia física es una forma concreta e individual, como quiera que él mismo ha afirmado, en el inicio de este mismo pasaje, que la forma sustancial es justamente la causa formal concreta e individual que explica la individuación de la sustancia material, junto con la materia concreta e individual. Lo que ocurre es que la forma sustancial no se hace individual por sí misma, porque para serlo depende de la materia determinada por las dimensiones individuales.

La respuesta que ofrece Tomás de Aquino frente a este problema, no consiste en negar que la forma sustancial sea causa de la individuación de las sustancias materiales. Por el contrario, su respuesta, contenida en el pasaje que venimos analizando de *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, c. 6, supone ya conocido y plenamente comprendido que la forma sustancial es una forma concreta e individual, que, por esta misma razón, es la causa formal principal y principio esencial en acto de la individuación de las sustancias físicas. En efecto, a través de las palabras que si-

<sup>222</sup> “We might be inclined to think that, on the contrary, such forms *cannot* be individuated. The configuration or the form of a human being is a universal, we might suppose. It is the same in every human being; that is why there is a human nature which is in every human being. One substantial form of a human being cannot therefore be distinguished from that of another human being. *A fortiori*, a substantial form can’t be what individuates a human being”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47. Sobre este asunto, relativo a saber si la forma o la materia tienen la función primordial de la individuación, hay dos clases de opiniones; una de las cuales es esta que menciona Stump; la postura opuesta es la que Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, sostiene, según la cual, la individuación de las sustancias materiales obedece a una síntesis de causas que operan en distintos órdenes, a saber, la materia concreta e individual, la forma concreta e individual y las dimensiones cuantitativas determinadas; de las cuales, la causa primordial es la forma sustancial. García-Valdecasas presenta un elenco de las distintas posturas que hoy día se enfrentan acerca de esta cuestión. Remitimos a su artículo: Cfr. GARCÍA-VALDECASAS, MIGUEL, “Formalistas extremos y moderados en la interpretación de Aristóteles Z 3, 1029 a-b”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/3 (2005), pp. 747-70.

guen del citado texto de *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, c. 6, Tomás demuestra de qué modo la forma sustancial de la sustancia física se hace concreta e individual.

Allí dice que las formas de las sustancias generables y corruptibles se constituyen, en la naturaleza de las cosas, cada una de ellas, como *esta* forma concreta, determinada e individual, únicamente en cuanto que son recibidas en una materia concreta e individual. Esta dependencia de la forma sustancial de las sustancias no racionales, no impide que la forma sea como tal una de los principios que explican la individuación de tales sustancias.

Frente a la crítica planteada desde el punto de vista según el cual la forma no es como tal causa de individuación, debido a que las propiedades específicas significadas por su concepto, no la capacitan para distinguir un individuo de otro, la respuesta que formula Tomás de Aquino, no es que la forma sustancial no individúe; sino que, por el contrario, su respuesta es positiva, porque, de hecho, procede a demostrar por sus causas la individuación de la forma sustancial misma, de la materia y del compuesto. Y esta explicación empieza con la afirmación de que la forma es individuada, por ser recibida en la materia señalada por la cantidad.

Con lo cual, está indicando Tomás que a la materia le corresponde una función esencial en la principiación de la individuación de las cosas materiales. Respuesta que no niega la función que la forma desempeña en la individuación. Lo que hace Tomás es señalar la interdependencia ontológica entre la materia y la forma, en la explicación causal de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas.

La respuesta más completa que da Tomás a la cuestión de explicar porqué la forma de las cosas físicas se hace concreta e individual, se encuentra en el texto venimos analizado de *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, c. 6. Allí Tomás decía que “ninguna forma se hace esta forma concreta por sí misma”<sup>223</sup>. Y “la forma se hace esta forma concreta (*haec*), porque es recibida en la materia”<sup>224</sup>.

Aquí, Tomás está hablando de las formas que, por su naturaleza misma son receptibles en la materia. Y, en un lugar paralelo, a saber, en la respuesta a la novena objeción del artículo 5 de *De spiritualibus creatu-*

<sup>223</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. “But no form insofar as it is a form is this form (or individual) of itself”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

<sup>224</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

*ris*, dice Tomás que “las formas que por su propia naturaleza son recibidas en un sujeto no pueden individualizarse por sí mismas, porque cuanto procede de su propio concepto es indiferente que ellas sean recibidas en uno o en muchos”<sup>225</sup>.

Lo que Tomás quiere decir en los dos textos anteriores, es que las propiedades específicas significadas por el concepto abstracto de cada cosa material, no son suficientes para individualizar la forma sustancial de ésta. Y que para producir una forma sustancial de una sustancia física, no basta que la forma posea estas propiedades específicas, sino que estas mismas propiedades estén desplegadas en una materia receptora individual, de tal modo que la forma sea recibida individualmente. Y esto último sí es posible. La forma sustancial de las sustancias no racionales no se individualiza por sí misma, y por virtud de su sola naturaleza, sino que es hecha concreta e individual por el hecho de que es recibida en una materia modulada por una cantidad dimensiva particular. A esto se refiere Tomás cuando dice que las formas que no son receptibles en la materia, no son por sí mismas concretas e individuales.

Es crucial notar, al leer los textos anteriores, que la materia es principio de singularidad de la forma, porque ésta es recibida en la materia; y no porque la materia prima ejerza de suyo algún influjo causal de naturaleza formal, en virtud del cual comunique alguna formalidad que constituya a la forma sustancial misma, como si de este modo la materia fuese la causa de la individuación de la forma. La materia no ejerce su influjo causal sobre la materia como si fuese un acto y una determinación positiva, si se le considera aparte de las dimensiones cuantitativas individuales.

Sólo una causa formal eficiente que sea anterior a la forma sustancial misma, y distinta de la materia prima, puede transmitir o comunicar la actualidad y la determinación individual y concreta a la forma sustancial. La prioridad causal de las dimensiones individuales se debe al hecho de que ni la forma ni la materia se hacen individuales en acto, sin ellas. Pero la prioridad de la forma es anterior a la de las dimensiones individuales, porque las cosas no se hacen individuales sin que la forma sustancial sea individual; y la forma es el principio fundamental de todo compuesto.

Por otro lado, Tomás sostiene que, entre todas las formas sustanciales de las sustancias corpóreas, la forma racional de los seres humanos, o sea, el alma intelectual de cada ser humano, es la única forma receptible

---

<sup>225</sup> “Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus”. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 5 ad 8.

en la materia que, de un cierto modo, es por sí misma concreta e individual; lo que ocurre, no porque el alma racional sea forma, sino por ser una sustancia espiritual<sup>226</sup>. Es importante advertir que, en esta proposición, el término forma es empleado en un sentido restrictivo que significa exclusivamente las formas no subsistentes por sí, o sea, aquellas formas que son propias de las sustancias corpóreas irracionales.

La forma racional, o sea, el alma intelectiva del hombre, es producida de tal modo que no depende de la materia individual, para ser constituida como una forma concreta e individual, al ser recibida en ella. La espiritualidad de la forma racional es la causa de que la forma sea subsistente por sí, sin el soporte de la materia, aunque, por su naturaleza misma, la propia forma racional está constituida como una forma receptible en la materia, que es capaz de hacer de una materia indeterminada, una sustancia corpórea y compuesta determinada. Y, por esta última razón, es que el alma intelectiva del ser humano es constituida por Dios, de una manera tal, que por sí misma es individual y adaptada a la recepción individual de una materia individual también; sin que necesite permanecer en la materia, para poder existir y mantenerse en el ser por sí sola.

Pero, por lo que se refiere a las sustancias corpóreas irracionales, la materia, considerada sólo en cuanto a su propia esencia, es causa de singularidad, porque, junto con la forma sustancial no subsistente de las sustancias corpóreas no racionales, es indispensable como principio constitutivo de la esencia sustancial de la sustancia física. Pero, la materia de suyo, o sea, si la consideramos sin haber recibido ni la forma sustancial, ni las dimensiones cuantitativas individuantes, ni los demás accidentes y disposiciones del cuerpo numérico, es una ordenación real -puramente potencial- hacia formas sustanciales individuales, que está adaptada para recibir éstas individualmente.

Por supuesto, esta tesis debe ser entendida muy bien. Porque la materia prima, así considerada, es principio de singularidad, que no ejerce su función, a no ser *en dependencia de y conjuntamente con* la forma sustancial y las dimensiones cuantitativas interminadas. Y la razón es la siguiente: Puesto que la materia, tomada solamente según su esencia, es pura potencia totalmente indefinida e indeterminada, es evidente que no

---

<sup>226</sup> “Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. Wipfel comenta: “He explains that he has added ‘insofar as it is a form’ because of the rational soul. In a way it is this individual something (*hoc aliquid*) of itself, but not insofar as it is a form”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

puede dividir ni separar en acto cosa alguna, a no ser meramente en potencia, o sea, en cuanto que no es más que una ordenación a la recepción individual de formas concretas e individuales. Estas formas a las que la materia está adaptada son la forma sustancial y las dimensiones cuantitativas individuantes, que sí cumplen con la función de dividir y separar en acto la materia. Tales formas necesitan ser recibidas en la materia<sup>227</sup>.

La forma sustancial de la sustancia física, por su naturaleza misma, no es otra cosa que el acto configurador de una materia, que hace de la materia misma un cuerpo desplegado en el espacio, con un carácter espacio-ocupacional. Y esto sólo puede hacerlo una forma concreta, individual y recibida en un sujeto receptor que, por su esencia misma, está adaptado para recibir individualmente formas concretas e individuales. Como hemos visto arriba, este sujeto receptor es precisamente la materia prima.

Pero, si la materia prima no es por sí sola la causa de que la forma sustancial de las cosas físicas sea concreta e individual, debido a que la materia prima es de suyo meramente un sujeto susceptible puramente potencial, indeterminado e indefinido, y ente puramente en potencia; y la forma sustancial de la sustancia física, por sí sola, como causa formal intrínseca, no es suficiente para quedar constituida ella misma como una forma concreta e individual; entonces ¿por qué Tomás de Aquino dice que la materia es causa de la individuación de la forma, cuando afirma que la forma se hace concreta al ser recibida en la materia?

Como analizaremos en lo que sigue, Santo Tomás resuelve el problema al que apunta la cuestión anterior. Y el camino que necesitamos recorrer para comprender su respuesta, empieza por considerar la necesidad de la existencia de un ente en acto que explique que la forma sustancial de la sustancia física sea hecha concreta e individual. De modo que cuando Tomás dice que la forma se hace concreta e individual, al ser recibida en una materia, esta individuación se da por el influjo causal de un ente en acto, y no solamente por la causalidad material de la materia prima, que no es más que potencia pura.

Y, en efecto, las líneas que siguen a la afirmación de Tomás, según la cual la forma se hace concreta por su recepción en la materia, indican claramente su referencia a una peculiar clase de materia, que ya es sujeto en acto, y no meramente un sujeto puramente potencial, o potencia pura.

---

<sup>227</sup> "He also notes that our intellect can attribute to many things any form which can be received in something as in matter or a subject. But this ability to be predicated of many is contrary to the nature of an individual. Therefore, form becomes this form or individual by being received in matter". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

Tomás de Aquino, frente a la objeción según la cual la forma sustancial no se hace concreta e individual, meramente en virtud de sus internos caracteres específicos significados por el concepto mediante el cual la forma es entendida, y que, por esta misma razón, la forma sustancial no es de ningún modo principio de individuación de la sustancia material; no responde a tal objeción, negando que la forma sustancial sea concreta e individual. Sino que, por el contrario, su respuesta es positiva. En efecto, Tomás resuelve este problema, afirmando no solamente que la forma sustancial es concreta e individual, sino que, justamente por serlo, en cuanto que acto, es principio esencial que, junto con la materia, explica la individuación de las sustancias materiales. Lo que se manifiesta en el hecho de que la forma sustancial, concreta e individual está incluida como constituyente del otro principio esencial que explica la individuación, o sea, como constituyente de la materia concreta y individual.

Como acertadamente sostiene Stump, “cualquier cosa es *esta* cosa, justamente en virtud del hecho de que la forma que une sus partes en un único todo, es *esta* forma. Por ejemplo, una sustancia material tal como Sócrates es este ser humano en virtud de tener *esta* forma sustancial. Lo que es necesario y suficiente para que una cosa sea idéntica a Sócrates, es que su forma sustancial sea idéntica a la forma sustancial de Sócrates.”<sup>228</sup>.

Así, pues, parece ser bastante claro que, dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, la forma sustancial está en el meollo mismo de la individuación, y es la causa formal principal de la individuación, de la identidad sustancial y de la diversidad numérica de las sustancias físicas, en cuanto que principio esencial, que opera únicamente unida al otro principio esencial, que es la materia, y a las dimensiones cuantitativas individuantes (formas también); las cuales no son por sí, sino únicamente accidentales.

La forma sustancial es el acto que causa la identidad sustancial, en cuanto que está unido a la materia. Y la materia prima no puede ser causa de identidad de cosa alguna, a no ser en cuanto que es la potencia pura ordenada a la recepción individual de las formas. La forma sustancial que como tal es concreta e individual, concurre con la materia concreta e individual. Y la forma sustancial sólo puede ser constituida en esta materia. Tal materia individual y concreta, como veremos detenidamente un poco más adelante, no es la materia prima, sino que es la materia sometida a

<sup>228</sup> “Any thing is *this* thing just in virtue of the fact that the form which conjoins the parts of it into one whole is *this* form. For example, a material substance such as Socrates is this human being in virtue of having *this* substantial form. What is necessary and sufficient for something to be identical to Socrates is that its substantial form be identical to the substantial form of Socrates”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 46.



las dimensiones cuantitativas individuantes y, a la forma sustancial de la corporalidad, que necesariamente está incluida en la materia individual, que, como tal, es sujeto en acto.

Ahora bien, puesto que la forma sustancial no se hace *esta* forma concreta e individual por su sola virtud, sino que requiere necesariamente ser recibida en la materia para serlo, entonces la materia es principio de individuación y singularidad; sin el cual no se individúa la forma<sup>229</sup>.

Así, pues, la materia es principio de individuación, pero lo es conjuntamente con la forma. Y esta tesis armoniza con la afirmación que hace Tomás al inicio del artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetius De Trinitate*, según la cual, como hemos visto, la diversidad en número de las sustancias materiales se explica por sus principios esenciales constitutivos, que son *esta* materia concreta y *esta* forma concreta<sup>230</sup>.

Frente a la objeción según la cual las formas de las cosas naturales, por sí solas, no son individuales y concretas, dice Stump que “la respuesta de Tomás de Aquino a este tipo de objeción es expresada sucintamente por su bien conocida frase de que la materia individual. Sin embargo, es más fácil repetir esta frase, que comprender lo que Tomás quiere decir con ella. La dificultad tiene que ver, al menos en parte, con la noción de materia usada en tal frase”<sup>231</sup>.

Lo cierto es que la noción de materia que emplea Tomás de Aquino, cuando indica que la materia es principio de individuación, no es la materia tomada solamente según su esencia; porque, como ya hemos visto, la

<sup>229</sup> “But no form insofar as it is a form is this form (or individual) of itself. (He explains that he has added ‘insofar as it is a form’ because of the rational soul. In a way it is this individual something (*hoc aliquid*) of itself, but not insofar as it is a form). He also notes that our intellect can attribute to many things any form which can be received in something as in matter or a subject. But this ability to be predicated of many is contrary to the nature of an individual. Therefore, form becomes this form or individual by being received in matter”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

<sup>230</sup> Brown comenta al respecto: “Here Aquinas argues that, if some material substance (call it ‘x’) has ‘diversity according to number’, then x has this form and this matter”. Cfr. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, National Office of the American Catholic Philosophical Association, Fordham University, New York 2002, p. 238.

<sup>231</sup> “Aquinas’s response to this sort of objection is expressed succinctly in his well-known line that matter individuates. It is easier, however, to repeat the line than to see what he meant by it. The difficulty has to do at least in part with the notion of matter at issue in the line”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47.

materia así entendida es la materia prima; y ésta es completamente indeterminada, indistinta, indefinida. Es preciso, pues, que la materia que individúa la forma ya esté definida de algún modo, porque, de lo contrario, no podrá concretar ni individuar la forma sustancial.

Stump comenta que “una forma sustancial de una sustancia material configura la materia prima; pero la materia prima es la materia desprovista de toda forma, sin configuración alguna, algo que existe sólo potencialmente y no actualmente, puesto que cualquier cosa que existe actualmente es configurada. Así, pues, la materia prima difícilmente puede ser lo que individúe una forma respecto de otra”<sup>232</sup>.

Por su parte, Brower dice que, “a pesar de que Tomás de Aquino piensa que la materia desempeña una función esencial en la individuación, a menudo, se empeña en enfatizar que no es la materia prima como tal la que desempeña esta función. Y tampoco es difícil ver porqué. Puesto que Rómulo y Remo son semejantes, no solamente por su posesión de una forma sustancial común (a saber, la humanidad), sino también por su posesión de materia prima, no puede ser que la materia prima como tal sea aquello que los individúe. Por el contrario, es necesario que cada uno posea su propia y distinta materia prima -y semejantemente para cualesquiera objetos materiales distintos que pertenecen a la misma categoría natural”<sup>233</sup>.

No basta, pues, que la materia sea una potencia pura ordenada a la recepción individual de las formas, sino que es necesario además el influjo de algún factor causal que en acto determine de algún modo la materia, y, de este modo, la constituya como sujeto en acto. Porque, sólo así, o sea, como sujeto en acto, la materia está capacitada para causar la individuación de la forma sustancial.

---

<sup>232</sup> “A substantial form of a material substance configures prime matter; but prime matter is matter devoid of any form, without any configuration, something that exists only potentially and not actually, since anything that actually exists is configured. Prime matter can thus hardly be what individuates a form”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47.

<sup>233</sup> “Although Aquinas thinks that prime matter plays an essential role in individuation, he is often at pains to emphasize that it not prime matter as such that plays this role. Nor is it hard to see why. Since Romulus and Remus are alike not only in their possession of a common substantial form (namely, humanity) but also in their possession of prime matter, it cannot be prime matter as such that individuates them. On the contrary, it must be that each possesses his own distinct prime matter -and likewise for any distinct material objects belonging to the same natural kind”. Cf. BROWER, JEFFREY E. “Matter, Form, and Individuation”, en DAVIES, BRIAN - STUMP, ELEONORE (editores), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, Cap. 7, p. 95.

Según el texto que venimos analizando -*Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, c. 6-, sólo es posible que la forma sustancial de la sustancia física sea concreta e individual, si el principio causal responsable no es la sola materia, porque “la materia es en sí misma indistinta”<sup>234</sup>; sino que este principio es la materia misma “en cuanto que es distinguible”<sup>235</sup>.

Con lo cual, resulta patente que, para Tomás de Aquino, la materia debe poseer, además de su propia esencia, en virtud de la cual la materia misma es algo meramente indistinto e indeterminado, algo distinto de su esencia misma; a saber, algo en virtud de lo cual, la propia materia llega a ser distinguible, y la causa intrínseca que individúa cada una de las distintas formas sustanciales individuales de las sustancias físicas que comparten una misma especie.

Brown nos pone en alerta del riesgo de llegar a pensar que, “para Tomás de Aquino, el principio de individuación es lo que funciona como sujeto último de las formas en los entes materiales”<sup>236</sup>. Lo cual no es verdad, a no ser que se entienda que la materia es principio de individuación, en concurrencia con otros principios de individuación, que son la forma sustancial misma y las dimensiones cuantitativas individuantes; entre los cuales, la forma sustancial es el primer factor causal de individuación, al cual está ordenado la materia prima misma, en cuanto que potencia pura.

Lo cierto es que, -como dice Brown- “para Tomás de Aquino, el sujeto último de las formas en los entes materiales es la materia *prima*, que es la materia que no tiene en sí misma ninguna otra materia”<sup>237</sup>. En efecto, dice Tomás en *De principiis naturae*, “que alguna materia tiene composición de una forma; así, por ejemplo el bronce, aunque es materia respecto

<sup>234</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

<sup>235</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. “But matter is indistinct in and of itself. Hence it cannot individuate the form it receives unless it is rendered divisible”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 360.

<sup>236</sup> “It might seem therefore that the principle of individuation for Aquinas is whatever it is that function as the ultimate subject for forms in material beings”. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, p. 239.

<sup>237</sup> “But for Aquinas, the ultimate subject of forms in material beings is prime matter, that is, matter that does not itself have any matter”. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, p. 239.

del ídolo, es un compuesto de materia y forma; y, por esto, no se llama materia prima, porque tiene materia”<sup>238</sup>.

Pero, entonces, ¿a qué llama Tomás materia prima? Responde Tomás de inmediato: “Ahora bien, se llama materia prima a la materia misma que es entendida sin forma y privación alguna, aunque sujeta a la forma y a la privación, porque no existe antes de ella ninguna otra materia”<sup>239</sup>.

Ahora bien, -sigue Brown- “la materia así entendida (*o sea, como materia prima*), no puede funcionar como principio de individuación, puesto que es *per se* indivisible. Esto es así porque, por su naturaleza, la materia *prima* no está determinada por ninguna forma. En cuanto que indeterminada por forma alguna, la materia *prima* es indivisible, y, por esto mismo, no puede ser por sí un principio de división”<sup>240</sup>.

Por lo tanto, la materia prima, al no ser de suyo distinguible, tampoco puede ser principio de individuación de las formas; a no ser por su ordenación esencial a la forma sustancial.

Tomás explica allí mismo, en *De Potentia 2*, que “la materia se dice una en número en todas las cosas”<sup>241</sup>. No obstante, se ha de tener en cuenta que la materia se dice una en número de distinto modo a aquel según el cual se dicen las sustancias físicas y compuestas algo uno en número. En efecto, “se dice uno en número de dos modos, a saber: Se dice uno en número, lo que tiene una única forma determinada en número, como Sócrates; y, de este modo, la materia prima no se dice algo uno en número, porque en sí misma no tiene forma alguna. Y también se dice que algo es uno en número, porque está sin las disposiciones que hacen

<sup>238</sup> “Sed sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae: sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino 2011, Textum Leonino 1972, Roberto Busa SJ (adecuado en formato electrónico), cap. 2.

<sup>239</sup> “Ipsa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed subiecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia”. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 2.

<sup>240</sup> “But matter so understood, cannot function as the principle of individuation, since it is *per se* indivisible. This is because by its nature, prime matter is not determined by any form. As undetermined by any form prime matter is indivisible, and so cannot be a principle of division *per se*”. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, p. 239.

<sup>241</sup> “Sciendum est etiam, quod materia prima dicitur una numero in omnibus”. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 2.

diferir según el número; y de este modo la materia prima se dice algo uno en número, porque se entiende sin todas las disposiciones por las cuales hay diferencia en número”<sup>242</sup>.

En consecuencia, la materia prima, precisamente por no poseer ninguna disposición, se dice que es algo uno en número, en todas las cosas. Al no tener la materia en sí misma disposición alguna, no está dividida ni separada en sí misma, y es una sola para todas las cosas. Por esta razón, la materia prima por sí sola no es principio de individuación de las formas sustanciales.

Pero, Tomás continua: “Y es sabido que, aunque la materia no tiene en su naturaleza alguna forma o privación, como ocurre con la razón de aire, conforme a la cual no está ni figurado ni no-figurado; sin embargo, nunca está desnuda de una forma y una privación, porque, a veces está bajo una forma, y a veces bajo otra. Pero, por sí la materia no puede existir, porque como en su concepto no tiene forma alguna, no puede ser en acto, puesto que no tiene el ser en acto, a no ser por la forma, sino que está sólo en potencia. Y, por esto, todo lo que está en acto, no puede ser llamado materia prima”<sup>243</sup>.

No existe en la naturaleza misma de la materia prima forma ni disposición alguna. Esto es fundamental entender dentro del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino; que, en este punto, procede de Aristóteles. No hay acto ni forma alguna en la esencia propia de la materia prima. Por esta razón, la materia prima no se divide en sí misma en muchas por su sola naturaleza. Es necesaria la presencia de la forma sustancial y de las de las dimensiones cuantitativas individuantes (formas accidentales), para que la materia exista y sea dividida en sí misma, pero no por sí misma. En este punto, podemos ya vislumbrar la función de primer rango

<sup>242</sup> “Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quae faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero”. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 2.

<sup>243</sup> “Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima”. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 2.

del acto y de la forma en la principiación de la individuación de las sustancias materiales y su diversidad.

Al no ser la materia prima principio por sí de individuación, es necesario que se añada algo actual a la materia que si la constituya como principio por sí de diversidad en número, y principio de individuación de multitud de entes materiales, distintos unos de otros<sup>244</sup>.

Ahora bien, ¿qué ha de poseer la materia indistinta, además de su esencia misma, para llegar a ser distinguible, y, así, poder individuar la forma sustancial? La respuesta de Tomás no se hace esperar: La forma sustancial se individúa “porque es recibida en *esta* materia concreta, distinta y determinada aquí y ahora (*in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc*)”<sup>245</sup>.

Según este texto, la materia llega a ser distinguible, porque la materia indistinta e indeterminada, ha pasado a ser *esta* materia concreta, distinta y determinada aquí y ahora. Inmediatamente a continuación, Tomás explica que la materia informe llega a ser distinta y determinada de este modo, a saber, en un lugar concreto del espacio y en un momento determinado del tiempo, debido a que, por causa de la cantidad, la materia llega a ser divisible; lo que sustenta Tomás en el pensamiento de Aristóteles: “Porque dice el Filósofo en el libro I de la *Física*, que, sustraída la cantidad, la sustancia permanecería indivisible”<sup>246</sup>.

Como advierte Owens, la materia por sí sola permanecería indivisible y sería común a todos los individuos del género de las sustancias corruptibles. De este modo, la materia, por sí sola, no puede causar la individuación de las formas. Y sólo se divide la materia en distintas porciones corporales, en virtud de la forma accidental de la cantidad<sup>247</sup>.

<sup>244</sup> “There must be added to prime matter some other principle that with it can function to individuate things within a species. In other words, the matter that receives substantial form, thereby individuating that form, must itself be something individuated”. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, p. 239.

<sup>245</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

<sup>246</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

<sup>247</sup> “At least *prima facie* this should mean that for Aquinas it is not enough to say simply in Aristotelian fashion that matter is *tout court* the principle of individuation for specific form. The reason given is that matter considered just in itself cannot individuate anything. Its function is to make all material things bodies, in common. Alone in virtue of itself it has no individuating features. It has to be regarded first as parceled off by quantity into distinct portions if individuality is to be satisfactorily explained”. Cfr. OWENS,

Ahora bien, la cantidad corpórea despliega el cuerpo material de acuerdo a unas dimensiones que miden la cantidad, y la dividen. Y la materia corpórea se divide y se distingue individualmente, en cuanto que está sometida a las dimensiones cuantitativas. De lo que desprende Tomás, como corolario, que “la materia se hace esta realidad concreta y señalada (*haec et signata*), en cuanto que está sometida a las dimensiones (*subest dimensionibus*)”<sup>248</sup>.

Y en la respuesta a la cuarta objeción de este mismo artículo, Tomás dice que, “en las cosas que difieren en número en el género de sustancia,

JOSEPH, “Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle”, en BROWN, VIRGINIA (editor), *Mediaeval Studies*, Vol. L, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988, p. 280. “Aquinas follows Aristotle in saying that matter is not made divisible except in virtue of quantity. Aquinas thus concludes that matter is made this matter -what Aquinas calls ‘materia signata’, or, matter that can be pointed at with the finger- insofar as it has dimensions”. BROWN, CHRISTOPHER M. “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75, p. 239.

<sup>248</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6. “But this ability to be predicated of many is contrary to the nature of an individual. Therefore, form becomes this form or individual by being received in matter. But matter is distinct in and of itself. Hence it cannot individuate the form it receives unless it is rendered divisible. This follows, Thomas explains, because a form is not individuated simply because it is received in matter. It is individuated only insofar as it is received in *this* matter which is distinct and determined to the here and now. And matter is rendered divisible only through quantity. In other words, it is only by reason of quantity that matter can be divided into parts and rendered *this* and designated only insofar as it is subject to dimensions”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, pp. 360-61. “The diversity of situation of the distinguishable parts of dimensive quantity is enough to render them distinguishable. So, too, the diversity of situation or position which is proper to dimensive quantity is sufficient to distinguish *this* dimensive quantity from *that* dimensive quantity. By the very spread-out-ness or extendedness which is itself, this dimensive quantity is situated or posited outside that dimensive quantity. Because of their very spread-out-ness, this dimensive quantity and that cannot enter into each other so that they would coincide. By their very extendedness, they exclude each other, and are hence distinguished from each other. Thus, a plurality of separated dimensive quantities is possible in virtue of the very nature of dimensive quantity”. BOBIK, JOSEPH, “Dimensions in the Individuation of Bodily Substances”. *Philosophical Studies* (Ireland), vol. 4, December, Maynooth 1954, p. 63.

no solamente difieren los accidentes, sino también la materia y la forma. Ahora bien, si se investiga porqué es diferente su forma, no habría otra razón más que ésta: porque está en otra materia señalada (*materia signata*). Ni tampoco habría otra razón por la cual esta materia concreta (*haec materia*) esté dividida de aquella otra, a no ser por su cantidad. Y por esto se entiende que la materia es el principio de tal diversidad<sup>249</sup>.

En *Comentario a la Metafísica*, libro V, lección 8, Tomás sostiene que “son uno en número las cosas cuya materia es una; porque la materia, en cuanto que está bajo las dimensiones señaladas (*dimensionibus signatis*), es principio de individuación de la forma. Y por esto es que, a partir de la materia, se obtiene el singular que es uno en número dividido de los demás<sup>250</sup>”.

La materia señalada por la cantidad es principio de individuación de la forma, en cuanto que está medida por las dimensiones -longitud, anchura y altura-, sin las cuales no se individúa ni divide. Y la cantidad está medida por las dimensiones, porque no se constituye como una unidad ni como un ente que existe y está comprendido en el género de la cantidad, si no hay en este mismo género, cosas que como tales sean indivisibles según este género, y que, por tanto, sean causa de la distinción de las múltiples cosas cuantas comprendidas en el género de la cantidad.

Ahora bien, todo género se constituye porque hay en él algún ente determinado y uno que, por ser de algún modo indiviso, es, por esta misma razón, la medida de las restantes cosas que están comprendidas en tal género. Tomás dice, siguiendo estas ideas, que, en efecto, “en todas estas cosas (*aquellas comprendidas en cada uno de los distintos géneros*), aquello que es medida primera, es indivisible según la cantidad o según la especie. Por lo tanto, lo que es uno y primero en el género de la cantidad, es necesario que sea indivisible según la cantidad. Ahora bien, si es

<sup>249</sup> “Ad quantum dicendum quod illa, quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quaeratur, quare differens est eorum forma, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subiecta dimensionibus intelligitur esse principium huius diversitatis”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, ad 4.

<sup>250</sup> “Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens, quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 8 n. 11.



completamente indivisible según la cantidad y no tiene posición, se llama unidad. En cambio, el punto es aquello que es completamente indivisible según la cantidad y tiene posición. Y es línea lo que es indivisible según una sola dimensión. En cambio, es superficie, lo indivisible según dos dimensiones. Pero, es cuerpo, lo que de todos los modos es indivisible según la cantidad, a saber, según tres dimensiones”<sup>251</sup>.

Aquí, la palabra cuerpo, no la emplea Tomás en el sentido que significa la cosa corpórea por sí que subsiste y está comprendida en el género de sustancia, sino tan sólo el accidente de la cantidad que inhiere en la sustancia, a la que le confiere -no esencialmente- dimensiones. Pues bien, la cantidad corpórea triplemente dimensionada, es, en cuanto que accidente, principio de individuación; aunque no el único, ni el principal, porque es principio de individuación, en primer lugar, la materia sometida a las dimensiones cuantitativas individuantes. Lo que, sin duda, supone la principiación de la individuación por parte de la forma sustancial.

Owens comenta que, en este contexto, “‘dimensión’ se refiere a longitud, anchura y grosor, que señalan o ‘designan’ una parte de la cantidad como distinta de las otras partes”<sup>252</sup>.

Stump, por su parte, dice: “En su *Comentario al De trinitate de Boecio*, Tomás de Aquino plantea la cuestión de si la forma individua. Dada su frecuentemente repetida afirmación de que la materia individua, uno esperaría que él respondiera la cuestión en sentido negativo; sin embargo, de hecho, la respuesta es afirmativa. La materia es *esta* materia en virtud de tener extensión espacial; pero extensión espacial, a pesar de que las dimensiones de tal extensión son indeterminadas, es una cantidad, y la cantidad es un accidente. Así que hay al menos un sentido en el cual una

<sup>251</sup> “In omnibus tamen istis hoc est commune, quod illud, quod est prima mensura, est indivisibile secundum quantitatem, vel secundum speciem. Quod igitur est in genere quantitatis unum et primum, oportet quod sit indivisibile et secundum quantitatem. Si autem sit omnino indivisibile et secundum quantitatem et non habeat positionem, dicitur unitas. Punctus vero est id, quod est omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem. Linea vero est quod est divisibile secundum unam dimensionem tantum: superficies vero secundum duas. Corpus autem est omnibus modis divisibile secundum quantitatem, scilicet secundum tres dimensiones”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 8 n. 9.

<sup>252</sup> “In the context, ‘dimension’ refers to the length, breadth and thickness that mark off or ‘designate’ one part of quantity as distinct to the other parts”. Cfr. OWENS, JOSEPH, “Thomas Aquinas: Dimensional Quantity as Individuating Principle”, en BROWN, VIRGINIA (editor), *Mediaeval Studies*, Vol. L, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988, pp. 279-80.

forma accidental individua. O, para presentar el mismo asunto de otra manera, la materia prima, que carece de toda forma, no es la materia bajo dimensiones indeterminadas y no individua<sup>253</sup>.

A estas ideas, hay que añadir que las dimensiones cuantitativas individuanes, son indeterminadas, no porque carezcan totalmente de determinación, sino que están concebidas sin la última determinación que las dimensiones tienen en cada momento del tiempo. Luego, es claro que la doctrina de Tomás de Aquino relativa a la concreción y la individuación explicadas por sus causas intrínsecas, supone que hay algunas causas formales accidentales que, en virtud de su determinación actual no completa, explican la diversidad numérica de las sustancias corruptibles. De este modo, las dimensiones cuantitativas individuanes se comportan como las causas en acto del carácter de ocupación espacial que individúa la materia prima, y hacen posible la individuación de la forma sustancial.

Además, las dimensiones cuantitativas individuanes -que están en el orden de los accidentes cuantitativos- son causas de la individuación y la concreción de la materia prima y la forma sustancial, en cuanto que, en otro orden distinto y más elevado y fundamental, la forma sustancial, en primer lugar, y la materia prima, en segundo lugar (por ser la potencia receptora de la forma sustancial), son las causas esenciales de las que proceden las dimensiones cuantitativas individuanes mismas; en razón de que estas últimas son propiedades accidentales de otro, a saber, de la sustancia compuesta de materia y forma; pues no son propiedades por sí ni esenciales.

Tomás pone en evidencia este último punto, en su respuesta a la quinta objeción de este mismo artículo 2, donde afirma que no se puede entender el individuo sin las dimensiones cuantitativas individuanes, “como tampoco sin la forma”. En efecto, en este lugar, sostiene que “las dimensiones interminadas se preconiben en la materia antes que la forma misma. Sin las cuales no puede ser entendido el individuo, como tampoco sin la forma<sup>254</sup>”.

<sup>253</sup> “In his commentary on Boethius’s *De trinitate*, Aquinas raises the question whether form individuates. Given his oft-repeated line that matter individuates, one would expect him to answer the question in the negative; but, in fact, the answer is affirmative. Matter is *this* matter in virtue of having spatial extension; but spatial extension, even if the dimensions of that extension are indeterminate, is a quantity, and quantity is an accident. So, there is at least a sense in which an accidental form individuates. Or, to put the same point in another way, prime matter, which lacks all form, is not matter under indeterminate dimensions and does not individuate”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 48.

<sup>254</sup> “Ad quantum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae

En este lugar, Tomás está hablando del orden de la causalidad accidental de las dimensiones interminadas, que son las dimensiones cuantitativas individuantes. Según este orden, el individuo no se constituye, ni puede ser comprendido intelectualmente, si no contemplamos las dimensiones cuantitativas individuantes. Según este mismo orden, la forma sustancial y la materia prima dependen de estas dimensiones cuantitativas, para quedar individuadas. Sin embargo, simultáneamente con este orden accidental, existe otro orden más fundamental, que opera en sentido inverso, a saber, el orden sustancial y esencial, según el cual, las dimensiones cuantitativas individuantes dependen radicalmente del soporte de los principios esenciales; a saber, de la forma sustancial, en cuanto que acto, y de la materia, que es la potencia propia de la forma. Este segundo orden, o sea, el orden esencial, está contemplado en la última frase de Tomás, cuando dice que el individuo no se puede entender sin la forma: En este caso, la forma mencionada por Tomás en el texto, es la forma sustancial, de la cual proceden y en la cual se apoyan como en su fundamento las dimensiones cuantitativas individuantes.

En el punto 7 del cuerpo del artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*, Tomás procede a señalar cuáles son las dimensiones cuantitativas que como tales son principios no esenciales de la individuación de las sustancias materiales, ya mencionadas antes por Tomás. Y empieza por señalar que las dimensiones cuantitativas son de dos tipos:

“Ahora bien, estas dimensiones se pueden considerar de dos maneras. De una primera manera, según su terminación; y yo digo que están terminadas según una determinada medida y figura; y de este modo los entes perfectos están situados en el género de la cantidad. Pero, de este modo, no pueden ser principio de individuación, porque, como tal terminación de las dimensiones varía frecuentemente, por lo que se refiere al individuo, se seguiría que el individuo no permanecería siempre el mismo en número”<sup>255</sup>.

---

praetelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, ad 5.

<sup>255</sup> “Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 7.

Vemos, por experiencia, que las cosas experimentalmente captables, están sometidas a continuos cambios; entre los cuales están las variaciones de sus dimensiones cuantitativas determinadas completamente en el espacio y en el tiempo. Si cada vez que cambian las dimensiones de un ser humano, cambiase con ellas su individualidad, entonces el niño no sería el mismo ser humano individual que el adulto, y jamás un ser humano sería el mismo en número; sino que, con cada cambio somático que experimente, en el devenir de su vida, habría un individuo distinto en cada momento. Estas dimensiones particulares y completamente definidas que tiene cada cuerpo, no son las dimensiones cuantitativas que individualúan cada sustancia corpórea<sup>256</sup>.

Si cada vez que cambian las dimensiones de un ser humano, cambiara su individualidad, la consecuencia necesaria de esto sería, por ejemplo, que un embrión humano sería un individuo distinto en el momento de su concepción, y otro individuo distinto cuando se produce su división celular. Además, Sócrates niño sería un individuo distinto de Sócrates adulto. Como veremos más adelante, Tomás de Aquino explica que esto no es así.

En efecto, Sócrates sólo llega a tener el ser en acto y existir en la naturaleza de las cosas, sólo si su forma sustancial y todas las formas accidentales que le conviene poseer en cada momento de su vida están completamente determinadas y en acto. Por esta razón, las dimensiones cuantitativas completamente determinadas y en acto último que posee Sócrates, no pueden ser las dimensiones cuantitativas que lo individualúan. De lo contrario, a lo largo de la vida de Sócrates, habría en él una multitud casi innumerable de individuos, y no uno solo. Como dice Stump, la “noción de materia en uso en la explicación que hace Tomás de Aquino de la individuación de las cosas materiales, no es, pues, ni la materia prima ni la materia configurada como ella está en una cosa actualmente existente”<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> “On the other hand, any actually existing material substance has a determinate quantity of matter. At any given time, it occupies a particular amount of space. If this particular chunk of matter were somehow responsible for individuating forms (or material things), then a form (or a material thing) would go out of existence when the quantity of matter in the material thing in question changed. Some metaphysicians might not mind such a conclusion, but Aquinas is not among them. The particular quantity of something is an accident, and an accident is a property which a thing can gain and lose while remaining one and the same, on Aquinas’s view”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 47.

<sup>257</sup> “The notion of matter at issue in Aquinas’s account of the individuation of material things is thus neither prime matter nor matter configured as it is in an actually existing thing”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 48.

El cambio de cualquiera de las características y propiedades accidentales que en acto tiene Sócrates, en un momento dado del tiempo, no es la causa de que su identidad individual cambie. En efecto, las dimensiones completamente determinadas y particulares que tiene el embrión de un ser humano, como es Sócrates, no son las dimensiones completamente determinadas que tiene Sócrates mismo en la edad adulta, cuando ya posee más de 90 billones de células vitales.

Pero, si esto es así, y el conocimiento experimental revela que el cuerpo orgánico de Sócrates está sometido a multitud de cambios padecidos a lo largo de todo el devenir de su vida, viene a nuestro encuentro la siguiente cuestión: ¿Cómo tienen que ser las dimensiones cuantitativas determinantes que causan la inalterable individualidad del cuerpo orgánico de Sócrates, desde su concepción, durante el devenir de toda su existencia, y hasta el momento de su muerte?

La respuesta a esta pregunta la podemos encontrar leyendo lo que dice Tomás a continuación: “De otro modo pueden ser consideradas las dimensiones, sin aquella determinación, y solamente en su naturaleza misma; aunque no puedan existir nunca sin alguna determinación; como tampoco la naturaleza del color sin la determinación de blanco y de negro; razón por la cual, está colocada en el género de la cantidad como imperfecto. Y, por virtud de estas dimensiones indeterminadas, la materia es hecha esta materia señalada (*haec materia signata*), y, de este modo, individua la forma, y, por esto, esta materia causa la diversidad según el número, en la misma especie”<sup>258</sup>.

Así, pues, la individualidad, la concreción y la diversidad numérica de las sustancias materiales, obedece a la materia sometida a dimensiones cuantitativas que, si bien tienen la determinación individual, no son consideradas en la plenitud de su actualidad.

En efecto, el embrión humano es la totalidad del cuerpo humano existente en los primeros momentos de la vida de cada ser humano. Y las dimensiones cuantitativas completamente determinadas del cigoto, que es una célula única, son las dimensiones particulares que son exclusivas de esa única célula; sin las cuales, el cigoto no estaría constituido como un

---

<sup>258</sup> “Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus indeterminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 7.

ser humano existente en la realidad. En cambio, las dimensiones cuantitativas completamente determinadas que tiene un ser humano adulto, son las dimensiones cuantitativas que definen a más de 90 billones de células, y también definen la proximidad espacial que ha de haber entre las células vitales, para que quede constituido el cuerpo orgánico de la persona humana, sin corromperse. Como podemos deducir, las dimensiones cuantitativas completamente determinadas son claramente distintas en una etapa de la vida de un ser humano, y en otra.

Sin embargo, estas mismas dimensiones cuantitativas pueden ser consideradas de un modo muy diferente: Porque pueden ser consideradas con una cierta determinación incompleta, o sea, quitando de nuestra atención la actualidad o perfección última de tales dimensiones. De este último modo, las dimensiones cuantitativas son iguales en el embrión de Sócrates y en Sócrates adulto. Entendidas de este modo las dimensiones cuantitativas, podemos comprender que el cigoto, como, por ejemplo, Sócrates mismo recién concebido, es el mismo individuo que Sócrates adulto; precisamente porque hay una identidad proporcional entre las dimensiones cuantitativas del cigoto y las dimensiones cuantitativas de Sócrates adulto. Identidad proporcional que no existe entre el cigoto de Sócrates y el cigoto de Corisco.

Lo cierto es que el conocimiento de las dimensiones cuantitativas individuantes de cada ser humano particular, requieren la cooperación de la Biología Molecular. Y tal conocimiento depende del desarrollo de esta ciencia.

Como hemos visto en el texto analizado, Tomás llama dimensiones indeterminadas a estas dimensiones cuantitativas individuantes, que permanecen iguales, en cada sustancia corpórea, durante toda la historia de su existencia. Como dice Stump, “cuando Tomás de Aquino intenta explicar el concepto de materia relevante para la individuación, tiende a hablar de ella como materia bajo dimensiones indeterminadas, o sea, la materia que está extendida en tres dimensiones, pero cuyo grado de extensión en cualquier dirección no está especificado”<sup>259</sup>.

De este modo, Tomás de Aquino demuestra de qué modo las formas se hacen concretas e individuales. Si queremos comprender de qué modo él entiende la explicación causal de la individuación, la identidad sustancial y la diversidad numérica de las sustancias corporales, es necesario adver-

<sup>259</sup> “When Aquinas attempts to explain the concept of matter relevant to individuation, he tends to speak of it as matter under indeterminate dimensions, that is, matter which is extended in three dimensions but where the degree of extension in any dimension is not specified”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 48.

tir que la demostración desarrollada hasta aquí en *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, trata de esta demostración, porque la forma sustancial es precisamente la causa intrínseca esencial en acto de la individuación; y es la causa formal principal de ésta. Sin embargo, la forma sustancial no puede ejercer su función individuante, ni ser constituida en definitiva como forma, si no ejerce tal función en concurso con la materia señalada por la cantidad; o, lo que es lo mismo decir, por virtud del concurso causal constituido por la propia forma sustancial, la materia prima y las dimensiones cuantitativas individuantes que determinan al cuerpo numérico.

La conclusión a la que llega Tomás, como consecuencia de las demostraciones desarrolladas hasta aquí, es la siguiente:

“Por lo tanto, es evidente que la materia tomada según lo que es en cuanto tal, ni es principio de diversidad según la especie, ni según el número, sino que, así como es principio de diversidad según el género, por estar sometida a las formas comunes, de modo semejante es principio de diversidad según el número, por subyacer a las dimensiones interminadas (*dimensionibus interminatis*). Y, por esta razón, como estas dimensiones son del género de los accidentes, unas veces la diversidad según el número se reduce a la diversidad de la materia, otras veces a la diversidad de los accidentes, y, esto, en razón de las mencionadas dimensiones”<sup>260</sup>.

Este texto tiene un contenido muy denso, y supone tesis centrales del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. En primer lugar, podemos apreciar aquí las líneas de fuerza que vertebran el proceso de razonamientos desarrollados a lo largo de todo el cuerpo de este artículo. En efecto, vemos que la materia está en el centro de atención de Tomás, con el objetivo de encontrar en ella la explicación causal de la pluralidad numérica de las sustancias corruptibles. Pero, esto no es todo, porque, además, esta investigación que hace sobre la materia, comprende el estudio de las formas mismas como causas intrínsecas fundamentales de la individuación y la diversidad en número. La conclusión a la que llega del

---

<sup>260</sup> “Unde patet quod materia secundum se accepta nec est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum, sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest formae communi, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo cum haec dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiae, quandoque in diversitatem accidentis, et hoc ratione dimensionum praedictarum”. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 8.

examen de la forma sustancial concreta y la materia individual y concreta es muy clara:

La materia, por sí sola, “ni es principio de diversidad según la especie, ni según el número”<sup>261</sup>; sino que, por el contrario, los análisis realizados a lo largo de todo el cuerpo del artículo segundo, acerca de la diversidad en género y la diversidad en número, constituyen la base fundamental suficiente, sobre la que se apoya Tomás para extraer como conclusión que la materia no es principio causal de la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corruptibles, a no ser por estar sometida a la forma. Y puesto que la materia, por su esencia misma, no es otra cosa que mera ordenación a la forma, luego, resulta evidente que, dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás, la forma es necesariamente, junto con la materia, principio esencial de la identidad sustancial, de la individuación y de la diversidad en número de las sustancias corruptibles.

En efecto, por lo que se refiere a la diversidad en género, la materia por sí sola no puede ser la causa de esta diversidad, sino en cuanto que está sometida a las formas genéricas. Otra vez vemos que Tomás concibe la materia en dependencia de la forma. Y la materia es causa de la diversidad en género, en virtud de la forma; en razón de que la materia no es más que una ordenación al género de formas a las que, como potencia, está adaptada.

Y, por lo que se refiere a la diversidad en número de las sustancias corruptibles, vemos que la materia pasa a ser principio de la diversidad en número, únicamente en cuanto que ya está determinada por las dimensiones cuantitativas interminadas (*dimensionibus interminatis*). De tal manera que estas formas accidentales -las dimensiones cuantitativas interminadas- desempeñan una función fundamental en la individuación y división de la forma sustancial<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 8.

<sup>262</sup> “But to be here and there is not to be a different kind of being, but only to be a different individual of the same kind. Note, too, that the distinction between being located here and there in space, since it is not a formal, qualitative one, cannot be represented in a purely intellectual concept or idea, but must be pointed to with one’s finger or other material instrument, or else indicated by a set of physical measurement operations to be carried out practically from a given spatial perspective: e.g., 10 feet west of this tree, 5 feet north, etc.”. CLARKE, WILLIAM NORRIS, *The One and the Many. A contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 97. E, inmediatamente a continuación: “Notice that this principle distinguish and thus individuate the form of one individual in the species from that of another; it also serves as a limiting principle. It pins down or limits the form so that it can be and operate only here in the material world and not there”. Ibid. CLARKE,



Ahora bien, es importante recordar que, para Tomás de Aquino, como también para Aristóteles, los accidentes proceden de la sustancia, y se basan en ella. El ser de los accidentes es perteneciente a la sustancia. Ningún accidente tiene realidad, si no está fundado en la sustancia. Por esta razón, la función individuante de las dimensiones cuantitativas individuantes -que están en el género de los accidentes-, se basa sobre el fundamento de los principios por sí y esenciales de la sustancia compuesta de materia y forma. Y el primer principio esencial es el principio formal, que es el único principio esencial en acto. Por esta razón, a la vez que las dimensiones cuantitativas individuantes ejercen su función individuante, porque son las causas que explican -en el orden de los accidentes- que la materia y la forma sustancial sean constituidas individualmente, existe otra causalidad de orden diverso y más fundamental, a saber, de orden sustancial, por virtud de la cual la forma sustancial determinada, concreta e individual, es la causa formal esencial de la individuación de las sustancias corruptibles, concurrente con la materia señalada por la cantidad.

Y, al sostener expresamente Tomás que la materia sometida a las dimensiones interminadas es la causa de la diversidad numérica de las sustancias corruptibles, supone ya comprendido que estas dimensiones interminadas se apoyan en la realidad de la forma sustancial. La materia determinada por las dimensiones cuantitativas individuantes ya está vestida por la forma sustancial, pues la materia tiene el ser por la forma sustancial. Por esta razón, según el orden sustancial, la forma sustancial también es principio de individuación y de diversidad numérica de las sustancias corruptibles, incluso antes que la materia prima y las dimensiones cuantitativas individuantes. De tal modo que la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes dependen de la forma sustancial, por lo que se refiere a la individuación y la diversidad numérica, precisamente dentro del orden sustancial. Según este orden ontológico sustancial, la forma sustancial es anterior que la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes, y estas últimas se reducen a la forma sustancial. Y, según esta anterioridad de la forma sustancial, se ha de entender la proposición que había hecho Tomás en su respuesta a la quinta objeción del artículo 2, que venimos analizando, según la cual la individuación no se entiende sin la forma sustancial; porque, como allí decía, el individuo no se entiende sin la forma sustancial, como hemos visto más arriba<sup>263</sup>.

---

WILLIAM NORRIS, *The One and the Many. A contemporary Thomistic Metaphysics*, p. 97.

<sup>263</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, ad 5.

Sin embargo, a la vez que existe esta anterioridad y preeminencia de la forma sustancial sobre la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes, según el orden sustancial; existe, como ya hemos visto antes, en otro orden distinto, a saber, en el orden de los accidentes, una anterioridad de las dimensiones cuantitativas individuantes -en cuanto que formas accidentales- sobre la materia y la forma, en razón de que estas dimensiones son la causa de la individuación de la materia prima y de la forma sustancial, en razón de que, ni la materia, ni la forma pueden ser concretas e individuales por sí mismas, sin haber recibido las dimensiones cuantitativas individuantes del cuerpo numérico.

Como ya sido puesto en evidencia, por medio de distintos argumentos desplegados a lo largo de todo este trabajo, para Tomás de Aquino, la forma sustancial no es un universal, sino una forma concreta e individual. Y, puesto que la forma sustancial es, en el orden sustancial, principio esencial -en cuanto que causa formal- que, conjuntamente con la materia explican la individuación y la diversidad numérica de las sustancias materiales; y la sustancia es el ente primero, del cual dependen todos los accidentes; se deduce, a partir de estas dos premisas, que la forma sustancial es el acto y la causa intrínseca formal que, conjuntamente con la materia -ente meramente en potencia-, explican como principios sustanciales, la individuación y la diversidad de las cosas físicas del universo; mediante el concurso de las dimensiones cuantitativas individuantes, que también determinan el cuerpo numérico, pero sólo en el orden accidental de las propiedades no-esenciales; y no en el orden sustancial.

Ya hemos visto antes que Tomás trata la individuación -dice Dewan- como si fuese “una clase de paquete” de causas de naturaleza diversa, de tal manera que los principios de la individuación y de la diversidad numérica de las sustancias físicas no se basa “, ni en la forma sola en sí, ni en la materia sola en sí, sino en la materia como sujeto de cantidad dimensiva. La cantidad dimensiva es presentada como siguiendo a la forma sustancial, la corporeidad; una forma sustancial que está presente en toda materia. Esta doctrina general no es nunca abandonada por Tomás”<sup>264</sup>.

Ahora bien, como la materia prima es la potencia de la forma sustancial, y toda potencia es, por su esencia misma, ordenación al acto; mientras que la forma sustancial es el acto recibido por la materia prima; se deduce de estas dos premisas que la materia prima ejerce su función de principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas,

<sup>264</sup> Cfr. loc. cit. DEWAN, LAWRENCE. “The Individual as a Mode of Being”. En DOUGHERTY, JUDE (edit. general) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 246.

precisamente por su ordenación al género de actos a los cuales está adaptada a recibir, esto es, al género de las formas sustanciales de los cuerpos. Y, por esta razón, la principiación de la materia depende de la principiación de la forma, en cuanto que la forma sustancial es la causa y el acto de la materia prima.

Así, pues, la tesis sostenida por Tomás en el cuerpo del artículo 2 de la cuestión 4 de *Super Boetium De Trinitate*, según la cual la materia subyacente a las dimensiones interminadas es la causa intrínseca que explica la diversidad en número de las sustancias materiales y corruptibles, supone como fundamento metafísico la función de la forma sustancial, como principio intrínseco esencial que causa tal diversidad numérica. La materia así entendida, es sujeto en acto, y comprende en sí misma la forma sustancial; razón por la cual, esta materia subyacente a las dimensiones interminadas, que ya está vestida de la forma sustancial de la corporalidad, es radicalmente distinta de la materia prima. En cambio, esta última, a saber, la materia prima, es potencia pura, y no es forma alguna, ni sustancial, ni accidental.

La explicación que hace Tomás de Aquino en el artículo analizado, sólo puede ser entendida dentro del marco conceptual general de su metafísica, si comprendemos qué es lo que Tomás ha querido decir, cuando hablaba de la materia sometida a las dimensiones interminadas, como principio de individuación y de diversidad en número de las sustancias físicas. Y, este último concepto incluye la noción de forma sustancial. A partir de lo cual, es posible advertir que, la explicación de Tomás no está excluyendo la función principiadora de la forma sustancial, sino que, por el contrario, Tomás intenta explicar de qué modo se hace individual la causa formal intrínseca y esencial de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, que es precisamente la forma sustancial. Esto último explica el hecho de que la mayor parte del cuerpo del artículo 2 está dedicado a demostrar, por sus causas, la individuación de la forma sustancial. Y todo este esfuerzo lo ha realizado Tomás, porque supone que la forma sustancial es justamente la causa principal de la individuación y la diversidad en número de las sustancias materiales y corruptibles. La forma sustancial es la causa formal fundamental de esta diversidad. Sin la cual no se explica la mencionada diversidad.

La forma sustancial es causa formal de la diversidad numérica de las sustancias físicas, porque es una realidad concreta, determinada e individual, y por ser la causa de la identidad sustancial y la individuación de cada sustancia física; sin la cual ésta no se distingue de las demás sustancias. En efecto, como dice Stump, “cualquier sustancia es individuada como *esta* sustancia justamente en virtud del hecho de que tiene esta par-

ticular forma sustancial. Por ejemplo, una sustancia material tal como Sócrates es este ser humano en virtud de tener *esta* forma sustancial. Y lo que es necesario y suficiente para que algo sea idéntico a Sócrates es que su forma sustancial sea idéntica a la forma sustancial de Sócrates”<sup>265</sup>.

Y, en otro lugar, dice que “no hay duda de que uno podría desear una mucho mayor claridad y precisión, con respecto a la noción de materia que Tomás de Aquino tiene en mente cuando afirma que la materia individual. Pero, tal vez, esto es suficiente para señalarlos rigurosamente en la dirección correcta, para dar sentido a su concepto de formas sustanciales que son individuales, en vez de universales”<sup>266</sup>.

La explicación que formula Tomás de Aquino de la individuación y la diversidad numérica de las sustancias físicas, se basa en el concepto de materia que nos presenta en el texto analizado, precisamente porque tiene en mente el objetivo de demostrar que la forma sustancial de la sustancia física está radical e íntimamente unida a la materia, hasta tal punto, que resulta necesario emplear la palabra materia en el sentido que significa el sujeto in acto que ya contiene en sí mismo la forma sustancial de la corporalidad y las dimensiones cuantitativas individuantes. Y la forma sustancial es concebida por Aristóteles y Tomás como la causa formal concreta e individual que explica la individuación y la diversidad numérica de las sustancias materiales, conjuntamente con la materia. Y la forma sustancial y la materia son, en primer lugar, principios de individuación y diversidad numérica, siempre que vayan moduladas por las dimensiones cuantitativas individuantes, que son verdaderamente principios también de individuación y diversidad numérica de las sustancias corpóreas y corruptibles, pero sólo en un segundo lugar, y en cuanto que accidentes y propiedades no-esenciales.

Por lo tanto, Tomás, al explicar que la materia sometida a las dimensiones individuantes es la causa de la individualidad de la forma sustan-

<sup>265</sup> “Any substance is individuated as *this* substance just in virtue of the fact that it has this particular substantial form. For example, a material substance such as Socrates is this human being in virtue of having *this* substantial form. And what is necessary and sufficient for something to be identical to Socrates is that its substantial form be identical to the substantial form of Socrates”. STUMP, ELEONORE, “Aquinas’s Metaphysics: Individuation and Constitution”, en GORMAN, MICHAEL - SANDFORD, JONATHAN J. *Categories. Historical and Systematic Essays*, p. 34.

<sup>266</sup> “No doubt, one could wish for a great deal more clarity and precision with regard to the notion of matter Aquinas has in mind when he claims that matter individuates. But perhaps this is enough to point us roughly in the right direction for making sense of his concept of substantial forms that are individual rather than universal”. STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, p. 48.

cial de la sustancia material, no está negando que la forma sustancial sea, como tal, la causa formal principal que explica la individuación y la diversidad numérica de las cosas materiales. Por el contrario, esta explicación aristotélica no hace más que resaltar la anterioridad de la función causal primera de la forma sustancial en esta principiación; porque, desde el punto de vista de Aristóteles, que asume Tomás de Aquino completamente, la forma sustancial de la corporalidad explica la individuación de las cosas físicas, justamente en cuanto que está inmersa en la materia; y no en cuanto que está desvinculada o separada de ésta. De tal manera que la explicación de la individuación y la diversidad de las cosas, por medio del análisis de la materia individuada por las dimensiones cuantitativas interminadas, es una empresa que tiene como objeto poner en evidencia la función de la forma sustancial en esta principiación, como forma individual y concreta; sin la cual no se explica de un modo completo la principiación causal de la individuación y diversidad numérica de las cosas corpóreas y corruptibles.

Aristóteles y Tomás de Aquino conciben la forma sustancial, en sus respectivos marcos conceptuales de su pensamiento metafísico, como causa intrínseca de diversidad de las cosas; pero la conciben como íntima y radicalmente unida con la materia. Desde este punto de vista, la forma no está desvinculada de la materia, sino que, por el contrario, concurre con la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes (formas también), como causas que unidas explican la individuación y la diversidad numérica de las cosas.

La postura metafísica según la cual la forma está desvinculada de la materia, y que, por esta misma razón, es ajena a la principiación de la diversidad de las cosas, no es aristotélica. Sino que, más bien, Aristóteles atribuye esta concepción, o bien a Platón, o bien a la escuela platónica. Según esta concepción, no solamente la forma está desvinculada de la materia, sino que la materia, por sí sola, sin la forma, es la causa exclusiva de la diversidad de las cosas, en cuanto que es independiente y está completamente desvinculada de las formas. Desde este punto de vista, toda diversificación es una degradación perfectiva, que no puede provenir de las formas ni del ser.

Tomás, por su parte, rechaza también esta postura de inspiración platónica, apoyándose en la herencia aristotélica de su pensamiento, como veremos detenidamente un poco más adelante.

En consecuencia, podemos concluir que, para Tomás de Aquino y para Aristóteles, la forma sustancial desempeña una función de primer nivel en la principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias físicas, en unión con la materia -en cuanto que es potencia de la forma

sustancial-. Y la materia y la forma unidas, concurren con las dimensiones cuantitativas individuantes, en la principiación de la individuación y la diversidad de tales sustancias. Aunque las dimensiones cuantitativas individuantes intervienen sólo como formas accidentales, y no como principios esenciales.

Aristóteles y Tomás de Aquino dan por sentado la función de la forma sustancial en la principiación de la individuación y la diversidad en número de las sustancias físicas, porque, en el núcleo mismo del pensamiento metafísico del Estagirita, y en el de Tomás de Aquino, se encuentra la doctrina según la cual la forma y el acto es la causa de la división de las cosas, y no la potencia; porque, lo cierto es que, como dice Tomás, “la forma sustancial es la que hace *esta* realidad concreta (*hoc aliquid*)”<sup>267</sup>; y no la materia indeterminada, que es lo indefinido, para Aristóteles.

Puesto que la materia prima es potencia pura, y la forma sustancial es el acto de la materia prima, se deduce que la causa intrínseca primera de la individuación y la diversidad de las cosas corpóreas, no puede ser otra que la forma sustancial. Por supuesto que, nada de esto es posible, sin el concurso de aquellas formas accidentales, que son las dimensiones cuantitativas interminadas; que no son por sí, sino en el compuesto, y del compuesto.

Como podemos ver la explicación que hace Tomás de Aquino de las causas de la individuación y la diversidad numérica, se asienta, en último término, en una tesis central de su pensamiento metafísico, a saber, en su doctrina de la función divisiva y separativa del acto y la forma, que, por esto mismo, resulta ser la causa primera de la identidad sustancial, la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corpóreas. Veamos esta doctrina.

Si pensamos en cualquier cosa experimentalmente captable, que es en acto algo indiviso -o no dividido en sí mismo-, pero que, a la vez, es divisible, o sea, una cosa que es, sólo en potencia, dividida en muchas cosas existentes en acto, no es propiamente una cosa dividida, ni una multitud, por dos razones: La primera de las cuales es que la potencia es de suyo algo indefinido, a no ser por el acto, que sí es de suyo algo definido y determinado; acerca de lo cual dice Aristóteles en *Metafísica A* (libro IV), cap. 4, que “el ente en potencia y no en entelequia es lo indefinido o in-

---

<sup>267</sup> “Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis, aliae vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut iam dictum est”. TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 9, co.

determinado<sup>268</sup>; y Tomás de Aquino dice que “lo que está en potencia y no en *entelechia*, o sea en acto, es indefinido, pues la potencia no se define a no ser por el acto<sup>269</sup>”.

La segunda razón por la cual una cosa que existe en acto y no en potencia, no está dividida en sí misma, y, precisamente por esto, no es propiamente una multitud, se comprende partiendo de la base conceptual constituida por la primera razón. En efecto, este razonamiento se comprende si consideramos que una cosa está dividida en muchas que son distintas unas de otras, únicamente si cada una de las cosas divididas entre sí está definida y determinada. Pero, como, según Aristóteles, la potencia, o, como dice Aristóteles, “el ente en potencia y no en entelequia es lo indefinido o indeterminado<sup>270</sup>”, entonces, una cosa que sólo tiene potencia, es algo completamente indefinido y determinado, y necesita tener algo diverso de la potencia, que defina y determine cada una de las distintas partes que se dividen unas de otras. Puesto que la potencia por sí sola no puede hacerlo, por ser meramente lo indefinido o indeterminado. Y, como hemos visto, la potencia, aunque no se define por sí misma, sí es definida por algo distinto de sí, que es al acto, porque “la potencia no se define a no ser por el acto<sup>271</sup>”; en consecuencia, es evidente que, para Aristóteles y Tomás de Aquino, el acto y la forma es la causa de que algo se divida en sí mismo -se multiplique- en muchas cosas, y sea realmente una multitud en sentido absoluto, existente en acto en la naturaleza de las cosas; como, en efecto, lo afirma Tomás en *Comentario a la Metafísica*, lib. VII, l. 13<sup>272</sup>. Y la razón de que esto sea así, la proporciona Aristóteles, porque él entiende que las cosas se dividen y separan unas de otras, por una única razón, a saber, porque sólo “la entelequia separa<sup>273</sup>”.

<sup>268</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 4, 1007 b 28-29.

<sup>269</sup> “Quod autem est in potentia et non *entelechia*, idest in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 8, n. 3.

<sup>270</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 4, 1007 b 28-29.

<sup>271</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 8, n. 3.

<sup>272</sup> “Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu; et sic, si est ex universalibus, universalia non erunt substantiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23.

<sup>273</sup> “ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσίῶν εἰναίνεπαρχουσῶν ὡς ἐντελέχεια: τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελέχεια οὐδέποτε ἐνέντελεχεια, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἓν (οἶον ἢ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεωνδυνάμει γε: ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει)”.

En *Comentario a la Metafísica*, libro X, cap. 4, Tomás comenta que, para Aristóteles, “la razón de multitud consiste en ser cosas divididas o divisibles”<sup>274</sup>. Y explica: “Ahora bien, dice (Aristóteles) divididas, por aquellas cosas que están en acto separadas, por lo que se dicen muchas. En cambio, dice divisibles, por aquellas cosas que no están en acto separadas, pero que se aproximan a su separación; como las cosas húmedas, como el aire y el agua, y otras semejantes, a las que llamamos multitud, por su facilidad para la división; pues se dice mucha agua y mucho aire. Ahora bien, la razón de uno consiste en ser indivisible, o no ser dividido; pues se dice uno el continuo, porque no está en acto dividido, aunque sea divisible”<sup>275</sup>.

El todo corpóreo, que es cada sustancia física y corpórea, es una unidad, porque es algo indiviso, algo no dividido, aunque sea divisible. Por esta misma razón, no es una multitud. Un ser vivo, como un perro, es un cuerpo indiviso -no dividido en acto-, que, en cuanto tal, no está próximo a su disolución somática, y, por esta misma razón, no puede ser llamado una multitud. Esta reflexión nos revela que la multitud sólo se configura

---

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 3-7. Frede y Patzig comentan: “1039 a 3-11, *Die Sache kann aber auch noch...* Das Allgemeine kann nicht, wie wir gesehen haben, *ὅβια* in dem Sinne sein, daß es ein wesentlicher Bestandteil einer *ὅβια* ist, ohne den diese nicht existieren könnte. Das kann man auch schon daraus ersehen, daß ganz allgemein gilt, daß eine *ὅβια* nicht aus mehreren tatsächlichen *ὅβια* zusammengesetzt sein kann. Es kann also nicht so sein, daß sich die Form oder das Wesen des Menschen aus dem Lebewesen und dem Zweifüßigen zusammensetzt und diese ihrerseits tatsächlich *ὅβια* sind.

Was sich aus mehreren tatsächlichen *ὅβια* zusammensetzt, ist mehrere *ὅβια* und nicht eine. Eine *ὅβια* (d. h. eine *ὅβια* im Sinne des Konkreten) kann allenfalls potentiell mehrere *ὅβια* sein. Sobald aber diese Potentialität realisiert wird, ist sie eben nicht mehr eine, sondern mehrere. So besteht ja auch eine Linie von zwei Einheiten Länge nur der Möglichkeit durch Teilung realisiert, hat man nicht mehr eine Linie, sondern zwei Linien. So wie die Linie also nicht aus zwei wirklichen Linien besteht, sondern nur aus zwei möglichen, so besteht auch die *ὅβια* nicht aus einer Anzahl wirklicher oder tatsächlicher *ὅβια*, sondern allenfalls aus einer Arten von *ὅβια*, wie der Regenwürmer.

Wenn wir uns dagegen den *ὅβια* im Sinne der Form und ihren Teilen zuwenden, so lassen diese keinerlei Teilung zu, wie sich schon aus der Bemerkung 1038 b 30-40 ergibt”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ,Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 261.

<sup>274</sup> “Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10, l. 4, n. 2.

<sup>275</sup> “Non enim ex hoc quod aliquid est divisibile propter hoc est multa nisi in potentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 8, n. 19.



por causa del acto que define, divide y separa, y no por causa de una potencia indefinida.

Las distintas moléculas que integran la totalidad de las células vitales constituyentes del cuerpo de un perro, están unidas por virtud la forma sustancial de ese animal, a saber, por su alma canina. Tales moléculas no están divididas en acto unas de otras. Ni tampoco cada molécula se encuentra próxima a ser separada de todas las demás, debido a que todas esas moléculas están radicalmente cohesionadas y vinculadas, por influjo de la forma sustancial unificadora del animal; la cual es precisamente un acto. Sería preciso el ejercicio de la violencia para dividir en acto el cuerpo animado, puesto que éste está sustancialmente unificado como un cuerpo viviente, y no hay en él proximidad para la división en acto de sus partes.

Estas reflexiones revelan que, tanto la unidad como la multitud están constituidas por el influjo de esa causa que es el acto y la forma definida y determinante. La potencia indefinida e indeterminada, por no definir nada, no constituye unidad alguna, ni tampoco divide ni separa unas cosas de otras, razón por la cual, no puede constituir ninguna multitud; a no ser lo que en potencia es una multitud. Por lo tanto, la potencia, por ser algo indefinido e indeterminado, no es como tal la causa, ni de la unidad, ni de la multitud, ni de la identidad sustancial, ni de la diversidad de las cosas; a no ser, en cuanto que es una ordenación al acto, y por la virtud propia de éste.

La segunda razón por la cual una cosa que existe en acto y no en potencia, no está dividida en sí misma, y, precisamente por esto, no es propiamente una multitud, se comprende partiendo de la base conceptual constituida por la primera razón. En efecto, este razonamiento se comprende si consideramos que una cosa está dividida en muchas que son distintas unas de otras, únicamente si cada una de las cosas divididas entre sí está definida y determinada. Pero, como, según Aristóteles, la potencia, o, como dice Aristóteles, “el ente en potencia y no en entelequia es lo indefinido o indeterminado”<sup>276</sup>, entonces, una cosa que sólo tiene potencia, es algo completamente indefinido y determinado, y necesita tener algo diverso de la potencia, que defina y determine cada una de las distintas partes que se dividen unas de otras. Puesto que la potencia por sí sola no puede hacerlo, por ser meramente lo indefinido o indeterminado. Y, como hemos visto, la potencia, aunque no se define por sí misma, sí es definida por algo distinto de sí, que es al acto, porque “la potencia no se

---

<sup>276</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 4, 1007 b 28-29.

define a no ser por el acto<sup>277</sup>; en consecuencia, es evidente que, para Aristóteles y Tomás de Aquino, el acto y la forma es la causa de que algo se divida en sí mismo -se multiplique- en muchas cosas, y sea realmente una multitud: una multitud en sentido absoluto, existente en acto en la naturaleza de las cosas; como, en efecto, lo afirma Tomás en *Comentario a la Metafísica*, lib. VII, l. 13<sup>278</sup>. Y la razón de que esto sea así, la proporciona Aristóteles, porque él entiende que las cosas se dividen y separan unas de otras, por una única razón, a saber, porque sólo “la entelequia separa”<sup>279</sup>.

Y, en *Comentario a la Metafísica* V, capítulo 8, Tomás dice que “no porque algo es divisible, por esto es muchas cosas, a no ser en poten-

<sup>277</sup> Ibid. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 8, n. 3.

<sup>278</sup> “Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma, et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu. Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu; et sic, si est ex universalibus, universalis non erunt substantiae”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7. l. 13 n. 23.

<sup>279</sup> “ἔτι δὲ καὶ ὁδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσίων εἶναι ἐνπαραχουσῶν ὡς ἐντελεχεία: τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐνέντελεχεία, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἢ, ἔσται ἐν (οἶον ἢ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε: ἢ γὰρ ἐντελεχεία χωρίζει)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 3-7. Frede y Patzig comentan: “1039 a 3-11, *Die Sache kann aber auch noch...* Das Allgemeine kann nicht, wie wir gesehen haben, οὐσία in dem Sinne sein, daß es ein wesentlicher Bestandteil einer οὐσία ist, ohne den diese nicht existieren könnte. Das kann man auch schon daraus ersehen, daß ganz allgemein gilt, daß eine οὐσία nicht aus mehreren tatsächlichen οὐσῖαι zusammengesetzt sein kann. Es kann also nicht so sein, daß sich die Form oder das Wesen des Menschen aus dem Lebewesen und dem Zweifüßigen zusammensetzt und diese ihrerseits tatsächlich οὐσῖαι sind.

Was sich aus mehreren tatsächlichen οὐσῖαι zusammensetzt, ist mehrere οὐσῖαι und nicht eine. Eine οὐσία (d. h. eine οὐσία im Sinne des Konkreten) kann allenfalls potentiell mehrere οὐσῖαι sein. Sobald aber diese Potentialität realisiert wird, ist sie eben nicht mehr eine, sondern mehrere. So besteht ja auch eine Linie von zwei Einheiten Länge nur der Möglichkeit durch Teilung realisiert, hat man nicht mehr eine Linie, sondern zwei Linien. So wie die Linie also nicht aus zwei wirklichen Linien besteht, sondern nur aus zwei möglichen, so besteht auch die οὐσία nicht aus einer Anzahl wirklicher oder tatsächlicher οὐσῖαι, sondern allenfalls aus einer Arten von οὐσῖαι, wie der Regenwürmer.

Wenn wir uns dagegen den οὐσῖαι im Sinne der Form und ihren Teilen zuwenden, so lassen diese keinerlei Teilung zu, wie sich schon aus der Bemerkung 1038 b 30-40 ergibt”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 261.

cia”<sup>280</sup>. En consecuencia, es necesario que algo esté en acto dividido en sí mismo, para que sea realmente muchas sustancias, divididas, separadas y distintas unas de otras.

Ahora bien, en el *Comentario a la Física* de Aristóteles, afirma Tomás que “...cada cosa en tanto es acto en cuanto que tiene forma”<sup>281</sup>. En consecuencia, algo es en acto algo uno y un ente, en cuanto que tiene forma. Y, por esta misma razón, algo está dividido en acto en muchas cosas divididas y separadas en acto unas de otras, en cuanto que cada una de ellas tiene forma, que es el acto que divide y separa; como quiera que sólo el acto o entelequia separa, como se ha visto<sup>282</sup>.

Pero, como la materia prima es la potencia de la forma; y, como se recordará, la potencia no puede dividir ni separar ninguna cosa, por ser lo indefinido e indeterminado; resulta evidente que la materia no es causa ni de la identidad sustancial, ni de la diversidad de las cosas; porque toda potencia es indefinida e indeterminada, a no ser por virtud de su acto, que es la forma.

Puesto que la forma sustancial es el acto de la materia prima, por esto mismo es también la causa de que cada cosa física sea en acto sustancialmente idéntica a sí propia y distinta de las demás; lo que no puede hacer la materia indefinida e indeterminada; a no ser en cuanto que es la potencia pura imprescindible para la educción de las formas individuales. Las formas sustanciales concretas e individuales de las cosas físicas son las causas de que algo sea dividido y separado en acto en muchas sustancias distintas unas de otras, específica y numéricamente.

En consecuencia, el acto y la forma tienen una función causal respecto de la individuación, la identidad sustancial y la diversidad numérica de las sustancias físicas. Esta función causal de la forma, como causa formal, consiste en la virtud de dividir y separar en acto unas sustancias de otras. Esta función, tiene como fundamento la prioridad de naturaleza que es propia del acto sobre la potencia. Lo que se aplica a la forma, y la materia, en razón de que la forma, por su naturaleza misma se comporta como causa de la materia, y no al revés. La prioridad de naturaleza del acto sobre la potencia, y de la forma sobre la materia, se pone en eviden-

<sup>280</sup> “...nondum habet rationem pluralitatis nisi secundum quid et in potentia. Non enim ex hoc quod aliquid est divisibile propter hoc est multa nisi in potentia”. Cfr.ob.cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 8 n. 19.

<sup>281</sup> “...unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 1, l. 15, n. 7.

<sup>282</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039a 3-14.

cia, al considerar que toda potencia es, en cuanto que tal, privación del acto que recibe, por lo que es imperfección<sup>283</sup>.

Al examinar el acto y la potencia que se despliegan en el movimiento de las cosas naturales, Tomás de Aquino dice que, en todas aquellas cosas que a veces se encuentran en potencia y a veces en acto, aunque con respecto al tiempo la potencia es primero que el acto, lo cierto es que el acto es sin más y absolutamente (*simpliciter*) primero que la potencia, porque ninguna potencia se lleva a sí propia a su acto propio, sino que es necesario que sea llevada al acto por algo que ya es en acto<sup>284</sup>. Esta misma prioridad de naturaleza opera en la relación que se verifica entre ese acto que

<sup>283</sup> "...potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>284</sup> "Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 16, n. 3. Y en otros lugares paralelos dice: "Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut iam ostensum est. 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". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 16, n. 11. "Deinde dicit: qui vero secundum potentiam, tempore prior in uno est: omnino autem, neque in tempore. Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur: scilicet quod actus secundum naturam est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 78 n. 10. "Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 85 a. 3 ad 1. "Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum". TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, co. "...quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore praecedat: sed quia oportet quod in actum educatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore". TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6, a. 6, co. Ver también: TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 1, co.

es la forma, de un lado, y la potencia de este acto, que es la materia, del otro lado.

En el capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*, Tomás informa que Aristóteles trata acerca de la esencia, o sea, el “*quod quid erat esse*”, como principio ontológico y real, y no desde una perspectiva lógica. Por esta razón, la esencia no es tratada en las *Categorías*, ya que allí el tratamiento de la sustancia era más de carácter lógico. Ahora bien, dice Tomás, que el Estagirita, en el libro VII de la *Metafísica*, estudia la sustancia como esencia (*quod quid erat esse*). Y el *quod quid erat esse* viene a ser como un principio formal del género, la especie y el individuo. Vemos, pues, que la prioridad de la forma sustancial sobre la materia y el compuesto, se perfila al estudiar la esencia, en cuanto que principio formal<sup>285</sup>.

Esta doctrina es confirmada en *Comentario a la Metafísica*, libro VII, cap. 17. Allí informa Tomás que, en el capítulo 17 del libro VII de la *Metafísica*, estudia Aristóteles la esencia sustancial, esto es, el *quod quid erat esse*, de un modo que atiende completamente a su naturaleza de principio real: “El Filósofo, en el principio de este libro VII, prometió tratar de la sustancia de las cosas sensibles, que es la esencia (*quod quid erat esse*), la cual nos notificó de una manera lógica, por medio del examen de los predicados lógicos de la esencia misma, con el objetivo de demostrar la inconsistencia de la teoría de la sustancialización de los universales. E informa que quedaba pendiente todavía el estudio de la sustancia según la cosa. A lo cual se avoca Aristóteles aquí en el capítulo 17 del libro VII; y se dirige a demostrar que la sustancia, que es el *quod quid erat esse*, es principio y causa”<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> “Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in praedicamentis. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit *genus et universale*, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem *quod quid erat esse* hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 2, n. 6.

<sup>286</sup> “Philosophus in principio huius septimi promiserat se tractaturum de substantia rerum sensibilium quae est quod quid erat esse, quam logice notificavit ostendens, quod ea quae per se praedicantur, pertinent ad quod quid est, ex quo nondum erat manifestum quid sit substantia, quae est quod quid erat esse. Hanc autem substantiam Platonicus dicebant esse universalis, quae sunt species separatae: quod Aristoteles supra immediate reprobavit. Unde relinquebatur, quod ipse philosophus ostenderet quid secundum rem sit substantia, quae est quod quid erat esse. Et ad hoc etiam ostendendum praemittit, quod substantia, quae est quod quid erat esse, se habet ut principium et causa, quae est intentio huius capituli. Dividitur ergo in partes duas. In prima dicit de quo est intentio.

Esta investigación la realiza Aristóteles mediante el recurso de hallar respuesta a la pregunta *¿por qué una cosa está en otra?* Y si lo que se busca es saber qué es lo que en la sustancia es principio y causa, esta cuestión se puede formular más precisamente del siguiente modo (tratándose de las sustancias mixtas, que son, cada una de ellas, un todo corpóreo): *¿por qué esta materia tiene esta forma?* Esto es lo que se pregunta cuando interrogamos *¿por qué Sócrates es un hombre?* y *¿por qué los huesos y la carne son hombre?*<sup>287</sup> Del mismo modo preguntamos porqué las piedras y la madera son una casa. La respuesta es porque hay en las partes de la casa, la esencia de la casa (*id quod erat domus esse*)<sup>288</sup>.

Y luego, dice que “de modo semejante, cuando preguntamos qué es el hombre, es lo mismo que si se pregunta ‘¿por qué esto?’, o sea, ‘¿por qué Sócrates es hombre?’. Porque, a saber, la quiddidad del hombre está en él. O, también es lo mismo si se pregunta ¿por qué un cuerpo es así, por ejemplo un cuerpo orgánico es un hombre? porque es la materia del hombre, como las piedras y los ladrillos lo son de la casa”<sup>289</sup>.

Y luego:

---

In secunda prosequitur suam intentionem, ibi, quaeritur autem ipsum propter quid. Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est, quod nihil universaliter dictorum est substantia, ut Platonici posuerant, dicamus quid secundum veritatem oportet dicere *substantiam*, scilicet quae est quod quid erat esse, *et quale quid sit* haec substantia: utrum scilicet sit forma, vel materia, vel aliquid huiusmodi: et hoc inquam dicamus interponentes vel dicentes quasi aliud principium ab eo principio logico, per quod ingressi sumus in principio septimi ad inquisitionem praedictae substantiae. Forsitan enim ex his, quae dicentur circa quidditates rerum sensibilium, erit palam de illa substantia, quae est separata a sensibilibus substantiis. Quamvis enim substantiae separatae non sint eiusdem speciei cum substantiis sensibilibus, ut Platonici posuerunt, tamen cognitio istarum substantiarum sensibilium est via ad cognoscendum praedictas substantias separatas. Subiungit autem quid sit illud principium aliud per quod ad propositam quaestionem ingrediendum est, dicens quod hinc procedendum est ad ostendendum quid sit praedicta substantia, quod sciamus quod in ipsa substantia est principium quoddam, et causa quaedam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 17, n. 1.

<sup>287</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 17, n. 17-18.

<sup>288</sup> “Idem est ac si quaeremus propter quid haec, scilicet lapides et ligna, sunt domus? Propter haec scilicet *quia partes domus existunt id quod erat domus esse*, idest propter hoc quod quidditas domus inest partibus domus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 17, n. 19.

<sup>289</sup> “Et similiter cum quaerimus quid est homo, idem est ac si quaeretur propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo? Quia scilicet inest ei quidditas hominis. Aut etiam idem est, ac si quaeretur propter quid corpus sic se habens, ut puta organicum, est homo? Haec enim est materia hominis, sicut lapides et lateres domus”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 17, n. 20.

“Por lo tanto, es evidente que lo que se busca en tales cuestiones es la causa de la materia (*causa materiae*), es decir, porqué la materia pertenece a la naturaleza de lo que está definido. Ahora bien, esta causa de la materia, que es lo buscado, es la especie (*est species*), es decir, la forma por la que algo existe. Ahora bien, ella es sustancia (*est substantia*), o sea, la misma sustancia que es que es la esencia (*quod quid erat esse*). Y, de este modo llega a alcanzar lo que se había propuesto probar, a saber, que la sustancia es principio y causa<sup>290</sup>. De este modo, Aristóteles alcanza el objetivo que buscaba con su investigación de la sustancia, que era poner en evidencia que la sustancia es principio y causa; y demostrando la identidad del primer principio esencial con la forma sustancial.

Esta concepción de la forma, como principio sustancial primero en el orden formal, arroja una luz muy poderosa sobre lo que ya antes había tratado Aristóteles, en los primeros capítulos del libro Z (VII) de la *Metafísica*, acerca de los méritos que reunían para ser sustancia, los tres candidatos indicados por él mismo, a saber, la materia, la forma y el compuesto.

Los análisis realizados por Aristóteles en el capítulo 3 del libro Z (VII), dirigidos a demostrar el modo y el orden en el cual son sustancia, respectivamente, la materia, la forma y el compuesto, debidamente conciliados con la concepción de la superioridad causal de la forma como principio sustancial de la materia y el compuesto, tratada en el capítulo 17 del propio libro Z (VII), integran unidos un estatuto explicativo fundamental y valioso para la comprensión profunda de la subsistencia por sí de la sustancia. Ahora bien, la subsistencia por sí, la concreción y la separabilidad de las sustancias, son los fundamentos mismos que definen la individuación y la diversidad numérica de las sustancias. Por esta razón, procederemos a estudiar los textos del capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*. Allí veremos los contenidos doctrinarios de fondo que Tomás de Aquino recoge de Aristóteles, acerca de la separabilidad y subsistencia por sí de las sustancias; los cuales constituyen la sólida base fundamental sobre la que se apoyan los análisis y razonamien-

<sup>290</sup> “Quare manifestum est quod in talibus quaestionibus quaeritur *causa materiae*, idest propter quid materia pertingat ad naturam eius quod definitur. Hoc autem quaesitum quod est causa materiae *est species*, scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem *est substantia*, idest ipsa substantia quae est quod quid erat esse. Et sic relinquatur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 17, n. 21. Aristóteles decía: “Pero se debe preguntar articuladamente; de lo contrario, resulta igual no preguntar nada que preguntar algo. Y, puesto que es preciso conocer que la cosa existe, es evidente que se pregunta por qué la materia es algo determinado”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 17, 1041 b 2-9.

tos que hace Tomás, para explicar la individuación, la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias corruptibles del universo físico.

El apartado 2 del capítulo 2 de este trabajo contiene un análisis detenido de aquellos textos del capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica* y del Comentario de Tomás a estos mismos textos, concernientes a la sustancialidad de la materia, la forma y el compuesto, que se manifiesta por la presencia en éstos de las propiedades constitutivas de la *oὐσία*; que son la concreción determinada y la separabilidad.

A partir de este punto, procederemos a incidir en este análisis de la materia y la forma, como principios sustanciales, con el objetivo de demostrar que los desarrollos doctrinarios alcanzados por Aristóteles, mediante ese análisis, en el capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, concernientes a las propiedades sustanciales de la concreción determinada y la separabilidad, no solamente han sido recogidos fielmente, asumidos como propios e injertados en su pensamiento metafísico por Tomás de Aquino, en el texto del capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*; sino que Tomás mismo, de hecho, se apoya sobre los resultados de tales razonamientos aristotélicos, como la base fundamental sobre la que se apoya su explicación causal de la individuación, la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias compuestas, corpóreas y experimentalmente captables del universo físico. Explicación causal que, como veremos, se centra en la realidad de la forma sustancial, en cuanto que causa y principio sustancial consistente en la determinación esencial de la materia y el compuesto; pero también la materia que la recibe. Veamos, pues, a continuación, este asunto, tal como aparece en el informe que hace Tomás del capítulo 3 del libro Z (VII), acerca del modo análogo en que se manifiesta la sustancialidad en la materia, en la forma y en el compuesto, mediante el análisis de las propiedades constitutivas de la *oὐσία*, a saber, la concreción determinada y la separabilidad.

En el apartado 2 del capítulo 2 de este trabajo, hemos visto ya que Tomás empieza su informe, con una tesis nuclear de la filosofía primera de Aristóteles, a saber, con la doctrina de la superioridad óptica y perfecta de la forma, sobre la materia y el compuesto, en razón de ser ente en acto, y no ente meramente en potencia, como la materia. Lo que se manifiesta en el hecho de que la materia no se hace ente en acto, a no ser por la forma. A partir de lo cual resulta evidente que la forma es causa de la materia, y más ente que ésta, precisamente por ser el ente en acto, y la materia sólo el ente en potencia receptor de la forma<sup>291</sup>. Y también la forma es anterior al compuesto de ambas, o sea, a la sustancia compuesta

<sup>291</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 9.



de materia y forma, porque el compuesto participa de la materia, que tiene inferior razón de ente que la forma, y porque los principios son anteriores a lo constituido por ellos<sup>292</sup>.

La anterioridad de la forma como ente en acto se manifiesta en la superior sustancialidad de la forma. De tal manera que la forma sustancial es más ente en acto y en mayor grado sustancia que la materia y el compuesto, en razón de que cuenta de un modo analógicamente distinto y más elevado y noble, las propiedades constitutivas de la *οὐσία*, a saber, la concreción determinada (*τὸ τὸδε τι*) y la separabilidad (*τὸ χωριστόν*); justamente porque están meramente en potencia en la materia. Acerca de lo cual, Aristóteles procede primero a demostrar que la materia no puede ser *οὐσία*, ni en mayor grado, ni con anterioridad, que la forma y el compuesto, porque la forma y el compuesto poseen estas dos propiedades en mayor grado que la materia<sup>293</sup>.

Por lo que se refiere a la propiedad de la separabilidad, Tomás se plantea la pregunta: ¿En qué consiste la separabilidad que caracteriza a la sustancia?

Frente a esta cuestión, empieza por explicar en qué consiste no ser separado, recurriendo al accidente; el cual, aunque no es lo mismo que la sustancia, no está separado de ella, ni puede estarlo. A partir de esta consideración, es posible comprender lo que Aristóteles entiende por separable: es aquello que no existe más que en sí mismo, y no en algo (como el accidente que siempre existe en algo). Y este atributo de la sustancia es esencial a ella: la sustancia es aquello que no existe más que en sí mismo, y no en otra cosa<sup>294</sup>. De lo que se desprende, a su vez, que no pueda ser

<sup>292</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 5-7.

<sup>293</sup> “Deinde cum dicit sed impossibile ostendit contrarium huius conclusionis; dicens, quod impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam. Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum unum est, quod sit separabilis. Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente. Aliud est, quod substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30. “1029 a 27. *Aber das ist unmöglich*. Es kann nicht so sein, daß die Materie das ist, was letztlich *οὐσία* ist, weil die Materie als solche nichts ist, also weder das sein kann, auf dem letztlich das Sein alles anderen beruht, noch auch das, woraus sich letztlich das Sein alles anderen erklären läßt. Um eben diese B zu erfüllen, sollte die *οὐσία* auch dadurch charakterisiert sein, daß sie abtrennbar und ein Dies von der Art ist”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles „Metaphysik Z“. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 49.

<sup>294</sup> *Ibid.* loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22.

*oúsa*, ningún accidente, o sea, todo aquello que existe como una propiedad no-esencial de otra cosa existente en acto y subsistente por sí. Sólo puede ser sustancia lo que tiene ser, pero que no tiene el ser en otro, sino en sí mismo, en razón de que su ser tiene una nobleza tan elevada y perfección tan radical, que, por su propia virtud, es algo que subsiste por sí mismo y en sí mismo, y no en otro ente en acto distinto de sí propio.

Por tanto, la materia no es sustancia en el más alto grado, porque, al ser, por su esencia misma, lo indefinido e indeterminado, es potencia pura y ente meramente en potencia, que sólo es en potencia un ente en acto, con autonomía suficiente para ser en sí misma en la naturaleza de las cosas, autónomamente de cualquier otro ente en acto, y, en cuanto que ha pasado a ser el compuesto mismo, en virtud de la forma que se une a ella.

Y, aunque el compuesto depende de la materia como principio esencial, porque, sin la materia no es posible que la forma de la corporalidad haga del compuesto un ente en acto subsistente por sí, depende en mayor grado de la forma sustancial, porque la forma es justamente el ente en acto por virtud del cual el compuesto es en acto subsistente por sí y *esta* realidad concreta.

En efecto, la forma sustancial es el acto y la causa en virtud de la cual la materia pasa a ser un ente en acto que no subsiste en otra cosa más que en sí mismo y por sí mismo -la sustancia compuesta de materia y forma, concreta, determinada y plenamente separable-. Aristóteles dice que el compuesto es plenamente separable, porque no necesita el soporte de ningún otro ente distinto de él, ni siquiera del ente meramente en potencia, que es la materia; porque la materia ya es una parte del compuesto.

Sólo un ente en acto puede ser subsistente por sí. Una potencia puramente indefinida, por sí sola, no es algo que subsista por su propia virtud. Ahora bien, la forma sustancial es el acto esencial que, como causa formal intrínseca, hace que la sustancia compuesta sea en acto, y sea un ente en acto subsistente por sí, con suficiente autonomía para subsistir en sí mismo, como algo que de suyo no tiene necesidad de existir en otro para subsistir en la naturaleza de las cosas.

En cambio, la materia prima, de suyo, no tiene el ser el acto, y no es causa formal de nada, por no ser acto alguno. Y, precisamente por no serlo, no puede definir formalmente al compuesto. La forma sustancial, en cambio, es justamente la causa formal que hace que el compuesto exista en acto como ente por sí, y autónoma e independientemente de cualquier otro ente.

Tomás sostiene en su informe acerca de Aristóteles, una doctrina que él asume como suya, y que injerta en el tronco de su propio pensamiento metafísico: Se trata de la doctrina según la cual la materia, que, por su naturaleza misma, no es más que un sustrato puramente indeterminado e indefinido y ente en potencia, no es como tal ni *esta realidad concreta y determinada*, ni *separable*: “Ahora bien, estas dos propiedades, a saber, ser separable (*esse separabile*) y ser esta realidad concreta (*esse hoc aliquid*), no convienen a la materia”<sup>295</sup>. Y, por esta misma razón, la materia tiene los menores méritos para ser sustancia; y es *oúσία* en un grado inferior a la forma sustancial y al compuesto.

Esta propiedad fundamental de la *oúσία*, o sea, la separabilidad, junto con la concreción, son, para Aristóteles y Tomás, las propiedades que hacen que la forma y el compuesto sean *oúσία* en mayor grado que la materia; en cuanto que son ente en acto. En efecto, la materia, por ser algo indefinido e indeterminado, no solamente no es, por su sola esencia, algo concreto, sino que, precisamente por no ser de suyo definida ni determinada en acto, no consiste en nada determinado en acto; razón por la cual, tampoco consiste en algo que en acto subsista en sí mismo autónomamente de cualquier otro ente distinto de ella misma; a no ser que esté actuada por la forma sustancial, y sólo por virtud de ésta<sup>296</sup>.

Porque, sólo en virtud de la forma sustancial, es que la materia se hace un ente en acto concreto, determinado, definido y plenamente separable, que es justamente la sustancia compuesta de materia y forma, resultante del cambio sustancial; en la creación, la generación y la corrupción. Y la materia subsiste unida a la forma, *sólo en el compuesto*, y únicamente en virtud de la forma; “porque la materia no puede existir por sí, sin la forma por la cual es ente en acto, puesto que de suyo existe sólo en potencia; y porque no es algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), a no ser por la forma por la cual se hace en acto; razón por la cual, al compuesto

<sup>295</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 23.

<sup>296</sup> Frede y Patzig, en su comentario de este mismo lugar de *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30, escriben: “Sie muß abtrennbar in dem Sinn sein, daß sie das, was sie ist, unabhängig von einem anderen ist, also in igrem Sein nicht schon von etwas anderem abhängt, was ihr vorgeordnet wäre und auf das man bei ihrer Erklärung zurückgreifen müßte. Denn in diesem Fall könnte sie nicht die Grundlage für das Sein von allem anderen bilden, sondern ihr Sein wäre in etwas anderem begründet. Die Materie erfüllt diese Bedingung nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, weil es sie nur als Materie eines Gegenstandes, als Materie für eine Form gibt. Erst der konkrete Gegenstand und, in gewissem Sinn, die Form sind abtrennbar”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, p. 49.

le compete máximamente ser algo concreto y determinado (*hoc aliquid*)<sup>297</sup>.

Ahora bien, a la cosa concreta y compuesta de materia y forma, le compete ser máximamente algo concreto y determinado, por causa de la determinación que la forma configura en la materia. Por lo tanto, la forma es la causa de la determinación concreta del compuesto; y no la materia. La materia es tan solo el sustrato indeterminado, que pasa a ser configurado como una realidad subsistente por sí existente en acto, por virtud la forma. Y la forma es como tal todo lo que de perfección esencial constituye el compuesto como un ente en acto, que subsiste por sí en la naturaleza de las cosas, como algo concreto e individualmente determinado. Por esta razón, a la materia no le compete ser máximamente sustancia, ni, mucho menos, que sólo la materia sea sustancia, y no la forma ni el compuesto<sup>298</sup>. Por el contrario, a la forma y al compuesto les compete ser máximamente sustancia<sup>299</sup>. Porque, como dicen Frede y Patzig, al comentar el mismo texto de Aristóteles, el ser del compuesto y de la forma no depende de la materia, sino que es más bien al revés, o sea, la materia es máximamente sustrato, en cuanto que su ser depende del compuesto y de la forma<sup>300</sup>. Para Aristóteles, la materia no puede ser sustan-

<sup>297</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 23.

<sup>298</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22.

<sup>299</sup> "Et ideo patet quod species, idest forma, et compositum ex ambobus, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia". TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 24.

<sup>300</sup> "Überdies sollte die *οὐσία* ein Dies von der Art sein. Denn einmal sollte die *οὐσία* ja die Sache selbst im Gegensatz zu ihren Eigenschaften sein. Um das zu sein, muß sie, aber ein wohlbestimmter Gegenstand sein. Zum anderen soll sich aus ihr das Sein der Bestimmungen erklären lassen, die dem Seienden zukommen. Das ist aber nur dann möglich, wenn sie von einer bestimmten Art ist. aus der heraus sich die Bestimmungen erklären lassen.

Die Materie dagegen schafft es nur dadurch, das letztlich Zugrundeliegende zu sein, ja noch den wesentlichen Bestimmungen einer Sache zugrunde zu liegen, daß sie selbst keine Sache, kein wohlbestimmter Gegenstand mehr ist. Und da sie von sich her nichts ist, läßt sich aus ihr auch nicht das Sein alles Anderen erklären. Vielmehr ist es, umgekehrt, so, daß die Materie überhaupt nur letztlich Zugrundeliegendes sein kann, weil sie Materie für eine Form ist, aus der sich die Bestimmungen erklären, denen sie zugrunde liegt. Der konkrete Gegenstand und die Form hingegen sind ein Dies von der Art; sie stellen eine wohlbestimmte Sache dar, und durch sie lassen sich ihre Bestimmungen erklären. Überdies aber erfüllen sie auch die Bedingungen, letztlich Zugrundeliegendes zu sein. Damit haben sie eher als die Materie Anspruch darauf, *οὐσία* zu sein.

Die Folgerung die wir offenkundig daraus ziehen sollen (vgl. 1029 a 9: „Aber man darf die Sache so nicht stehenlassen. Das reicht nämlich nicht aus“), ist die, daß es nicht ausreicht, die *οὐσία* als das letztlich Zugrundeliegende zu charakterisieren. Denn daraus

cia en acto, sino sólo sustancia como potencia. Y, sólo en este sentido es sustancia<sup>301</sup>.

La forma sustancial, como ente en acto, es la causa de que el compuesto sea separable (*separabile*) y esta realidad concreta y determinada (*hoc aliquid*). Y, aunque la forma, por ser recibida en la materia, no es algo separable de ésta, por no poder subsistir sin ser recibida en ella, tiene más méritos para ser llamada sustancia que la materia misma, porque, como acto, es la causa misma que hace que el compuesto sea en acto una realidad concreta y separada de cualquier otro ente en acto. Por esta razón, la forma sustancial tiene, en el orden de la causalidad formal, superior razón de causa que la materia, respecto de la individuación, la identidad sustancial y la diversidad numérica de las sustancias corruptibles. En efecto, “aunque la forma no sea separable (*separabile*) y algo concreto y determinado (*hoc aliquid*), sin embargo, por causa de ella el compuesto se hace ente en acto, de tal modo que así pueda ser separable (*separabile*) y algo concreto y determinado (*hoc aliquid*)”<sup>302</sup>.

---

ergäbe sich, daß die Materie die eigentliche *òbòía* ware. Da dies aber falsch ist, muß man die *òbòía* nicht nur als Zugrundeliegendes, sondern auch als Abtrennbares und als ein Dies von der Art bestimmen, wie wir es ja auch schon im ersten Kapitel getan haben (vgl. 1028 a 12, a 34)”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 49-50.

<sup>301</sup> Esta es también la interpretación de Frede y Patzig: “Das freilich wirft die Frage auf, inwiefern die Materie überhaupt *òbòía* sein kann, wenn sie diese beiden Bedingungen nicht erfüllt. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage ist für die Interpretation des gesamten Abschnittes von großer Wichtigkeit. Denn wenn sich diese Frage nicht befriedigend beantworten läßt, ist die Versuchung nur zu groß, zu einer Interpretation zurückzukehren, nach der Aristoteles schon an der Tatsache Anstoß nimmt, daß sich aus der Charakterisierung der *òbòía* als Zugrundeliegendem ergäbe, daß die Materie überhaupt *òbòía* ist. Wir haben bereits gesehen, daß schon allein innerhalb dieses Kapitels (vgl. 1029 a 2 in Verbindung mit 1029 a 7-9 und den Ausdruck ‚die dritte Art von *òbòía*‘ in 1029 a 32) eine solche Interpretation ausgeschlossen wird. Aber erst eine befriedigende Antwort auf die aufgeworfene Frage wird uns die wünschenswerte Klarheit verschaffen. Die Antwort scheint nun die folgende zu sein: In H 1 nimmt Aristoteles die Behauptung wieder auf, die Materie sei als Zugrundeliegendes *òbòía* (vgl. 1042 a 26-27; a 32), um dann gleich zu Beginn des folgenden Kapitels, 1042 b 9-10, zu erklären, in welchem Sinn die Materie *òbòía* ist, nämlich der Möglichkeit nach. Der Möglichkeit nach also ist sie auch ein Dies vor der Art und abtrennbar und erfüllt so diese beiden Anforderungen an die *òbòía* in einem abgeschwächten Sinn”. FREDE, MICHAEL - PATZIG, GÜNTHER, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, pp. 50-51.

<sup>302</sup> “Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 24.

No obstante, en el orden de la causalidad material, la materia es anterior a la forma, en la principiación de la individuación y la diversidad de las sustancias corpóreas. En efecto, la materia es el sustento de la forma, porque la forma sólo se constituye sobre la base del sustento de la materia en la cual existe, y con la cual está resuelta e intrínsecamente unida. Pero esta dependencia que la forma tiene de la materia, no supone que, en último término, que la materia sea más ente que la forma. Porque la materia es sustento de la forma como sujeto receptor puramente potencial, y no como ente en acto. La materia prima manifiesta su imperfección, por el hecho de ser el ente meramente en potencia.

En cambio, la forma es ente en acto, y el acto mismo de la materia. La perfección y actualidad de la forma se manifiesta en el hecho de que, como ente en acto, sólo necesita el soporte de un ente meramente en potencia, para que, por su propia virtud, pueda subsistir en él separadamente de todos los demás entes en acto; pero no separadamente de la materia.

A partir de lo cual, resulta evidente que la forma sustancial es ontológicamente superior y más perfecta que la forma accidental. En efecto, el accidente o forma accidental, debido a su ínfima actualidad, necesita existir en un ente en acto subsistente por sí y completamente separado de los demás entes; porque el accidente necesita existir en la sustancia corpórea y compuesta de materia y forma, para recibir de ella su concreción e individualidad. A ninguna forma accidental le basta el soporte de la sola materia prima, que es el ente meramente en potencia, de suyo no separable, a no ser en potencia.

En cambio, la forma sustancial no necesita, para ser constituida y para existir, el fundamento de un ente en acto en el que apoyarse; porque, aunque la forma necesita el soporte de la materia para quedar constituida como el acto configurante de la materia misma, no recibe de su soporte potencial -o sea, de la propia materia- la perfección en acto de subsistir por sí; sino, que, por el contrario, es la forma sustancial el acto y la causa que hace que la materia pase a ser una sustancia compuesta plenamente separable, concreta y determinada, en la cual subsiste la propia forma.

En consecuencia, es claro que, según la doctrina que Tomás de Aquino ha recogido de Aristóteles, y ha asumido como suya dentro del marco conceptual de su propio pensamiento metafísico, la forma sustancial es, junto con la materia, el núcleo mismo de la principiación causal de la individuación, la identidad sustancial y la diversidad numérica de las sustancias corruptibles.

Así pues, la forma es principio causal de individuación y diversidad numérica de los entes corpóreos y corruptibles, en cuanto que depende de la materia en la cual existe, porque, por su naturaleza, la forma sustancial

no es otra cosa que el acto configurante de una materia de la que se educa; sin la cual no se constituye la forma, y con la cual está resuelta, y como inmersa en ella.

Y, por su parte, la materia es principio causal de individuación y diversidad, en cuanto que depende de la forma que le da el ser en acto y la subsistencia por sí en acto; y en cuanto que la forma sustancial es el acto y la perfección de la materia, que aporta todo lo que de contenido perfecto y actual constituye el compuesto.

Es muy conocida la doctrina de Tomás de Aquino, según la cual la materia es principio causal de concreción e individuación de las sustancias corruptibles y compuestas, y esta tesis se encuentra de diversos modos en muy distintos lugares de sus obras. Y, ya hemos examinado más arriba esta misma tesis en *Exposición del libro de Boecio sobre la Trinidad*, cuestión 4, artículo 2. Ahora, estamos en condiciones de hacer más explícito y penetrar más profundamente el significado de esta tesis; porque ahora podemos emplear, como estatuto explicativo, el conjunto doctrinario que encontramos en el capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*, recién examinado.

Entre los distintos lugares en los que afirma Tomás que la materia es el principio de individuación de la sustancia corpórea, se encuentra uno ubicado en *De spiritualibus creaturis*. Allí Tomás sostiene que “la materia es principio de individuación, porque no ha nacido para ser recibida en otro”<sup>303</sup>. Lo cual afirma Tomás, dando por supuesta la función principadora de la forma sustancial. Porque, como hemos visto detenidamente en los textos examinados, un poco más arriba, del capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*, Tomás explica allí que sólo la forma sustancial es la causa de que el compuesto sea separable y una realidad concreta; sin la cual el compuesto no puede ser ni individual, ni existente, ni dividido de las demás sustancias corpóreas.

De todo lo cual se desprende que, cuando Tomás sostiene que las cosas materiales se individuán materialmente, no quiere decir con ello otra cosa que lo siguiente: Las cosas materiales se individuán por causa de la materia, pero en asociación con su acto, que es la forma, y sólo en cuanto que la forma sustancial es, como principio esencial unido a la materia, la causa formal de tal individuación, conjuntamente con las causas formales del orden accidental, que son las dimensiones cuantitativas individuantes.

El hecho de que Tomás mencione la materia como la causa de la individuación de las cosas corruptibles y experimentalmente captables del

---

<sup>303</sup> “Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi”. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 5 ad 8.

universo, obedece a su intención de poner en evidencia que la forma sustancial no ejerce su función causal de principiación sin la materia, y que sólo la ejerce, en cuanto que está unida radical e íntimamente a la materia misma. Así, pues, para Tomás, la individuación de las sustancias materiales no se da más que en la materia, y desde la materia, porque la causa formal que explica la individuación, que es la forma, por su esencia misma, es el acto configurante de una materia, educido de la materia y resuelto con ella. Pero no porque la materia sea la causa única, ni la causa principal de la individuación, sino porque la forma sustancial, que es la causa primera de la concreción y separabilidad del compuesto, ejerce esta función y es constituida por la causa eficiente, sólo en cuanto que la forma sustancial esta sustentada por el soporte puramente potencial de la materia, y en cuanto que es, por su esencia misma, el acto configurador de una materia corporal.

La alegación expresa de la materia prima, por parte de Tomás, como principio causal intrínseco que explica la individuación y la subsistencia por sí de las cosas corpóreas, obedece a la conveniencia, que él mismo advierte claramente, de incidir en la dependencia que de la materia tiene la forma sustancial, como principio formal intrínseco y esencial de individuación y subsistencia por sí, para ejercer su función causal, pero también porque la forma sustancial de las cosas corpóreas no se constituye como tal, si no es en la materia prima.

Ahora bien, esta superioridad de la función de principiación propia de la forma sustancial, como causa que explica la individuación, la separabilidad y la concreción determinada de las sustancias corruptibles se comprende por el hecho de que la forma es precisamente el acto que hace que una materia indeterminada e indefinida sea en acto, por el aporte perfecto de la forma misma, una sustancia corpórea y compuesta completamente determinada y definida, y plenamente separable de todos los demás entes en acto. Tesis que, como hemos visto, ha quedado demostrado en el capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*.

Al sostener Tomás que la materia es principio de singularidad, no está descartando la función de la forma sustancial como principio esencial de la individuación y la diversidad de las cosas corpóreas, conjuntamente con la materia. Para Aristóteles, como para Tomás de Aquino, la materia es principio de singularidad, en la medida en la cual la materia misma es considerada como una ordenación potencial hacia la forma sustancial, que es su acto. En efecto, la materia es concebida por ambos pensadores como principio meramente potencial de subsistencia por sí y de individuación, cuya concurrencia con la forma sustancial es imprescindible, para que ambas, la materia y la forma unidas y en recíproca principiación



de órdenes distintos, cumplan las funciones que les corresponden en la individuación y la diversificación de las sustancias corpóreas y corruptibles.

La materia y la forma son los principios causales de la individuación y la diversidad de tales sustancias, únicamente en cuanto que ellas mismas son, respectivamente, la causa material y la causa formal- de la subsistencia por sí, de la separabilidad y de la concreción del compuesto. La forma sustancial es la causa formal -como principio esencial- de la individuación y la diversidad de las sustancias corpóreas y corruptibles, precisamente en cuanto que acto. Y, en el orden de la causalidad formal, la principiación de la forma sustancial es anterior a la principiación de la materia. Esta prioridad causal -en el orden formal- de la forma sobre la materia, se funda en la naturaleza de acto que es propia de la forma. La forma sustancial misma, por ser acto, es la causa de la materia y de su ser, en el seno de la sustancia corpórea; como, en efecto, Tomás sostiene en el capítulo 3 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*.

Ahora bien, en el orden de la causa material, la materia tiene prioridad causal sobre la forma, en cuanto que depende de la materia; porque la forma como tal, por su esencia misma, no se constituye en la naturaleza de las cosas, a no ser como el acto configurador de una materia, que es educido de la materia, de un modo tal que está como inmerso en la materia misma, y como resuelto con ella.

Tomás de Aquino sostiene que la individuación de las sustancias comprendidas en el orden real creado (tanto las sustancias corruptibles como las incorruptibles), se explica globalmente porque cada una de ellas es un ente en acto que, por su naturaleza misma, no puede ser en otro, y subsiste por sí en la naturaleza de las cosas. O, como dice Tomás mismo, en *Super librum De causis expositio*, “todo aquello que no ha nacido para ser en algo, por esto mismo es individuo”<sup>304</sup>. Como dice Dewan, “hay, entonces, una teoría ‘global’ del individuo en la doctrina de Santo Tomás, a saber, que algo no tiene una naturaleza tal que no puede ser recibido en algo”<sup>305</sup>. Esta teoría es aplicable tanto al caso de las sustancias corrupti-

<sup>304</sup> “Unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, Corpus Thomisticum, Fundación Tomás de Aquino, Pamplona 2011, texto de H.-D. Saffrey, Friburgi Helvetiorum 1954, l. 9.

<sup>305</sup> “There is, then, a ‘global’ theory of the individual in St. Thomas’s doctrine, viz. that something does not have a nature such as to be received in something”. DEWAN, LAWRENCE, “The Individual as a Mode of Being” en DOUGHERTY, JUDE (edit. general) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 246.

bles y compuestas de materia y forma -las sustancias corpóreas y experimentalmente captables del universo físico-, cuanto al caso de las sustancias incorruptibles, inmateriales y espirituales -Dios, los ángeles y las almas intelectivas de los seres humanos-. En todo este texto de *Super librum De causis expositio*, l. 9, Tomás enfoca su atención sobre el núcleo más metafísico de la individuación, y su investigación allí se centra en el hecho de que la *oúσία*, por su esencia misma, *no es en algo*. Pero, allí, no entra a tratar explícitamente de la causalidad de los accidentes de la cantidad dimensiva relativa a la individuación de las sustancias corruptibles; porque los accidentes de la cantidad dimensiva no explican la individuación en el plano esencial, sino meramente en el plano de las propiedades no esenciales de la *oúσία*, que proceden de la propia esencia sustancial y dependen de ella<sup>306</sup>.

Tomás sostiene, en este mismo lugar de *Super librum De causis expositio*, que “se dice que algo es individual, porque no está en su naturaleza ser en muchos; porque el universal sí es algo en cuya naturaleza está existir en muchos”<sup>307</sup>. De lo que se desprende que, si algo es un universal, no es como tal individual.

E, inmediatamente a continuación, describe Tomás los dos modos según los cuales algo es individual, porque no está en su naturaleza ser en muchas cosas<sup>308</sup>: “Pero, que algo, por su naturaleza, no exista en muchos, puede suceder de dos maneras. La primera de las cuales, porque es algo determinado a algo único en lo cual existe; como la blancura, por razón de su especie, pertenece a su naturaleza que exista en muchos; pero, este blanco concreto, que es recibido en este sujeto concreto, no puede existir

<sup>306</sup> Dewan explica acerca de su propio comentario del texto que analizamos de *Super librum De causis expositio*, l. 9, lo siguiente: “Thus far I have said nothing about the role of quantity in individuation. I have focused rather on the mode of being of the subsisting thing, which obviously cannot stem from quantity or any accident”. DEWAN, LAWRENCE, “The Individual as a Mode of Being” en DOUGHERTY, JUDE (edit. general) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 246.

<sup>307</sup> “Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse individuum ex hoc quod non est natum esse in multis; nam universale est quod est natum esse in multis”. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>308</sup> “In developing this point, Thomas notes that something may be said to be an individual by reason of the fact that it is not suited to be in many things, as is a universal. But something may not be suited to be in many things in two different ways”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 374.

más que en éste<sup>309</sup>. Como podemos ver, este es el modo en el cual se individualúan los accidentes o propiedades no-esenciales, por ser recibidos en la esencia sustancial. Éste no es el modo en el cual son individuales las sustancias. Según este primer modo de ser individual, que es propio de los accidentes, éstos son individuales por causa de la sustancia. Así pues, cualquier accidente es individual, por haber sido recibido en un único sujeto concreto -que es ente en acto-, y no en muchos<sup>310</sup>.

Ahora bien, según esta primera manera, conforme a la cual una cosa es individual, y conforme al ejemplo propuesto por Tomás; si, después de que una blancura es hecha individual y concreta, por haber sido recibida en un sujeto concreto, se repite este mismo procedimiento, y, junto con esto, suponemos que, el sujeto concreto en el cual es recibido tal blancura concreta, a su vez, es hecho individual por ser recibido en otro sujeto concreto distinto; y, suponemos, por último, que sólo pueden ser individuales las cosas, porque, según su naturaleza propia, son recibidas en un sujeto concreto que hace las veces de sujeto receptor; el resultado que se obtiene de esta compleja suposición es que, por más que se multiplique hasta el infinito el número de sujetos concretos receptores, ninguno de ellos sería por sí mismo individual, y no habría un sujeto concreto y determinado primero que, precisamente por ser por sí mismo individual, pudiera causar la concreción y la individuación de todos los demás; con lo cual, la consecuencia última de este proceso sería que ninguno de los sujetos que reciben algo sería ni concreto, ni individual, ni subsistente por sí, sin ser recibido en algo, ni tampoco podrían serlo las cosas recibidas por ellos; y, por tanto, ninguna cosa sería realmente ni concreta ni individual, ni subsistente por sí, ni no recibida en algo. Conclusión final que colisiona con la proposición inicial de la que se parte, a saber, que cualquier cosa es individual y concreta, exclusivamente por ser recibida en un sujeto individual y concreto, o sea, que todas las cosas son individuales únicamente según el primer modo descrito por Tomás, o sea, sólo porque cada una de ellas es recibida en un único sujeto concreto, y no en

<sup>309</sup> “Quod autem aliquid non sit natum esse in multis hoc potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquid unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, sed haec albedo quae est recepta in hoc subiecto, non potest esse nisi in hoc”. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>310</sup> Acerca de este primer modo de que algo no exista en muchos, dice Wippel: “First of all, this may be because it is determined to the single subject in which it is present. Thus this whiteness, precisely because it is received in this subject”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 374.

muchos. O, como dice Tomás: “Pero este modo no puede proceder hasta el infinito, porque no se ha de proceder hasta el infinito en las causas formales y en las materiales, como se prueba en el libro II de la *Metafísica*”<sup>311</sup>.

A partir de lo cual, él deduce que no se puede continuar con esta multiplicación hasta el infinito de sujetos susceptibles concretos; sino “que es necesario llegar a algo que, por su naturaleza, no esté recibido en algo, y, por el cual tenga la individuación, así como la materia prima en las cosas corporales, que es principio de singularidad. Por lo tanto, es necesario que todo aquello en cuya naturaleza no está el ser en algo, por esto mismo sea un individuo; y este es el segundo modo en el que algo, por su naturaleza misma, no existe en muchos, porque, a saber, no pertenece a su naturaleza el ser en algo, como la blancura, si existiera separada, sin existir en un sujeto, sería individual, de acuerdo a este modo”<sup>312</sup>.

En efecto, vemos que la regla general que aplica Tomás para explicar la individuación de todas las cosas por sus causas, a saber, que las cosas son individuales por no ser recibidas en muchos, ahora tiene un segundo modo de ser aplicada, según el cual, hay cosas que son individuales, porque, por su naturaleza misma no existen en algo, sino sólo en sí mismas. De acuerdo a este segundo modo de ser individual, si fuera verdad que la blancura tuviera por naturaleza suya, el no existir en algo, por esta misma razón, sería individual. Y, tal blancura no sólo sería por su propia virtud separada de cualquier otro ente en acto y de cualquier ente en potencia, o sea, de la materia prima; sino que, además, sería una *ὄνσια* simple, o sea, una forma pura plenamente separada, concreta e individual; esto es, un ente en acto subsistente por sí, que no es, ni un accidente, ni un universal<sup>313</sup>.

<sup>311</sup> “Iste autem modus non potest procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, ut probatur in II metaphysicae”. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>312</sup> “...unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis. Unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum; et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in multis, quia scilicet non est natum esse in aliquo, sicut, si albedo esset separata sine subiecto existens, esset per hunc modum individua”. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>313</sup> “Thus this whiteness, precisely because it is received in this subject, cannot be present in another. Because this method of explanation cannot proceed to infinity, Thomas concludes that one must arrive at something whose very nature it is not received in something else, and which is individuated of itself. This, he says is prime matter which

Por otro lado, en este mismo texto que estamos examinando, Tomás se ha referido también a la materia prima como principio de singularidad en las cosas corporales. ¿Cómo se ha de entender esta idea, teniendo en cuenta que Tomás mismo ha asumido plenamente la doctrina de Aristóteles relativa a la principiación principal de la forma sustancial, y posterior de la materia, por lo que se refiere a la separabilidad y la concreción de las sustancias corporales, en el capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*?

La respuesta a esta cuestión se puede hallar mediante el estudio riguroso y profundo del pensamiento metafísico de Tomás, y siempre que se empiece por advertir que, dentro de este marco conceptual, la materia prima, que es el ente meramente en potencia, aunque, por su naturaleza misma, no existe en algo; esto no le ocurre a la materia por virtud de sí propia, sino porque algún ente en acto, a saber, la forma sustancial, ha hecho de la materia prima la sustancia corpórea subsistente por sí, concreta y determinada y ente en acto, que, por su naturaleza, no le compete existir en algo.

Además, si la materia prima fuese el único principio de subsistencia de la sustancia corpórea, entonces ésta sería plenamente separable y le competiría no existir en algo, por causa exclusiva de un principio puramente indeterminado, e independientemente del influjo de la forma sustancial. Lo cual es absurdo, porque, como ya se encargó de demostrarlo Aristóteles en el capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, a la materia, por ser lo indefinido e indeterminado, no le conviene, ni ser separable, ni ser una realidad concreta y determinada. Doctrina que Tomás asume en su propio pensamiento metafísico en el capítulo 2 del libro VII de su *Comentario*.

Tomás no intenta, en el texto examinado, sostener que la materia sea el único principio intrínseco causal que explica la subsistencia por sí de las cosas corpóreas y corruptibles, y, por esto mismo, de su individuación; sino que, por el contrario, afirma que la materia prima es principio de singularidad, porque supone ya demostrado que sólo en ella la forma sustancial puede ejercer su función de causa formal principal y principio intrínseco primero -como ente en acto- de la subsistencia por sí de las sustancias corpóreas.

Y se ocupa de incidir en el hecho de que la materia es principio de individuación de las cosas corpóreas, porque, al señalar a la materia prima como principio de individuación, pone en evidencia aquella propiedad

---

in corporeal things is a principle of singularity for them". WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 374.

del compuesto en virtud de la cual no es más que en sí mismo, y no en algo. Lo cual supone, como fundamento, aquella doctrina que, como hemos visto más arriba, Aristóteles ya había demostrado en el capítulo 3 del libro Z (VII) de la *Metafísica*, a saber, la doctrina según la cual, la forma sustancial es la causa intrínseca de la subsistencia por sí del compuesto, por ser el principio causal en virtud del cual el compuesto no es en algo, sino únicamente en sí mismo, como ente en acto. Y, esto no puede hacerlo la materia prima, como quiera que no es acto alguno, sino, lo indefinido e indeterminado; a no ser, en cuanto que ya está en acto individualizada por las dimensiones cuantitativas determinantes, y determinada por la forma sustancial de la corporalidad.

Ahora bien, la materia, por su esencia misma, incluso sin considerar la forma sustancial ni las dimensiones cuantitativas individuantes, es principio esencial de la individuación y la diversidad de las sustancias corpóreas, en cuanto que la forma sustancial tiene la necesidad del soporte de la materia, para ejercer su función causal como lo que hace que el compuesto -la sustancia corpórea y corruptible- sea por sí, y no en algo, como una realidad concreta.

Además, Tomás recurre a expresarse en términos, según los cuales, la materia prima es principio de singularidad, con la intención de impedir que alguien caiga en el error de concebir la forma sustancial como un universal desvinculado de la materia prima; como si la forma sustancial de suyo no le correspondiera ninguna función en la individuación y la diversidad de las sustancias corpóreas y corruptibles. Como veremos, Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, atribuye esta última concepción a Platón. Según la versión que de esta teoría platónica ofrece Aristóteles, es el principio material, el sujeto receptor, el único principio causal de la diversidad de las cosas corruptibles.

Es evidente también, que, cuanto Tomás afirma que la materia es principio de individuación, lo hace porque de este modo destaca la dependencia que tiene la forma individual de su sujeto receptor, que es la materia, en razón de que la materia es el soporte imprescindible de la forma sustancial; sin el cual la forma no se constituye como lo que es, a saber, la forma de un cuerpo. Por lo tanto, Tomás concibe la materia de un modo tal, que está adaptada a la recepción individual de la forma sustancial. Y la forma sustancial recibida por la materia, de esta manera individual, es, para Tomás, precisamente en cuanto que está inmersa en la materia, principio causal de individuación y diversidad, conjuntamente con el otro principio, que es la materia misma. De este modo, Tomás se aparta de la versión de la teoría de la diversidad, de inspiración platónica, según la cual la forma no sería principio de diversidad numérica, sino una identi-

dad pura y común a todos los individuos comprendidos en la misma especie; mientras que la materia sería el único principio de individuación y diversidad numérica.

Tomás pone en evidencia la profunda unión que hay entre la materia y la forma, y, al destacar la función principiadora de la materia, como causa material de individuación y diversidad numérica, hace posible comprender la función principiadora de la forma individual, como causa formal por virtud de la cual el compuesto existe en acto subsistiendo por sí, y no en algo. Esta última tesis es una tesis fundamental contenida en el apartado 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*. Como veremos más adelante, la función propia de la forma, en virtud de la cual es la causa que hace que el compuesto sea por sí, y no en algo, como una realidad concreta, es el fundamento que erige a la forma misma como el principio causal formal que explica la individuación y la diversidad numérica de las cosas corpóreas y corruptibles.

De ningún modo la intención de Tomás es descartar a la forma sustancial como primer principio causal de la individuación y de la subsistencia por sí de las sustancias corpóreas. Por el contrario, Tomás procede conscientemente a destacar la función de la materia prima en la individuación, con el objetivo de despejar toda duda respecto del hecho de que la forma sustancial desempeña su función causal, en asociación con la materia prima, y en cuanto que está inmersa en ésta; como un acto que, por su esencia misma, no es otra cosa que el acto configurador de una materia. Así es como Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, logra impedir que se caiga en el error en el que incurre la versión de la teoría platónica de la diversidad, presentada por Aristóteles, según la cual la forma es un universal desvinculado de la materia, por no estar inmerso en ella.

La prioridad de la función propia de la forma sustancial como principio causal de subsistencia por sí y concreción, se manifiesta en el hecho de que la forma sustancial es el único acto que es, a la vez, principio esencial y causa de la subsistencia por sí y de concreción de la sustancia corpórea y corruptible<sup>314</sup>. La materia es principio esencial y causa de subsistencia por sí y de individuación, pero no por ser acto, ya que es el ente meramente en potencia. Y, aunque la materia, por su esencia misma, no existe en algo; lo cierto es que su ‘no ser en algo’ sólo se da en acto por virtud de la forma sustancial, que es justamente el acto de la materia. Además, según la doctrina que Tomás recoge de Aristóteles, en el capítulo 2 del libro VII de la *Metafísica*, la forma sustancial por su propia vir-

---

<sup>314</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 22. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1029 a 27-30.

tud, no solamente es el acto que hace subsistir por sí al compuesto, sino que, junto con ello, es un acto que por sí mismo, o sea, por su propia virtud, se separa a sí propio de cualquier otro ente en acto, aunque para ello dependa del soporte de la materia, en la cual existe. Pero la nobleza y exedencia de la forma se manifiesta en el hecho de que para existir separada de todos los demás entes en acto, sólo necesita el soporte del ente meramente en potencia, que es justamente la materia.

El hecho mismo de que la forma sustancial dependa del soporte de la materia, aunque manifiesta una imperfección en la forma sustancial, este límite de perfección ocurre por el hecho de que la forma está necesitada, no de un ente en acto, sino del ente meramente en potencia -la materia prima-; de lo que se desprende que todo lo que de perfección y actualidad constituye a la forma sustancial, no depende de ningún otro acto distinto de ella misma, en el que necesite apoyarse. Así es como la forma sustancial de toda sustancia corpórea -como decía Berti- está separada por sí misma de todas las demás cosas; pero sin estar separada de la materia<sup>315</sup>.

Esta propiedad de la forma sustancial manifiesta su superior actualidad y nobleza de perfección, por cuanto es la perfección misma y el acto de la materia. Y, precisamente porque la forma es la perfección de la materia, e íntimamente unida a ésta, es que la propia forma es, en mayor grado que la materia, principio de subsistencia por sí y concreción sustancial.

Además, tampoco la materia puede existir, por su propia virtud, sin la forma sustancial. La materia no tiene ningún carácter activo y, por esto mismo, no tiene virtud alguna; la materia carece, pues, de la virtud de hacer que ella misma subsista por sí y separadamente de los demás entes, como aquello que no existe en algo en la naturaleza de las cosas. Y la razón es la siguiente: porque sólo la forma sustancial es la causa que hace que la materia exista y tenga el ser que es poseído por la sustancia compuesta; y, porque sólo la forma es la causa que hace que el compuesto sea en acto un ente que *no es en algo*, sino únicamente *en sí mismo*.

Si perdemos de vista el hecho de que la forma sustancial es realmente lo que Aristóteles llama un sujeto, y entendemos mal lo que es la forma sustancial, al concebirla como un acto completamente desvinculado de la materia, e independiente de la materia, podemos llegar a incurrir en dos errores. El primero de estos dos errores consiste en pensar que sólo la forma es la causa de la individuación de los distintos singulares comprendidos en una misma especie, independientemente de la materia, con-

---

<sup>315</sup> Cfr. loc. cit. BERTI, ENRICO, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, p. 104.



cibiéndola como un carácter que no es idéntico a los de los demás individuos de la misma especie.

El segundo error consiste en pensar lo contrario, o sea, que la materia, independientemente de la forma, es la única causa de la individuación y la diversidad numérica de las cosas corpóreas.

El primero de estos dos errores consiste en concebir la forma sustancial de la cosa corpórea particular, como algo que es por sí mismo individual, porque se concibe a la forma como algo completamente desvinculado e independiente de la materia. Desde este punto de vista, la materia no es, en modo alguno, ni individual, ni tampoco causa de individuación. La individuación sólo proviene de la forma sustancial, sobre la base de suponer que ella está completamente separada o, al menos, desvinculada funcionalmente de la materia, y su carácter no puede ser compartido por muchos individuos de la misma especie, sino que toda forma es una especie de un único individuo. Kenny opina que esta es la postura de Duns Escoto, quién, junto con otros filósofos medievales y modernos, “han creído en esencias individuantes, o, para usar el término escotista, *haecceitas*. Una *haecceitas* es suficientemente como forma, para estar en casa en el intelecto: para Escoto, el intelecto puede aprehender la individualidad de una cosa, al tomarla en su *haecceitas*, junto con su forma universal”<sup>316</sup>.

Esta postura es errónea porque si alguien la sostiene, es porque ha perdido de vista el hecho de que, aunque las formas de las cosas corpóreas son concretas e individuales, no lo son por sí solas, sino que, por su naturaleza misma, cada forma es el acto configurante de una materia, en cuanto que es educido de la materia, y en cuanto que está como inmerso en ella. La forma no es una determinación individual, a no ser en cuanto que es el acto mismo que hace de una materia indeterminada, un cuerpo determinado. Por esta razón, la forma sólo es constituida como forma

<sup>316</sup> “Aquinas’s theory here seemed unnecessarily complicated to his successor Duns Scotus and to other philosophers, medieval and modern, who have believed in individuating essences, or, to use the Scotist term, haecceities. A haecceity is sufficiently like a form to be at home in the intellect: for Scotus the intellect can grasp the individuality of a thing by taking in its haecceity along with its universal form. But I believe that St. Thomas was right to reject the notion of individuating essences: they are a misguided attempt to combine the logical features of form and matter, of predicate and subject. St. Thomas did, of course, believe in individual essences -the essence of Peter is numerically distinct from the essence of Paul -but individual essences are not individuating essences. Peter’s essence is a human nature individuated by being the essence of Peter; it is not Peter who is individuated by some Petreity which is this essence”. KENNY, ANTHONY, “Body, Soul, and Intellect in Aquinas” en KENNY, ANTHONY, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 85-86.

concreta, como existente, y como forma individual, en cuanto que depende del soporte de la materia; sin cuya recepción no se constituye. La forma misma, por sí sola, y devincludamente de la materia, no es algo individual, como parece pensar Escoto, sino que sólo existe en la mente como algo predicable de muchos individuos. Para Aristóteles y Tomás de Aquino, la forma en cuanto que tal, por su esencia misma, está estrechamente vinculada a la materia, en la cual resulta ser individual, sin que su carácter deje de ser específico y exactamente el mismo para todos los individuos en los que está. La forma es individual exclusivamente porque tiene una biografía que se sucede en el tiempo mientras está determinando una materia concreta e individual, y no porque su carácter sea en sí mismo individual y diferente para cada uno de los individuos de la misma especie de forma, como también sostiene Michael Frede<sup>317</sup>.

La forma es individual, no porque tenga en sí misma algunas notas características individuales, puesto que su carácter es estrictamente específico e idéntico como principio real en todos los individuos que tienen la misma especie; sino porque la forma de cada individuo, también por su naturaleza misma, es un acto que sólo puede ser particular, individual y existente en la realidad extramental por el hecho mismo de encontrarse inmerso en una materia individual que posee un particular carácter de ocupación del espacio, aquí y ahora, y por ser el principio real de unos accidentes individuales que no son los accidentes individuales de otra forma individual de la misma especie. De esta manera, la forma de un perro pastor alemán es idéntica a la forma de un perro bulldog, y, sin embargo, ambas son distintas. Y se distinguen ambas formas por la materia señalada por la cantidad, y por tener una historia distinta, pero no porque

<sup>317</sup> "Substantial forms, then, as ultimate subjects and as substances are particular. But we may still ask how they manage to be particular, given that their specification, down to the smallest detail, is exactly the same for all things of the same kind. To answer this question, though, we have to get clearer about what it is that is asked. If the question is how do we manage to distinguish particular forms at one time, the answer is simple: they differ from each other by being realized in different matter (cf. 1034 q 6-8; 1016 b 33) and by being the ultimate subjects of different properties. If the question is how do we reidentify a particular form at a later point in time, the answer is: it can be identified through time by its continuous history of being realized now in this and now in that matter, of now being the subject of these and then being the subject of those properties. But if it should be demanded that there be something about the form in and by itself which distinguishes it from other forms of the same kind, the answer is that there is no such distinguishing mark and that there is no need for one. It is just not the case that individuals are the individuals they are by virtue of some intrinsic essential distinguishing mark". FREDE, MICHAEL "Substance in Aristotle's *Metaphysics*". En FREDE, MICHAEL, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 78.

tales formas se distinguen entre sí porque cada una tenga alguna nota distintiva particular distinta. De este modo, las formas son en sí mismas individuales, pero no porque su carácter específico sea individual y contenga una nota distintiva individual.

Sostener que la forma por sí sola es individual, tanto en la mente, como en la realidad extramental, supone concebirla como un acto desvinculado de la materia; de tal modo que la principiación de la forma y la principiación de la materia son ajenas entre sí. La forma sería raíz de individualidad, independientemente de la materia. Desde este punto de vista, la materia, por ser algo desvinculado de la forma, no puede ser principio ni de individuación ni de diversidad de las cosas. Esta parece ser la posición de Escoto, según Kenny.

Aristóteles ha demostrado, en el libro VII de la *Metafísica*, que la forma es un sujeto, y que lo es con anterioridad a la materia. Desde el punto de vista de Aristóteles, y también de Tomás, es un error sostener que la forma de las sustancias irracionales es un acto que, no siendo sujeto, y sin estar unido a una materia, es, por su sola esencia, y por su propia virtud, algo concreto e individual.

Tomás de Aquino ha heredado de Aristóteles esta lúcida concepción de la forma sustancial de la sustancia corpórea y corruptible, como un acto estrechamente vinculado con la materia; de la que es su configuración determinante.

El segundo de los errores originados en la concepción de la forma como algo separado o desvinculado de la materia, ha sido denunciado por Aristóteles en distintos lugares de los libros de la *Física* y la *Metafísica*, y por Tomás de Aquino en sus *Comentarios*, y en otras obras suyas. Este error, al igual que el anterior, consiste en concebir la forma como algo desvinculado de la materia, pero, a diferencia del error mencionado antes, se concibe la forma como un único universal común a distintos individuos de la misma especie. De lo que se desprende como corolario que las cosas corporales no se individualizan por su forma; por ser ella algo común y único para todos los individuos de la misma especie, en virtud de los caracteres específicos que tiene, conforme a los cuales no se puede distinguir un individuo de otro. Por esta razón, según esta postura, hay que buscar otra causa de la concreción, de la individuación y de la diversidad numérica de las cosas corporales y corruptibles.

Según esta postura, la forma, por tener carácter específico contemplado en el concepto mediante el cual ella es conocida, y no tener ningún carácter individual que de suyo la distinga de otras formas de la misma especie, no puede ser una forma individual. Desde este punto de vista, la diversidad meramente numérica de las cosas corpóreas y corruptibles es

causada exclusivamente por parte del sujeto receptor de las formas, a saber, por parte de la materia; y no puede ser causado por la forma misma; porque según esta opinión, la forma no es individual, sino un universal único para todos los casos individuales. Aristóteles atribuye esta doctrina a Platón.

Tomás de Aquino se manifiesta dependiente de Aristóteles, por lo que se refiere a su convicción de que Platón, o sus seguidores, son los autores de esa doctrina. Aristóteles dice que, según Platón, la forma no puede ser causa de diversidad numérica, sino que sólo es causa de unidad e identidad formal y específica. Puesto que la forma está desvinculada de la materia, la multiplicación numérica de las cosas corpóreas y corruptibles comprendidas en una misma especie, obedece exclusivamente a la materia; como lo veremos en breve.

Por otra parte, si retornamos a la teoría tomista de la individuación y la subsistencia por sí de las sustancias corpóreas y corruptibles, hay un caso único que es distinto de todos los demás. En efecto, entre las distintas clases de formas de tales sustancias, existe una que es distinta de todas las demás: El alma intelectual del hombre es precisamente esta forma sustancial que, como dice Tomás, es, de un cierto modo, subsistente por sí, concreta e individual; como señala expresamente Tomás en *Exposición del libro de Boecio 'Sobre la Trinidad'*, cuestión 4, art. 2<sup>318</sup>.

En el lugar mencionado, encontramos la tesis, según la cual el alma intelectual del hombre es la única forma sustancial de una sustancia corruptible que es concreta, determinada y subsistente por su propia virtud, sin que necesite el soporte de la materia para subsistir por sí y permanecer como concreta e individual. Por esta razón, el alma intelectual es inmortal. Tomás indica que esto ocurre con el alma humana, no porque sea forma, sino por ser sustancia espiritual<sup>319</sup>.

Pero, en esa proposición, Tomás está empleando el término forma en su sentido más restringido, que es el primer sentido que podemos comprender, de acuerdo a la capacidad natural de nuestro entendimiento. Según este primer sentido, la palabra *forma* significa el acto determinante esencial y no-subsistente de las sustancias corpóreas irracionales. La forma sustancial tomada en este sentido restringido, no significa las for-

<sup>318</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

<sup>319</sup> “Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex se ipsa. Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma”. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2, co. 6.

mas que son, de algún modo por sí mismas subsistentes por sí mismas, concretas e individuales, sin el sustento de la materia.

Según este primer sentido del término forma, las llamadas sustancias espirituales, entre ellas el alma humana -no en cuanto que acto configurante de un cuerpo, sino en cuanto que sustancia espiritual-, no son formas. Ninguna sustancia espiritual, por su esencia misma, necesita el soporte de la materia para existir separadamente de todos los demás entes en acto, en la naturaleza de las cosas.

Sin embargo, el término forma tiene en metafísica un segundo sentido, distinto del anterior, más profundo, y con un campo de aplicación más amplio: De acuerdo a este segundo sentido, más difícil de comprender, la forma es el acto determinante de la esencia sustancial, independientemente del hecho de que la forma, por su esencia misma, sea o no subsistente por sí; e independientemente del hecho de que la forma sea o no, por su naturaleza misma, receptible en la materia. Tomás de Aquino llega a considerar la forma de acuerdo a este segundo sentido, a partir de su investigación del alma humana; al constatar que ella es la forma sustancial de un cuerpo y, a la vez, sin solución de continuidad, una sustancia espiritual, como un solo acto simple. El análisis del alma intelectual del hombre, le conduce a descubrir, mediante procesos demostrativos muy rigurosos, que el alma humana tiene la completa inmunidad de la materia, que es sustancia inteligente, y que, por esta misma razón, es una sustancia espiritual, que ejerce sus funciones espirituales sin depender de la materia; aunque, a la vez, sea la forma de un cuerpo. De lo que se desprende como corolario que nada impide que existan sustancias espirituales que, por su naturaleza misma no son la forma de un cuerpo, ni receptibles en la materia<sup>320</sup>.

Al advertir este modo de ser de las sustancias espirituales, Tomás llega a descubrir que el término forma tiene el segundo sentido mencionado, según el cual, significa el acto esencialmente determinante de una sustancia, independientemente de que ella sea corpórea o incorpórea; de manera que este término puede ser aplicado a las sustancias espirituales que sub-

---

<sup>320</sup> “Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

sisten por sí en simplicidad como formas separadas de la materia, e independientes de esta última<sup>321</sup>.

Según este último sentido, el término forma se aplica, tanto a la forma de las sustancias corruptibles, como a la forma de las sustancias incorruptibles; incluidas en estas últimas, el alma intelectual del ser humano, los ángeles y Dios. De este modo, la palabra forma es predicada análogamente de Dios mismo, en cuanto que se le ha sometido previamente a los procesos intelectuales de la remoción y la eminencia, en orden a predicarla del primer analogado, que es el acto puro.

El estudio metafísico de la jerarquía de los entes tiene, de este modo, una herramienta conceptual invaluable, que es la forma tomada en este segundo sentido. Las formas más perfectas son aquellas que son más separadas e independientes de la materia. Mientras que las formas menos perfectas son aquellas que están más inmersas en la materia, y resueltas con ella, porque no se constituyen, a no ser en cuanto que son educidas de la materia. Estas últimas formas son más imperfectas y alejadas de la omnimoda perfección del acto puro, porque dependen del soporte de la materia para existir y ser constituidas. Tomás dice, en *De ente et essentia*, que esto ocurre, no porque sean formas, sino por ser dependientes de algo distinto de ellas, a saber, de la materia. Es evidente que las formas más elevadas y nobles son aquellas que no dependen del soporte de la materia para existir en la realidad. Por esta razón, las formas de las sustancias corpóreas irracionales, al ser de suyo dependientes de la materia para existir, manifiestan su imperfección como formas, y su alejamiento del acto puro<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> “Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediatur materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oportet quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

<sup>322</sup> “Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Ta-

En cambio, las sustancias espirituales y separadas de la materia, que, por su esencia completa, son formas puras no receptibles en la materia, tienen como único principio causal de individuación, subsistencia por sí, y diversidad numérica, exclusivamente a la forma misma, que es la esencia completa de tales sustancias. Por lo tanto la materia no cumple función alguna en el seno de las sustancias separadas de la materia, por ser extrínseca a ellas, ni tampoco la cantidad.

Como se recordará, en el texto de *Super librum De causis expositio*, l. 9, que veníamos analizando un poco más arriba, Tomás había señalado una segunda manera según la cual las cosas se individuán, que es la manera en la que se individuán las sustancias; cuando dice que “es necesario que todo aquello en cuya naturaleza no está el ser en algo, por esto mismo sea un individuo”<sup>323</sup>. Este modo según el cual las cosas son individuales, es el modo en el cual son individuales, las sustancias corruptibles y corpóreas<sup>324</sup>, como ya hemos visto.

Ahora bien, este mismo modo de ser individual, es el propio de las sustancias separadas de la materia; o sea, el de las formas puras que, por su naturaleza, no son receptibles en la materia, en razón de que no son en algo<sup>325</sup>. Tomás dice que de este mismo modo sería individual una “blan-

---

men non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniatur aliqua formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae”. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3. Dewan dice: “In the *De ente...* Thomas... argues that since form is the cause of being of matter (“...forma dat esse materiae...”), therefore form can exist without matter. It happens to some forms that they cannot be without matter, according as they are distant as to ontological perfection from the first principle which is the first and pure act”. DEWAN, LAWRENCE, “Saint Thomas, form and incorruptibility”, en DEWAN, LAWRENCE, *Form and being. Studies in Thomistic metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006, p. 180.

<sup>323</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>324</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>325</sup> “Et hoc modo est individuatio in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse, et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens”. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9. “And this leads him to the second way in which something is not suited to be multiplied in other things, namely because it is not of its nature to be in something else. It is this way that individuation occurs in separate substances, which are forms which have *esse*, as well as in the First Cause, which is subsisting *esse*”

cura, si existiera separada, sin existir en un sujeto, porque no sería en algo<sup>326</sup>; como ya hemos visto. Dewan destaca que, en este lugar, resulta patente que la individuación es analógica. En las formas subsistentes, la forma misma tiene la naturaleza requerida para ser individual, a saber, la naturaleza de *no ser en algo*. “En Dios, el *esse* en sí mismo es de una naturaleza tal como para subsistir”<sup>327</sup>.

A partir de las reflexiones hechas hasta aquí, podemos concluir que, para Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, la forma es la causa formal primera y principal que explica la individuación, la concreción, la subsistencia por sí, la propiedad de no existir en algo y la diversidad específica y numérica de todas las sustancias; tanto de las sustancias corpóreas y corruptibles, como de las sustancias espirituales, incorpóreas e incorruptibles. Por supuesto, ya hemos visto, en lo que respecta a las sustancias corpóreas y corruptibles que no son racionales, que también su individuación se explica por la forma sustancial, en cuanto que tiene el soporte de la materia. Por esta razón, la materia prima es también causa de individuación de estas sustancias. Habiendo una mutua interdependencia entre ambos principios: materia y forma. Y, en plano no esencial, concurren con la forma y la materia, las dimensiones cuantitativas individuantes, como se ha visto, en la principiación de la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corpóreas.

Ahora bien, puesto que la forma es el principio formal primero por virtud del cual se explica la individuación, y la subsistencia por sí de todas las sustancias, tanto corruptibles como incorruptibles, en cuanto que la forma es el ente en acto. Y las formas más actuales son aquellas que no dependen del soporte de la materia para existir en la naturaleza de las cosas. Es forzoso concluir que, la forma es el principal principio causal de naturaleza formal que explica la individuación y la subsistencia por sí de las sustancias. Esta superioridad de la forma como principio causal de individuación y diversidad, por lo que se refiere al orden de la causalidad formal, se manifiesta en grados de actualidad y perfección que van de

---

itself. In other words, both separate substances and God are individuated of themselves”. WIPPEL, JOHN F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, p. 374.

<sup>326</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, l. 9.

<sup>327</sup> “In subsisting forms, the form itself (not the *esse*) has the requisite nature. In God, the *esse* itself is of such a nature as to subsist ‘The individual’ is *analogically* common, or is divided into modes”. DEWAN, LAWRENCE, “The Individual as a Mode of Being” en DOUGHERTY, JUDE (edit. general) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, p. 246.



menos a más; partiendo de las formas más resueltas con la materia, y más dependientes de ella, hasta llegar a las formas completamente independientes de la materia, y separadas de ella, que se identifican con las sustancias espirituales, en la medida de su independencia de la materia. Estas últimas formas -que son las sustancias espirituales, son, cada una de ellas, causa formal intrínseca suficiente de su propia subsistencia por sí y concreción. Lo cual manifiesta su superior perfección y cercanía al acto puro.

La función de la forma sustancial de las sustancias corpóreas, como principio causal primero que, en el orden de la causalidad formal, explica la individuación, la subsistencia por sí, la naturaleza de no ser en algo, y la diversidad de todas las sustancias, tanto las corruptibles y corpóreas, como las incorruptibles y espirituales, es una doctrina central dentro de la metafísica de Tomás de Aquino. Esta doctrina es heredada de Aristóteles.

Las dos líneas de fuerza de esta doctrina son las siguientes:

La primera línea de fuerza consiste en que la principiación de la individuación no puede ser atribuida en exclusividad al sujeto susceptible, potencial y receptor de las formas. Más aún, el sujeto susceptible potencial, no es, por sí solo el único principio, ni, mucho menos, el principio formal que explique suficientemente la individuación y la propiedad de *no ser en algo*, de los entes subsistentes por sí.

Por tanto, es necesario que exista un principio distinto del sujeto susceptible potencial, que, como principio formal, explique la individuación y la diversidad de las sustancias. La razón por la que esto es así, se puede entender por medio de aquella tesis central de la metafísica de Aristóteles, según la cual: “el ente en potencia y no en entelequia es lo indefinido o indeterminado”<sup>328</sup>. Tesis que Santo Tomás recoge así: “Pero lo que está en potencia y no en *entelechia*, o sea en acto, es indefinido, pues la potencia no se define a no ser por el acto”<sup>329</sup>. Desde este punto de vista, el sujeto susceptible y potencial de cada sustancia corpórea y corruptible, no puede ser la causa intrínseca primera que la haga individual, concreta y subsistente por sí en acto, justamente por que tal sujeto es lo indefinido e indeterminado y el ente meramente en potencia, que es incapaz de dotar a la sustancia de la concreción y determinación actuales que hacen que cada cuerpo sea en acto, sin ser en algo.

<sup>328</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A (IV), 4, 1007 b 28-29.

<sup>329</sup> “Quod autem est in potentia et non *entelechia*, idest in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 8, n. 3.

En consecuencia, un sujeto susceptible puramente potencial, como en efecto lo es la materia prima, no puede ser, ni mucho menos, el único principio causal que explica la individuación ni la diversidad numérica de las sustancias corpóreas y corruptibles del universo físico.

La segunda línea de fuerza de la doctrina de la diversidad de Tomás de Aquino se comprende sobre la base de considerar la primera. En efecto, puesto que el sujeto susceptible y potencial, no puede ser la raíz última de la individuación y la diversidad de las sustancias, y es necesario que algo distinto del sujeto sea la causa principal de ellas; y, además, ninguna cosa está en acto, a no ser por virtud de la forma, que es el ente en acto; se concluye que sólo la forma puede ser el principio causal que, junto con la materia explica de la individuación y la diversidad de las sustancias.

La forma desempeña esta función, o bien en conjunción con el sujeto susceptible puramente potencial, que es la materia prima, por lo que se refiere a las sustancias corpóreas y corruptibles; o bien la forma por sí sola, por lo que se refiere a las sustancias incorpóreas e incorruptibles.

Estas dos líneas de fuerza de la teoría tomista de la diversidad, heredada de Aristóteles, resultan patentes en el marco conceptual dentro del cual Tomás presenta la crítica que, en distintos lugares de sus obras, hace Aristóteles de la teoría platónica de la diversidad.

En efecto, Tomás hace una crítica frontal a la teoría de la diversidad de las cosas que Aristóteles atribuye a Platón, en los informes que hace de varios textos aristotélicos ubicados en distintos libros de la *Física* y la *Metafísica*. Aristóteles rechaza la validez de la teoría de la diversidad que él atribuye, o bien a Platón, o bien a la escuela platónica. Tomás asume casi sin residuos esta postura crítica. Y, el contraste entre la teoría tomista de la diversidad y la teoría platónica de la diversidad, tiene como resultado que destaquen con nitidez las dos líneas de fuerza de la teoría tomista de la diversidad, mencionadas arriba.

Veamos, pues, a continuación este contraste, con el objetivo de destacar los alcances de la doctrina de la diversidad de Tomás, que se hacen más conspicuos al ser contrastada con la teoría platónica de la diversidad, que él rechaza.

No pretendemos establecer si la versión del pensamiento platónico presentada por Aristóteles y Tomás es o no fiel a su autor -Platón-, sino que nos limitamos a analizar la crítica de la versión del pensamiento de Platón que presenta Aristóteles, con el exclusivo objetivo de obtener una visión más clara del contenido de la teoría tomista de la diversidad de los entes, con suficiente nitidez; mediante su contraste con la versión del

pensamiento de Platón, que es presentada y criticada por Aristóteles y por Tomás mismo.

La teoría aristotélica de la diversidad se funda sobre la forma sustancial. Y, por lo que se refiere a las sustancias corpóreas, la teoría de la diversidad se funda en el estudio de la forma y la materia. Tomás no hace más que asumir como propia esta teoría. Esta doctrina se pone de manifiesto, cuando Tomás recoge y asume como propia la tesis que Aristóteles sostiene en *Comentario a la Metafísica*, libro VII, cap. 13, según la cual, “el acto tiene la virtud de separar y dividir; porque cada cosa se divide de otra por su forma propia”<sup>330</sup>.

En efecto, esta última tesis sólo armoniza con la explicación que hacen Aristóteles y Tomás de Aquino, de las causas de la diversidad de las cosas, por sus formas, y no por la separación de los sujetos susceptibles y receptores de las formas. La explicación de la diversidad de las cosas, exclusivamente por la división de los sujetos susceptibles, es considerada como teoría platónica, tanto por Aristóteles como por Tomás. Y ambos la rechazan, como veremos.

En el capítulo 6 de *De substantiis separatis*, formula Tomás cuatro argumentos destinados a probar la inconsistencia de los argumentos formulados por Avicibrón, como sustento de su tesis según la cual las sustancias espirituales están compuestas de materia y forma. El cuarto argumento formulado por Tomás está dirigido a probar la inconsistencia de la tesis de Avicibrón según la cual, “...en todas las cosas, se encontrarían del mismo modo la potencia y la capacidad receptiva”<sup>331</sup>. Dentro de las proposiciones contenidas en este argumento, Tomás procede a poner en evidencia de qué modo los objetos experimentalmente captables se diversifican según la materia, en la realidad extramental.

En efecto, allí dice que “...sólo hay división según la materia cuando ésta se distingue por sí misma y no por una peculiar disposición o forma, o por la cantidad, porque esto sería distinguirla según esa cantidad, forma o disposición”<sup>332</sup>. Y, “es propio de la materia ser en potencia. Por consi-

<sup>330</sup> “Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam”. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 3-14.

<sup>331</sup> “Unde patet falsum esse principium quod supponebat, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 6.

<sup>332</sup> “Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 6.

guiente, es preciso entender esa distinción de la materia no en cuanto que está vestida de diversas formas o disposiciones, pues esto es ajeno a la esencia de la materia, sino como se distingue la potencia, es decir, por su relación a la diversidad de formas<sup>333</sup>.

Lo que aquí Santo Tomás sostiene es que la materia, por su naturaleza de potencia, sólo se distingue en sí misma y por sí misma, según su proporción a las diversas formas que puede recibir. E inmediatamente a continuación destaca la doctrina de fondo sobre la cual apoya esta conclusión:

“En efecto, como se llama potencia a lo que se ordena al acto, es preciso que la potencia se distinga según aquello a lo que primariamente se ordena, entendiendo que la potencia se ordena primariamente a algo, como la capacidad de ver lo hace respecto al color y no a lo blanco o a lo negro, porque la misma potencia puede recibir ambos. Semejantemente, una superficie puede recibir lo blanco y lo negro según una única potencia, la que en primer lugar se predica por su proporción al color<sup>334</sup>.”

Tomás extrae el siguiente corolario a partir de las reflexiones anteriores: Las formas de las cosas tienen un orden jerárquico que obedece a su perfección e imperfección. Esta tesis se explica porque “lo que está más próximo a la materia es más imperfecto y está como en potencia respecto a la forma siguiente<sup>335</sup>.”

Detengámonos en esta última consideración: Ya se ha visto más arriba que la materia es el ente en potencia, y que no se diversifica, a no ser por su disposición a la forma, y también se ha visto que las formas más imperfectas están más próximas a la materia, porque, por su imperfección, dependen del sustento de la materia para ser constituidas por la virtud de la causa eficiente. Sin embargo, esto no ocurre porque la materia de suyo las diversifique, sino más bien al contrario, las formas no subsistentes de

<sup>333</sup> “Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 6.

<sup>334</sup> “Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 6.

<sup>335</sup> “Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae”. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8.

las sustancias corpóreas son educidas de la materia según el modo de ésta, porque la materia misma está de suyo constituida con una adaptación interna que la capacita para recibir individualmente la forma que la determina y modela, precisamente porque la forma es la perfección y la determinación de la materia. De aquí que la diversidad de las formas sea la causa de la diversidad de la materia, y de la diversidad de las cosas, y no al revés la diversidad de la materia la causa de la diversidad de las formas; como hemos visto en el inicio de este apartado<sup>336</sup>.

Aristóteles y Tomás están convencidos de que la plurificación de las sustancias, o sea, la diversidad de los entes, no se explica exclusivamente por causa del receptáculo, sino que también se explica, y no en un segundo lugar, por las formas de las cosas. Como dice Ventimiglia, “Tomás era perfectamente conciente de la ascendencia platónica de la doctrina de la *plurificatio* por causa del receptáculo y, además, criticó clara y lúcida-mente esta doctrina”<sup>337</sup>. Los textos más explícitos que escribe Tomás, en relación a este asunto, están ubicados en el libro VII del *Comentario a la Física*. Veámoslos.

En el capítulo 7 de ese libro, Tomás informa que, después de haber demostrado Aristóteles que existe un primer motor en la serie de los móviles y los motores, a partir de la consideración de que las cosas que pertenecen a un orden, son comparables, y, el ser primero y posterior comporta una comparación; procede a demostrar si los movimientos son comparables entre sí, o no. Porque esta demostración es, como tal, la base fundamental sobre la que se sostiene la demostración de la existencia del primer motor inmóvil, como primer principio dentro del orden de los motores y los móviles; empezando por demostrar qué movimientos son comparables entre sí. Dentro de este proceso demostrativo, sigue el

<sup>336</sup> “Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis”. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 71. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 47, a. 1, co.

<sup>337</sup> “Tommaso era perfettamente consapevole dell’ascendenza platonica della dottrina della *plurificatio* a causa dell’ricettacolo e, inoltre, lucidamente e chiaramente critico nei confronti di tale dottrina”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *To be o esse. La questione dell’essere nel tomismo analitico*, Carocci editore, S.p.A. Roma 2012, p. 246.

informe de Tomás, Aristóteles procede a demostrar, de modo general, qué cosa es comparable con qué otra<sup>338</sup>.

Aristóteles responde a esta cuestión, mediante la investigación de los requisitos constitutivos que intrínsecamente deben reunir, en general, cualesquiera cosas para ser comparables, con el objetivo de aplicar estos resultados a las distintas clases de movimientos, y establecer qué movimientos son comparables.

Al hacer esta demostración, Aristóteles pone en evidencia cuales son las causas intrínsecas últimas, en virtud de las cuales, unas cosas son diversas de otras, a la vez que semejantes en algún sentido; puesto que esto último es necesario para que sean comparables unas con otras. En efecto, Aristóteles se ocupa de demostrar que no puede haber comparación alguna entre dos cosas que carecen de algo común a ellas. Ventimiglia escribe que esta indagación sobre la comparabilidad de las cosas, comprende “por tanto, también, como ya se nota, la diversidad entre las cosas”<sup>339</sup>.

El proceso argumentativo que resuelve el problema de saber qué cosa es comparable con qué otra, empieza por la siguiente observación: “...todas las cosas que no son equívocas, parecen ser comparables entre sí, de tal modo que todas aquellas cosas que no se predicán equívocamente, parecen compararse entre sí”<sup>340</sup>. Y el ejemplo mediante el que se explica esta tesis es el siguiente: “...‘agudo’ se toma equívocamente, porque, de un modo, se dice en las magnitudes, según el cual se llama agudo al ángulo y al estilete, de otro modo se dice en los sabores, según el cual se llama agudo a un vino, y de un tercer modo se dice agudo en las voces, según el cual se llama aguda a una cuerda de la cítara. Por lo tanto, no puede hacerse una comparación conforme a la cual se establezca qué sea más agudo, si lo es el estilete, o lo es el vino, o la voz más alta (última), porque agudo se predica de ellos equívocamente”<sup>341</sup>.

<sup>338</sup> “Et primo inquirat in communi quid cui sit comparabile”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 6. . Aristóteles trata el asunto de la comparabilidad de los movimientos en el capítulo 4 del libro *H* de la *Física*: Cfr. op. cit. ARISTÓTELES, *Física, H*, 4.

<sup>339</sup> “A tema è dunque anche, come già si nota, la diversità tra le cose”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

<sup>340</sup> “Dicit ergo primo, quod quaecumque non sunt aequivoca, videntur esse comparabilia; ita scilicet quod secundum ea quae non aequivoce praedicantur, possint ea de quibus praedicantur, ad invicem comparari”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7 l. 7 n. 7.

<sup>341</sup> “Sicut acutum aequivoce sumitur: uno enim modo dicitur in magnitudinibus, secundum quem modum angulus dicitur acutus, et stylus acutus; alio modo dicitur in saporibus, secundum quem modum vinum dicitur acutum; tertio modo dicitur in

Por lo tanto, “agudo” no es comparable, cuando es predicado, de una parte, del ángulo y el estilete, de otra parte, del vino, y de otra parte, de la voz más alta de la melodía; lo que resulta evidente porque “agudo” se predica equívocamente de estos tres objetos. En este caso, es patente la diversidad que hay entre estos objetos -el ángulo, el estilete, el vino y la voz-, porque el carácter de agudo no es realmente el mismo, debido a que, en la realidad extramental, en cada uno de los objetos en los que está el carácter de agudo, tiene una naturaleza distinta, y cada objeto es conocido por un concepto diferente del que es propio de los demás. Y cada objeto tiene una naturaleza diferente, exclusivamente en razón de la forma misma recibida por cada sujeto, y no por una diferencia natural en el sujeto susceptible receptor de la forma. Aquí, Tomás está pensando en la diversidad que hay en las cosas, exclusivamente por parte de la forma recibida, y no en razón del receptáculo.

Ahora bien, resulta patente que el carácter *agudo* sí es comparable, cuando “agudo” es predicado del mismo modo, de una parte, de la voz más alta de una melodía y, de otra parte, de la voz más próxima a esta; puesto que, en este caso, “agudo” se predica unívocamente y según el mismo concepto o razón, y no equívocamente<sup>342</sup>.

Cuando se predica la palabra agudo de dos voces distintas, como lo son la voz más alta de la melodía y la voz más baja, entonces *agudo* se predica unívocamente y según el mismo concepto de ambas voces, porque agudo es algo que hay de común a las dos, en grado mayor o menor, debido a una diferencia cuantitativa. Y esta diferencia entre la voz más aguda y la menos aguda, es una diferencia formal, y no una diferencia propia del sujeto susceptible y receptor de la forma. Ambas voces comparten la agudeza, y, por esto mismo, son lo mismo de algún cierto modo;

---

vocibus, secundum quem modum vox ultima, idest suprema, in melodiis, vel chorda in cythara dicitur acuta. Ideo ergo non potest fieri comparatio ut dicatur quid sit acutius, utrum stylus aut vinum aut vox ultima, quia acutum de eis aequivoce praedicatur”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7 l. 7 n. 7.

<sup>342</sup> “...sed vox ultima potest comparari secundum acuitatem, ei quae est iuxta ipsam in ordine melodiae, propter hoc quod acutum non aequivoce, sed secundum eandem rationem praedicatur de utraque”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 7. “Ebbene, anzitutto è necessario che le cose comparabile non siano equivoche. Per esempio non è possibile paragonare l’angolo e la voce quanto all’acuto”, e questo appunto perché, in questo caso, il termine ‘acuto’, riferendosi a realtà del tutto diverse secondo ‘rationes’ diverse, è preso in senso equivoco. Questa prima condizione dice anche, in altre parole, che tra realtà diverse del tutto non vi può essere comparazione”, VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

pero no completamente, porque son, a la vez, diversas por el distinto grado de agudeza de cada una.

Este modo de diversidad es claramente distinto de aquel otro, según el cual, son completamente diversas, en razón de la misma palabra agudo, de un lado, las voces, y, del otro lado, los ángulos, en razón de que el término agudo no significa nada que sea común, de un lado, a las voces, y, del otro lado, a los ángulos, sino que se predica equívocamente. Esta diversidad es completa, por lo que se refiere a la palabra que es predicada equívocamente de ambas cosas, de un lado, de una voz, y, del otro, de un ángulo. Una voz y un ángulo son dos cosas completamente diversas, en razón de que la misma palabra *agudo* significa una formalidad, cuando es predicada de una voz, y otra formalidad completamente distinta, cuando es predicada de un ángulo, sin que ambos sentidos de la palabra agudo signifiquen, en este caso, ninguna nota que en común posean, de un lado, la agudeza de la voz, y, del otro lado, la del ángulo. La magnitud de la agudeza de un ángulo recto es distinta de la magnitud de la agudeza de un ángulo agudo, pero tienen en común que la agudeza de los ángulos es un carácter que se predica unívocamente de todos los ángulos, aunque haya diferencia de magnitud entre la agudeza del ángulo recto y la magnitud del ángulo agudo. Distinción de magnitud que, aunque no es cualitativa, sí es de magnitud; y la magnitud es una formalidad también.

En cambio, la predicación de la palabra agudo de un ángulo recto y de una voz aguda, no es una predicación unívoca, sino que son diversas, de suyo, la formalidad de la agudeza en el ángulo recto y su magnitud, y la formalidad de la agudeza en la voz aguda y en su magnitud. Otra vez se está hablando de diversidad explicada en virtud de la distinción de las formalidades recibidas, y no por causa del sujeto receptor.

Sin embargo, -continúa la argumentación- hay cosas que, aunque no son equívocas, no son comparables: “Pero debe tenerse en cuenta, sin duda alguna, que muchas cosas que no son equívocas según su consideración abstracta, o lógica o matemática, sin embargo, se dicen de un cierto modo equívocamente según la concreta razón natural que se aplica a la materia, porque no son recibidas según el mismo concepto en cualquier materia; así como la cantidad y la unidad que es principio del número, no se encuentran, según el mismo concepto, en los cuerpos celestes, el aire y el agua”<sup>343</sup>.

<sup>343</sup> “Est autem considerandum, quod multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoce quodammodo dicuntur, quia non secundum eandem rationem in qualibet materia recipiuntur: sicut



La unidad que es principio del número, al ser predicada del aire y el agua, no se encuentra según el mismo concepto en uno y otro objeto, y, por esta misma razón, la unidad no es comparable en cuanto que es predicada, de un lado, del aire y, del otro, del agua; lo que se evidencia porque no se puede llegar a conocer una unidad de agua mediante el procedimiento de contar varias unidades de aire, como si un número de unidades de aire fuese igual a una unidad de agua; ni, viceversa.

Como dice Tomás, "...hay algunas cosas no equívocas que sin embargo no son comparables, así como "mucho" se dice del agua y del aire según la misma noción; y sin embargo el agua y el aire no son comparables según la cantidad. Si alguien no quiere conceder que "mucho" signifique lo mismo por su comunidad, a lo menos debe conceder que "duplo" -una especie de la multitud- significa lo mismo en el aire y el agua, pues en ambos casos significa la proporción de dos a uno. Y sin embargo el agua y el aire no son comparables según el doble y la mitad, como si se dijera que el agua es el doble del aire"<sup>344</sup>.

En efecto, la unidad aritmética y la cantidad se dicen según el mismo concepto, si atendemos a la forma recibida de la unidad y de la cantidad numérica, pero, la misma forma de la unidad aritmética resulta ser distinta, también formalmente, en cuanto que es recibida por un sujeto susceptible distinto<sup>345</sup>. Así es como la unidad de medida del agua no es compa-

---

quantitatem et unitatem, quae est principium numeri, non secundum eandem rationem contingit invenire in corporibus caelestibus et in igne et in aere et aqua". TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 9.

<sup>344</sup> "Et dicit quod quantum ad primum aspectum hoc non videtur esse verum, quod si aliqua non sunt aequivoca, quod sint comparabilia. Inveniuntur enim aliqua non aequivoca, quae tamen non sunt comparabilia; sicut hoc ipsum quod est multum, secundum eandem rationem dicitur de aqua et de aere, et tamen non sunt comparabilia aer et aqua secundum multitudinem. Si autem non velit aliquis hoc concedere quod multum idem significet propter eius communitatem, saltem concedet quod duplum, quod est species multiplicis, idem significat in aere et aqua: utrobique enim significat proportionem duorum ad unum. Et tamen non sunt comparabilia aer et aqua secundum duplum et dimidium, ut dicatur quod aqua est duplum aeris, aut e converso". TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 8. Ventimiglia escribe: "Tuttavia, per superare l'esame della comparabilità -per così dire- non basta aver risposto soltanto a questa prima domanda. Infatti esistono realtà che pur non essendo equivoche, tuttavia non sono comparabili. Per esempio, il 'molto' si riferisce all'acqua e all'aria secondo una stessa 'ratio', eppure è evidente che l'acqua e l'aria non sono paragonabili tra di loro quanto al 'molto'". VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

<sup>345</sup> Ventimiglia dice: "Il motivo è da ricercarsi nel fatto che in questo caso il 'molto' si riferisce a soggetti diversi. Ecco dunque la seconda condizione: il trovarsi nello stesso

rable con la unidad de medida del aire, porque no podemos decir que dos medidas de aire es lo mismo que una medida de agua, ni al revés. La razón de esta diversidad de la forma de la unidad numérica y la cantidad dimensionada, es causada por la diversidad del sujeto susceptible y receptor, por virtud del cual, resulta ser formalmente diversa la forma de la unidad aritmética del aire, de la forma de la unidad aritmética del agua, pero no por la naturaleza de la unidad aritmética tomada en general, sino de acuerdo al modo peculiar que pasa a tener, por estar recibida en uno y otro sujeto susceptible, a saber, en el aire, de un lado, y, en el agua, del otro.

Si analizamos detenidamente esta explicación, vemos que la forma de la unidad aritmética de una porción de agua, es una forma que resulta afectada por el sujeto susceptible que la recibe, que es precisamente el agua. Pero, también podemos advertir que el sujeto susceptible receptor ejerce la causalidad formal, como fundamento subjetivo de la forma de la unidad aritmética, porque él mismo, en cuanto que sujeto, está en acto; y esto, por virtud de la forma del sujeto.

En efecto, en el caso del agua, la unidad aritmética deviene en una forma última, y más particular y concreta, en virtud de estar recibida por la sustancia hídrica, que se comporta como sujeto en acto. Y el sujeto receptor, a saber, el agua, se comporta como sujeto en acto, porque tiene una forma propia, que es la forma del agua. Esta última forma es la causa de que la forma accidental de la unidad aritmética alcance su peculiaridad formal última, para llegar a ser la unidad aritmética propia de su sujeto receptor propio, que es justamente el agua. Esa unidad aritmética que mide como forma propia y específica de uno de los dos sujetos receptores, que es el agua; y es diversa de la forma propia y específica en la que consiste la unidad aritmética que mide el otro sujeto receptor, que es el aire. En ambos casos, observamos el influjo causal de la forma del sujeto susceptible (la forma del agua) sobre la forma accidental recibida por él, que es la unidad aritmética (forma también), según su razón más determinada y formalmente peculiar, que, de este modo, queda configurada como la forma última, que es adecuada exclusivamente al sujeto receptor *agua*; pero no al sujeto receptor *aire*.

Si queremos permanecer dentro del marco conceptual del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, es necesario advertir que la causalidad ejercida por el sujeto susceptible receptor de la unidad aritmética y la cantidad dimensiva, es un sujeto en acto, que ejerce su función divisiva y

---

sogetto". VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

separativa de las formas que recibe, en virtud de la actualidad de su forma sustancial. Para Aristóteles, como para Tomás de Aquino, la causalidad del sujeto susceptible potencial, como causa de división y separación de las cosas, sólo la ejerce, en cuanto que ya es sujeto en acto, y precisamente en virtud de su forma propia, por virtud de la cual cualquier sujeto está en acto. Pues, para ambos pensadores, es el acto, y no la potencia, la causa formal de la división y separación de las cosas; pues, como se ha visto, es propio del acto la función de dividir y separar unas cosas de otras; y no es función de la potencia; que es lo indefinido e indeterminado. Porque, como dice Tomás en *Comentario a la Metafísica* lib. VII, l. 13, “el acto tiene la virtud de separar y dividir. Pues cada cosa se divide de otra por su forma propia”<sup>346</sup>.

Hay, pues, algunas cosas que tienen una naturaleza común, pero son recibidas según una distinta formalidad interna de la materia. Lo cual pone en evidencia que el primer requisito necesario para que las cosas sean comparables, a saber, que no sean equívocas, es insuficiente, y es necesario buscar qué otros requisitos distintos del primero son necesarios para que todas las cosas no equívocas sean, en todos los casos comparables. Queda, pues, por responder la cuestión de “...por qué algunas cosas que tienen una naturaleza son comparables y otras no lo son”<sup>347</sup>.

Santo Tomás responde a esta cuestión, poniendo en evidencia la existencia de un segundo requisito que han de cumplir todas las cosas no-equívocas, para ser comparables: “...esta puede ser la razón por la que ciertas cosas que tienen una naturaleza, son comparables, mientras que otras no: porque si una naturaleza es recibida en diversas cosas según un único sujeto primero, ellas serían comparables entre sí, de este modo un caballo y un perro pueden ser comparados según su blancura; como si se dijera que ambos son blancos, no solamente porque en ambos está la misma naturaleza de lo blanco, sino también porque es uno solo el sujeto primero en el que es recibido lo blanco, a saber, la superficie”<sup>348</sup>.

<sup>346</sup> “Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam”. Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 13 n. 23. Cfr. loc. cit. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1039a 3-14.

<sup>347</sup> “...remanet quaestio quare quaedam quae habent unam naturam, sunt comparabilia, quaedam vero non sunt comparabilia”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 10.

<sup>348</sup> “Dicit ergo primo, quod ista potest esse ratio quare quaedam quorum est una natura, sunt comparabilia, quaedam vero non: quia si una natura recipiatur in diversis secundum unum primum subiectum, erunt illa ad invicem comparabilia; sicut equus et canis comparari possunt secundum albedinem, ut dicatur quod eorum sit albus, quia non solum est eadem natura albedinis in utroque, sed etiam est unum primum subiectum in

Así, pues, hay algunas cosas que, no solamente tienen una única naturaleza -no son equívocas-, sino que, además, su naturaleza es recibida en diversas cosas según un único sujeto primero, razón por la cual son comparables. Así es como el caballo blanco y el perro blanco tienen una única naturaleza -blanco-, y la naturaleza blanco es recibida en diversas cosas, a saber, en el caballo y en el perro, según un único sujeto, que es la superficie, que es el mismo sujeto en el caballo y en el perro, razón por la cual el caballo y el perro son comparables en cuanto a su blancura. Por lo tanto, además del primer requisito que es necesario para que algunos objetos experimentalmente captados sean comparables entre sí, que consistía en que todos ellos tengan una misma forma o naturaleza no equívoca, es necesario el segundo requisito, según el cual, tales objetos reciban esa misma forma o naturaleza según el modo de un mismo sujeto susceptible primero, que es la superficie. Y la superficie es el mismo sujeto primero del color blanco, tanto en el caballo, como en el perro, del ejemplo de Tomás<sup>349</sup>.

Puesto que el sujeto susceptible receptivo de la blancura, a saber, la superficie, es el mismo, en el caballo y en el perro, la blancura no se multiplica formalmente por el hecho de estar recibida, de un lado en la superficie del caballo, y, del otro, en la superficie del perro; pues en ambos puede estar el mismo tipo de blancura, como quiera que ambos poseen el mismo sujeto primero: la superficie.

Vemos que, en este ejemplo propuesto por Tomás, explica la identidad formal de la blancura, no solamente por el hecho de que la blancura se predica unívocamente de dos animales de especies distintas, sino que la forma de la blancura, según su más peculiar formalidad, que alcanza a tener, por estar recibida de un modo tal que es formalmente adecuada al sujeto susceptible primero que la recibe, a saber, la superficie, no se diversifica ni multiplica por ser recibida en dos cuerpos mixtos distintos, siempre que el sujeto susceptible primero en el que es recibida, sea el mismo en ambos cuerpos mixtos. Y esto es precisamente lo que ocurre en el perro y el caballo. En este caso, la identidad de la forma de la blancura,

---

quo recipitur albedo, scilicet superficies” TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 10.

<sup>349</sup> Ventimiglia dice: “Ecco dunque la seconda condizione: il trovarsi nello stesso soggetto (...) Per comprendere il tutto basterà esporre gli esempi di Tommaso. Il cavallo ed il cane sono comparabili secondo la bianchezza perché, non soltanto il bianco si predica di entrambi secondo la stessa *ratio*, ma pure è lo stesso il soggetto -l'essere animale- che riceve la bianchezza in entrambi”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

en ambos casos, obedece a dos causas: De un lado, la naturaleza específica de la forma de la blancura, es la causa de que la blancura sea la misma cuando es recibida por dos animales distintos, a saber, por el caballo y por el perro. De otro lado, la forma de la superficie determina el sujeto susceptible primero, que, por igual, se encuentra en el perro y en el caballo, para recibir del mismo modo una misma forma de la blancura, sin que ésta sea modificada por estar recibida en distintos sujetos susceptibles. Otra vez, vemos que la causalidad del sujeto susceptible y receptor, es formal, y no se reduce únicamente a la potencia pura de la materia.

Tomás aporta un segundo ejemplo, relativo a la forma de la magnitud, en los dos animales mencionados -el perro y el caballo-: "...la magnitud es comparable en ambos, de modo que se dice que ellos son grandes porque el sujeto de la magnitud es el mismo en los dos, a saber, la sustancia del cuerpo mixto"<sup>350</sup>.

En este caso, el sujeto primero en el que se encuentra la forma de la magnitud, o sea, el sujeto de la magnitud, es la sustancia del cuerpo mixto; la cual, por su naturaleza misma, es adecuada y está adaptada para tener una magnitud de la misma naturaleza y en el mismo sujeto susceptible en el cual es recibida. De tal modo que la magnitud, no solamente tiene la misma naturaleza, sino que su formalidad no se diversifica por ser recibida en sujetos susceptibles formalmente distintos; porque el sujeto susceptible es formalmente el mismo en el perro, que en el caballo, que es el cuerpo mixto, común a ambos animales. Por lo tanto, el perro y el caballo son comparables entre sí, por lo que se refiere a la magnitud, no solamente porque la forma recibida por ellos es específicamente la misma, a saber, la magnitud, sino porque la magnitud no difiere, en razón de que el sujeto susceptible receptor es el mismo en ambos casos; y no es formalmente distinto<sup>351</sup>.

Otra vez, vemos que la diversidad de las cosas, causada por el sujeto susceptible, obedece a la formalidad intrínseca de cada sujeto susceptible. Si es la misma la forma sustancial en la que consiste el sujeto susceptible

<sup>350</sup> "Et similiter magnitudo est comparabilis in utroque, ut dicatur quod eorum sit maius; quia idem est subiectum magnitudinis in utroque, scilicet substantia corporis mixti". TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 10.

<sup>351</sup> Ventimiglia explica este ejemplo así: "Allo stesso modo, il cavallo ed il cane sono comparabili fra di loro secondo la grandezza ('secundum magnitudinem'), perché, non solo il 'molto' si predica di entrambi secondo la stessa *ratio*, ma pure è lo stesso il soggetto della grandezza in entrambi, cioè la 'substantia corporis mixti'". VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

y receptor primero de una forma accidental, entonces el sujeto susceptible no es causa de diversidad.

Por lo tanto, como podemos ver, para Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, la diversidad causada por el sujeto susceptible, obedece a la forma y al acto que constituye como tal al sujeto susceptible, y no solamente a la materia. La materia indeterminada, la materia prima, es causa de singularidad, únicamente, en cuanto que es el soporte sin el cual la forma no se constituye, y en cuanto que es una capacidad puramente potencial para recibir formas singulares.

Después, Tomás contrasta los dos ejemplos anteriores con este otro:

“En cambio, el agua y la voz no son comparables según la magnitud, de modo que se diga que la voz es mayor que el agua, o al revés; porque aunque la magnitud en cuanto que tal sea la misma, sin embargo el receptor no es el mismo, pues en cuanto la magnitud se dice del agua, el sujeto es la sustancia, mientras que en cuanto que se dice de la voz, el sujeto es el sonido, que es una cualidad”<sup>352</sup>.

En este último caso presentado por Tomás, la forma recibida, que es la forma de la magnitud, es la misma; pero se diversifica, en cada uno de los dos casos mencionados en este texto, porque la magnitud, en cuanto que es una forma que mide la voz, está configurada de un modo peculiar que es adecuado al sujeto susceptible que la recibe, que es la cualidad del sonido; mientras que la magnitud, en cuanto que es una forma que mide el agua, es una forma peculiarmente configurada de un modo tal que es adecuada para ser recibida en otro sujeto distinto de la cualidad de la voz, a saber, en la sustancia que llamamos agua<sup>353</sup>.

<sup>352</sup> “Sed aqua et vox non sunt comparabilia secundum magnitudinem, ut dicatur quod vox est maior quam aqua, aut e converso; quia licet magnitudo secundum se sit eadem, non tamen est idem receptivum: quia secundum quod dicitur de aqua, subiectum eius est substantia; secundum autem quod dicitur de voce, subiectum eius est sonus, qui est qualitas” TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 10.

<sup>353</sup> Ventimiglia expone así este ejemplo: “Invece l’acqua o l’aria e la voce non solo comparabili secondo la grandezza, perché, pur riferendosi il ‘molto’ ad entrambi secondo la stessa *ratio*, cioè con un senso non equivoco, tuttavia nel primo caso (aria o acqua) il *subiectum* che lo riceve è la sostanza, nel secondo invece è il suono, che è una qualità. Esprimendo le prime due condizioni dal punto di vista del concetto di diversità che, come si vede, si nasconde dietro quello della comparabilità, si dovrebbe dire, che, affinché due realtà siano comparabili, è necessario che esse, dal punto di vista di ciò secondo cui vengono comparate, non siano diverse quanto alla *ratio*, e non siano diverse quanto al soggetto recettore (*subiectum*)”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131.

En este caso, el agua y la voz son semejantes en cuanto que reciben ambas la forma de la magnitud, que es la misma en ambas, en cuanto a su naturaleza, pero que es diversa, en uno y otro caso, por ser recibida cada una por un sujeto susceptible distinto. La forma de la magnitud, por igual, en el agua, y en la voz, es causa de la identidad de la naturaleza de la magnitud, en ambas; pero la diversidad también formal que distingue a la forma de la magnitud que mide la voz, de la forma de la magnitud que mide el agua, es causada por la forma sustancial del sujeto susceptible primero que recibe, en cada caso, a ambas. Como se ha visto, el sujeto susceptible primero que recibe la magnitud de la voz, es la cualidad del sonido; mientras que el sujeto susceptible receptor que recibe la magnitud del agua, es la sustancia mixta del agua. En este punto, ya podemos advertir que el sujeto susceptible primero que recibe en cada caso la forma de la magnitud, es la causa de la diferencia formal que llega a tener esta forma, por tener que ser acomodada a la naturaleza de su sujeto susceptible primero. Y el sujeto susceptible y receptor se comporta como causa, precisamente en virtud de su forma propia.

La forma propia de cada sujeto susceptible receptor es, por lo que se refiere al agua, la forma sustancial de la sustancia hídrica; y esta forma sustancial es la causa de que el accidente magnitud tenga la naturaleza concreta que la configura como adecuada para ser justamente la magnitud de ese cuerpo mixto, que es el agua. En cambio, la forma cualitativa sonido es la causa de que la magnitud sea formalmente configurada, de un modo tal que esté adaptada para ser la magnitud de una voz.

Como podemos constatar, en estos casos, la causalidad por parte del sujeto susceptible primero receptor opera por virtud de la forma propia e intrínseca del propio sujeto receptor de la forma recibida, que es ulterior.

Una vez hechas estas reflexiones, viene al encuentro de ellas la siguiente cuestión: ¿La causa de la diversidad de las cosas experimentalmente captables sólo es la equivocidad de algunas notas predicables de ellas y la distinción entre los sujetos susceptibles primeros que reciben las formas, o también son causa de tal diversidad la distinción que las formas tienen unas de otras, en virtud de tener algunas de ellas distinta naturaleza que otras, independientemente de la distinción de los receptores?

Después de haber puesto en evidencia los casos en los que las cosas son comparables, porque han recibido una misma forma o naturaleza no-equívoca, según un mismo sujeto susceptible primero, Tomás procede a reportar que, según Aristóteles, hay hasta dos razones por las que se explica que algunas cosas no pueden ser comparadas entre sí, a pesar de que ambas tienen una misma naturaleza -una nota no equívoca-, y a pesar

de que esta misma naturaleza está recibida en diversas cosas según un mismo sujeto susceptible primero<sup>354</sup>.

La primera de las dos razones aducidas se puede entender del siguiente modo:

Como se recordará, en el caso del color blanco en un caballo y un perro, la naturaleza blanco era la misma en los dos animales y, además, ella estaba recibida en el caballo y el perro según un mismo sujeto primero, que es la superficie, razón por la cual el caballo y el perro son comparables en cuanto a su blancura. Ahora bien, si se llega a sostener que, siempre que no hay equivocidad, al predicarse un nombre de varias cosas distintas, y tales cosas tienen una misma naturaleza, que es recibida según un mismo sujeto susceptible primero, tales cosas son necesariamente comparables en cuanto a dicha naturaleza; no podrían distinguirse ulteriormente entre ellas, por causa de que las formas por sí mismas sean distintas unas de otras, independientemente de la distinción de los receptores primeros y sin que haya equivocidad en lo que se predica de tales cosas.

Si esta tesis fuese verdadera -dice Tomás-, o sea, “supuesto un sujeto no diferente, se seguiría que todas las cosas tendrían una única naturaleza, porque de cualesquiera de las diversas cosas puede ser dicho que no difieren, a no ser porque son recibidas en este y en aquel otro sujeto primero. Según esto se seguiría que esto que es igual, tanto por ser dulce, como por ser blanco, podría ser llamado una única y la misma naturaleza, pero diferente porque está en uno y otro sujeto receptor. Y esto parece inconveniente, que todas las cosas tengan una única naturaleza”<sup>355</sup>.

Este texto denuncia la aporía a la que conduce la tesis de raigambre platónica, según la cual, la distinción que por sí solos tienen los sujetos susceptibles y receptores primeros de las formas, es la única causa de la diversidad de las formas recibidas, y, de todas las cosas, en general. Desde este punto de vista, las formas recibidas no desempeñan función alguna que las haga distinguirse unas de otras, por sí solas. La consecuencia aporética que resulta de este postulado de presunto origen platónico es

<sup>354</sup> “Deinde cum dicit: aut manifestum est etc., ostendit quod nec hoc sufficit, duabus rationibus”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 11.

<sup>355</sup> “Quarum prima est: si propter hoc solum aliqua essent comparabilia, quia est subiectum non differens, sequeretur quod omnia haberent unam naturam; quia de quibuscumque diversis posset dici, quod non differunt nisi quia sunt in alio et alio subiecto primo. Et secundum hoc sequeretur quod hoc ipsum quod est aequale, et quod est dulce, et quod est album, posset dici una et eadem natura; sed differret solum per hoc quod est in alio et alio receptivo. Et hoc videtur inconveniens, quod omnia habeant unam naturam”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 11.



que, de acuerdo al ejemplo propuesto por Tomás, lo dulce y lo blanco, siendo recibidos por igual en el mismo sujeto, no podrían ser dos formas distintas, sino una sola forma, de una única y la misma especie. La especie blanco sería idéntica a la especie dulce.

Desde este punto de vista, las formas no se diversificarían por sí mismas en distintas especies, sino que sólo son causa de identidad; y sólo se diversifican por los distintos receptáculos. Pero esta identidad de las formas impide su diversidad -su división en varias formas distintas-, por virtud de sus internas diferencias últimas, que las formas ya tienen por su naturaleza misma. Es preciso el influjo de los receptáculos primeros de tales formas, para que se multipliquen en razón de ellos; y para ello no es necesaria intervención alguna de las formas mismas ni de su naturaleza propia. Las formas como tales, no son causa de diversidad alguna. Y la razón de esto se encuentra en la postura metafísica de esta versión de platonismo que nos muestra Aristóteles en su crítica: Porque la identidad y la diversidad sólo pueden existir separadamente una de otra. Una cosa no puede ser, a la vez, causa de identidad y de diversidad. De tal modo, que si las formas son algo idéntico, y causa intrínseca de identidad; no pueden ser, a la vez, causa de diversidad.

La consecuencia absurda y aporética de esta postura, es que todas las cosas tendrían una única naturaleza: se llegaría al univocismo. Esta es la aporía insalvable a la que conduce tal versión del platonismo presentada por el Estagirita. Y parece desembocar en un monismo parmenídeo.

Tomás de Aquino, siguiendo en esto a Aristóteles, rechaza en este mismo lugar la tesis según la cual todas las cosas tienen una sola naturaleza, y que ninguna naturaleza se diversifica por sí misma, como si la única causa de la diversidad de las naturalezas fuese la diversidad de los sujetos susceptibles primeros en los que son recibidas las formas o naturalezas. Y señala que este error proviene de la teoría platónica:

“Pero se ha de considerar que afirmar que la diversidad de las cosas es sólo por causa de la diversidad de los sujetos susceptibles, es opinión platónica, que sostenía que lo uno es por parte de la forma, y la dualidad por parte de la materia, como si toda razón de diversidad proviniese del principio material”<sup>356</sup>.

La dualidad (la *Díada*) o disgregación, desde el punto de vista platónico, se identifica con la materia o principio material, en el texto anterior. Y

<sup>356</sup> “Est autem considerandum, quod ponere diversitatem rerum propter diversitatem susceptivi tantum, est opinio Platonica, quae posuit unum ex parte formae, et dualitatem ex parte materiae; ut tota diversitatis ratio ex materiali principio proveniret”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 11.

es el principio causal de diversidad de las formas recibidas en los distintos receptáculos primeros. La identidad sólo puede ser causada por las formas. Las formas como tales no pueden causar diversidad. La diversidad de suyo manifiesta imperfección según esta versión de platonismo, y da origen a una degradación entitativa y perfectiva.

Tomás informa en *Comentario a la Física*, lib. 1, l. 15, que, por influencia de los filósofos antiguos, algunos filósofos -que Aristóteles parece identificar con los platónicos- no distinguían suficientemente entre privación y materia; de tal modo que todo lo que pertenece a la privación, lo atribuían a la materia. Y, puesto que esta privación identificada completamente con la materia, es, en cuanto que tal, no ente, sostenían que la materia como tal es no ente<sup>357</sup>. “Y puesto que algo se hace absolutamente y por sí de la materia, por esto confesaban que por sí y absolutamente algo se hace del no ente. Y las razones que los indujeron a sostener esto son dos. La primera de las cuales es que Parménides decía que todo lo que es aparte del ente, es no ente; en consecuencia, puesto que la materia es separada del ente, por no ser ente en acto, afirmaban que ella es no ente”<sup>358</sup>. Para esta versión de platonismo, la forma exclusivamente se encuentra en el lado del ente y el ser; mientras que la materia, o el principio material, se encuentra del lado del no-ente absoluto.

La razón de que, según este modo de pensar, la díada se identifique con el principio material, y con el no ente, parece tener como fundamento último que, para esta versión de platonismo, lo idéntico está separado radicalmente de lo diverso, en cuanto que la causa y la raíz de la identidad es ajena y está desvinculada de la causa y la raíz de la diversidad. Lo mismo no puede ser causa de identidad y, a la vez, causa de diversidad.

Esta concepción de presunta raíz platónica, parte de la tesis según la cual lo idéntico es por sí mismo distinto y separado de lo diverso, y la causa de la identidad de las cosas no puede ser la misma que la causa de su diversidad. Esta separación entre la causa de la identidad y la causa de la diversidad conduce a concebir a la forma como causa de la identidad, en cuanto que se encuentra del lado del ente, y a concebir el principio

<sup>357</sup> “Dicit ergo primo quod quidam philosophi tetigerunt materiam, sed non sufficienter; quia non distinguebant inter privationem et materiam: unde quod est privationis, attribuebant materiae. Et quia privatio secundum se est non ens, dicebant quod materia secundum se est non ens”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic*, lib. 1, l. 15, n. 2.

<sup>358</sup> “Et sic, sicut aliquid simpliciter et per se fit ex materia, sic confitebantur quod simpliciter et per se aliquid fit ex non ente. Et ad hoc ponendum duabus rationibus inducebantur. Primo quidem ratione Parmenidis dicentis quod quidquid est praeter ens est non ens: unde cum materia sit praeter ens, quia non est ens actu, dicebant eam simpliciter esse non ens”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic*, lib. 1, l. 15, n. 2.

material como causa de la diversidad, que necesariamente habrá de estar del lado del no-ente; puesto que según esta teoría platónica la separación entre identidad y diversidad es absoluta<sup>359</sup>.

Puesto que el principio de la diversidad -el principio material- está del lado del no ente absoluto, según esta versión de platonismo, el influjo causal de la materia sobre las sustancias corpóreas, se manifiesta como una suerte de una degradación del ente, en muchos entes inferiores.

Desde luego, esta postura tiene una petición de principio. Porque el no-ente absoluto -que para esta concepción es la materia- no puede ser principio de nada; y, por esta misma razón, no puede ser principio de la división entre los entes corpóreos, ni principio de diversidad; como quiera que no pueda tener influjo alguno sobre los entes, ni mucho menos dividirlos y separarlos unos de otros, precisamente porque el absoluto no-ente es la pura nada. Esta es la crítica que formulan Aristóteles y Tomás a tal versión de la teoría de la diversidad.

Para la versión del platonismo presentada por Aristóteles, la dualidad o disgregación -la diada- es el principio material, es no ente, y es el principio exclusivo de la diversidad de las cosas, y de las formas mismas. Las formas, por sí mismas, no se diversifican, sino que sólo se diversifican por sus receptáculos. Las formas, que son el ente, no se diversifican por sí mismas, porque el ente no se diversifica por sí mismo. Aquí Tomás advierte la estela dejada por el pensamiento metafísico de Parménides, y su influjo en la teoría platónica de la diversidad.

Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, la tesis según la cual la causa de la diversidad de las cosas es exclusivamente por parte del sujeto susceptible receptor y potencial -la materia, o la potencia que hace sus veces-, no parece tener otra inspiración que la versión que de tal tesis atribuye Aristóteles a Platón. Tesis que, como se ha visto, Tomás de Aquino rechaza, como también Aristóteles mismo.

Desde el punto de vista de la versión del platonismo que Aristóteles presenta a Tomás de Aquino, la forma es la causa de la unidad y la iden-

<sup>359</sup> Ventimiglia, por su parte, escribe: “La critica di Tommaso, cioè, in questo caso, vale a prescindere dal nome attribuito alla Diade -se Non-essere, materia, ricettacolo, molteplicità o quant’altro- e addirittura anche a prescindere dall’esistenza o meno di un principio ultimo chiamato Diade. L’importante è che valga la legge platonica che presiede ad ogni differenziazione: la diversità tra identico e diverso. Bisogna notare a questo punto che secondo Tommaso questa legge platonica, pur emergendo in modo paradigmatico nella teoria dei principi, tuttavia anima, proprio attraverso quest’ultima, la logica interna, la struttura originaria, di tutta la filosofia di Platone”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 146-47.

tividad, y no es la causa ni de lo múltiple, ni de lo diverso. En cambio, la materia es la única causa de la diversidad de las cosas. Y la materia se identifica con la diáda o dualidad.

Si se conduce este punto de vista a las consecuencias necesarias que se extraen de él, se llega a concluir que todas las cosas tienen una única naturaleza, y que las naturalezas no pueden ser diversas en ningún caso por causa de que las formas sean de suyo y por sí solas distintas unas de otras, sino que las formas llegan a ser distintas únicamente por causa de haber sido recibidas en distintos sujetos susceptibles primeros, según el modo propio de cada uno, sin intervención de las formas.

Según esta misma doctrina, que Aristóteles atribuye al platonismo, el ente y el uno son una única y la misma naturaleza, y se predicen unívocamente; pero las distintas especies de las cosas son diversas, no porque las naturalezas de las cosas se diversifiquen por sí solas, sino únicamente porque cada naturaleza es recibida en las cosas según un sujeto susceptible y receptor distinto. O como dice Tomás:

“Por esto afirmaron (los platónicos) que el ente y el uno se dicen unívocamente, y significan una única naturaleza, pero las especies de las cosas se diversifican según la diversidad de los sujetos susceptibles”<sup>360</sup>.

Así pues, parece provenir del platonismo la convicción de que la unidad proviene de esa forma que es el uno, el cual es lo mismo que el ente, porque la unidad tiene como causa formal intrínseca a la forma. En cambio la diversidad de las cosas no tiene por causa la forma, sino que la única causa de la diversidad de los entes es la materia -sujeto susceptible y receptor de las formas-, debido a la cual las naturalezas se diversifican y son específicamente distintas, porque cada una es recibida en un sujeto susceptible distinto, al cual se adaptan necesariamente cada una de ellas; sin que las formas intervengan en esta diversificación<sup>361</sup>.

Pero la postura de Aristóteles y Tomás es precisamente la inversa, porque, desde su punto de vista, el sujeto susceptible y receptor -el sujeto material- es causa de la diversidad de las cosas, pero no es la única causa

<sup>360</sup> “Unde et unum et ens posuit univoce dici, et unam significare naturam: sed secundum diversitatem susceptivorum, rerum species diversificari”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 11.

<sup>361</sup> “La prova che il testo di Tommaso sia da leggere in questa prospettiva è da ricercarsi nelle ‘applicazioni’ della legge ‘idem in alio’ presenti nel *Commento*. Essa infatti è applicata, non solo all’Uno e all’Ente, cioè ad uno dei due principi delle dottrine non scritte, ma anche all’uguale, al dolce, al bianco, ovvero ad ogni specie: in ogni caso la differenziazione avviene a causa di un altro (diverso) diverso dal soggetto della diversità”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 147.

de ésta. Sino que la forma ejerce su influjo también como principio de diversidad de las cosas. En efecto, las formas recibidas en cada sujeto receptor primero, pueden tener una naturaleza distinta, debido a que tienen distintas especies. En tal caso, las cosas se dividen y separan unas de otras, de un lado, por causa de la distinción de los sujetos receptores primeros, y, de otro lado, por causa de la distinción entre las especies propias de las formas que son recibidas en un mismo sujeto receptor primero.

De un segundo modo la forma es causa de la diversidad de las cosas, en cuanto que la forma configurante del propio sujeto receptor primero de un género de accidentes, es la causa de la identidad de tal sujeto receptor; porque el sujeto receptor primero de un género de accidentes es la causa de la distinción de las formas recibidas en él.

El sujeto receptor primero de las formas es causa de la diversidad de las formas recibidas por él, porque éstas necesitan del soporte de la potencia de la materia para existir en ella. Y este es el fundamento que explica que el sujeto receptor primero de cada género de formas sea la causa de la diversidad de las formas recibidas en él. Las formas accidentales se diversifican, genérica, específica y numéricamente, por causa de que son recibidas en distintos sujetos susceptibles primeros que las reciben; sin que esta sea la única causa de la diversidad de las formas; porque, junto con esta diversidad causada por la distinción de los receptores primeros, está la diversidad causada por la distinción entre las distintas especies de las formas recibidas, sin atender a la distinción de los receptores primeros.

Además, la distinción operada por causa de la distinción de sujetos receptores primeros obedece a la forma sustancial y las formas accidentales cuantitativas que configuran a cada sujeto receptor, haciendo de él un sujeto receptor primero. El ejemplo graficado por Tomás, que aparece más arriba, nos conduce a advertir que la diversidad causada por el sujeto receptor primero obedece también a la forma interna del mismo. En efecto, susceptible primero que recibe la magnitud de la voz, es la cualidad del sonido; mientras que el sujeto susceptible receptor que recibe la magnitud del agua, es la sustancia mixta del agua. Y tanto la cualidad del sonido, como la forma sustancial del agua son formas. En cada uno de estos dos casos, el sujeto receptor primero es causa, precisamente en cuanto que tiene una forma propia que lo constituye. La distinción entre la forma propia de un sujeto receptor primero y la forma propia de otro, es la causa en virtud de la cual se diversifican las formas accidentales recibidas en los distintos receptores primeros.

Las formas internas de los distintos sujetos susceptibles primeros, son justamente las causas de la diversidad de las formas recibidas por tales sujetos, en cuanto que las adaptan al modo que originaria y naturalmente tiene cada sujeto receptor primero, en virtud precisamente de su forma interna.

Después de las reflexiones hechas hasta aquí, Tomás sostiene que “no cualquier cosa es sujeto susceptible de cualquier otra, sino que uno es primer sujeto susceptible de uno; y así la forma y el sujeto susceptible se predicán uno de otro”<sup>362</sup>. Y, a partir de esta constatación y de la tesis de inspiración platónica según la cual la causa de la diversidad es la distinción de los sujetos susceptibles, y no las formas, mientras que las formas sólo son causa de la identidad de las cosas, hace una demostración, por reducción al absurdo de esta tesis. Y la conclusión doble que extrae es la siguiente: “Por lo tanto si son muchos los primeros sujetos susceptibles, entonces es necesario que sean muchas las naturalezas recibidas por ellos, o si es una sola la naturaleza recibida, es necesario que sea uno solo su primer sujeto susceptible y receptor”<sup>363</sup>.

Por lo que se refiere a la primera parte de este texto, los sujetos susceptibles primeros son la única causa de la diversidad de las naturalezas o formas recibidas por ellos. Pero esto es aporético, porque esta conclusión colisiona con la suposición platónica de partida, a saber, aquella según la cual las formas son algo idéntico en sí mismo y, como tales, al ser recibidas en distintos sujetos susceptibles, dejan de ser idénticas, para pasar a ser diversas y múltiples; y así no se mantiene la tesis platónica según la cual la diversidad es ajena a la naturaleza de toda forma, según la cual toda forma sólo puede ser algo idéntico y ajeno a toda diversidad.

La segunda parte del texto, parte de la suposición de que no hay más que una única forma, con el objetivo de preservar la lógica platónica según la cual la identidad es la propiedad de la forma, sin que pase a ser múltiple y diversa. La consecuencia de esta suposición es que no podrá haber más que un único sujeto susceptible y receptor primero de esa única forma; y, en consecuencia, los receptores primeros pasan a tener algo que

<sup>362</sup> “Secunda ratio, quam ponit ibi: amplius susceptivum etc., est quod non quodlibet est susceptivum cuiuslibet; sed unum est primo susceptivum unius; et sic forma et susceptivum ad invicem dicuntur”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* lib. 7, l. 7, n. 11.

<sup>363</sup> “Secunda ratio, quam ponit ibi: amplius susceptivum etc., est quod non quodlibet est susceptivum cuiuslibet; sed unum est primo susceptivum unius; et sic forma et susceptivum ad invicem dicuntur. Si ergo sunt plura prima susceptiva, necesse est quod sint plures naturae susceptae: aut si est una natura suscepta, necesse est quod sit unum primum susceptivum”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* lib. 7, l. 7, n. 11.

es ajeno a su naturaleza misma, a saber, la identidad y unidad simple, que impide que sean algo diverso o diversificante.

Frente a los resultados aporéticos de la postura platónica presentada, Tomás piensa que la explicación de la diversidad de las formas de las cosas, por causa de la diversidad de los receptores, no es suficiente. Es preciso hallar otra causa. De hecho, las formas se diversifican también por virtud de su propia naturaleza, de suyo, o sea, independientemente del sujeto receptor primero de las formas. Veamos este último asunto detenidamente.

Y precisamente porque las formas se dividen y separan entre sí, no solamente en cuanto que son acomodadas al sujeto susceptible primero que las recibe, sino porque son distintas por sí mismas, conforme a la oposición de las diferencias específicas que distinguen las formas mismas, independientemente de la materia receptora, esta es la razón por la cual ocurre que algunas cosas no son comparables entre sí, a pesar de que comparten una misma naturaleza unívoca, recibida en todas ellas según el modo de un mismo sujeto susceptible primero. Por esta razón, Santo Tomás señala en *Comentario a la física* lib. 7 l. 7, que el tercero y último requisito necesario para que las cosas sean comparables, es que no haya distinción entre las diferencias específicas que diversifican las naturalezas recibidas en las cosas. O, como dice Tomás mismo:

“Finalmente concluye que hay un tercer requisito para que algunas cosas sean comparables. Y dice que es necesario que las cosas que son comparables, no solo no sean equívocas, que era el primer requisito, sino que tampoco tengan diferencia, ni de parte del sujeto primero en el que algo se recibe, que era el segundo requisito, ni de parte de aquello que es recibido, que es la forma o naturaleza, que es el tercer requisito”<sup>364</sup>.

Es importante advertir que la diversidad de las formas a que se refiere este requisito, no es la diversidad que las formas tienen por su acomodamiento al sujeto susceptible primero, sino que se trata de la diversidad que las formas tienen por su sola naturaleza, porque de suyo y por sí solas ya poseen diferencias específicas que no dependen de su recepción en distintos sujetos susceptibles.

---

<sup>364</sup> “Deinde cum dicit: sic ergo non solum etc., concludit quod requiritur tertium ad hoc quod aliqua sint comparabilia. Et dicit quod oportet ea quae sunt comparabilia, non solum non esse aequivoca, quod erat primum; sed etiam non habere differentiam, neque ex parte subiecti primi in quo aliquid recipitur, quod erat secundum; neque ex parte eius quod recipitur, quod est forma vel natura; et hoc est tertium”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 12.

Tomás usa el ejemplo de los colores para graficar el tercer requisito que han de cumplir algunas cosas -aquellas que cuentan con una misma naturaleza no equívoca que está recibida según un mismo sujeto susceptible primero-, para ser comparables. Este requisito es que la naturaleza no-equívoca recibida en tales cosas, según un único sujeto susceptible primero, no se distinga en ellas por diferencias específicas opuestas:

“Puesto que el color se divide en diversas especies, por esto no es comparable en cuanto que es predicado de ellas, aunque no se diga equívocamente, y aunque tenga un único sujeto primero, que es la superficie, que es el primer sujeto de este género, pero no de una sola especie de color; pues no podemos decir qué sea más colorido, si el blanco o el negro, porque esta comparación no es según una determinada especie de color, sino según el color mismo en común. En cambio, según lo blanco, que no se divide en diversas especies, se puede hacer comparación entre todos los blancos, para decir qué es más blanco”<sup>365</sup>.

Si el sujeto susceptible primero fuese en un sentido absoluto la causa de la diversidad de las cosas, no sería posible que las cosas que reciben una misma forma o naturaleza unívoca según el modo de un mismo sujeto susceptible primero, la recibiesen según especies distintas. Pero esto es precisamente lo que ocurre con los distintos colores -blanco, negro, azul y los demás colores-, que son recibidos en las cosas, a pesar de que, en todas ellas, los distintos colores son recibidos conforme al modo de un único sujeto susceptible primero de todos ellos, que es la superficie, y a pesar de que el género del color es una única naturaleza que se predica unívocamente de todas las cosas que tienen colores específicamente dis-

---

<sup>365</sup> “Et exemplificat de hoc tertio. Quia color dividitur in diversas species coloris: unde non est comparabile secundum quod de eis praedicatur; licet non dicatur aequivoce, et licet etiam habeat unum primum subiectum, quod est superficies, quod est primum subiectum generis, non autem alicuius speciei coloris. Non enim possumus dicere quid sit magis coloratum, utrum album vel nigrum: haec enim comparatio non esset secundum aliquam determinatam speciem coloris, sed secundum ipsum colorem communem. Secundum vero album, quod non dividitur in diversas species, potest fieri comparatio omnium alborum, ut dicatur quid sit albius”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 7, n. 12. “Tuttavia, anche questa seconda condizione da sola non basta (‘nec hoc sufficit’). Per comprenderne il motivo referiamo prima l’esempio di Tommaso, anche se esso viene esposto dopo i due argomenti al riguardo. L’esempio, che poi è l’esplicazione di quello aristotelico, è il seguente: sebbene il colore si dica di due realtà materiali, una bianca e una nera, non in modo equivoco, e sebbene sia il medesimo il soggetto di inerenza, la superficie, tuttavia non si può dire che quella bianca sia più colorata di quella nera”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 131-32.



tintos<sup>366</sup>. Por lo tanto, en este caso, resulta evidente que la diversidad de sujetos susceptibles primeros, conforme a los cuales son recibidas las formas o naturalezas de las cosas, no es en un sentido absoluto la causa de la diversidad de las cosas, ni la causa única de esta, sino que, por el contrario, también es causa de la diversidad de las cosas la diversidad que las formas tienen en cuanto que formas, por su distinta configuración específica, inclusive cuando el sujeto susceptible primero conforme al cual son recibidas, es el mismo. Por lo tanto, la diversidad de las formas es también la causa de la diversidad de las cosas; y la diversidad de la materia o diversidad de los sujetos susceptibles primeros, a cuyo modo son recibidas las formas o naturalezas en las cosas, no es la única causa de la diversidad de las cosas.

En el capítulo 8 del libro VII del *Comentario a la Física*, Tomás explica en qué consiste el error de la teoría platónica: Aristóteles “investiga primero acerca de la especie, cuando se juzga distinta (*altera*) la especie: si solamente porque la misma naturaleza está en uno y en otro susceptible distinto, como sostenían los platónicos. Pero esto no puede ser verdadero. Porque se ha dicho que el género no es algo uno en sentido absoluto, y por esto la diferencia de especie no se da sólo por el hecho de que algo idéntico esté en uno y en otro, a no ser según los platónicos, que sostenían que el género es absolutamente algo uno. Y, por esto, como quisiese resolver la cuestión, él añade: ‘o si otro en otro’ (*aut si aliud in alio*), como si dijera: que la especie no es otra, porque es lo mismo en otro; sino porque es otra naturaleza en otro susceptible”<sup>367</sup>.

Tomás sostiene que es inconsistente la postura platónica, porque la diversidad de las formas no obedece exclusivamente a que una misma forma se encuentre en distintos receptáculos, sino que también las formas en sí mismas ya contienen el principio de su diversidad, a la vez que los

<sup>366</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7 l. 7 n. 12.

<sup>367</sup> “Deinde cum dicit: quando igitur altera etc., quia dixerat quod considerandum est quae sit differentia motus, utrum scilicet motus differant specie; hic inquit quomodo differentia speciei accipi possit, tam in motibus quam in aliis. Et quia essentiam speciei significat definitio, quaerit duas quaestiones: unam de specie, et aliam de definitione. Quaerit ergo primo de specie, quando sit iudicanda altera species: utrum ex hoc solo quod eadem natura sit in alio et alio susceptibili, sicut Platonici posuerunt. Sed hoc secundum praemissa non potest esse verum. Dictum est enim quod genus non est simpliciter unum: et ideo differentia speciei non attenditur per hoc quod aliquid idem sit in alio et alio, nisi secundum Platonicos, qui posuerunt genus esse simpliciter unum. Et propter hoc, quasi quaestionem solvens, subiungit: *aut si aliud in alio*; quasi dicat: non propter hoc est alia species, quia est idem in alio; sed quia est alia natura in alio susceptibili”. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 7, l. 8, n. 9.

distintos sujetos susceptibles y receptores de las formas, las diversifican. Ya la forma misma contiene la diferencia que la distingue de las demás, aunque dependa también del sujeto susceptible primero que la recibe, en cuanto que es distinto del sujeto de otras formas, para distinguirse unas de otras. Pero el responsable último de la diversidad de las formas es precisamente la forma, y su división. Y la causa de la diversidad de las formas no es exterior a las formas mismas.

Lo cierto es que los sujetos susceptibles ejercen su función divisiva y separativa de las formas, en cuanto que las formas mismas son diversas de suyo, y se adaptan al modo del sujeto susceptible receptor primero<sup>368</sup>.

Obviamente, la diversidad de las formas obedece, ante todo, a la especie que las formas tienen de suyo, sin consideración del sujeto susceptible primero que las recibe. Pero, la diversidad causada por la recepción de las formas en un sujeto susceptible primero, opera en cuanto que la especie de cada forma recibida está adaptada al receptor. Y el modo específico último de cada forma recibida se configura, en cuanto que está adaptado al modo específico último del sujeto susceptible primero que recibe esa forma, a la vez que obedece a la especie que ya de suyo tiene cada forma, aparte de su recepción en un sujeto susceptible primero.

Distinto es el caso de la diversidad de las formas sustanciales, que se distinguen unas de otras, por su especie propia, pero también por su recepción en la materia determinada por las dimensiones cuantitativas individuales. Lo que sólo puede ocurrir mediante el concurso primordial de las formas mismas; las cuales, por su naturaleza específica misma están diseñadas para quedar individuadas al ser recibidas en distintas materias configuradas por materias determinadas en espacios distintos. Es evidente, pues, que la naturaleza misma de la forma ya dispone a la forma hacia su individuación, aunque no sea suficiente esta disposición.

---

<sup>368</sup> «L'idea è chiara: o l'idem è nello stesso tempo originariamente *aliud*, oppure non c'è modo di differenziarlo in forza di un *aliud* esterno ad esso. In altre parole, o l'idem si differenzia non per qualcos'altro ma per se stesso, ovvero, alla fine, non potrà differenziarsi. Questo non significa naturalmente che non esistono cose simili per un verso e differenti quanto a qualcos'altro, ma significa che, se solo questo è il modo di pensare alla diversità tra le cose, non potremo mai comprendere la natura di quel qualcos'altro, responsabile ultimo della diversità e, di conseguenza, la stessa diversità. Perché è chiaro che, se anche tale altro non è diverso di per sé ma per qualcos'altro, abbiamo solo spostato il problema avviandoci verso un ricorso all'infinito che non ci fa avanzare neanche di un passo nella comprensione della differenza tra le cose». VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e Contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, p. 149.

La especie de la forma sustancial que es recibida en la materia, no está recibida en un sujeto en acto. De aquí que la forma sustancial, está configurada exclusivamente conforme a la especie que de suyo tiene cada forma, independientemente del sujeto susceptible potencial que la recibe, que es la materia prima. Pero, a la vez, todas las formas de las sustancias sensibles, por su especie y naturaleza propia, son de suyo actos que se individualúan por su recepción en la materia, sin tener ellas mismas notas características individuales. De tal manera que dependen de la materia individual desplegada en el espacio, que es el cuerpo numérico, que las hace individuales. Lo que no ocurriría si las formas mismas por su naturaleza misma, de suyo, no tuvieran la capacidad para ser principios reales individuales, que son individuales exclusivamente en cuanto que son recibidas en distintas materias individualmente desplegadas en el espacio.

De este modo las formas sustanciales de los objetos sensibles son individuales. Y es necesario que lo sean. Porque si las formas no son individuales, no hay objetos sensibles, ni puede haber sustancias; pues la forma es la causa intrínseca primera de la sustancia, y, por esta misma razón, las formas son las causas primordiales de la diversidad y multiplicidad de las sustancias, y la única causa de su identidad.

En consecuencia, la postura genuina de Tomás de Aquino, es que la forma, en cuanto que acto, es causa formal intrínseca de la diversidad de las sustancias, en cuanto que está estrechamente vinculada a la materia y a las dimensiones cuantitativas individuantes; de tal manera que la individuación y la diversidad numérica son causadas por un conjunto de causas recíprocamente interdependientes; y no por una sola.

Para Tomás, la alteridad y la diversidad de las formas no son causadas por algo externo a las formas mismas, como postula el platonismo. Aunque cada forma es principio intrínseco de identidad, es también principio intrínseco de diversidad. Esta es la doctrina propia de Tomás de Aquino y Aristóteles. En cambio, una ontología de tipo platónico -dice Ventimiglia- parte “*a priori* de la idea de que el ser es una forma, común a muchos, idéntica a sí misma, que es diversificada. Al contrario, en una ontología de tipo aristotélico, como aquella que está siguiendo en esta página Tomás, el problema de la *plurificatio* resulta un falso problema de principio a fin, por el simple motivo de que no hay nada que “plurificar”, diferenciar y multiplicar, siendo el ser originariamente *aliud*, diverso, múltiple. No por nada el ser ‘se dice de muchos modos’”.<sup>369</sup>

<sup>369</sup> Acerca del texto transcrito arriba *Comentario a la Metafísica*, VII, l. 8, dice Ventimiglia: “Non credo si sarebbe potuta identificare in modo più chiaro e sintetico la logica che presiede ogni ontologia di tipo platonico e opporre ad essa con altrettanta

Una ontología de tipo aristotélico establece claramente que la diversidad de las cosas, tiene como principio las formas mismas, en cuanto que cada una de ellas es acto. Porque es el acto y la forma lo que divide y separa los entes, y no la potencia, que es lo indefinido e indeterminado. La concepción platónica de la “Diada”, como principio material responsable de la diversidad de las cosas, supone una concepción de la diversidad de las cosas, por degradación. Esta concepción es ajena al pensamiento de Tomás de Aquino, porque la diversidad enriquece ontológicamente el universo.

En resumen, para el pensamiento platónico (al menos conforme a la versión que conoció Tomás de Aquino), la forma en cuanto tal no puede ser principio de diversidad, porque es exclusivamente principio de identidad. Y la identidad es algo separado y ajeno a la diversidad. Porque el principio de la diversidad, como hemos visto, es la dualidad, la diada indeterminada, o principio material, el que, como tal, es el no-ente. Sólo lo idéntico es formal y es ente. De este modo, cualquier diversidad es el resultado de una degradación perfecta del ente y de la forma. Desde el punto de vista platónico, la diversidad de los entes proviene del no ente, y opera por oposición de potencias<sup>370</sup>.

---

chiarezza una logica, di ascendenza aristotelica, tanto diversa. Da quanto si legge si comprende come il problema della ‘plurificatio’ dell’essere si può porre soltanto in una ontologia di tipo platonico, perché solo in essa si parte a priori dall’idea che l’essere è una forma, comune a molti, identica a se stessa, che va diversificata. Al contrario, in una ontologia di tipo aristotelico, come quella che sta seguendo in questa pagina Tommaso, il problema della *plurificatio* risulta un falso problema din dal principio, per il semplice motivo che non vi è nulla da ‘plurificare’, differenziare e moltiplicare, essendo l’essere originariamente *aliud*, diverso, molteplice. Non per nulla l’essere ‘si dice in molti modi’”. VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *To be o esse. La questione dell’essere nel tomismo analitico*, pp. 331-32.

<sup>370</sup> La concepción aristotélica de la forma como causa, no solamente de identidad de cada sustancia, sino como principio primero de la diversidad de las sustancias, es aplicado por Tomás de Aquino, análogamente, para establecer el contenido de los términos filosóficos que usa en su teología trinitaria, por lo que se refiere al problema de la unidad sustancial de Dios, según la consideración absoluta de su naturaleza, y la pluralidad de personas divinas, distintas por oposición relativa. No parece posible pensar acerca de la pluralidad de relaciones subsistentes, si se piensa que la diversidad proviene exclusivamente de una oposición de potencias. Una futura investigación muy importante, puede tener como objetivo averiguar de qué modo la función divisiva y separativa del acto y la forma, puede ser empleada por analogía para explicar, mediante los procedimientos intelectuales de la remoción y la eminencia, la consistencia de sostener opuestas relaciones subsistentes en una única naturaleza espiritual que es acto puro simplicísimo, por su consideración absoluta. En efecto, no parece posible una pluralidad de relaciones subsistentes en Dios, si se concibe platónicamente la pluralidad, como el resultado de

En cambio, en una ontología de tipo aristotélico, la potencia es lo indefinido e indeterminado. Y esto es justamente la materia prima; que es el ente meramente en potencia. Sólo la forma es causa como ente en acto de la diversificación de los entes. La materia también es principio causal de la diversificación de las sustancias materiales, en cuanto que la forma de estas sustancias no ejerce sus funciones identitaria, divisiva y separativa, sin el soporte de la materia, que, de este modo desempeña su función causal en la diversificación de los entes. Y la materia es principio causal de la individuación y la diversidad de las sustancias corpóreas y corruptibles, porque sin el fundamento de la potencia de la materia, la forma no se constituye como lo que la forma es, por su esencia misma, a saber, como el acto que configura una materia, que es constituido como inmerso y como resuelto en la materia misma, e individuado en ella.

La principiación de la diversidad numérica de las sustancias corpóreas y corruptibles, por parte de la materia y por parte de la cantidad dimensiva, es exclusiva de estas sustancias. Y esto ocurre por la limitada perfección de las formas sustanciales de las sustancias corruptibles, al estar estar alejadas del acto puro. Ya hemos visto que Tomás, en el capítulo 3 de *De ente et essentia*, sostiene que las formas sustanciales de las sustan-

---

una oposición de potencias o sujetos susceptibles; debido a que, conforme al punto de vista platónico, toda forma sólo puede ser causa de identidad, y no de diversidad. Creo que el siguiente texto de Ratzinger puede ser muy ilustrativo: "Per il pensiero antico, divina è soltanto l'unità; la molteplicità si presenta invece come elemento secondario, come frantumazione dell'unità. Essa proviene dalla dissociazione e tende sistematicamente ad essa. Ora, la professione di fede cristiana in un Dio visto come uno e trino, come ente che è contemporaneamente 'monas' e 'trias', vale a dire unità assoluta e pienezza perfetta, comporta la convinzione che la Divinità sta al di là delle nostre categorie di unità e pluralità. Sebbene per noi, vale a dire per il non-divino, essa sia una ed unica, ossia la sola entità divina contrapposta ad ogni essere non divino, in se stessa però essa è veramente pienezza e molteplicità, sicché l'unità e la pluralità creaturale costituiscono simultaneamente un'immagine e una compartecipazione del divino. Quindi non soltanto l'unità è divina, ma anche la molteplicità è qualcosa di originario, avendo il suo fondamento intrinseco in Dio stesso. La molteplicità non è soltanto una dissociazione, che alligna unicamente fuori della divinità; essa non insorge solo con l'interorsi della 'dyas', della disgregazione; non è la risultante del dualismo di due potenze contrapposte, ma corrisponde invece alla esuberante pienezza creativa di Dio, il quale, librandosi alto sopra la molteplicità e l'unità, ambedue le abbraccia. Tale è in sostanza soltanto la fede nella Trinità, che riconosce un pluralismo nell'unità di Dio, vedendo in esso la definitiva esclusione del dualismo come principio esplicativo della molteplicità affiancata all'unità; solo grazie a questa fede, riceve un acoraggio definitivo la valutazione positiva della molteplicità. Dios sverta al di sopra del singolare e del plurale, forzando le cerniere di ambedue". Cfr. RATZINGER, JOSEPH, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo Apostolico*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 135-36.

cias corpóreas menos perfectas, a saber, las formas de las sustancias irracionales, no subsisten sin el soporte de la materia; no porque esto sea propio de las formas, sino porque son formas alejadas de la ilimitada y omnimoda perfección del acto puro<sup>371</sup>.

Como hemos estudiado también, hay otras formas, distintas de las formas de las sustancias corpóreas, que sí son por naturaleza subsistentes por sí, y no necesitan el concurso de la materia, para ejercer sus funciones propias, sino que ellas mismas por sí solas son subsistentes por sí. Estas formas son separadas de la materia, y, cada una, por sí misma, es una sustancia espiritual. La suprema de tales sustancias es Dios. Pero este trabajo no incluye el estudio de la diversidad en estas sustancias.

En consecuencia, la individuación, la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias son más perfectas, en la medida en que las causas que las producen se encuentran más en el orden de la causalidad formal, y menos en el orden de la causalidad material.

Las sustancias inmateriales y espirituales son más perfectas porque son formas puras separadas de la materia. Y justamente porque lo son, es que son individuales y concretas exclusivamente por sí mismas, una sola en cada especie. Las formas de las sustancias físicas no son una sola en cada especie, y su individuación es más imperfecta, porque no son individuales por su sola virtud.

Las formas de las sustancias sensibles se asemejan a las formas separadas que son las sustancias suprasensibles, porque todas ellas –tanto las formas materiales como las formas separadas– tienen, cada una de ellas un carácter específico en virtud del cual queda constituida una sustancia individual que necesariamente cuenta con un carácter específico. El carácter específico de cada sustancia sensible está incorporado realmente a cada objeto físico. El hecho de que una sustancia tenga carácter específico no le impide ser individual. Y esto ocurre también con las sustancias suprasensibles, el carácter específico que tienen no les impide ser individuales y únicas cada una en su propia especie.

La diferencia entre las sustancias sensibles y las suprasensibles estriba en que las formas de las sustancias sensibles, aunque son individuales, y principian y modelan cada sustancia física concreta con un carácter específico, esto no lo pueden hacer, ni pueden ser individuales por su exclusiva virtud, sino que sólo en cuanto que concurren con la materia señalada por la cantidad en el seno del cuerpo numérico en el cual cada forma está inmersa.

---

<sup>371</sup> Cfr. loc. cit. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

En efecto, la identidad sustancial, la individuación y la diversidad de las sustancias menos perfectas, que son las sustancias corpóreas y corruptibles, se explica, en el orden de la causalidad formal, por la forma sustancial, en razón de que ella misma es la causa de que el compuesto sea subsistente por sí, sin ser en algo, y una realidad concreta e individual. Lo que no ocurre sin el concurso de la materia corpórea que cuenta con un carácter de ocupación del espacio aquí y ahora.

## CONCLUSIONES

1. Desde el punto de vista del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, la multitud en cuanto que multitud es objeto de estudio de la metafísica. Y a la metafísica le compete el estudio más profundo que el intelecto humano puede alcanzar mediante demostración, acerca de la multitud de los entes.

2. Santo Tomás ha llegado a esa conclusión, mediante su lectura personal e interpretación propia de los libros *A* a *A*, en conexión sistemática con los libros centrales *E*, *Z* y *H*, y los libros *I*, *A*, *M* y *N* de la *Metafísica* de Aristóteles, como fundamento de la solución que el propio Santo Tomás ha encontrado al problema de explicar desde sí misma la multiplicidad, dentro del marco conceptual de su propio pensamiento metafísico.

3. En el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino, en general, respalda las soluciones que encuentra Aristóteles a las cuestiones relativas a la multiplicidad, que el Estagirita mismo plantea en la *Metafísica*. Aunque Santo Tomás no es quién ha diseñado el flujo mismo y la dirección de los procesos argumentativos presentados por Aristóteles en la *Metafísica*.

4. Tomás de Aquino ha asumido e incorporado en su propio pensamiento metafísico, la doctrina aristotélica según la cual el objeto de estudio de la metafísica es el ente en cuanto ente.

5. Tomás comparte con Aristóteles la convicción de que la especulación acerca de la *ὄντεια*, no sólo es el punto de partida de la metafísica, sino que el estudio filosófico y la especulación acerca de la *ὄντεια* conduce al conocimiento de la naturaleza del ente en cuanto ente, que es el objeto de estudio de la metafísica.

6. Según la versión que Tomás de Aquino ofrece de la *Metafísica* de Aristóteles, los distintos libros de la *Metafísica* están esencialmente conectados por su contenido mismo, precisamente porque Aristóteles mismo es quién sostiene la identidad real entre ente y uno, así como la cen-



tralidad de la sustancia (*οὐσία*) en la consideración del ente y el uno. Lo que garantiza la unidad interna de la metafísica como ciencia primera.

7. Para Tomás de Aquino y Aristóteles, sólo es real y existente en la naturaleza de las cosas, lo que es *οὐσία* por esencia, y todo lo que sin ser por esencia *οὐσία*, es realmente algo de ella, precisamente en cuanto que depende de la *οὐσία* misma para existir fuera de la mente y fuera de la nada; sin la cual nada puede ser predicado.

8. Tomás también asume la doctrina aristotélica según la cual el ente en cuanto ente y las cosas que se siguen de él, entre ellas, el uno en cuanto que uno, la multitud y los demás trascendentales, son objeto de estudio de la metafísica.

9. Según Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, el *uno* es objeto de estudio de la metafísica, porque el uno no es otra cosa que el ente mismo en cuanto que indiviso; y porque el ente y el uno son realmente lo mismo, aunque conceptualmente diversos.

10. El estudio metafísico de la unidad, es aquel que se realiza sobre lo uno en la sustancia. Y la sustancia, en su sentido principal, es aquello que es una realidad concreta (*hoc aliquid*), como algo subsistente por sí y separable, que es separable de todos los demás entes en acto, en cuanto que es autónomo en sí mismo e independiente de cualquier otro ente.

11. Tomás de Aquino también asume la tesis de Aristóteles según la cual la metafísica no sólo estudia el *uno*, sino que, además, estudia las cosas que se siguen del uno, y los contrarios de ellas. De tal modo que el estudio metafísico de las cosas que se siguen del uno y los contrarios de éstos, es, en primer lugar, el estudio de la unidad en la sustancia, a la que se llama identidad, y su contrario, que es lo múltiple en la sustancia, llamada diversidad.

12. El estudio más profundo de la multiplicidad de los entes, es el estudio de la multitud que hace la metafísica como objeto suyo, a la luz de las causas que la explican, que consiste en el estudio de la multitud de las sustancias, a la luz de las causas que las explican.

13. Así, el estudio metafísico de la multitud de las sustancias es indelible de la investigación de las causas de éstas (causas intrínsecas y extrínsecas).

14. El estudio de la unidad sustancial empieza a partir de un análisis de las cosas físicas y experimentalmente captables.

15. Según la teoría tomista de la multiplicidad, la multitud de las cosas físicas y experimentalmente captables se constituye por una agregación de cosas distintas, cada una de las cuales es una sustancia; que es, en cuanto que tal, numéricamente una y distinta de las demás.

16. De este modo, la multitud en cuanto que multitud es una agregación de unidades. La multitud de las sustancias es como tal una agregación de unidades sustanciales.

17. Y, cualquier cosa física y experimentalmente captable, que es sustancia y, por esto mismo, una unidad sustancial como un todo cohesionado, es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno, porque es sin más y absolutamente (*simpliciter*) indivisa -no dividida-.

18. Según Tomás, cualquier sustancia física, aunque es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno, por ser un todo unificado y cohesionado que está compuesto por partes, es, a la vez, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*) muchas cosas, a saber, según sus partes.

19. Cualquier cosa física y experimentalmente captable es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno, porque es sin más y absolutamente (*simpliciter*) indivisa como sujeto, y, a la vez, es, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), a saber, según los accidentes, muchas; porque la misma cosa es según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), esto es, según los accidentes mismos, dividida en sí misma.

20. Cualquier cosa física y experimentalmente captable es sin más y absolutamente (*simpliciter*) algo uno, porque es sin más y absolutamente (*simpliciter*) indivisa en cuanto que acto, y, a la vez, es, según un cierto respecto cualificado (*secundum quid*), a saber, en potencia, muchas cosas, porque sólo en potencia es algo dividido en sí mismo, y no en acto.

21. En cualquiera de los tres casos anteriores (18, 19 y 20), en cada cosa material y experimentalmente captable, hay una prevalencia de la unidad y la indivisibilidad sobre la multiplicidad y la divisibilidad.

22. Según Tomás, cada parte del todo compuesto y material, que es cada cuerpo, es, según un cierto respecto cualificado, ente y sustancia, a saber, en el todo, y no separadamente de las demás partes. Cada parte de la sustancia física es solo en potencia algo separado de las demás partes componentes del todo corpóreo.

23. Tomás asume como propia la teoría aristotélica del universal: El universal es un carácter único que, sin embargo, existe en muchas cosas distintas unas de otras, pero, solamente en cuanto que se predica de todas ellas; y no es un principio intrínseco de cada cosa, como algo unívocamente común.

24. Según Aristóteles y Tomás de Aquino, la materia y la forma de las sustancias físicas pueden ser consideradas de dos modos: La materia común y la forma común son universales. En cambio, la materia individual es uno de los múltiples casos singulares de un único carácter indivisible y común que, de un modo abstracto, existe en la mente humana. Y lo mismo ocurre con la forma individual.

25. Al estudiar y presentar Tomás la crítica que hace Aristóteles a la tesis que sustancializa los universales -que Aristóteles atribuye a Platón-, en el interior de su crítica a la teoría de las ideas, al leer los distintos libros de la *Metafísica*, pero, sobre todo, el libro Z (VII), van emergiendo en su *Comentario* algunas de las líneas de fuerza más conspicuas de la teoría tomista de la identidad sustancial y la diversidad de las sustancias, que es muy afín a la de Aristóteles, y, de algún modo, heredera de ésta.

26. Tomás, al analizar, sobre todo, los libros Δ (V) y Z (VII) de la *Metafísica*, llega a asumir como propia la concepción aristotélica de la *οὐσία*, como *τόδε τι* (esta realidad concreta, determinada e individual), y como realidad autónoma, separable y no existente en otro, sino únicamente por sí y en sí.

27. Entre los tres candidatos señalados por Aristóteles para ser *οὐσία*, como sujeto, a saber, la materia, la forma y el compuesto, la forma es en primer lugar *οὐσία*.

28. Aristóteles expresa muchas veces la forma, mediante la palabra *εἶδος*, que tiene, en la lengua griega, dos significados distintos: uno es la forma común, el otro es la forma concreta e individual, que se aplica a la forma sustancial. La forma, en cuanto que principio metafísico, no es un universal.

29. Tomás de Aquino concibe la forma sustancial del mismo modo que Aristóteles: La forma, en cuanto que es *οὐσία*, es determinada, concreta e individual, así como totalmente separada, por su propia virtud, de cualquier otro ente en acto; aunque no de la materia prima.

30. La forma o idea platónica no entra en vinculación intrínseca con la materia y está desvinculada de ella. En cambio, la forma aristotélica, que admite Tomás, está precisamente en la materia, y vinculada íntimamente a ella. La forma aristotélica, que es concreta e individual, es la causa de la subsistencia por sí y del *no ser en algo* de cada ente. A no ser que se trate de la forma común y universal, que sólo está en la mente, de modo abstracto, y no en la naturaleza de las cosas.

31. Aristóteles y Tomás de Aquino niegan que los universales puedan ser sustancia; debido a la concreción y la separabilidad de ésta, según la cual no puede ser más que en sí misma, y no en algo; mientras que el universal es algo único que sí está en muchas cosas, y meramente en cuanto que se predica de todas ellas.

32. Las nociones comunes que significan las sustancias físicas, por ser universales, no son sustancias. Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, sostiene que ni el ente ni el uno son universales unívocamente predicables que, como tales, sean la sustancia de todas las cosas. Tomás es dependiente de Aristóteles al atribuir a Platón la autoría de la tesis que sustancializa los universales ente y uno.

33. Según Tomás, el ser es distinto en las distintas cosas, y su predicado no es unívoco, sino análogo. La esencia de cada cosa sí contiene un

carácter que puede ser unívocamente significado y compartido por otras cosas.

34. Asimismo, para Tomás, la sustancia no está constituida por predicados comunes predicables de las cosas naturales, en su estado de universalidad abstracta; porque si así fuese, entonces la sustancia no estaría completamente determinada, y carecería de la consistencia y cohesión interna para ser *por sí*, y una realidad que *no es en algo*. La sustancia no es meramente *quale quid*, sino *esta* realidad concreta, completamente determinada e individual.

35. Según Tomás, siguiendo en esto fielmente a Aristóteles, el uno se dice en múltiples sentidos, respondiendo a las distintas formas de la predicación. El sentido principal del uno, es lo indivisible en cuanto a la sustancia. Y todos los demás sentidos del uno significan lo uno en la cantidad y lo uno en la cualidad, en cuanto que son accidentes de la sustancia.

36. Lo múltiple en la sustancia -la multitud de las sustancias- se entiende únicamente a partir de la consideración de lo uno en la sustancia, como quiera que la multitud no es otra cosa que agregación de unidades. Lo uno y lo múltiple en la sustancia, son trascendentales que se convierten o identifican con el ente, que tiene significado metafísico. El uno que se convierte con el ente se distingue del uno que tiene razón de medida en el género de la cantidad. Este último, el uno que tiene razón de medida cuantitativa, no es un trascendental, y se predica unívocamente.

37. Según Tomás, y conforme a Aristóteles, lo uno en la sustancia se llama lo mismo o idéntico, y lo múltiple en la sustancia se llama diverso. Puesto que lo múltiple o plural es lo contrario de lo uno, la diverso es lo contrario de lo mismo o idéntico. La unidad sustancial es contraria a la pluralidad de las sustancias.

38. En *Comentario a la Metafísica*, libro X, capítulo 4, Tomás de Aquino asumió como propia la doctrina aristotélica según la cual la multitud en cuanto que multitud es lo que está en acto dividido en muchas cosas distintas unas de otras, o es divisible por la proximidad a su división. Desde este punto de vista, lo múltiple, lo es, precisamente en cuanto que cada una de las unidades indivisas que lo integran es en acto algo dividido de las demás; y también es múltiple lo que se aproxima a la di-

visión en acto, y en la medida en que lo está. En consecuencia, algo es múltiple, en cuanto que es en acto algo dividido en muchas cosas divididas y separadas unas de otras.

39. De lo que se desprende, a su vez, como corolario, que hay multitud de sustancias, en la medida que distintas sustancias están, *en acto*, divididas y separadas unas de otras, y no meramente en potencia. En consecuencia, son diversas las cosas que están divididas y separadas en acto, y en la medida en que lo están. Sólo el acto o entelequia separa y divide. Según la doctrina contenida en *Comentario a la Metafísica*, lib. 7, l. 13, las cosas son diversas y están divididas unas de otras, por su forma propia. Y no por la materia; a no ser, en cuanto que es la potencia real de las cosas mismas divididas unas de otras. La materia es, en efecto, causa de la diversidad de las cosas materiales, conjuntamente con la forma; pero no porque la materia sea el acto que divide y separa unas de otras; porque la materia no es acto alguno, sino el ente meramente en potencia.

40. Según la doctrina establecida por Tomás en *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, a. 2, expresamente fundada por él mismo en el libro Z (VII) de la *Metafísica*, los dos principios intrínsecos y causales que explican la unidad sustancial, la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corpóreas y corruptibles son *esta* materia concreta y determinada (*haec materia*) y *esta* forma concreta y determinada (*haec forma*); o sea, la materia individual y la forma individual.

41. La materia individual, concreta y determinada -principio causal de la individuación y la diversidad numérica de las sustancias físicas- no es el sustrato indefinido, indeterminado y puramente potencial, ni la materia prima. La afirmación que hace Tomás, en *Comentario a la Metafísica*, libro X, capítulo 4, acerca de que el principio de individuación es el supuesto -que es algo individual y concreto-, identificándolo con la materia, revela que la materia individual, en el contexto de su explicación de la individuación, significa ya el compuesto de materia prima y forma sustancial, y significa la materia que ya incluye a la forma, el cuerpo numérico mismo.

42. Según la doctrina contenida en artículo 1 de la cuestión 47, de la *Suma Teológica*, la materia es individual, en cuanto que ha sido informada por una forma individual. La materia prima no puede existir por sí sola, sino que sólo puede existir como materia individual informada por

una forma individual que le da el ser a cada materia individual. Por esta razón la diversidad de los entes creados obedece, no a la diversidad de la materia, sino a la diversidad de las formas.

43. Conforme a la doctrina establecida en *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 71, fundada en la tesis aristotélica de la prioridad de naturaleza de la forma sobre su potencia, que es la materia; las materias son diversas para que sean adecuadas y adaptadas a la recepción de las diversas formas; y no al revés; o sea, no son las formas las que son diversas, para que convengan a una original distinción de las materias.

44. Según los contenidos doctrinales del capítulo 3 de *Metafísica*, Z (libro VII), la forma sustancial -que es individual y concreta-, es más ente que la materia y el compuesto. Pero la forma no existe separada de la materia, sino estrechamente unida a ésta, ejerciendo su propia función causal de manera recíproca con la función causal de la materia, en relación a la individuación y la diversidad numérica de los cuerpos. De tal modo que la materia y la forma están íntimamente vinculadas, para Aristóteles. Tomás asume completamente esta concepción, y también hace suya la crítica formulada por el Estagirita contra la versión de la doctrina platónica de la forma, que el propio Aristóteles presenta, según la cual la forma está completamente desvinculada de la materia, o bien separada de ella.

45. Según las tesis relativas a la principiación de la diversidad de las sustancias corpóreas y corruptibles, contenidas en *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, a. 2, los principios esenciales, a saber, la materia individual y la forma individual, son los principios causales que en primer lugar explican la individuación y la diversidad numérica de tales sustancias; junto con las dimensiones cuantitativas individuantes, que concurren en esta principiación, sólo en cuanto que accidentes de la sustancia corpórea.

46. La materia es causa de diversidad según el género, únicamente en cuanto que es considerada como sujeto en acto, que ya incluye la forma de la corporalidad.

47. Al afirmar Tomás, en el cuerpo del artículo 2 de *Super Boetium De Trinitate*, cuestión 4, que la materia y los accidentes explican la diversidad numérica de las sustancias corpóreas, no está descartando la forma

sustancial; porque él mismo explica, en este mismo artículo que la individuación no se entiende sin la forma de la corporalidad, que es la forma sustancial.

48. La materia que es principio de individuación y diversidad numérica de las sustancias corpóreas, es la materia señalada por las dimensiones cuantitativas individuantes, que sólo recibe la forma, en cuanto que es sujeto en acto, es decir, en cuanto que ya está constituida como una materia que ya incluye en sí misma la forma sustancial. Esta materia, es el cuerpo numérico que está individuado, en cuanto que ocupa un espacio particular en el tiempo. Sólo de este modo la materia es materia individual, y, sólo así puede ejercer, conjuntamente con la forma sustancial, la principiación causal de la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corpóreas.

49. La forma sustancial de la sustancia corpórea es, según ese mismo texto, concreta e individual en sí misma; pero no por su propia virtud; ya que las notas específicas significadas por su concepto no la distinguen individualmente en una sustancia corpórea particular y en otra. La forma de las sustancias corpóreas irracionales se individúa al estar inmersa en la una materia individual. Razón por la cual no puede ser constituida tal forma, por virtud de las causas eficientes de la sustancia corpórea, si no es educida precisamente de una materia, y existe en estrecha comunión con ésta en la naturaleza de las cosas, y como inmersa en ella; siempre que la materia corpórea esté actualmente definida por las dimensiones cuantitativas individuantes, que establecen el particular carácter de ocupación espacial del cuerpo numérico.

50. Esta dependencia de la forma sustancial respecto de la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes, no impiden que la forma misma sea, en un orden distinto y, en sentido inverso, causa formal de cuyo influjo dependen, de un lado, la materia misma, y, del otro lado, las dimensiones cuantitativas individuantes. Tampoco tal dependencia impide que la forma sustancial sea, junto con la materia prima y las dimensiones cuantitativas individuantes, principio causal de individuación, identidad sustancial y diversidad de las sustancias corpóreas y corruptibles.

51. En cambio la forma sustancial del ser humano, que es el alma intelectual, aunque, por su naturaleza propia, es el acto configurante de una materia corpórea e individual, al igual que las formas no subsistentes de



las sustancias no racionales, es, por su misma naturaleza también, una forma que se hace individual y concreta en cierto modo por sí misma, y con una independencia tal que es forma subsistente, capaz de existir sola sin materia.

52. Aunque el alma humana es creada por la causa primera, de tal modo que está configurada conforme a las dimensiones cuantitativas individuales del cuerpo natural que vivifica; no depende, ni de tales dimensiones, ni de la materia que vivifica, para ser subsistente por sí y concreta; porque ya lo es por sí misma. Por esta razón, el alma humana existe individualmente separada de la materia después de la muerte; aunque no sea creada, si no es infundida en una materia individual.

53. La forma sustancial es principio de individuación y de la diversidad numérica de las sustancias corpóreas, porque es acto, pues sólo el acto es algo definido. La potencia sólo es algo indefinido e indeterminado. Por esta razón, la potencia pura, que es la materia prima, no es capaz de definir nada, precisamente porque no hay nada definido en ella; porque, como sostiene Tomás sostiene en *Comentario a la Metafísica* lib. IV, l. 8, la potencia no se define, a no ser por el acto. Y, por esta misma razón, sólo el acto o entelequia divide y separa unas cosas de otras. Como quiera que las cosas se dividen unas de otras por su forma propia, como afirma Tomás en *Comentario a la Metafísica*, lib. VII, l. 13.

54. La forma, por ser lo definido, es la causa de la materia, que es lo indefinido e indeterminado. La subsistencia por sí, la concreción y la separabilidad de las sustancias, son los fundamentos mismos que definen su individuación y diversidad numérica. Si la forma sustancial no es individual ni concreta, tampoco puede serlo el compuesto.

55. La forma sustancial es más ente que la materia, por ser el ente en acto y la materia el ente meramente en potencia. A la luz de esta doctrina aristotélica se puede comprender más nítidamente la función causal de la forma sustancial como uno de los dos principios intrínsecos que explican la individuación y la diversidad numérica de las sustancias corpóreas, conjuntamente con la materia. El fundamento de la principiación de la forma sustancial estriba en el hecho de que ella es la causa formal que hace que el compuesto tenga actualmente aquellas propiedades esenciales y constitutivas de la *οὐσία*, a saber, la concreción determinada (*τὸ τὸδε τι*), la separabilidad (*τὸ χωριστὸν*) y no ser en algo distinto. En cambio, la materia carece de estas dos propiedades que configuran al

compuesto como ente en acto, ya que la materia es el ente meramente en potencia.

56. Incluso la forma misma es en sí misma algo separado, en cuanto que está separada, no de la materia, con la cual está estrechamente vinculada, sino, en cuanto que está separada de cualquier otro ente en acto numéricamente distinto.

57. En cambio, según la versión de la teoría platónica de la diversidad que presentó, evaluó y rechazó expresamente Aristóteles, en distintos libros de la *Física* y la *Metafísica*, la forma es una realidad completamente desvinculada de la materia, y carece por completo de la función de dividir y separar las cosas. La forma platónica es simple e idéntica a sí misma, y no es causa de diversidad alguna. Será necesario que la forma tenga alguna conexión con algo completamente ajeno a ella, a saber, con la Díada indefinida, que es el principio platónico responsable de la diversificación o sea, de la generación de la multitud. Tomás de Aquino está convencido de que Platón identifica la Díada con el principio material e, incluso, con el no ente, como decía Aristóteles. Desde este punto de vista, tal no-ente absoluto, que es la materia entendida como privación pura, la Díada, es causa de una degradación ontológica, en la que consistiría la diversidad. Lo plural y lo diverso no pueden ser trascendentales. Y su causa, la materia, está adscrita al no-ente, por ser privación pura. Lo que a todas luces es inconsistente.

58. Tomás de Aquino se muestra dependiente de Aristóteles en su conocimiento de la teoría platónica de la diversidad y de la teoría platónica de los principios. Y Tomás, junto con Aristóteles, rechazan la teoría platónica de la diversidad, al menos la versión que de ella ofrece el propio Aristóteles.

59. Según la mencionada versión de la teoría platónica que presenta Aristóteles, la forma como tal está adscrita al ente y es pura identidad en sí misma. De ella no puede provenir ninguna alteridad o diversidad; que sólo provendría de una degradación proveniente de otro principio distinto de la forma, a saber, de la Díada indefinida, que también es identificada con el principio de lo grande y lo pequeño indefinidos (no como principio cuantitativo, sino metafísico), también llamado principio de lo más y lo menos, indefinido. Tomás sostiene expresamente que, para Platón, la Díada es el principio material, y que está adscrito al no-ente, en cuanto

que no es el ente; porque para Platón este último es la forma; al menos según la versión que de Platón nos ofrece Aristóteles. Si ha de haber alguna diversidad, es necesario que la forma, de suyo desvinculada de toda materia, llegue a tener contacto con la materia externa a ella, para que, fuera de la forma misma, se origine una diversidad que aparece así como una degradación ontológica y perfectiva. La forma es como tal externa y desvinculada de la materia, al menos por lo que se refiere a la principiación de la diversidad, que es causada exclusivamente por parte de la materia.

60. Tomás rechaza que la forma sea una realidad desvinculada de la materia. Más aún, tanto Aristóteles, como Tomás, conciben la forma como el acto de la materia misma, y, por lo mismo, estrechamente vinculada a ella; inmerso y resuelto en ella. Incluso la forma está en el seno mismo de la materia, aunque permaneciendo distinta de ella. Y, aunque la materia y la forma son distintas entre sí, la materia es lo mismo que la forma en cuanto que es, meramente como potencia, la perfección y el acto que es la forma misma; y la forma, por su parte, es, como acto, lo mismo que la materia es como mera potencia, y como ordenación a la forma misma. Desde este punto de vista, tanto la materia como la forma se adscriben al ente, y no al no ente absoluto; aunque la materia dependa de la forma para ser ente y tener ser. De lo que se desprende, a su vez, que la causa de la diversidad está adscrita al ente; y no al no-ente absoluto. Y esto, por las siguientes dos razones:

La primera es que, según Tomás y Aristóteles, las causas de la diversidad son dos, a saber, la materia y la forma; y no solo la materia, como sostenía la versión de platonismo presentada por Aristóteles mismo. Y la materia está adscrita al ente, a través de la forma; y no al no-ente absoluto. En consecuencia, la causa de la diversidad está por el lado del ente; y no por el lado del no-ente.

La segunda razón es porque la forma es causa de la diversidad, en cuanto que también lo es la materia; y no separadamente de ésta; y, viceversa también. De tal modo que Aristóteles y Tomás de Aquino rechazan la versión de la teoría platónica de la diversidad presentada por el propio Estagirita, según la cual la materia por sí sola, sin conexión alguna con la forma, es la única causa de la diversidad de los entes; y en cuanto que es el absoluto no ente.

61. Según Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, la materia señalada por la cantidad y la forma son los principios causales de la individuación

de las sustancias físicas. La forma es la causa primera de la identidad sustancial y la diversidad de tales sustancias, en cuanto que es la causa del no ser en algo, la concreción y la separabilidad de la sustancia respecto de todos los demás entes en acto.

62. Frente a la necesidad de evitar el contrasentido de una forma universal existente en una materia individual, Tomás quiere enfatizar y destacar vigorosamente que la materia señalada por la cantidad -materia individual- es principio de diversidad; porque, de este modo, queda adaptada su teoría de los principios, para acoger a la forma individual y concreta, como la única forma que puede existir estrechamente vinculada a la materia, en cuanto que debidamente modulada por las dimensiones cuantitativas individuantes. Este es el motivo por el cual sostiene, en distintos lugares de sus obras, que la materia es el principio de singularidad o de individuación de las sustancias corpóreas y corruptibles. Pues, es inequívoca la postura de Tomás, según la cual, la forma sustancial es, conjuntamente con la materia y las dimensiones cuantitativas individuantes, principio de individuación y de diversidad de tales sustancias; si atendemos a la prioridad de naturaleza que tiene la forma sustancial sobre la materia y el compuesto, como causa de las propiedades de no ser en algo distinto, la separabilidad y la concreción individual de la sustancia corpórea y corruptible, como se colige de la lección 9 de *Super librum De causis expositio*, y del capítulo 2 del libro VII del *Comentario a la Metafísica*.



## **BIBLIOGRAFÍA**

### **De Tomás de Aquino:**

*En las obras siguientes se sigue la edición Corpus Thomisticum, edición electrónica, Fundación Tomás de Aquino, Universidad de Navarra, Pamplona 2011.*

- *Scriptum super Sententiis.*
- *Summa contra Gentiles.*
- *Summa Theologiae.*
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.*
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.*
- *Quaestiones disputatae de anima.*
- *Quaestiones disputatae de potentia.*
- *Quaestiones de quolibet.*
- *De ente et essentia.*
- *De substantiis separatis.*
- *De principiis naturae.*
- *De unitate intellectus.*
- *Compendium theologiae.*
- *Sententia libri Metaphysicae.*
- *Sententia libri De anima.*
- *In libros Physicorum.*
- *In libros De generatione et corruptione.*
- *Super De divinis nominibus.*
- *Expositio libri De ebdomadibus.*
- *Super Boetium De Trinitate.*

*Respecto del opúsculo De ente et essentia, se ha atendido también a:*

Tommaso d'Aquino "L'ente e l'essenza", Introducción, traducción, note e apparati di Pasquale Porro, en Tomás de Aquino, R.C.S. Libri S.p. A. I edizione Bompiani Testi a fronte gennaio 2002, Milano 2002.

"L'ente e l'essenza, l'unità dell' intelletto", Introducción, traducción e note di Abelardo Lobato, Città Nuova editrice, Roma 1998.

"El ente y la esencia", Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2006.

#### **De los antecesores clásicos, latinos, árabes y medievales:**

PLATÓN, *Fedón*, traducción, notas e introducción: Alejandro G. Vigo, Colihue, Buenos Aires 2009.

PLATÓN, *Parménides*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ARISTÓTELES, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998.

ARISTÓTELES, *Física*, texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996.

AVICENA, *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina, I-IV*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Peeters, Louvain – E.J. Brill, Leiden 1977. *V-X*, Louvain E. Peeters – Leiden E.J. Brill, Louvain 1980.

ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia, Tomus XXXVII Pars I Super Dionysium De Divinis Nominibus*, Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1972.

– *Opera Omnia, Tomus XXXIV Pars I Summa Theologiae sive De Mirabili Scientia Dei, Libri I Pars I Quaestiones 1-50A*, Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff 1972.

#### **Bibliografía Autores Modernos:**

AERTSEN, JAN. A.:

– *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-New York- Köln 1996.

– *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2012.

– *Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988.

– “The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas”, *The New Scholasticism*, 59 (1985), pp. 449-70.

– “The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy”, *Medioevo*, 18 (1992), pp. 53-70.

– “Ontology and henology in medieval philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)”, en BOS, E. P. ET AL. (editores), *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, E J Brill, Leiden 1992, p. 120-140.

– *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2004.

AMERINI, FABRIZIO, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard university Press, Cambridge 2013.

– *The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*, Herder, Saint Louis, 1952.

ANDERSON, J. F.:

– *The Bond of Being: An Essay on Analogy and Existence*, Herder, Saint Louis, 1949.

– *The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*, Herder, Saint Louis, 1952.

AUBENQUE, PIERRE, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, traducción de Vidal Peña, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2008.

BÄCK, ALLAN, *Aristotle's Theory of Predication*, Philosophia Antiqua, Brill, Leiden 2000.

BAKER, LYNN RUDDER:

– “Why Constitution is not Identity”, *Journal of Philosophy* 94, 1997.

– “Unity Without Identity: A New Look at Material Constitution”, *Midwest studies in Philosophy* 23, 1999.

– *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.



BERTI, ENRICO:

- “L’uno i molti nella ‘Metafisica’ di Aristotele”, en MELCHIORRE, VIRGILIO (ed.), AUTORES VARIOS, *L’uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- “Aristotele, *Metaphysica Iota* 1-2: univocità o multivocità dell’uno?”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005
- *Nuovi studi aristotelici. Tomo II Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.
- *Nuovi studi aristotelici. Tomo IV/1 L’influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009.
- “A proposito di identità e differenza. Risposta a Fabrizio Turoldo”. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 89/2-3, 1997.
- *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani il pensiero occidentale, Milano 2004.
- *Estructura y significado de la metafisica de Aristóteles*, Editorial Oinos, Buenos Aires 2011.
- “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 101 (2001), Blackwell Publishing 2001.

BOBIK, JOSEPH, “Dimensions in the Individuation of Bodily Substances”, *Philosophical Studies* (Ireland), vol. 4, Dicembre 1954.

BOLAND, VIVIAN, *St. Thomas*, Continuum, New York 2007.

BONTADINI, GUSTAVO, «L’essere come atto (Risposta a P. Faggiotto e ad altri amici)», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXIV (1982).

BORGOSZ, J., “A Presentist Interpretation of the Unity and Plurality of Being According to St. Thomas”, *Dialectics and Humanism*, 2 (1975).

BOS, E. P. - VAN DER HELM, A. C., «The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas, and John Duns Scotus». BOS, E. P. (ed.), *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam, 1998.

BOULTER, STEPHEN:

- “Aquinas on Biological Individuals: An Essay in Analytical Thomism”. *Philosophical Quarterly of Israel*, 41(3), Sep. 2013.
- *The rediscovery of common sense philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.

BROCK, STEPHEN L.:

- “On whether Aquinas’s *Ipsum Esse* is “Platonism”. *The Review of Metaphysics* 60 (December 2006), Washington D.C.
  - “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas, *The Thomist* 77 (2013): 103-33.
- BROWER, JEFFREY E. “Matter, Form, and Individuation”, en DAVIES, BRIAN - STUMP, ELEONORE (editores), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012.
- BROWN, B. F., *Accidental Being: A Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, University Press of America, Lanham, 1985, XII.
- «Individuation and Actual Existence in Scotistic Metaphysics: A Thomistic Assessment», *The New Scholasticism*, 53 (1979) 347–361.
  - «St. Thomas' Doctrine of Necessary Being», *The Philosophical Review*, 73 (1964) 76–90.
- BROWN, CHRISTOPHER:
- «Predication and Participation», *The New Scholasticism*, LV (1981) 35-51.
  - *Aquinas and the Ship of Theseus: Solving Puzzles About Material Objects*, Continuum Studies in Philosophy, Continuum, London 2005.
  - “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en BAUR, MICHAEL (editor), *Person, Soul and Immortality. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 75*, National Office of the American Catholic Philosophical Association, Fordham University, New York 2002.
  - “Artifacts, Substances, and Transubstantiation: Solving a Puzzle for Aquinas’s Views”. *The Thomist* 71 (2007).
- BROWN, MONTAGHE, “Aquinas and the Individuation of Human Persons Revisited”, *International philosophical quarterly*, vol:43, 2003.
- BRÜNTRUP, GODEHARD, “Natural Individuals and Intrinsic Properties”, en HERAUSGEGEBEN, VON LUDGER - HONNEFELDER, EDMUND - RUNGALDIER, BENEDIKT SCHICK (editores), *Unity and Time in Metaphysics*, Walter de Gruyter , Berlin - New York 2009.
- BUERSMEYER, K. A., «Predication and Participation», *The New Scholasticism*, LV (1981) 35-51.
- BURNYEAT, MYLES:
- *A map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications, Pittsburgh 2001.

– *Hylomorphism*, en MYLES BURNYEAT; BERNARD WILLIAMS, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2009.

BURRELL, D. B., «Aquinas's Appropriation of Liber de causis to Articulate the Creator as Cause-of-Being». F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*, SCM Press, London, 2003, 75–84.

CATAN, J. R., «Two views on the completeness of the metaphysics of Aristotle», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, anno LXXIII gennaio-marzo 1981, Vita e Pensiero / Pubblicazioni dell'Università Católica del Sacro Cuore, Milano 1981.

CHARLES, DAVID:

– “Aristotle on Meaning and Essence”, en CHARLES, DAVID, *Aristotle on Meaning and Essence*, edición electronic, Ebsco 2002.

– “Teleological Causation in the Physics”, en JUDSON, LINDSAY (editor), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, New York 1995.

– “Matter and form: unity, persistence, and identity”, en SCALTSAS T., CHARLES D., GILL M.L. (editores), *Unity, identity, and explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1994.

CLARKE, WILLIAM. NORRIS:

– *The one and the many. A contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2001.

– *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

– *Person and Being*, The Aquinas Lecture, 1993: Marquette University Press, Milwaukee, 1993.

– «What Cannot Be Said in St. Thomas' Essence–Existence Doctrine», *The New Scholasticism*, 48 (1974) 19–39.

COURTÈS, PIERRE-CESLAS, *L'être et le non être selon Thomas d'Aquin*, Pierre Téqui, éditeur, Paris 1998,

DAVIES, BRIAN:

– “Aquinas, God, and Being”, *The Monist*, 80 (1997).

– *Aquinas*, Continuum, London - New York 2002.

– *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002.

DE GARAY, JESÚS, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, editorial EUNSA, Pamplona 1987.

DEWAN, LAWRENCE:

- “Being per se, Being per accidens, and St. Thomas' Metaphysics”, *Science et Esprit*, 30 (1978).
- “The Importance of Substance”, en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, Washington D.C. 2006.
- “The Individual as a Mode of Being” en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, Washington D.C. 2006.
- “What Does It Mean to Study Being ‘as Being’?” en DOUGHERTY, JUDE (edit. gen.) - DEWAN, LAWRENCE (autor), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics. Studies in Philosophy and the History of Philosophy Volume 45*, Washington D.C. 2006.
- *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Marquette University Press, Milwaukee 2007.
- “St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence”, *The Modern Schoolman* 61 (1984).
- «Does Being Have a Nature? (Or: Metaphysics as a Science of the Real)». W. Sweet (ed.), *Approaches to Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht, 2004, 23–60.
- «Review of G. Kopaczynski, Linguistic Ramifications of the Essence–Existence Debate», *Laval Théologique et Philosophique*, 37 (1981) 107–108.
- «Review of Joseph Owens, Elementary Christian Metaphysics and An Interpretation of Existence (reprints)», *Dialogue* (Canada), 26 (1987) 572–574.
- «St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being». en WEISHEIPL, J. A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, 291–320.
- «St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being», *International Philosophical Quarterly*, 24 (1984) 383–394.
- «St. Thomas, Joseph Owens, and Existence», *The New Scholasticism*, 56 (1982) 399–441.

- «St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence», *The Modern Schoolman*, 61 (1984) 145–156.
  - «The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas», *The Thomist*, 63 (1999) 403–424.
  - “Análisis metafísico (4): una nota sobre la sustancia”, En Dewan, Lawrence, *Lecciones de Metafísica*, Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda, Bogotá D.C. 2009.
- DOIG, JAMES C. *Aquinas on Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.
- DOOLAN, GREGORY T. “Substance as Metaphysical Genus”, en DOOLAN, GREGORY T. *The Science of Being as Being Metaphysical Investigations*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012,
- EBERL, JASON T. “The Beginning of Personhood: A Thomistic Biological Analysis”, *Bioethics* 14(2): 134-157.
- ECHAURI MORE, R.:
- «Parménides y el ser», *Anuario Filosófico*, 6 (1973) 99–115.
  - «Dios y el ser», *Anuario Filosófico*, XIX (1986).
- ELDERS, J. L., «El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica», *Sapientia*, 35 (1980) 573–588.
- «La connaissance de l'être et l'entrée en Métaphysique», *Revue Thomiste*, 80 (1980) 533–548.
  - «The First Principles of Being in the Philosophy of St. Thomas Aquinas», *Doctor Angelicus*, 3 (2003) 59–96.
  - *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 34: E. J. Brill, Leiden – New York 1993, VIII.
- EMONET, P. M., *The Dearest Freshness Deep Down Things: An Introduction to the Philosophy of Being*, Transl.: R. R. Barr, Crossroad, New York, 1999 VIII.
- EWBANK, M. B., «Remarks on Being in St. Thomas Aquinas's Expositio de divinis nominibus», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 56 (1989) 123–149.
- FABRO, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 166.

- *Dall'essere all'esistente*, Casa Editrice Marietti S.p.a., Genova-Milano 2004.
- FAGGIOTTO, P., «L'essere come atto (Risposta a G. Bontadini)», *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXIV (1982).
- FAIT, PAOLO, «L'identico, l'uguale, il simile», en Centrone, bruno (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- FINANCE, J DE, «Les degrés de l'être chez saint Thomas d'Aquin». A. A. Bello (ed.), *Analecta Husserliana*, Reidel, Dordrecht, 1981.
- FREDE, MICHAEL:
- *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
  - “Introduction”, en FREDE, MICHAEL - CHARLES, DAVID, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- FREDE, MICHAEL - PATZIG, GUNTHER:
- *Il Libro Zeta della Metafisica di Aristotele. Testo, Traduzione e Commentario*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
  - *Aristoteles "Metaphysik Z". Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung Text und Übersetzung*, edición original, 2 vol., Verlag C. H. Beck München, München 1988.
  - *Aristoteles "Metaphysik Z". Text, Übersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar*, Verlag C. H. Beck München, München 1988.
- FREDE, MICHAEL - CHARLES, DAVID, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- GALLUZZO, GABRIEL:
- “Aquinas's Commentary on the Metaphysics”, en AMERINI, FABRIZIO - GALLUZZO, GABRIEL (editores), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. Brill's companion to the Christian tradition. Vol. 43*, Koninklijke Brill NV, Leiden - Boston 2014.
  - *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics. T. I*. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2013.
- GALLUZZO, GABRIEL - MARIANI, MAURO, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Scuola Normale Superiore, Pisa 2006.
- GARCÍA LÓPEZ, J.:

- *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona 1976.
- *Metafísica Tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Segunda Edición, EUNSA, Barañain 2001.

GARCÍA-VALDECASAS, MIGUEL:

- *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Editorial EUNSA, Pamplona 2003.
- “Formalistas extremos y moderados en la interpretación de Aristóteles Z 3, 1029 a-b” *Anuario Filosófico*, XXXVIII/3 (2005), 747-770.
- “¿Son los Primeros Principios de Aristóteles Realmente Evidentes?”, en HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL (editores), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014.

GEACH, P. T., «Form and Existence». A. J. P. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Modern Studies in Philosophy: Doubleday – Anchor Books, Garden City (New York), 1969.

GILSON, ÉTIENNE:

- *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1985.
- *Introducción a la filosofía cristiana*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid 2009.
- *Elementos de filosofía cristiana*, Ediciones Rialp S.A., Madrid 1970.

GONZÁLEZ, ÁNGEL LUIS, *Ser y participación*, Pamplona, Eunsa, 1979.

GRACIA, J. J. E.:

- *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, State University of New York Press, Albany 1994.

GHISALBERTI, ALESSANDRO, “L’Essere e l’Uno in Tommaso d’Aquino”, en MELCHIORRE, VIRGILIO (editor), *L’Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

HALDANE, JOHN:

- *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*, en HALDANE, JOHN, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002.
- “A Return to Form in the Philosophy of Mind”, *An International Journal of Analytic Philosophy*, 11(3), 253-277, Dic. 1998.
- “Is the Soul the Form of the Body?” *American Catholic Philosophical Quarterly*, 87(3), 481-493, 2013.

– “Rational Souls and the Beginning of Life (A Reply to Robert Pasnau)”, en *Philosophy*, 10/1/2003, Vol. 78, Issue 306, p. 532-540; Cambridge University Press.

– “Kenny and Aquinas on the Metaphysics of Mind”, en COTTINGHAM, JOHN - HACKER, PETER, *Mind, method, and morality: essays in honour of Anthony Kenny*, Oxford University Press, New York 2010.

HALPER, EDWARD:

– *One and Many in Aristotle's Metaphysics, Books Alpha-Delta*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2009.

– *One and many in Aristotle's Metaphysics. Central books*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2005.

– *Aristotle's Metaphysics: A Reader's Guide*. Continuum International Publishing Group, London - New York 2012,

– “Aristotle on the Convertibility of One and Being”, *The New Scholasticism* 59 (1985), pp. 213–227.

HANKEY, W. J. «Aquinas' First Principle: Being or Unity?», *Dionysius*, 4 (1980) 133–172.

HERRANZ, GONZALO, “The Timing of Monozygotic Twinning: a Criticism of the Common Model”, Volume 23, Issue 01, Feb. 2015, pp 27-40, *Cambridge Journals*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

HINTIKKA, JAAKKO, “The Varieties of Being in Aristotle”, en KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (editores), *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Co. Dordrecht, 1986,

HAWKINS, D. J. B. *Being and Becoming: An Essay Towards a Critical Metaphysic*, Sheed & Ward, New York, 1954.

HOPKINS, J. V., «Existence: A Note on Substantial Change», *The Modern Schoolman*, 42 (1964) 82–83.

HUGHES, CHRISTOPHER, “Matter and Actuality in Aquinas”, en DAVIES, BRIAN, *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002:

INCIARTE, FERNANDO. *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. Lourdes Flamarique. EUNSA, Pamplona 2004.

INCIARTE, F. - LLANO, A. *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.

JANIK, J. A. «Physics and the Problem of Being and Existence», *Kwartalnik Filozoficzny*, 27 (1999) 61–64.



KENNY, A. J. P.:

- *Aquinas on Being*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 2002.
- *A new history of Western philosophy: in four parts*. Oxford Clarendon Press, Oxford 2010.
- “Body, Soul, and Intellect in Aquinas” en KENNY, ANTHONY, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2001.

KLIMA, GYULA:

- «On Kenny on Aquinas on Being: A Critical Review of Aquinas on Being by Anthony Kenny», *International Philosophical Quarterly*, 44/4 (2004) 567–580.
- “Aquinas on One and Many”, *An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages for Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.) XI*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.

KNUUTTILA, S., «Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus», S. Knuuttila; J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being: Historical Studies*, Synthese Historical Library, 28: D. Reidel – Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston, 1986) 201–222.

KOCKELMANS, JOSEPH J. *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, Library of the Faculty of Theology (K. U. Leuven), Leuven 2001.

KUNTZ, P. G. «The Analogy of Degrees of Being: A Critique of Cajetan's Analogy of Names», *The New Scholasticism*, 56 (1982) 51–79.

LAMBINET, J. «Introduction au concept d'analogie de l'être chez G. Siewerth», *Revue Philosophique de Louvain*, 97 (1999) 522–549.

LEE, R. A. «The Analogies of Being in St. Thomas Aquinas», *The Thomist*, 58 (1994) 471–488.

LINDBLAD, U. M. *L'intelligibilità de l'être selon saint Thomas d'Aquin et selon Martin Heidegger*, Europäische Hochschulschriften. Reihe XX. Philosophie, P. Lang, Berne – New York, 1987, IV.

LLANO, ALEJANDRO:

- «Being as True According to Aquinas», *Acta Philosophica*, 4 (1995) 73–82.
- «The Different Meanings of Being According to Aristotle and Aquinas», *Acta Philosophica*, 10 (2001) 29–44.

- *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, Ediciones Universidad de Navarra S. A. Pamplona 2011.
- “The Senses of Being”, en ALBRECHT, JAMES W. (editor y traductor), LLANO, ALEJANDRO, (autor), *Metaphysics and Language*, Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 2005.
- “¿Tiene Futuro la Metafísica?”, en HERRERO, MONTSERRAT - CRUZ PRADOS, ALFREDO - LÁZARO, RAQUEL (editores), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 2014.
- LOBATO, ABELARDO, “L’ente e l’essenza, Introduzione”. En Tomás de Aquino, *Opuscoli Filosofici. L’ente e l’essenza - L’unità dell’intelletto - Le sostanze separate*, Città Nuova Editrice, Roma 1989.
- LONG, S. A., «On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence», *Nova et Vetera* (English Edition), 1 (2003) 75–108.
- LÓPEZ SALGADO, C. «Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino», *Sapientia*, 29 (1974) 107–124.
- MAHONEY, E. P. «Lovejoy and the Hierarchy of Being», *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987) 211–230.
- MALONEY, J. C. «Esse in the Metaphysics of Thomas Aquinas», *The New Scholasticism, Journal of The American Catholic Philosophical Association*, LV (1981) 159–177.
- MARGERIE, V. DE, «L’idée d’être face a l’être et aux êtres», *Sapientia*, 30 (1975) 139–142.
- MARIANI, MAURO, “Identità e indiscernibili in Aristotele”, en CENTRONE, BRUNO (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- MARITAIN, J. *Existence and the Existent*, transl.: L. Galantiere; G. B. Phelan Pantheon, New York, 1948.
- MAS HERRERA, Ó. «La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37 (1999) 115–122.
- MASIELLO, R. J. «A Note on Essence and Existence», *The New Scholasticism*, 45 (1971) 491–494.
- MAURER, A. A. *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Papers in Mediaeval Studies, 10: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990 X.

- McCORMICK, J. F. *Scholastic Metaphysics, t. 1: Being, Its Division, and Causes*, Loyola University Press, Chicago, 1928.
- McGLYNN, J. V.; FARLEY, P. M. *A Metaphysics of Being and God*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1966.
- McINERNEY, R. M., *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 16: The Catholic University of America Press, Washington, 1986 XII.
- *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.
- MEIXNER, UWE, “Aquinas on Forms, Individuation and Matter”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1996 vol:43 iss:1-2.
- OWEN, G. E. L. “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, en During, i. - Owen, g. e. l. (editores), *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XI*, Göteborg 1960, pp. 163-190.
- OWENS, JOSEPH:
- «Being and Natures in Aquinas», *The Modern Schoolman*, 61 (1984) 157–168.
  - «Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas», *Mediaeval Studies*, 22 (1960) 257–302.
  - *The doctrine of being in the Aristotelian ‘metaphysics’. A study in the greek background of mediaeval thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963.
  - “Aquinas as Aristotelian Commentator”. en OWENS, JOSEPH (autor) CATAN, JOHN R. (editor), *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C.S.S. R.* State University of New York Press, Albany 1980.
  - *Aristotle’s Gradations of Being in Metaphysics E-Z*, St. Augustine’s Press. South Bend 2007.
  - “Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle”, en BROWN, VIRGINIA (editor), *Mediaeval Studies*, Vol. L, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988, pp. 279-80.
  - “The Universality of the Sensible in the Aristotelian Noetic”, en OWENS, JOSEPH, *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*, State University of New York Press, Albany, New York 1981.

- PEGIS, A. C. «The Dilemma of Being and Unity», R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism* (1ª ed.: Sheed & Ward, New York, 1942) 149–184, 379–382.
- PEREZ, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Mutua Baja-Navarra 1996.
- PHELAN, G. B., «The Being of Creatures: St. Thomas' Solution of the Dilemma of Parmenides and Heraclitus: With Comments by William Carlo and W. Norris Clarke», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 31 (1957) 118–131.
- POLO, LEONARDO. *Introducción a la filosofía* (3a. ed.), EUNSA, Pamplona 2002.
- PORRO, PASQUALE, “Introduzione, traduzione note e apparati”, en TOMÁS DE AQUINO, *Tommaso d'Aquino. L'ente e l'essenza*, R.C.S. Libri S. p. A., Milano 2002.
- RATZINGER, JOSEPH, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo Apostolico*, Queriniana, Brescia 1979.
- REALE, GIOVANNI, *Metafisica di Aristotele*, Volumen I, Introduzione, traduzione e comentario a cura di Giovanni Reale, texto griego a fronte, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2004.
- REGO, THOMAS, “Materia, forma y privación en el opúsculo ‘De Principiis naturae’ de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 64(224), 111–135, 2008.
- ROMANO, J. J., «Between Being and Nothingness», *The Thomist*, 44 (1980) 427–440.
- STUMP, E.:  
 – *Aquinas*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2003.  
 – “Aquinas's Metaphysics: Individuation and Constitution”, en GORMAN, MICHAEL - SANDFORD, JONATHAN J. *Categories. Historical and Systematic Essays*.
- SWEENEY, EILEEN C. “Individuation and the Body in Aquinas”, en AERTSEN, JAN - SPEER, ANDREAS (editores), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1996.
- TAYLOR, R. C., «Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality», *Journal of the History of Ideas*, 59 (1998) 217–239.
- TE VELDE, RUDI A.:

- “The Divine Person(s): Trinity, Person, and Analogous Naming”, en: EMERY, GILLES, - LEVERING, MATTHEW, (editores), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford 2011.
  - *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1995.
- TOMARCHIO J., «Aquinas’s Division of being according to Modes of Existing», *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n. 3, marzo 2001, 585–613.
- TOMATIS, FRANCESCO, “Ipseità, diversità e differenza”, *Teoria* 2006 /1.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., «Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 0 (1993) 239–250.
- TULLOCH, D. M., «The Logic of Positive Terms and the Transcendental Notion of Being», *Mind*, 66 (1957) 351–362.
- UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- VAN INWAGEN, PETER, “Relational vs. Constituent Ontologies”. *Philosophical Perspectives*, 25, *Metaphysics*, 2011.
- VENTIMIGLIA, GIOVANNI:
- To be *o* esse. *La questione dell’essere nel tomismo analitico*, Carocci editore, S.p.A. Roma 2012.
  - *Differenza e Contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997.
  - *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, Inconscio*, Edizioni ETS, Pisa 2002.
- WIPPEL J. F.:
- *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1, Catholic University of America Press, Washington D. C. 2000.
  - «Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited», *The Review of Metaphysics*, vol 51, n. 3 (marzo 1998) 533–564.
  - «Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing», *The Review of Metaphysics*, 38 (1985) 563–590.
  - *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, 1984.

– *Essence and existence, The Cambridge history of later medieval philosophy*, Cambridge University Press 1982.

WOZNICKI, A. N.:

– *Being and Order: The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective*, Catholic Thought from Lublin, 1, P. Lang, New York, 1990.

– «The Order of Being and Truth in St. Thomas and Heidegger», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 62 (1988) 157–164.

– «The Unity and Plurality of Being According to St. Thomas», *Dialectics and Humanism*, 2 (1975) 157–169.

ZIMMERMAN, DEAN D. - VAN INWAGEN, PETER, *Persons : Human and Divine*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2007.



**More  
Books!** 



**yes**  
**I want morebooks!**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.get-morebooks.com](http://www.get-morebooks.com)**

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en  
**[www.morebooks.es](http://www.morebooks.es)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Bahnhofstr. 28  
D - 66111 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum





