



Facultad de Filosofía y Letras  
Grado en Filosofía

*De quiditate et esse*  
**Traducción, notas y comentarios**

DOUGLAS BERGAMO ABREU

Trabajo de Fin de Grado  
Dirigido por el Prof. Dr. Agustín Echavarría  
Pamplona, 2020



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

# ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS .....	2
<b>CAPÍTULO I.—INTRODUCCIÓN</b> .....	3
o. Objetivo, justificación y estructura de este trabajo.....	3
1. El opúsculo <i>De quiditate et esse</i> .....	4
1.1. Finalidad y estructura.....	4
1.2. Fecha de composición.....	4
1.3. La autenticidad.....	5
A. Criterio extrínseco.....	5
B. Criterios intrínsecos.....	5
a) Las fuentes.....	5
b) Las correspondencias fraseológicas.....	6
c) Las correspondencias terminológicas.....	7
C. Balance.....	8
2. Sobre la presente traducción .....	8
<b>CAPÍTULO II.—TRADUCCIÓN Y NOTAS</b> .....	10
<b>CAPÍTULO III.—COMENTARIOS</b> .....	21
§1. Aceptación propia .....	22
A. <i>Estructura general</i> .....	22
B. <i>Comentarios</i> .....	22
§2. Aceptación impropia .....	32
A. <i>Estructura general</i> .....	32
B. <i>Comentarios</i> .....	32
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	36
APÉNDICE.— <i>Glosario español-latín</i> .....	40

## TABLA DE SIGNOS Y ABREVIATURAS

### I. Signos utilizados en las traducciones y algunas citas

- /<sup>n</sup> = paginación de la ed. crítica  
 <> = agregados del traductor  
 ⟨ ⟩ = subdivisión de los textos latinos

### II. Ediciones, números de páginas o secciones

- 1a, 1b = páginas con indicación de columna (a = izquierda, b = derecha; algunas obras tienen cuatro columnas: a b c d)  
 (27I, 1) = en las figuras y comentarios, el primer n. indica la página de la edición crítica del original latino; el segundo, la línea. Cuando solo se indica esta, se escribe: l. 1  
 Borgn. I, 1 = ed. Borgnet (París, 1890ss) de las obras completas de Alberto Magno: el primer n. indica el volumen; el segundo, la página  
 Col. = ed. crítica de las obras completas de Alberto Magno (= *editio Coloniensis*), bajo la supervisión del Albertus-Magnus-Institut  
 Op. I.I.I = en general, en las citas según Borgn., el primer n. indica el libro; el segundo, el tratado; el tercero, el capítulo. En los comentarios a las *Sentencias*, el primer n. indica el libro; el segundo, la distinción; el tercero, el artículo  
 PG = *Patrologiæ cursus completus*, Series Græca, ed. J.-P. Migne (París, 1857ss)  
 PL = *Patrologiæ cursus completus*, Series Latina, ed. J.-P. Migne (París, 1844ss)

### III. Obras de San Alberto Magno

- De anima* = *De anima libri III*  
*De causis* = *De causis et processu universitatis a causa prima*  
*De hom.* = *De homine* (= *II pars Summæ de creaturis*)  
*De intell. et int.* = *De intellectu et intelligibili* (= *I pars Summæ de creaturis*)  
*De IV coæq.* = *De IV coæquævis*  
*De prædic.* = *De prædicamentis*  
*De sex princ.* = *Liber de sex principiis*  
*De V univ.* = *Super Porphyrium De V universalibus*  
*De unit. intell.* = *De unitate intellectus*  
*Metaphy.* = *Metaphysicorum libri XIII*  
*Myst. theol.* = *Super Dionysii Mysticam theologiam*  
*Phys.* = *Physicorum libri VIII*  
*Super Dan.* = *Comentarii in Daniele*  
*Super Ioh.* = *Enarrationes in Evangelium Iohannis*  
*Super IV Sent.* = *Commentarii in IV libros Sententiarum*  
*Super Luc.* = *Enarrationes in Evangelium Lucæ*  
*Top.* = *Topica*

### IV. Obras de Aristóteles

- APo* = *Analytica posteriora*  
*Cat.* = *Categoriæ*  
*DA* = *De anima*  
*Fís.* = *Physica*  
*Met.* = *Metaphysica*

## I. INTRODUCCIÓN

### o. **Objetivo, justificación y estructura de este trabajo**

La finalidad de este trabajo consiste en ofrecer al público de lengua española la— hasta donde se pudo constatar—primera traducción al castellano del *De quiditate et esse*,<sup>1</sup> un pequeño léxico metafísico atribuido desde el s. XV a San Alberto Magno (AM). La traducción de un texto como ese, relativamente secundario en los estudios albertinos, tanto por su corta extensión como por las dudas que todavía pairan sobre su autenticidad, se justifica, no obstante, a la luz de dos motivos fundamentales: por un lado, la densidad teórica de su contenido, relativo a los principales ejes terminológicos de la filosofía primera, lo que por sí solo despierta interés y merece, aun a grandes trazos, un estudio más detenido; y, por el otro, la posibilidad que él brinda de, partiendo de su autoría albertina, ahondar en temas conexos desarrollados en otras obras del Doctor Universal.

El trabajo se encuentra estructurado en tres partes. (I) En este capítulo introductorio, subdividido en dos secciones, se pasan en revista las principales cuestiones referentes al origen, datación y autoría del texto traducido, dando especial atención a los criterios intrínsecos que pueden constituir una base suficiente para reconocer el *De quiditate et esse* como producción auténtica de AM. Enseguida, se explican el método y los criterios que se han adoptado a la hora de traducir el texto, así como la naturaleza y los límites a los que tuvieron que circunscribirse los comentarios con que finaliza este estudio, en función de los requisitos académicos que condicionaron su elaboración. (II) El segundo capítulo contiene la traducción, la cual va acompañada, en el (III) tercer y último capítulo, de una serie de comentarios que pretenden, no solo aclarar el texto, sino ampliar algunas de su tesis y proponer, en la medida de lo posible, nuevas líneas de interpretación.

---

Quisiera dejar constancia de mi sincera gratitud, en primer lugar, a Luciano Higuachi, a quien debo, entre otras cosas, la oportunidad de haberme formado en la Universidad de Navarra; a mis padres, Silvio y Evania, y a mi abuela, Isaura, que desde la distancia me han acompañado y mitigado, día tras día, la soledad de esos años de estudio en el extranjero; a mi querida Ti, por la paciencia cariñosa y, más que eso, verdaderamente heroica; y al Prof. Edgar Solano, de quien creo Dios se ha servido para hacerme dar los primeros pasos en el camino, no solo de la filosofía, sino también del reencuentro con Cristo, a quien me atrevo a ofrecer, como prenda de mi amor, estas páginas y los esfuerzos en que fueron gestadas.

1. Además de la alemana de Martin Grabmann, de 1942, existe también una reciente versión al portugués, realizada por Tiago Gadotti y publicada en 2018 por la editorial brasileña *Concreta*, pp. 162-187, que ha sido de gran ayuda en la interpretación y traducción de algunos pasajes específicos.

## I. El opúsculo *De quiditate et esse*

A comienzos de los años 1940, el célebre medievalista Martin Grabmann publicó, en el n.º 20 del periódico *Divus Thomas*, un artículo de cuarenta páginas<sup>1</sup> en torno a un texto inédito, por él encontrado en el Cod. 487 (ss. XIII-XIV) de la biblioteca de la Abadía de Admont, y atribuido, conforme al Cod. Vat. lat. 806 (s. XV), a AM bajo el siguiente título suscrito: ‘*De quiditate et esse domini fratris Alberti magni, ordinis Prædicatorum, finit feliciter*’ (f.15va). Grabmann, sin embargo, prefirió abstenerse de juzgar la autenticidad de esta atribución tardía, ya sea porque en muchos manuscritos antiguos se suelen atribuir a AM obras que éste, en realidad, nunca escribió, ya sea porque la introducción más completa al *corpus albertinum* publicada a la sazón—mérito del P. Gérard Meersseman—,<sup>2</sup> no incluía entre los escritos de AM el texto recién descubierto.<sup>3</sup>

Cuarenta años más tarde, otro conocido medievalista, Albert Fries, volvió a plantear la cuestión de la autoría en un largo y bien documentado estudio de fuentes<sup>4</sup> que acompañaba su primera edición crítica del texto, basada en todos los manuscritos conocidos hasta la fecha<sup>5</sup> que han conservado y transmitido el tratado descubierto por Grabmann. Las conclusiones a las que pudo llegar Fries, en torno tanto a la estructura y el contenido como a la fecha de composición y la autenticidad albertina del texto, fueron esencialmente las siguientes:

I.1. FINALIDAD Y ESTRUCTURA.—El *De quiditate et esse* es un opúsculo de formato más o menos epistolar, en el que se aborda, desde un punto de vista predominantemente terminológico, la exposición de una serie de conceptos metafísicos clave (*essentia, substantia, subiectum, res, ratio y natura*), con objeto de responder a la pregunta, planteada por un estudioso anónimo, acerca de la diferencia entre dichas nociones. Para mostrar cómo y en qué se distinguen los referidos conceptos, el autor expone, de forma escalonada, primero la acepción propia, después la impropia de cada término, enseguida los sentidos de unidad que se les pueden aplicar, rematando con una amplia exposición de los distintos matices que puede significar la palabra *natura*. El autor termina el opúsculo con dos pequeñas notas sobre los sentidos de *forma* y *actus*,<sup>6</sup> donde se refiere, por lo demás, a algunas cuestiones de filosofía natural de corte aristotélico.

I.2. FECHA DE COMPOSICIÓN.—La fecha probable de composición puede ser establecida, según Fries, a partir de dos pistas básicas dejadas en el texto. Por un lado, está la preocupación constante del autor en rechazar toda forma de composición hilemórfica en la sustancias espirituales, cuya simplicidad relativa intenta salvaguardar

1. Cf. M. GRABMANN, ‘Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat *De quiditate et esse*’, en: *DTh* 20 (1942), Freiburg, pp. 116-156. El artículo se encuentra disponible en red: <e-periodica.ch/dig-bib/view?pid=fzp-002:1942:20>. Acceso: 21 nov. 2019.

2. Cf. G. G. MEERSSEMAN, *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni, O.P.* Bruges: Charles Beyaert, 1931.

3. Cf. M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 120.

4. Cf. A. FRIES, *Eine Quæstio des Albertus Magnus „De quiditate et esse“*. Paderbon: Schöningh, 1983.

5. En su estudio de 1983, Fries dejó fuera del catálogo de manuscritos un quinto documento, el Cod. Paris. BNF, nouv. acq. lat. 1242 (ss. XIII-XIV), del que solo tuvo noticia años más tarde, gracias al teólogo H. Anzulewicz, al preparar la edición crítica definitiva en el segundo tomo del vol. XXV de Col. (cf. A. FRIES, *Prolegomena* a ‘Quæstio de quiditate et esse’, en: *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. XXV/2 [= *Quæstiones*]. Coloniae, Monasterii Westfalorum, in ædibus Aschendorff, 1993, p. XLVII, v. 56ss).

6. Cf. A. FRIES, *op. cit.*, p. 10; v. también, en los *Prolegomena* a la ed. Col., p. XLVII, vv. 14-21.

apelando a un modo diferente de composición metafísica, a base de la distinción—recibida de Gilberto Porretano y, en último análisis, de Boecio—entre *quo est* y *quod est*.<sup>1</sup> Por el otro, está la alusión clara y al mismo tiempo sutil a la distinción entre las potencias y la esencia del alma, sin perjuicio de la unidad sustancial entre ellas.<sup>2</sup>

Ahora bien, como es sabido, ni una ni otra cuestión fueron debatidas, al menos de modo expreso, por los autores de la Escuela más temprana, sino que solo empezaron a discutirse alrededor de 1230, con Felipe el Canciller, Rolando de Cremona, Hugo de Saint-Cher, Juan de la Rochela, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y otros. Ya Grabmann, en efecto, opinaba que el texto pertenecía sin duda al s. XIII,<sup>3</sup> y Franz Pelster, en su recensión del artículo de Grabmann, llegó a sostener con aún mayor precisión que él debe de haber venido a la luz a mediados del mismo siglo.<sup>4</sup>

I.3. LA AUTENTICIDAD.—La cuestión de la autenticidad, siempre controvertida, Fries la resuelve rotundamente en favor de AM. Para mayor claridad y precisión, se ofrecen en los párrafos siguientes, de modo sintético, los principales argumentos en los que se basa Fries para reivindicar, si no de modo terminante e indudable, al menos con altísimo grado de probabilidad la autoría albertina del *De quiditate et esse*. Pues bien, son dos los principales criterios que indican, de modo convincente, la autoría del texto:<sup>5</sup>

**A. Criterio extrínseco.** De los cinco códices que han transmitido el texto, tres, aunque tardíos, se lo atribuyen expresamente a AM. En otro, el ya mencionado Cod. Paris BNF, nouv. acq. lat. 1242, el texto viene, aunque sin el nombre del autor, justo después de otra obra de AM, el *De forma resultante in speculo*. Hay que tener en cuenta, asimismo, un catálogo de las obras de AM publicado en Lyon en 1646, en cuya lista se menciona un *De ente et essentia*, al igual que en la bibliografía editada en 1905 por Melchor Weiß. Ahora bien, un título muy semejante a este es atribuido precisamente al texto en cuestión en el Cod. Vincenza 173, tanto en la *inscriptio* (cf. f.5r) como en el *subscriptum* con el que se cierra el tratado: ‘*De quiditate et essentia tractatus domini Alberti magni explicit feliciter*’ (f15.rb). Esa casi unanimidad de testimonios, si bien no es de suyo demostrativa, viene reforzada, sin embargo, por los argumentos sacados de los criterios internos.

**B. Criterios intrínsecos.** Son fundamentalmente los siguientes:

a) *Las fuentes.* Todas las fuentes a las que recurre el tratado, sea de forma explícita o implícita, coinciden con las que AM seguramente conocía, por cuanto las cita en diversas obras suyas, y dejan, además, fuera de duda que su autor era, no solo maestro de la Facultad de Artes, sino también un teólogo del s. XIII perfectamente versado en la doctrina de Aristóteles, de quien toma, una y otra vez, distinciones y tesis, ejemplos y argumentos, presentes en innumerables escritos de AM. Las fuentes o autoridades se dividen en dos grandes grupos—filósofos y teólogos—y se encuentran recopiladas en el cuadro abajo, para mayor comodidad del lector:

1. Cf. Id., p. 12.

2. Cf. Id., p. 13.

3. Cf. M. GRABMANN, *op. cit.*, pp. 120-121.

4. Cf. A. FRIES, *op. cit.*, *loc. cit.*; v. igualmente, en los *Prolegomena* a la ed. Col., p. XLVII, vv. 22-32.

5. Por cuestión de brevedad, se resume aquí lo que dice Fries en los *Prolegomena* a la ed. Col., pp. XLVII-XLIX. Para una información más completa y detallada, sobre todo acerca de las fuentes del opúsculo y su comparación con otras obras AM, v. su ya citado estudio de 1983, pp. 26-50.

<i>Filósofos</i>	<i>Teólogos</i>
— ARISTÓTELES ( <i>Cat.</i> 5, 2 b 15-17; 12, 14 a 1.29-31; <i>APo</i> I 7, 75 a 42; <i>DA</i> II 1, 412 a 9-II.21-22; <i>Fís.</i> I 7, 191 a 7-12; II 1, 192 b 20-23; II 1, 192 b 34-36; II 1, 193 a 9-10; II 1, 193 a 12-14; II 3, 194 b 32-35; II 3, 195 a 32-b1; <i>Met.</i> IV 2, 1004 a 14-16; VIII 2, 1043 a 2; V 4, 1014 b 16-36; VIII 5, 1044 b 27-29; y el <i>Liber de causis</i> VIII);	— ANSELMO DE CANTUARIA ( <i>Monol.</i> 15: PL 158, 162 B; <i>De casu diab.</i> : PL 158, 341 A);
— BOECIO ( <i>De hebdom.</i> : PL 64, 1311 C; <i>De Trin.</i> 5: PL 64, 1254 BC; <i>In Isag.</i> II 5 y IV 15: PL 64, 94 A. 130 D; <i>Contra Eutiq. et Nest.</i> I: PL 64, 1341 B-1342 B);	— AGUSTÍN DE HIPONA, confundido, al parecer, con el Ps.-DIONISIO. <sup>1</sup>
— PS.-GILBERTO PORRETANO ( <i>Liber sex princip.</i> I 7).	— HILARIO DE POITIERS ( <i>De Trinit.</i> VIII 22: PL 10, 252 C);
— ISAAC ISRAELI, confundido con AVICENA ( <i>Phil. prima</i> II 1);	— JUAN DAMASCENO ( <i>De fide orthod.</i> II 3: PG 94, 873 B);
— ALAGAZEL ( <i>Met.</i> I 1);	— JUAN SARRACENO, posiblemente confundido con el abad TOMÁS GALLO. <sup>2</sup>
— AVERROES (cf. ALBERTO MAGNO, <i>De caelo et mundo</i> , ed. Col., vol. V/1, p. 138, v. 60; p. 139, v. 7);	
— PRISCIANO EL GRAMÁTICO ( <i>Inst. gramm.</i> XIV 41).	

Fig. 1. — Fuentes del *De quiditate et esse*

b) *Correspondencias fraseológicas.* Otro aspecto relevante del texto, desde el punto de vista de la composición interna, es la semejanza entre muchas de sus frases y algunas expresiones que se encuentran en otras obras de AM, lo cual hace todavía más probable su origen común. Véanse unos pocos casos por vía de ejemplo:

<i>De quiditate et esse</i>	<i>Otras obras de AM</i>
— 273, 25-26: '[...] ex accidente non fit substantia';	— <i>Super IV Sent.</i> 4.12.10, Borgn. 29, 312b: 'Ex accidente non fit substantia';
— 273, 26-27: 'Fit autem substantia ex istis [= principii substantiæ]';	— <i>De V univ.</i> 6.1, Borgn. 1, 112b: 'Non fit autem substantia ex non substantia, et ideo principia speciei necessario substantiæ sunt';
— 274, 27-28: '[privationes] non sunt reducibilia in simpliciter nihil';	— <i>Metaphy.</i> 5.2.14, Borgn. 6, 318a: 'Licet privatio nihil sit per se, non tamen est reducibile in simpliciter nihil';
— 275, 9: '[...] finis enim movet efficientem';	— <i>Phys.</i> 2.3.6, Borgn. 3, 174b: 'Finis movet efficientem'; <i>Metaphy.</i> 5.1.3, Borgn. 6, 271a: 'Finis dupliciter consideratur, secundum esse videlicet et secundum quod movet efficientem';
— 277, 34-35: '[...] principalius dicitur natura ipsa forma'.	— <i>Super IV Sent.</i> 4.12.11, Borgn. 30, 678a: 'Natura dicitur materia, forma'.

Fig. 2. — Semejanzas fraseológicas

1. A. FRIES, *op. cit.*, p. 48.2. Cf. *Id.*, pp. 36-37.

c) *Correspondencias terminológicas*. Es importante tener en cuenta, por último, las correspondencias terminológicas existentes entre el texto en cuestión y algunos pasajes paralelos de AM. Tales correspondencias comprenden tanto las etimologías presentes en el *De quiditate et esse* (*subiectum* y *res*) como una serie de locuciones que, a pesar de su peculiaridad, no son del todo ajenas a la conceptografía empleada en otros lugares por AM. Una vez más se presentan, de modo sintético, las correspondencias más representativas:

	<i>De quiditate et esse</i>	<i>Otras obras de AM</i>
<i>Etimologías</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— 272, 5-6: ‘Est subiectum [...] quasi subtus iactum’;</li> <li>— 274, 4.7: ‘Dicitur res a ratitudine [...] et dicitur a reor’.<sup>1</sup></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— <i>De prædic.</i> 2.6, Borgn. 1, 176a: ‘Subiectum dicitur secundum nomen idem quod subtus iactum’.</li> <li>— <i>De anima</i>, 3.2.II, Borgn. 5, 348a: ‘Esse reale et ratum in natura’; <i>De V univ.</i> 2.6, Borgn. 1, 35b: ‘Res dicuntur singularia, quæ sola sunt ens ratum in natura’; <i>Super Luc.</i> 1.1, Borgn. 22, 3a: ‘Dicitur res hic ens ratum et fixum. [...] Res autem non dicitur hic a reor, reris’; <i>Super IV Sent.</i> 2.37.2, Borgn. 27, 599b: ‘Dicitur etiam res a reor, reris’.</li> </ul>
<i>Locuciones</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— 271, 16-17.24: ‘Diffusio [essentiæ] dicitur actus ipsius’;</li> <li>— 272, 14-15: ‘Res extra’;</li> <li>— 276, 2: ‘Animæ essentia est animeitas’;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— <i>De unit. intell.</i> 5, Borgn. 9, 452b: ‘Cum esse sit actus essentiæ, et diffusio in eo quod est’; <i>De anima</i>, 2.1.3, Borgn. 5, 196b: ‘Esse nihil aliud est nisi diffusio formæ in subjecta sibi materia’; <i>Metaphy.</i> 1.4.2, Borgn. 6, 62a ‘Esse nihil aliud est nisi diffusio forma [sic] in eo quod est actu existens’.</li> <li>— <i>De unit. intell.</i> 5, Borgn. 9, 453b: ‘Hoc quod per se est existens, nullum est in re extra’; <i>De hom.</i> 4.3.2, Borgn. 35, 44b: ‘Forma vero quæ est in intellectu speculativo, est a re extra’; <i>De V univ.</i> 1.4, Borgn. 1, 8a: ‘Notio [...] dupliciter consideratur, scilicet prout est res extra’; <i>De intell. et int.</i> 1.2.2, Borgn. 9, 493b: ‘Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra’;</li> <li>— <i>De causis et proc. univ.</i> 2.2.36, Borgn. 10, 531a-531b: ‘Animeitas ipsa nobilis animæ [...], hoc est animeitas ejus [= animæ]’; <i>Super Ioh.</i> 12, 25, Borgn. 24, 184a: ‘Dicitur etiam anima ab animeitate’;</li> </ul>

1. Para un estudio completo de esa etimología y su recepción por parte de AM, v. PASQUALE PORRO, ‘Il *De quiditate et esse* attribuito ad Alberto Magno. Una nota sulle origini della distinzione tra *res a reor reris* e *res a ratitudine*’, en: *Quæstio*, 18 (2018), pp. 85-97.



<p>— 278, 12: ‘Natura dicitur id quo pullulat pullulans’.</p>	<p>— <i>Myst. theol.</i> 3, Borgn. 14, 847a: ‘Pullulans non manet in eo ex quo pullulat’; <i>De sex princ.</i> 1.5, Borg 1, 313b: ‘Cum igitur natura sit ex qua pullulat pullulans’; <i>Super Ioh.</i> 17, 11, Borgn. 24, 613b: ‘Natura dicitur ex qua pullulat pullulans’.</p>
---	---

Fig. 3. — Semejanzas terminológicas

**C. Balance.** De la ponderación conjunta de esos criterios, tanto extrínsecos (casi unanimidad de la tradición manuscrita) como intrínsecos (doxográficos, estilométricos y terminológicos), sumados al hecho de que en el *De quiditate et esse* se perfilan muchas tesis adoptadas por AM en otros escritos—*v.gr.*, la composición de las sustancias espirituales (cf. 274, 5-8), la caracterización de las potencias anímicas como propiedades del alma (cf. 276, 11-16.23-26), la finalidad del movimiento de los cuerpos celestes (cf. 277 9-21) y el doble modo de considerar los accidentes (cf. 273, 38-42)—, ‘se puede concluir, sin miedo de equivocarse, que el teólogo, seguidor fidelísimo de la doctrina de Aristóteles, que escribió a mediados del s. XIII este tratado filosófico es verdaderamente AM’,<sup>1</sup> y es así como se lo va a considerar en este trabajo.

## 2. Sobre la presente traducción y los comentarios

2.1. EDICIÓN BASE Y DIVISIÓN DEL TEXTO.—El texto latino que sirvió de base para la presente traducción del *De quiditate et esse* es el editado por Fries en la ed. Col. (vol. XXV/2, 1993, pp. 271-280) de las obras completas de AM. En la traducción, se ha respetado la división de los párrafos adoptada en la ed. Col., pero se añade, a fin de mostrar con mayor claridad la articulación interna del texto, una serie de signos de apoyo. Así pues, el símbolo § indica el inicio de cada una de las cinco grandes secciones en torno a las que está vertebrado el texto; las letras (a), (b), (c), etc. individualizan, a su vez, los lugares en que AM explicita los sentidos de cada uno de los conceptos metafísicos que constituyen el tema del opúsculo. Aparte de los que vienen discriminados en la tabla de abreviaturas al comienzo de este estudio, los demás signos agregados—de escasa ocurrencia y fácil identificación—indican, o bien alguna subdivisión en el tratamiento de cada término, o bien la estructura de algún argumento o demostración propuesta por AM.

2.2. LOS CRITERIOS SEGUIDOS.—a) *La traducción.* En la medida de lo posible, se ha intentado preservar el orden de la fraseología original. Sin embargo, se ha preferido, siempre que así exigía la índole del castellano, traducir no tanto las palabras cuanto los conceptos que expresan. Por ser fuertemente sintético, en efecto, el texto latino no puede en muchos casos ser traducido a no ser mediante perífrasis, además de requerir, en no pocas ocasiones, ciertas aclaraciones que, más allá de explicitar lo que dice el autor, son necesarias para dar fluidez a la lectura en vernáculo. Esta función la cumplen, pues, los añadidos entre diples (<>).

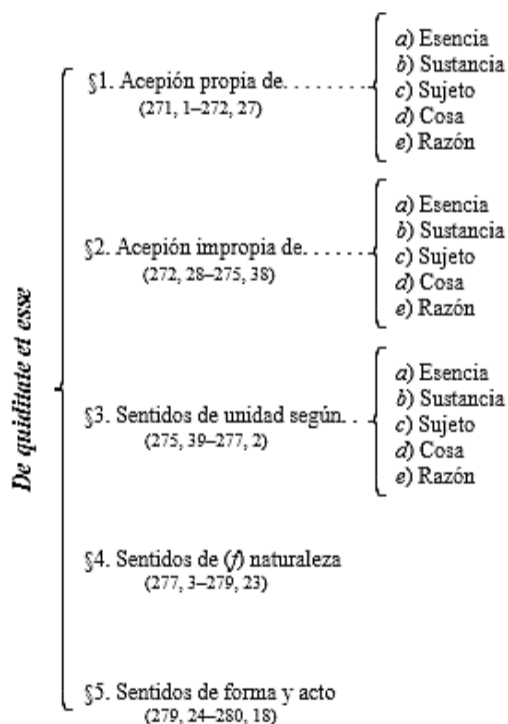
b) *Las notas.* Las notas de que va acompañada la traducción tienen por finalidad principal señalar, en cada caso, las referencias textuales de AM, además de hacer las aclaraciones oportunas, cuando la oscuridad del texto lo reclama. Se ha optado,

1. *Id.*, *Prolegomena* a la ed. Col., p. L, vv. 1-5.

además, por mantener las citas en sus idiomas originales (griego y latín), para que el lector pueda comprobar directamente las fuentes de que bebió AM y evaluar por sí mismo el alcance y ajuste de la interpretación que les dio el Doctor Universal. Los textos griegos, casi todos de Aristóteles, están sacados de la edición de Georg Olms de las obras completas del Estagirita. En la *Fig. 1*, algunas páginas arriba, encontrará el lector una relación completa y ordenada de todas las obras y autores mencionados a lo largo del texto.

2.3. LOS COMENTARIOS.—En cuanto a los comentarios, conviene advertir que este trabajo no pretende ser un estudio ni de erudición ni, por supuesto, de comparación exhaustiva con las demás obras de AM. Su objetivo, antes bien, fue el de ejercitarse, con relativa independencia, en la lectura e interpretación de un texto filosófico en su formato original, buscando con ello, no establecer una lectura canónica y definitiva, sino desarrollar sus puntos quizás más sugestivos. El criterio metodológico que aquí se ha seguido, por consiguiente, no fue tanto *exegético* cuanto *hermenéutico*, entendiendo por este término el intento de dialogar con el texto, más que de diseccionarlo con un bisturí. Debido, empero, a los límites de extensión, solo fue posible comentar integralmente el §1 y las dos primeras subsecciones del §2. Pese a ello, esta pequeña muestra parece suficiente, no solo para cumplir los objetivos propuestos en este trabajo, sino también, y sobre todo, para poner del todo en claro las potencialidades teóricas del *De quidditate et esse*.

El siguiente esquema muestra la división global del tratado. El camino que se va a recorrer en los comentarios, como quedó dicho más arriba, se limita al §1 y a las secciones (a) y (b) del §2. Los números entre paréntesis indican la página y las líneas correspondientes en la ed. Col.:



*Fig. 4.* — Esquema general del tratado

## II. TRADUCCIÓN Y NOTAS

**CUESTIÓN SOBRE LA QUIDIDAD Y EL SER**

§I. /<sup>271</sup> Es necesario considerar primero qué es (a) la esencia, qué (b) la sustancia, qué (c) el sujeto, qué (d) la cosa, qué (e) la razón, qué (f) la naturaleza,<sup>1</sup> para que no expongamos en vano la diferencia de aquellas cosas cuyo significado desconocemos. Digo, pues, siguiendo al FILÓSOFO y a BOECIO en su libro *Sobre la Trinidad*, <que>: 5

a) Esencia es aquello por lo que la cosa es lo que es, v.gr., la humanidad es la esencia del hombre, y en resumen cualquier causa formal es esencia de su efecto. El ser, a su vez, es el acto de la esencia, como dice el FILÓSOFO en la *Metafísica*.<sup>2</sup> Y ve bien cómo sea su acto; pues no hay duda de que esto que la esencia significa, lo significa en abstracto; pero, así considerada, <la esencia> no es perfección de nada a no ser potencialmente. Ahora bien, sucede que ella se difunde en acto sobre aquello de que es perfección, y se dice que esa difusión es su acto, puesto que es entonces cuando ella es perfección en acto, v.gr., la humanidad considerada en abstracto no es perfección actual de nada. Considerémosla, sin embargo, en conjunción con aquello de que es perfección: ya será perfección de algo, ni podrá entonces ser significada en el mismo sentido del nombre con que antes se decía ‘humanidad’, sino que se pasará a significar ‘hombre’. Por donde se ve que ‘hombre’ y ‘humanidad’ significan lo mismo, pero ‘humanidad’ <lo significa> en abstracto, mientras que ‘hombre’ <lo significa> en difusión sobre aquello a que perfecciona, es decir, en concreto. Y por eso sucede que ‘humanidad’ no se puede predicar de aquello de que es perfección, mientras que ‘hombre’ sí se predica <de ello> con toda verdad. Así pues, lo que es la humanidad para el hombre, lo es la esencia para el ser o, mejor dicho, <para> el ente; la inteligencia para el entendimiento; la blancura para <algo> blanco; y así lo verás en todas las cosas, y siempre lo abstracto tendrá razón de esencia y lo concreto, razón de acto. 15 25

b) Sustancia, según el significado del nombre, es aquello que está por debajo en cuanto tal, en el sentido en que la considera ARISTÓTELES en las *Categorías*.<sup>3</sup> Digo ‘en cuanto tal’ a causa de la materia, que, si bien esté por debajo, no es actualmente necesario que siempre esté por debajo, pues así no habría la materia prima, que los griegos llaman *hylatim*;<sup>4</sup> pero el compuesto de lo que perfecciona esencialmente y de lo perfectible esencialmente sí se llama sustancia. Pero digo ‘de lo que perfecciona y de lo perfectible’, porque esos dos <factores> comprenden todo <tipo de> compuesto, 35

1. No explica AM la acepción propia de ‘naturaleza’ en ese apartado. La trata solamente a partir de 277, 4ss (aquí, §4 y subsecciones).

2. *Met.* VIII 2, 1043 a 2: ‘Φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον’.

3. *Cat.* 5, 2 b 15-17: ‘Ἐτι αἱ πρῶται οὐσίαι, διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι, ἢ ἐν ταύταις εἶναι, διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται’.

4. Cf. *Liber de causis* VIII (IX), 90-91 (ed. A. PATTIN, Leuven, 2000, p. 69s.); ALBERTO MAGNO, *De hom.* 2.1.7, Borgn. 35, 101 b: ‘Item, dicit Philosophus in *Libro de causis*, quod intelligentia et anima est habens hylatim, quoniam est esse et forma; sed causa prima non habet hylatim, quia est esse tantum’.

sea corporal o espiritual, y esto no lo hacen la materia y la forma, como se verá abajo, puesto que estas, <la materia y la forma>, se encuentran únicamente en las cosas corpóreas. Digo ‘esencialmente’ a causa de los accidentes, que a veces parecen añadir perfección, como la blancura, etc., pero no constituyen una sustancia, en el sentido en que aquí consideramos ‘sustancia’, sino que constituyen un sujeto, como se verá abajo. 45

c) **Sujeto** así lo define ISAAC:<sup>1</sup> ‘Es el ente completo en sí mismo, ocasión de que otro exista en él’, *v.gr.*, el hombre /<sup>272</sup> es un ente completo en sí mismo, porque en él lo que perfecciona y lo perfectible están unidos en algo uno, y este <algo uno>, por estar por debajo por sí mismo como algo perfecto, es ocasión de que en él existan los accidentes mismos, ya que los accidentes no tienen ser sino por aquello en lo que son. 5  
Y esto <mismo> es el sujeto de ellos, <*i.e.*, de lo accidentes>, como si fuera el sustrato por debajo de sus determinaciones.

d) **Cosa**, a su vez, según se toma propiamente, no puede tener ninguna definición, porque, siendo <una noción> generalísima y más general que los diez géneros supremos, incluye a estos, y todo lo que entrare en su definición será cosa, y así se definirá lo mismo por lo mismo, y lo mismo será más claro que sí mismo: todo lo cual es inconveniente y contrario a la razón. Sin embargo, con posterioridad ‘cosa’ puede describirse más o menos así: Cosa es lo que tiene entidad en universal o fuera <del alma> del modo que fuere, sea ( $\alpha$ ) absolutamente, como la sustancia, la cantidad y la cualidad, sea ( $\beta$ ) en comparación, como casi cualquiera de los otros predicamentos. Pero digo ‘fuera’ <del alma> a causa de aquellas cosas que son <únicamente> en la opinión, como la quimera y otras parecidas a estas. 15

e) **Razón**, según se toma propiamente, es la comparación por parte del alma <racional> acerca de lo aprehendido, *v.gr.*, <cuando> le sucede aprehender que Sócrates corre; confiere el alma que, si <Sócrates> corre, entonces se mueve; y esa comparación en el sentido más propio se llama ‘razón’.

Si, por tanto, las antedichas <nociones> se consideran en sus significados propios y del modo adecuado, se tomarán en los sentidos fijados anteriormente. 25

§2. Ahora bien, considerando (*a*) la **esencia** en sentido menos propio, llamamos ‘esencia’ a cualquier ente, aunque más propiamente se le debiera llamar ‘cosa’. Del mismo modo, hablando impropriamente, llamamos ‘ente’ y ‘cosa’ a lo mismo. Pero, mientras ente es un compuesto de perfectivo y perfectible, cosa, por su parte, no exige necesariamente un perfectivo y un perfectible, sino simplemente ‘algo’, es decir, se refiere a alguna parte de lo universal, como se ha dicho antes; así también, hablando impropriamente del acto, llamamos acto a cualquier forma, sea en abstracto, sea en concreto, aunque, en sentido propio, en abstracto no sea forma a no ser potencialmente; y de ahí se sigue la siguiente división del acto, expuesta por ARISTÓTELES en el principio del libro II *Acerca del alma*,<sup>2</sup> <según la cual> el acto es doble, a saber: ( $\alpha$ ) acto en cuanto acto, y ( $\beta$ ) acto en cuanto hábito, *v.gr.*, considerar es acto en cuanto acto de la correspondiente ciencia, mientras que el acto en cuanto hábito es la ciencia misma. De 35

1. AVICENA, *Phil. prima* II I: ‘Subiectum intelligitur id quod iam est in sua specialitate existens per se, et deinde fit occasio existendi aliud in se, non sicut pars eius’ (ed. S. VAN RIET, Lovaina, 1997, p. 67, vv. 41-43).

2. *DA* II I, 412 a 9-II . 21-22: ‘Ἔστι δ’ ἡ μὲν ὅλη δύναμις, τὸ δ’ εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ’ ὡς τὸ θεωρεῖν. [...] αὕτη [= ἐντελέχεια] δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ’ ὡς τὸ θεωρεῖν’.

modo semejante hablo de la blancura y de <algo> blanco, de la humanidad y del hombre. Y hay quienes, hablando <aún> más impropriamente, llaman esencia al ser mismo, aunque el ser es la difusión o el acto de la esencia, como se ve por lo dicho anteriormente. Y así entiende BOECIO el ser en el libro de los *Septenarios*<sup>1</sup> en los primeros axiomas<sup>2</sup> que él allí considera y en muchos otros lugares. 45

b) Del mismo modo, la sustancia, considerada impropriamente, se divide según cuatro diferencias en la *Metafísica* de ALGAZEL y ARISTÓTELES,<sup>3</sup> a saber: en ‘por lo que es’, ‘lo que es’, <y en> acto y potencia, pero ninguno de estos es aquella sustancia que arriba hemos considerado. (α) ‘Por lo que es’ es exactamente lo mismo que aquello que antes hemos llamado esencia; (β) ‘lo que es’, /<sup>273</sup> a su vez, es lo mismo que lo perfectivo según perfección esencial, sea corporal o espiritualmente. (γ) La potencia es lo mismo que la materia prima, que no está presente más que en las cosas corpóreas, comoquiera que toda materia está, necesariamente, determinada por alguna cantidad. Pero en las cosas espirituales no hay ninguna cantidad dimensiva, aunque sí hay <en ellas> cantidad virtual. (δ) El acto es lo mismo que la perfección específica de los cuerpos, en tanto en cuanto se encuadra en esa división. Y de ahí se sigue que, dondequiera que haya tal acto, allí habrá esencia, pero no al revés, pues en los ángeles hay esencia, pero no una perfección o un acto tal, que sea perfección de alguna potencia o materia. Y dondequiera que haya materia, allí habrá ‘lo que es’, pero no al revés por la misma razón, ya que en los ángeles hay ‘lo que es’, y, sin embargo, la potencia <que hay en ellos> no se toma como ‘materia’. Y esa división corresponde más a los principios constitutivos de la sustancia que a la sustancia misma propiamente considerada. 5 15

Sin embargo, también esos <principios> comparten la razón de ‘sustancia’ que ellos consideran, porque la sustancia no se compone de <factores> no-sustanciales. *Prueba*: lo que no es sustancia (α) o no es nada, y de la pura nada nada surge, físicamente hablando, pero ni siquiera teológicamente, a no ser por virtud de un primero que produzca todas las cosas por creación. Pero aquí no consideramos las cosas de esa manera. O, (β) si es accidente, es manifiesto y evidente *per se* que la sustancia no puede constituirse a partir del accidente. Pero sí se constituye la sustancia de esos <principios>. Por consiguiente, es necesario que ellos mismos, <los principios>, sean sustancias, lo cual es, pues, absolutamente verdadero. Sin embargo, no es así como aquí consideramos la sustancia, porque lo que seguimos es el significado mismo del nombre, según lo define ARISTÓTELES en las *Categorías*. 25

Atiende también a ese otro <motivo>, que es muy verdadero para la solución de tu pregunta, <a saber>: que en el lenguaje ordinario cualquier ente puede considerarse como una cierta sustancia; pues, en efecto, llamamos ‘sustancia’ a aquello que existe por sí, como el hombre, el asno, etc. A semejanza de estos, consideramos <de modo sustancial> cualquier cosa, sea una esencia, sea un ‘lo que es’, sea un accidente. Por esto decimos a veces que la blancura puede considerarse de dos modos, a saber: (α) en 35

1. BOECIO, *De hebdom.* (PL 64, 1311 C): ‘Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est; at vero, quod est, accepta essendi forma, est atque consistit’.

2. Cf. ARISTÓTELES, *APo* I 7, 75 a 42.

3. ALGAZEL, *Met.* I 1: ‘Sequitur ergo ex hoc ut et substantia dicatur id in quo aliquid existit, et id quod in eo existit’ (ed. J. T. MUCKLE, Toronto, 1967, p. 25, vv. 24-25); ARISTÓTELES, *Met.* VIII 5, 1044 b 27-29: ‘οὐδὲ παντὸς ὕλη ἔστιν ἄλλ’ ὅσων γένεσις ἔστι καὶ μεταβολή εἰς ἄλληλα· Ὅσα δ’ ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη’.

cuanto está en un sujeto, y en su sustancia (es decir, se puede imaginar la blancura como en un sujeto), ( $\beta$ ) o como algo que existe por sí al modo de cierta sustancia.

c) ‘Sujeto’, a su vez, se dice de cualquier compuesto, sea corporal o espiritual, que puede recibir formas segundas, es decir, accidentes; y por esto es evidente que en Dios no hay ningún sujeto, porque Él no es susceptible de <recibir> ninguna forma segunda. Pero el alma y el hombre, el ángel y el cuerpo sí son sujetos, porque, siendo completos en sí, reciben accidentes que se les sobreañaden extrínsecamente. Por referencia a ese <sentido de> ‘sujeto’ se dice el sujeto de cada ciencia; decimos, en efecto, que es sujeto de una ciencia aquello cuyas propiedades se demuestran <en dicha ciencia>, así como en la gramática se puede decir que <su> sujeto es la oración o el enunciado; de este, en efecto, se demuestra la propiedad, a saber: la corrección <gramatical>; y de modo semejante en las demás ciencias; /<sup>274</sup> pues la propiedad no es nada más que un accidente que siempre y por doquier conviene a su sujeto <y en él> inhiere.

d) Asimismo, ‘cosa’ a veces se toma propiamente, como arriba se ha dicho, y en ese caso ‘cosa’ viene de ‘consistencia’. Otras veces, en cambio, ‘cosa’ se toma en sentido más amplio para designar todo aquello que, de alguna manera, tiene ser, sea en el alma, sea fuera <del alma>, y en ese caso ‘cosa’ viene de ‘considerar’. Y, según esto, decimos que la quimera es cierta cosa y <que lo son> las semejanzas de las cosas por el modo según el que están en el alma, y en resumen <que también es cierta cosa> todo lo que, ( $\alpha$ ) por sí o ( $\beta$ ) por algo parecido, según el todo o según la parte, o ( $\gamma$ ) incluso por su opuesto, cae <bajo la consideración del> intelecto: ( $\alpha$ ) por sí, como la imagen de un hombre a quien vemos; ( $\beta_1$ ) por algo parecido *según el todo*, como cuando vemos que algo ocurre en la naturaleza y nos imaginamos algo parecido a ello, aunque nunca lo hayamos visto; ( $\beta_2$ ) por algo parecido *según la parte*, como el hircocervo (si bien es cierto que no hay nada en la naturaleza que se parezca a algo compuesto de macho cabrío y ciervo, no obstante, por el hecho de que hemos visto un macho cabrío y un ciervo, uniendo las partes de esos dos <animales> en la imaginación nos inventamos un único animal, al que llamamos hircocervo). Lo mismo se pasa con la quimera, la cual se concibe compuesta en la imaginación, de manera que sea león en la parte superior, cabra en la media, serpiente en la inferior. Ahora bien, ( $\gamma$ ) por su opuesto caen <bajo la consideración del> intelecto las privaciones, como lo malo, lo impío, lo injusto, etc., que, aunque separadas no son nada, como cuando se dice ‘maldad’, ‘injusticia’ e ‘impiedad’, sin embargo, en la medida en que están en un sujeto, no son reducibles sin más a la nada: porque, en efecto, aunque la ceguera, como dice ANSELMO,<sup>1</sup> no es nada más en el ojo que en la piedra, sin embargo, lo ciego no es una nada en sentido absoluto, sino más bien un ente deficiente, en la medida en que la privación es una cosa imaginada por <referencia a> al hábito al que se opone; así pues, la ceguera se concibe por la ausencia de visión, y la desnudez por la carencia de vestido, y la división por la composición, y de modo semejante en todas las cosas de ese tipo. Y así considera al ente y a la cosa ARISTÓTELES en el libro IV de la *Metafísica*,<sup>2</sup> donde dice que la privación de la cosa es, <ella misma>, cosa.

1. Cf. *De casu diab.* (PL 158, 341 A): ‘Quare cæcitas non magis est aliquid in oculo, quia ibi debet esse visus, quam non-visus vel absentia visus in lapide, ubi visus non debet esse’.

2. *Met.* IV 2, 1004 a 14-16: ‘ἀπουσία γὰρ ἢ ἀπόφασις ἐκείνου ἐστίν, ἐν δὲ τῇ στέρησει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίγνεται, καθ’ ἣς λέγεται ἡ στέρησις’.

e) ‘Razón’ también se toma de diversos modos conforme <su sentido> se acerque a la impropiedad. Propiamente considerada, como si ha dicho arriba, ‘razón’ significa la comparación del alma acerca de lo aprehendido; y esto parece posible probarlo por un cierto JUAN SARRACENO, que <en su comentario> sobre el libro de DIONISIO *De los nombres divinos* pone cierta definición de razón, cuya formulación no he puesto <aquí>, pues sus palabras son oscuras. Ahora bien, en el sentido amplio de ‘razón’, a veces se llama ‘razón’ a la misma potencia <racional>, cuyo acto es aquella comparación <del alma>, y esto <se hace> frecuentemente; pues toda potencia del alma, en efecto, se nombra a partir del nombre de <su respectivo> acto. También se llama ‘razón’ a lo mismo comparado, que es propiamente el objeto de la razón—*v.gr.*, este todo: ‘Sócrates corre; luego, Sócrates se mueve’ se llama /<sup>275</sup> cierta ‘razón’, considerado en sí mismo—; pero, propiamente, es la comparación del término medio <con la premisa> en orden a la conclusión, y no lo comparado mismo ni la potencia que compara <los términos>, la que se llama ‘razón’. De ahí viene que también las conjunciones sean llamadas racionales por PRISCIANO,<sup>1</sup> ya que denotan el orden y la relación de la causa respecto del efecto y viceversa, como ‘por tanto’, ‘por esto’, ‘luego’, etc. A veces también se llama ‘razón’ a la causa final, en tanto en cuanto se convierte en <causa> moviente; pues el fin mueve a <la causa> eficiente, como dice ARISTÓTELES,<sup>2</sup> y en la medida en que el fin es el que mueve <la causa> eficiente, el fin mismo se dice ‘razón’, *v.gr.*, <como cuando> preguntamos a alguien cuál es la razón de aquello que hace, y él nos responde que ‘lo hago por esto o por aquello otro’; si, empero, preguntas con base en qué semejanza con ‘razón’, propiamente dicha, se toma aquí <el término> ‘razón’: *Respondo* que el fin hace comparar que, mediante tal acción, uno puede alcanzarlo, y es así como <el fin> cae bajo el significado de ‘razón’. Y ten bien presente que no digo que el fin sea razón sin más, sino que lo llamo ‘razón’ en tanto en cuanto se convierte en <causa> eficiente, porque es así como él se incluye en la razón de la obra que se realiza. A veces, <por otra parte>, ‘razón’ se toma según aquello <primero>, de manera que signifique el fin <a secas>, y no la causa final. En efecto, debes saber que una cosa es el fin y otra, la causa final. La causa final es lo último y más perfecto de cada cosa en su orden y género, <y> a causa de lo cual son hechas todas las cosas que se hacen con vistas a un fin, y que no se harían <en absoluto>, si no hubiera tal fin. El fin, a su vez, no es aquello a causa de lo que se hace una cosa, sino aquello con vistas a lo cual se la hace, *v.gr.*, las obras de justicia se hacen por la bienaventuranza como por su causa final; sin embargo, pueden muy bien hacerse, <además>, con el fin de disponerse mejor para el ejercicio de obras de justicia, aun cuando no se las debiera hacer a <causa de> esto; y en ese sentido se toma también el significado de ‘razón’ a veces, como cuando se pregunta a alguien que realiza meritoriamente obras de justicia: ‘¿Cuál es la razón de tus obras?’, y él contesta: ‘La razón por la que así actúo es para que me disponga mejor para los actos de esa virtud’. A veces también se toma ‘razón’ como la definición de cada cosa, tal como ‘animal racional mortal’ es la definición y la razón de ‘hombre’.

1. Cf. *Inst. gramm.* XIV 41: ‘«Ergo» causalis et rationalis coniunctio’ (ed. M. HERTZ, Hildesheim, 1961, vol. 3, p. 47).

2. *Fís.* II 3, 194 b 32-35: ‘Ἐτι ὡς τὸ τέλος τοῦτο δ’ ἐστὶν τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίαια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμὲν ἵνα ὑγιάινη, καὶ εἰπόντες οὕτως, οἴομεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον’.

§3. Dicho esto, es fácil resolver lo que preguntaste, porque convienen, <i.e., son unas>, (a) en esencia las cosas cuya esencia es la misma, v.gr., la definición y lo definido convienen en esencia, y las tres Personas en la esencia divina. Y esta, entre todas, es la máxima conveniencia, <i.e., la máxima unidad>. De donde se sigue que, si algunas cosas difieren por una determinada diferencia de ente, es imposible que convengan en esencia. Pero digo ‘una determinada diferencia de ente’ como la cualidad es un ente determinado y <también> la cantidad. La relación no tiene ser determinado, y por ello poco tiene de ente, aunque sí algo tiene; lo <mismo> parecen decir BOECIO<sup>1</sup> y ANSELMO,<sup>2</sup> <a saber>: que <la relación> nada tiene, y porque poco tiene <de ente>, no puede romper la unidad esencial, y por esto, aunque las tres Personas son diversas por sus relaciones, no son, con todo, distintas esencialmente. Lo mismo <se da> en las cosas inferiores, hablando según realidad, no según la noción, <como> cuando se dice ‘señor’, se añade una relación a aquello que se dice ‘hombre’, pero sin cambiar la esencia, porque ‘este señor’ y ‘este hombre’ tienen la misma esencia. Si, por otro lado, le añadieses una determinación de otro predicamento, verías cambiada la esencia, como si dijeras ‘este hombre’ y ‘este blanco’; pues la esencia del hombre, en efecto, es la humanidad, mientras que la de blanco es la blancura, y por esto /<sup>276</sup> difieren en esencia. Así también el entendimiento y el alma; porque la esencia del alma es la animidad—por decirlo de algún modo—, mientras que la del entendimiento es la inteligencia.

b) Bajo esa máxima unidad de esencia está la unidad de sustancia, cuando se dice que algunas cosas son lo mismo, <i.e., unas>, en sustancia. Y ten en cuenta, para la comprensión de ese punto, que, si bien la pasión del sujeto (es decir, el <predicable> propio), procede de la naturaleza de los accidentes, como dice BOECIO en su comentario a PORFIRIO,<sup>3</sup> no obstante, <lo propio> es más familiar con aquello de que es propio que los accidentes, que son como <formas segundas> sobreañadidas extrínsecamente. De ahí podemos decir que lo propio es un accidente anclado en la sustancia <misma>, y digo que tal <accidente> es lo mismo en sustancia con aquello de que es propio, así como lo risible es lo mismo en sustancia con el hombre; y todas las potencias del alma, puesto que están en el alma como ciertas propiedades, serán lo mismo en sustancia con el alma. Llamamos, por consiguiente, ‘unas en sustancia’ a las cosas cuya sustancia es una y la misma, como lo propio y aquello de que es propio. Ahora bien,

1. *De Trin.* 5 (PL 64, 1254 BC): ‘Age enim stet quisquam, ei igitur si accedam dexter, erit ille sinister ad me comparatus, non quod ille ipse sinister sit, sed quod ego dexter accesserim. Rursus ego sinister accedo, item fit ille dexter, non quod sit per se dexter, velut albus ac longus, sed quod, me accedente, fit dexter, atque id quod est, a me et ex me est, minime vero ex sese. Quare quæ secundum rei alicuius, in eo quod ipsa est, proprietatem non faciunt prædicationem, nihil alternare vel mutare queunt nullamque omnino variare essentiam [...]; relatio vero non prædicatur ad id de quo prædicatur quasi ipsa sit et secundum rem de qua dicitur, non faciet alteritatem reum’. *Id.*, 6 (PL 64, 1255 A): ‘Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem: atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quæ relationis sunt. Nam idem Pater qui Filius non est, nec idem uterque qui Spiritus sanctus. Idem tamen Deus est, Pater et Filius et spiritus Sanctus, idem justus, idem bonus, idem magnus, idem omnia, quæ secundum se poterunt prædicari. Sane sciendum est, non semper talem esse relativam prædicationem, ut semper ad differens prædicetur: ut est servus ad dominum, differunt enim. Nam omne æquale æquali æquale est, et simile simili simile est, et idem ei quod est idem idem est: et similis est in Trinitate relatio Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum; ut eius quod est idem ad id quod idem est’.

2. *Monol.* 15 (PL 158, 162 B): ‘Itaque de relativis quidem nulli dubium quia nullum eorum substantiale est illi, de quo relative dicitur’.

3. *In Isag.* II 5; IV 15 (PL 64, 94 A . 130 D): ‘Eorum autem quæ secundum accidens prædicantur, alia quidem sunt quæ de pluribus prædicantur, ut accidentia, alia quæ de uno tantum, ut propria [...]. Superius dictum est omina propria ex accidentium genere descendere’.



difieren en sustancia las cosas cuya sustancia no es una y la misma, como Sócrates y Platón, como Sócrates y blancura y dulzura, y en resumen cualesquiera cosas que estén mutuamente separadas al modo de disparidad u oposición. De esto se sigue que no es inconveniente que algunas cosas, por un lado, sean unas según la sustancia, como ‘hombre’ y ‘risible’, y, por el otro, difieran según sus esencias, ya que ‘hombre’ y ‘risible’ poseen esencias distintas. 25

c) Menor es la unidad entre sujeto y accidente que la entre sujeto y propio, y se llama ‘unidad de sujeto’, como <es la unidad entre> ‘este blanco’ y ‘este músico’ y ‘este crespo’; dado el caso de que todas esas cosas acaezcan a lo mismo, serán unas en sujeto, aun cuando difieran según la sustancia y según sus esencias. Pero difieren en cuanto al sujeto aquellas cosas cuyos sujetos son diversos, como ‘este caminante’ y ‘este que duerme’.

d) La unidad según la cosa es común a todas las diferencias de que he tratado, pues concedo de buen grado que las tres Personas no difieren <entre sí> en la deidad, pero que sí se distinguen según realidad, de tal modo que esa cosa, <i.e., esa Persona>, no sea aquella, <i.e., otra Persona>, porque, de lo contrario, caeríamos—así me parece—en el error de SABELIO. Sin embargo, no por ello censuro a los Maestros<sup>1</sup> que afirman que la relación no es nada en las Personas divinas, siempre y cuando comprendan bien lo que dicen, porque también esto es verdadero en un sentido determinado. 35

e) Son algo uno según razón las cosas cuya razón es una, es decir, entre las que la razón no puede establecer <ninguna> diversidad, tal como ‘hombre’, que, *en cuanto tal*, <la razón> nunca va a aprehender de modos diversos. Pero difieren según razón las cosas entre las que hay distinción de razón <al menos> de algún modo, *v.gr.*, la razón distingue entre ‘hombre’ y ‘animal racional y mortal’, poniendo esto <último> como definición y lo primero como definido, incluso en el caso de que se aprehenda a uno y otro al modo de una cierta cosa. Y digo esto porque alguien podría objetar así: ‘Esto que se llama «definición» no es lo mismo que esto que llamo «hombre»’. Por donde, afirmo que <el hecho de que> ambos, <la definición y lo definido>, sean concebidos al modo de una cierta cosa no impide que lo mismo en la realidad sea concebido de una manera y según otra razón como ‘hombre’, por un lado, y <concebido> de manera distinta como ‘animal racional y mortal’, por otro. Y es así como decimos que Dios y la deidad difieren según razón y no según realidad, porque nuestra razón, por ser material—como dice AGUSTÍN<sup>2</sup>—suele, en las cosas inferiores, entender lo que es diverso por <sup>277</sup><oposición entre> lo concreto y lo abstracto; y del mismo se imagina una diversidad allí donde, según realidad, no podrá encontrar ninguna. 45 55

§4. (I) ARISTÓTELES, al comienzo del libro II de la *Física*, dice: (f) ‘Natural eza es el principio y la causa del moverse y del permanecer en reposo de aquello en lo cual está por sí y no por accidente’.<sup>3</sup> Lo que dice: ‘por sí y no por accidente’ implica que la naturaleza es un principio intrínseco, a diferencia del movimiento violento, cuyo principio es extrínseco, como se ve en un cuerpo grave lanzado hacia arriba. Aunque dice que la naturaleza es principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en 5

1. Gilberto Porretano (c. 1085-1154) y Simón de Torunai (c. 1130-1201).

2. La referencia parece equivocada. De hecho, AM atribuye la misma idea al Ps.-Dionisio (cf. *Super Luc.* VIII 4, Borgn. 22, 527b; *Super Dan.* IV 2, Borgn. 18, 511b).

3. *Fis.* II 1, 192 b 20-23: ‘ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός’.

aquello en lo cual está, no obstante, en algunas cosas <la naturaleza> no es principio más que del moverse, como en los cuerpos celestes, que siempre se mueven. Y esto sucede porque no *todo* el principio de movimiento es intrínseco, sino que también tales 15 cuerpos <sidereales> son movidos por las inteligencias angélicas o incluso por la inteligencia primera, es decir, por Dios, como dice AVERROES;<sup>1</sup> y por esto el fin del movimiento es exterior <a él>, a saber: (α) la generación de las cosas inferiores, conforme a la filosofía natural, (β) o también la asimilación <del móvil>, según movimiento, al primer <principio inmóvil>, en la medida de lo posible, conforme a la filosofía primera y metafísica.

(2) En el mismo lugar, ARISTÓTELES introduce la diferencia entre naturaleza y lo que es según naturaleza.<sup>2</sup> Naturaleza, en efecto, es ‘el principio’ etc., como se ha dicho arriba. Lo que es según naturaleza, a su vez, es aquello que es según ese principio, 25 no el principio mismo, *v.gr.*, el que el fuego tienda hacia arriba. Consecuentemente, dice <ARISTÓTELES><sup>3</sup> que la naturaleza a veces significa (i) la materia, y lo prueba por <lo que dijo> un cierto filósofo llamado ANTIFONTE, que así lo demuestra:<sup>4</sup> Si se planta una cama, no nace una cama, sino un árbol; ahora bien, puesto que esa generación es natural, es evidente que aquella materia <de que está hecha la cama> es naturaleza, ya que la cama está sometida a esa generación no según la forma <artificial> de cama, sino según la forma <natural> de madera.

(ii) De un segundo modo y en sentido más principal, se llama ‘naturaleza’ a la 35 forma misma, y lo demuestra así: Lo que se hace por arte, se llama arte; luego, de la misma manera, lo que se hace por naturaleza, se llamará naturaleza; ahora bien, es evidente que la forma es producida por naturaleza; luego, la forma se llama naturaleza.

(iii) De un tercer modo, se llama ‘naturaleza’ al movimiento o cambio, que se da en la forma y la materia, como la generación. Y eso lo demuestra así: El movimiento se da en la naturaleza según múltiples sentidos <del término ‘naturaleza’>, a saber, entre la <naturaleza como> materia y la <naturaleza como> forma; ahora bien, puesto que el movimiento se procesa desde una naturaleza hacia otra naturaleza, también él puede llamarse ‘naturaleza’.

(3) En el libro V de la *Metafísica*,<sup>5</sup> el mismo FILÓSOFO divide la naturaleza en 45 siete miembros. Así pues, (i) se llama naturaleza al sujeto sin <ninguno de los> contrarios, es decir, la materia informe. (ii) Se llama también ‘naturaleza’ al sujeto, es decir, a la materia con alguno de los contrarios, a saber: con la privación <del contrario a su determinación actual>. (iii) En tercer lugar, <se llama ‘naturaleza’ a> la forma tomada materialmente, es decir, la forma que es disposición respecto de la forma específica, tal como la <forma> accidental. (iv) En cuarto, la forma completiva, es decir,

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo* (ed. Col., t. V/1, p. 138, v. 60; p. 139, v. 7).

2. *Fis.* II 1, 192 b 34-36: ‘ὕποκειμενον γὰρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί. Κατὰ φύσιν δὲ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ’ αὐτά’.

3. *Fis.* II 1, 193 a 9-10: ‘Δοκεῖ δ’ ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ ἀρρυθμίστον καθ’ ἑαυτό’.

4. *Fis.* II 1, 193 a 12-14: ‘Σημεῖον δὲ φησὶν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδὸν ὥστε ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην, ἀλλὰ ξύλον’.

5. *Met.* V 4, 1014 b 16-36: ‘Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυσόμενων γένεσις [...], ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτου τὸ φυσόμενον ἐνυπάρχοντος· ἐτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει [...]. ἐτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρῶτου ἢ ἐστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ [...]. ἐτι δ’ ἄλλον τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία’. Cf. *ibid.*, 1015 a 3-19.

específica o sustancial. (v) En quinto lugar, lo que es eficiente por sí; ahora bien, qué sea lo eficiente per sí, lo explica ARISTÓTELES en el libro II de la *Física* así:<sup>1</sup> Policleto es causa de la estatua en tanto en cuanto talla la estatua, <y no en cuanto es Policleto>, pues al que talla la estatua /<sup>278</sup> le acaece ser Policleto, como si se dijera: El estatuario es causa eficiente de la estatua *per se*, mientras que Policleto lo es *per accidens*; pues ‘Policleto’ es el nombre propio de un cierto artífice. Es como si dijera yo: El médico es causa eficiente de la mediación *per se*, pero Sócrates es causa de la mediación *per accidens*, porque el artífice no se refiere al acto o al efecto <de su arte> según la misma forma: de hecho, una es la forma de Sócrates y otra, la de la mediación; en cambio, no son distintas la forma del médico y la de la medicación. (vi) En sexto, se llama ‘naturaleza’ a lo que es eficiente *per accidens*, lo cual ya se ha expuesto antes. (vii) En séptimo <y último lugar>, se llama ‘naturaleza’ aquello por lo que genera el principio de generación, como el árbol en la semiente, el hombre y el animal en la reproducción.

(4) Y ten presente que, siendo la naturaleza dicha así de esos siete modos, el último <de ellos> es el que se llama ‘naturaleza’ en sentido más propio, según la <acepción de> ‘naturaleza’ señalada arriba, y que en los modos (v) y (vi) ‘naturaleza’ se dice muy impropriamente, y que el modo (vi) es más impropio que el (v). Esto es todo lo que parece decir ARISTÓTELES acerca de la <distinta> aplicación del vocablo <‘naturaleza’>. Sin embargo, al final de las *Categorías*<sup>2</sup> parece introducir otra aplicación más. Él dice allí, en efecto, que se llama ‘anterior por naturaleza’ aquello que no existe como consiguiente de otro,<sup>3</sup> y así parece que ‘naturaleza’ significa lo mismo que ‘forma’ tomada genérica y absolutamente con respecto a la forma específica, tal como ‘animal’ es la forma de ‘hombre’ en la medida en que ambos <términos> se toman como la ‘forma’ que en lógica es predicable. Puedo decir, de hecho, que ‘Sócrates es hombre’, que ‘Sócrates es animal’, y que ‘todo cuanto es hombre, es animal’, pero no al revés; y por esto animal se dice ‘anterior por naturaleza’ a hombre, y así ‘naturaleza’ significa la generalidad de la forma respecto de la forma específica.

(5) También BOECIO, nuestro filósofo, en el libro sobre las dos naturalezas y la única persona de Cristo,<sup>4</sup> así distingue ‘naturaleza’ por cuatro diferencias: ‘Naturaleza puede decirse, (α) o solamente de los cuerpos, o (β) solamente de las sustancias (es decir, tanto de las corpóreas como de las incorpóreas), (γ) o <aún> de todas las cosas de las que se dice que «son» del modo que fuere’. Cuando se dice ‘naturaleza’ (γ) de todas las cosas, es definida así: ‘Naturaleza es <la propiedad de> aquellas cosas que,

1. *Fis.* II 3, 195 a 32-b 1: ‘Ἐτι δ’ ὡς τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι. Καὶ τὰ περιέχοντα δὲ τὸ συμβεβηκός, οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος αἴτιος εἴη ἀνδριάντος ἢ ὅλως ζῶν’.

2. *Cat.* 12, 14 a 1. 29-31: ‘Πρότερον ἕτερον ἐτέρου λέγεται τετραχῶς: [...] δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν, οἷον τὸ ἐν τῶν δύο πρότερον’.

3. ‘Id a quo non convertitur subsistendi consequentia’, es decir, aquello de lo que, una vez puesto, no se sigue necesariamente la existencia de su consecuente. En una serie numérica ordinal, *v.gr.*, si se pone el primero, no se sigue necesariamente el segundo; pero, si se da el segundo, es necesario suponer el primero. Cf. ALBERTO MAGNO, *De prædic.* 7.12, Borgn. I, 295b.

4. *Contra Eutiq. et Nest.* I (PL 64, 1341 B-1342 B): ‘Natura igitur aut de solis corporibus dici potest, aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quæ quocumque modo esse dicuntur. [...] Natura est earum rerum quæ, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt. [...] Natura est vel quod facere, vel quod pati possit. [...] Natura est motus principium, secundum se, non per accidens. [...] Est etiam alia significatio naturæ, per quam diversam dicimus esse naturam auri atque argenti, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes: quæ significatio naturæ deffinitur hoc modo: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia’.

por ser del algún modo, pueden ser captadas por el entendimiento'. Si, por otra parte, se dice ( $\beta$ ) solamente de las sustancias, es definida así: 'Naturaleza es lo que puede, o actuar, o padecer'. Si, en fin, se dice ( $\alpha$ ) solamente de los cuerpos, es definida así: 'Naturaleza es el principio por sí del movimiento'. Hay también 'otra aplicación de «naturaleza», por la que decimos ser distinta la naturaleza del oro a la de la plata, deseando señalar con esto lo que es propio de <cada> cosa, y ese significado de naturaleza podrá definirse del siguiente modo: Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa'. 45

(6) HILARIO, en su libro *Sobre la Trinidad*,<sup>1</sup> distingue entre naturaleza y cosa natural, y llama a la naturaleza 'forma esencial', en la medida en que es principio de operación, tal como el hombre genera <a otro hombre> en virtud de la humanidad, <i.e., de la forma humana>, que está en él, y el fuego quema por su virtud ígnea, y así en los demás casos. La cosa natural, a su vez, es el particular mismo, o sea, el individuo que, mediante aquel acto cuyo principio es la naturaleza, es producido en el ser, tal como Sócrates, por la generación humana, y este fuego, por la generación del fuego; y por esto dice HILARIO que en todo <ente> creado una es la naturaleza, y otra es la cosa natural. Pero en las cosas divinas, a causa de la simplicidad, son lo mismo la naturaleza y la cosa natural, porque allí la Persona, que es como <si fuera> una cosa natural, es la esencia en virtud de la cual el Padre engendra al Hijo y espira al Espíritu Santo. 55

(7) /<sup>279</sup> 'Naturaleza' se llama <también> la causa primera, y esta es una naturaleza naturante, y esta es la más universal <de todas>. Asimismo, se llama 'naturaleza' a la inteligencia <separada>, como el ángel, y esta se dice más universal. Pues bien, la causa primera y la inteligencia <angélica> se llaman naturalezas naturantes, es decir, que dan la forma y el ser a cualquier <otra naturaleza>, la primera por autoridad y virtud <propia>, la segunda solamente por ministerio; pues los ángeles no son creadores, como dice DAMASCENO en el libro II *Sobre la fe ortodoxa*.<sup>2</sup> 'Naturaleza' se dice también del principio del moverse, sea de un modo o de muchos, sea voluntaria o no voluntariamente, y <en ese sentido de> 'naturaleza' <hay> una que también es universal, según AVICENA,<sup>3</sup> como la virtud <natural> infusa en las sustancias celestes en orden a regir y gobernar toda la generación y corrupción que se da en el mundo; <y hay> otra <naturaleza> que es particular, como las formas particulares de los individuos. 5

(8) 'Naturaleza' se dice también de la virtud ínsita a las cosas que, a partir de lo semejante, da origen a lo semejante, como las cuatro cualidades primarias, a saber: lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, y esa naturaleza es igualmente particular. Se llama también 'naturaleza' a cualquier disposición que acompañe la compleción <física>, y <por tal disposición> la cosa se vuelve apta para algo, <y> en ese sentido se dice, <v. gr.>, que un hombre es naturalmente manso. Se llama también 'naturaleza' a la forma específica de la cosa, y se dice 'naturaleza' porque se ha adquirido por naturaleza. 15

1. *De Trinit.* VIII 22 (PL 10, 252 C): 'Et quæro nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturæ significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturæ res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est'.

2. *De fide orthod.* II 3 (PG 94, 873 B): 'Ὅσοι δὲ φασὶ τοὺς ἀγγέλους δημιουργοὺς τῆς οἰασθήποτε οὐσίας, οὗτοι στόμα εἰσὶ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου'.

3. Cf. ALBERTO MAGNO, *Super IV Sent.*, 2.1.12, sol.

§5. (1) Y ten en mente que, tal como lo indica ARISTÓTELES en el libro *Acerca del cielo y del mundo*,<sup>1</sup> hay cierta forma que es inherente a la materia y que no <la> perfecciona desde fuera, como una forma primordial de la materia, y esta <proviene> de la naturaleza naturante, puesto que <es término de la acción> de la causa primera, que la crea. Por otra parte, hay <también> cierta forma que perfecciona desde fuera, tal y como todas las otras <formas> que, de un modo u otro, contraen la materia primordial, y todas estas se adquieren por naturaleza, o por inteligencia, o por generación, a la cual preceden las predisposiciones naturales <de la cosa>, o se adquieren por alteración <física>, como en el caso de las <formas> que, tras la remoción de su contrario, después de haber estado latentes en potencia en las disposiciones del sujeto, finalmente se manifiestan, y todas estas fluyen de un principio intrínseco, puesto que <se basan en> en una aptitud intrínseca que se revela gracias a la naturaleza misma. Pero hay <formas> que <proceden de la acción de algo> en acto, es decir, de un principio extrínseco, y esto de dos maneras, a saber: o ( $\alpha$ ) por conjunción en algo uno, como una casa, o ( $\beta$ ) por separación de partes, como las formas de las partes <de una dada cosa>, las cuales no se dicen ‘por acto’, ya que no <proviene> de una aptitud intrínseca, sino que <en ellas> el principio que las revela es una acción <extrínseca a la cosa>, así como <en aquellas el principio> es la naturaleza <intrínseca a la cosa>.

(2) Y ten en mente que ‘acto’ se dice de varias maneras; de hecho, se llama ‘acto’ a la forma sustancial, porque confiere el ser actual; se llama también ‘acto’ a la acción natural y también a la acción artificial; y es así como se toma ‘acto’ cuando se dice, <v.gr.>, que cierta forma es ‘por naturaleza’, es decir, por un principio intrínseco, <y> que otra es ‘por acto’, es decir, por un principio extrínseco.

Y esto se lee en el II capítulo <del Libro> *de los seis principios*,<sup>2</sup> donde se pregunta sobre la figura que aparece inscrita en una cosa como /<sup>280</sup> una piedra labrada, a saber: a qué se debe, si <a una acción> por naturaleza o, más bien, por acto; y se dice allí que no parece ser por acto, porque solamente es propia y verdaderamente por acto aquella forma que se produce por adición, como cuando algo se añade a otro, <de la unión> de los cuales resulta una forma más grande y conveniente; ahora bien, no hay ninguna aptitud natural de la que fluya esa <forma>. Sin embargo, aquella <forma> que se produce en el corte había estado en las disposiciones de la cosa natural, y por esto no parece ser por acto propiamente ni por naturaleza, puesto que la naturaleza no la revela, pero sí el sentido. Y se resuelve aquella cuestión: Tal forma, según el ser, es por naturaleza, pero, en la medida en que es percibida, en esa <precisa> medida es por acto; la naturaleza, en efecto, dispuso tales partes en el todo, porque son aptas para manifestar toda figura o forma, si la potencia de comprensión de nuestros sentidos fuera capaz de aprehender penetrando <en él>. Pero, porque no lo puede hacer, por esto es necesario que un acto descubra la figura de las partes; una vez hecha esa detección, el sentido puede discernir la figura; en efecto, la figura, que por naturaleza no se había

1. *Fis.* I 7, 191 a 7-12: ‘Ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ’ ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἢ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν’.

2. Cf. *Liber sex princip.* I 7; ARISTÓTELES LATINO, I 6-7 (ed. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, 1966), p. 36, v. 14-20: ‘Videtur autem quedam a natura esse, quedam vero in actu; ratio etenim a natura est, calor vero et passio quedam in actu consistunt. In quibusdam autem dubitatio est utrum a natura an ab actu incipient, ut in figura incisionis (nam nihil additionis fit, sed separatio quedam partium); dico autem figuram esse a natura, sentiri vero ab actu; sed que coniunctionis est, actus est, ut domus’.

hecho perceptible, se vuelve percibida mediante un acto. Y así queda zanjada la cuestión. Amen.

Aquí termina, afortunadamente, <la cuestión> sobre la quiddidad y el ser, de D. Alberto Magno, fraile de la Orden de los Pegadores.

### III. COMENTARIOS

#### I. Aceptación propia

##### A. ESTRUCTURA GENERAL

El §I se ocupa, desde el punto de vista terminológico, del sentido propio de cinco conceptos metafísicos clave, a saber: (a) ‘esencia’, (b) ‘sustancia’, (c) ‘sujeto’, (d) ‘cosa’ y (e) ‘razón’. Aunque este párrafo inicial menciona también el término (f) ‘naturaleza’, su tratamiento queda reservado para el final del tratado, en el §4. El §I constituye un paso preliminar a la resolución de la cuestión propuesta a AM acerca de los *modi differentiae*—es decir, de la diferencia entre los seis conceptos—, en la medida en que no se pueden distinguir de modo conveniente aquellas cosas cuyo significado (*intentio nominis*) se ignora (cf. 271, 3-4). AM declara, por último, que las dos fuentes o autoridades principales cuyas huellas va a seguir en la fundamentación de su respuesta son ARISTÓTELES, nombrado expresamente cerca de 10 veces en todo el texto (cf. 271, 35; 272, 39-52; 273, 30-1; 274, 36; 275, 10; 277, 3-22; 278, 18; 279, 24), y alusivamente cerca de 3 (cf. 271, 5.10; 277, 45); y BOECIO, mencionado 5 veces (cf. 271, 5; 272, 48; 275, 49; 276, 7; 278, 31).

El §I puede resumirse en el siguiente cuadro sinóptico, con arreglo al cual se van a desarrollar los comentarios a esta primera parte de la cuestión:

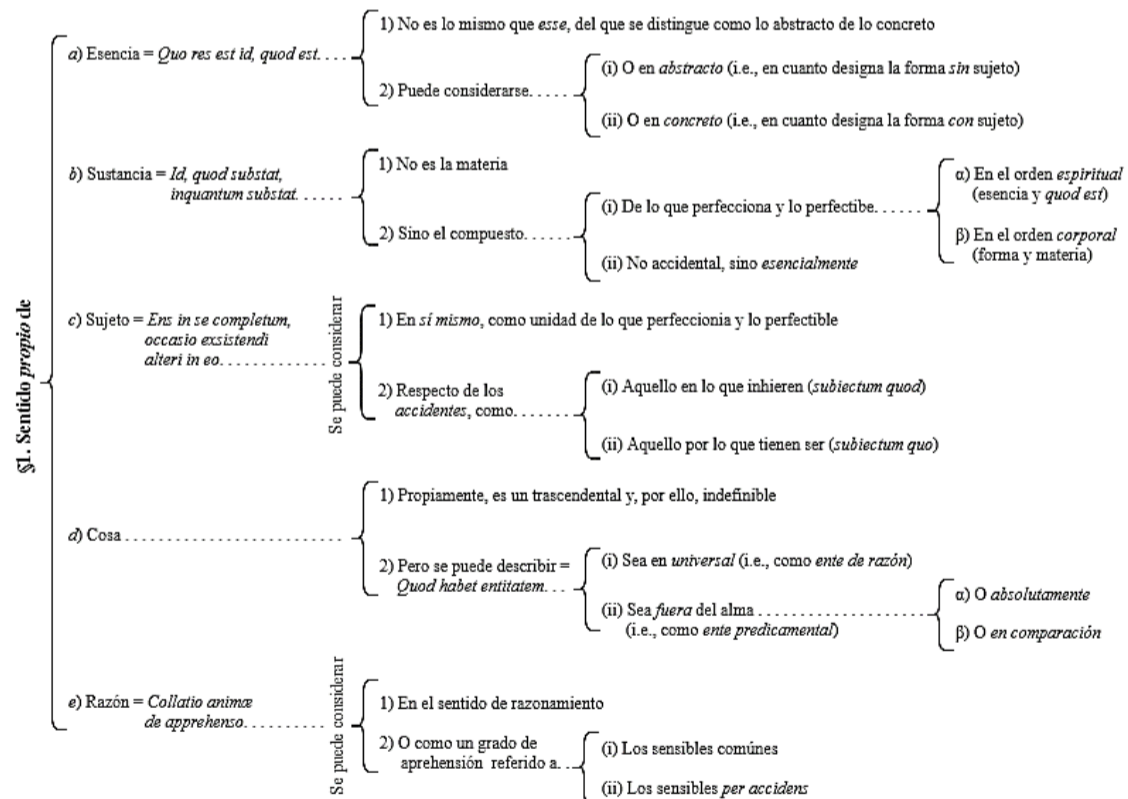


Fig. 5.— Esquema del §I

##### B. COMENTARIOS

**Observación.** El §I, como ya se ha dicho, expone la acepción propia de cinco conceptos metafísicos fundamentales en sendos pasos bien diferenciados. Por ocupar

este primer apartado una posición central en el conjunto de la obra, al que todos los demás, de una manera u otra, hacen referencia, ya sea para confirmar el sentido propio de cada término o para contrastarlo con sus significaciones impropias y derivadas, se estudiarán con mayor detalle las distinciones y tesis aquí presentadas, dejando para el comentario al §2 un análisis más ligero del sentido impropio únicamente de aquellas nociones de impronta más metafísica.

a) ESENCIA (27I, 7-32).—Primero, establece AM que por el nombre ‘esencia’ se entiende ‘aquello por lo que una cosa es lo que es’ (1.7, ‘*quo res est id quod est*’), así como por el nombre ‘humanidad’ se suele entender aquello por lo que el hombre es hombre. En esta primera aproximación, las nociones de esencia y causa formal son intercambiables, comoquiera que toda causa formal es, con relación a su efecto, cierto tipo de esencia. Por el ejemplo que aduce en este apartado—la contraposición entre hombre y humanidad—, es evidente que con la expresión ‘causa formal’ se refiere AM a la causa formal en sentido estricto, es decir, al acto primero, intrínseco y determinativo, que, especificando la materia, constituye con ella el ente total. Ahora bien, la esencia o causa formal, en cuanto coprincipio constitutivo de lo que es, puede entenderse de dos modos distintos: (i) o en abstracto (*in abstractione*), y en ese sentido ‘esencia’ designa la especie o la forma (v.gr., ‘humanidad’) *sin* aquello de que es perfección; (ii) o en concreto (*in concreto*), y en ese sentido designa la forma (v.gr., ‘hombre’) *con* aquello (*in coniunctione*) de que es perfección.

La diferencia entre (i) y (ii) viene articulada por la tesis según la cual la esencia, considerada en abstracto, no es perfección sino potencialmente, mientras que, particularizada en el *quod est* al que constituye formalmente, es perfección en acto. A este acto se da, según AM, el nombre de ‘ser’ (*esse*), en cuanto es cierta difusión (*diffusio*) de la esencia sobre lo constituido por ella.<sup>1</sup> Este ‘ser’, sin embargo, parece que no debe entenderse en el sentido de *actus essendi*—al menos en ese contexto—, sino más bien como cierta resultancia o propiedad de la esencia,<sup>2</sup> siempre y cuando se trate de la esencia de algo actual, esto es, en cuanto efectivamente comunicada. Eso se ve, ante todo, por la analogía que establece AM entre los siguientes objetos:

$$\frac{\textit{esencia}}{\textit{ser}} : \frac{\textit{humanidad}}{\textit{hombre}} : \frac{\textit{inteligencia}}{\textit{intelecto}} : \frac{\textit{blancura}}{\textit{lo blanco}}$$

donde el antecedente de cada proporción guarda siempre razón de abstracto (o de esencia) respecto del consecuente, entendido como su correlato concreto (o en acto).

En ese sentido, el *esse* como acto al que aquí hace referencia AM no es la actualidad última y más radical, distinta de la propia esencia, por la que la cosa es y tiene las perfecciones que tiene, sino más bien la *essentia* misma en tanto en cuanto constituye algo *actu existens*, de lo cual, por consiguiente, puede predicarse con verdad, en la medida en que se la toma en el sentido de forma específica, es decir, de universal *in*

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *Metaphy.* I.4.2, Borgn. 6, 62a: ‘Esse nihil aliud est nisi diffusio forma [*sic*] in eo quod est actu existens’; *De anima*, 2.1.3, Borgn. 5, 196b: ‘Esse nihil aliud est nisi diffusio formæ in subjecta sibi materia’.

2. Cf. Id., *Metaphy.* I.4.2, Borgn. 6, 62a: ‘Esse autem dico formæ proprietatem potius quam effectum’.



re o *in concreto* (v.gr., ‘x es hombre’, pero no ‘x es la humanidad’).<sup>1</sup> El *actus essentiae*, en definitiva, parece no ser otra cosa que la esencia misma en acto, *diffusa*—en terminología de AM—sobre aquello de que es perfección, precisamente en cuanto tiene en ello (el *quod est*) el acto por el que es perfección.<sup>2</sup>

b) SUSTANCIA (27I, 33-49).—En segundo lugar, afirma que por el nombre ‘sustancia’ se ha de entender aquello que está ‘por debajo’ (*substat*) en cuanto tal (*inquantum substat*). Esta primera caracterización anticipa la diferencia, establecida ya en este pasaje y desarrollada en el apartado siguiente, entre sustancia y materia, por un lado, y sujeto, por el otro.<sup>3</sup> Afirma AM, además, que dicha noción de sustancia se corresponde con la estudiada por Aristóteles en las *Categorías* (cf. 5, 2b15-17), o sea, con la *substantia prima*, puesto que se llaman sustancias, primaria y principalmente, las cosas que ni se predicán de un sujeto ni están en un sujeto, como un hombre o caballo particulares.

Es en este sentido en el que se ha de entender el ‘estar por debajo’ (*substare*) en cuanto tal que se atribuye como elemento definitorio a la sustancia: se dice que esta, tomada propiamente, está ‘por debajo’ al modo de subsistencia (*in se stans*), por contraposición a las nociones (i) de ‘materia’, que ni subsiste en sí misma ni es necesaria a la constitución de todo tipo de sustancia (v.gr., las espirituales), y (ii) de ‘sujeto’, expresión con la que se indica no tanto la índole subsistente de la sustancia como su función, por así decirlo, ‘substante’, como aquello en lo que inhiere los accidentes. El nombre ‘sustancia’, por consiguiente, debe reservarse para designar propiamente aquello que subsiste *en cuanto* subsiste—sin arreglo, al menos de modo directo, a su papel de sujeto de inhesión—, ya que esto es lo único que, en el plano lógico-gramatical, no se predica de ningún sujeto ni está, en el orden ontológico, en un sujeto ‘al modo de un atributo accidental’.<sup>4</sup>

AM precisa, asimismo, que el especificativo ‘en cuanto tal’ sirve para evitar la identificación entre sustancia y materia. La razón de ello, como se ha comentado antes, es que la materia no es necesaria a la constitución de la sustancia o al menos de algunas sustancias. La sustancia, en efecto, puede ser suficientemente caracterizada como el compuesto de lo que perfecciona esencialmente (*perficiens essentialiter*) y de lo que

1. Cf. ROSA E. VARGAS, ‘Albert on Being and Beings: The Doctrine of *Esse*’, en: IRVEN M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great*. Boston: Brill, 2013, p. 638. V. también ALBERTO MAGNO, *De intell. et int.* 1.2.2, Borgn. 9, 493b: ‘Dicimus essentiam uniuscujusque rei dupliciter esse considerandam. (1) Uno quidem modo videlicet prout est natura diversa a natura materiae, sive ejus in quo est, quodcumque sit illud. (2) Et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est individuata per hoc quod est in se ipso. Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur. (1.1) Uno quidem modo prout est essentia quaedam absoluta in seipsa, et sic vocatur *essentia*, et est unum in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola. (1.2) Alio modo ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem: et hoc accidit ei ex hoc quod est essentia apta dare multis esse, etiamsi numquam det illud, et sic proprie vocatur *universale*. [...] Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu. [...] Prout autem jam participatur ab eo in quo est, adhuc duplicem habet considerationem. Unam quidem prout est (2.1) finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia vel eo in quo est cui dat esse et perfectionem, et sic vocatur *actus*, et est particularis et determinata. (2.2) Secundo autem modo prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur *quidditas*, et sic iterum est determinata, particularizata et propria’.

2. Cf. ALBERTO MAGNO, *Super IV Sent.* 1.8.5, Borgn. 25, 227b, donde lo ilustra a partir de la diferencia entre la luz, el lucir y el objeto luminoso: ‘Sicut differunt lux, lucere, et lucens, ita differunt essentia, esse, et ens. Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus [= essentiae] quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum’.

3. Cf. ISABELLE MOULIN, ‘Albert’s Doctrine on Substance’, en: IRVEN M. RESNICK (ed.), *op. cit.*, p. 648.

4. ALEJANDRO VIGO, *Aristóteles: una introducción*. Santiago de Chile: IES, 2006, p. 22.

es perfectible esencialmente (*perfectibile essentialiter*), ya que son estos los dos únicos factores que entran en la constitución de toda y cualquier sustancia, sea ella corporal, compuesta de materia y forma, o espiritual, en la que, a pesar de no haber potencia material, hay sin embargo algún tipo de composición metafísica, caracterizada más adelante (cf. 273, II-16) en términos, no de esencia y acto de ser, sino de esencia (*quod est*), entendida como ser (*esse*), y *quod est*, entendido como cierto sustrato perfectible esencialmente.<sup>1</sup>

Por último, señala AM que los dos principios constitutivos de la sustancia—lo que perfecciona y lo perfectible—se deben entender en la línea de la esencia (*essentialiter*), en la medida en que puede haber un perfectible y un perfectivo accidentales, a saber: un sujeto y sus determinaciones extrínsecas. El accidente, en efecto, aunque puede añadir algo de perfección a aquello en lo que inhiere, no constituye con ello una unidad sustancial, porque la sustancia, respecto de sus accidentes, tiene más propiamente razón de sujeto (*subiectum*), como se verá más tarde.<sup>2</sup>

Así pues, la estructura compuesta de la sustancia, tal y como la concibe AM en este punto, podría resumirse en la siguiente forma:

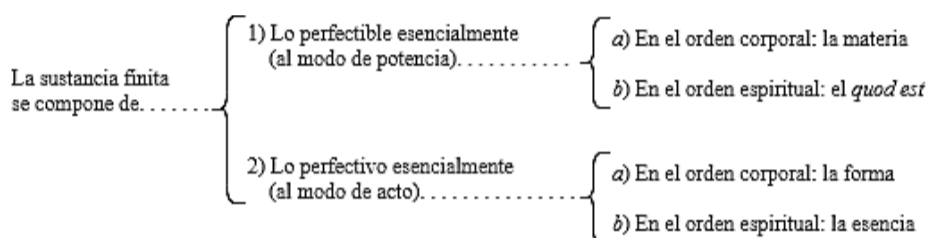


Fig. 6. — La composición de la sustancia

c) SUJETO (271, 50-51-272, 1-6).—La caracterización de ‘sujeto’ provista por AM en este tercer apartado comprende dos aspectos o modos complementarios de considerar dicha noción. El primero—como se ha indicado anteriormente—permite conectarla con la idea de sustancia considerada en sí misma, mientras que el segundo concierne al orden que dice la sustancia respecto de sus posibles atributos accidentales. Dichos aspectos, por su parte, vienen expresados respectivamente en la definición de ‘sujeto’ atribuida a Isaac Israeli, aunque AM se la haya tomado, tal y como está formulada, probablemente de Avicena. Según esta definición, por ‘sujeto’ se ha entender ‘(i) el ente completo en sí mismo, (ii) ocasión de que otro exista en él’.

El ejemplo de que echa mano AM para ilustrarlo pone de manifiesto que el aspecto (i) se corresponde fundamentalmente con los rasgos definatorios de la sustancia, además de ser un requisito para que se pueda verificar el aspecto (ii), propio de la sustancia, no en cuanto tal, sino en cuanto sujeto. En ese sentido, explica AM, para que algo sea un sujeto—como es, *v.gr.*, el caso del hombre—es necesario ante todo (i) ser un ente completo en sí mismo, o sea, algo constituido como unidad sustancial entre lo

1. V. DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO, *Alberto Magno. Introducción a la metafísica*. Traducción y estudio preliminar. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2013, pp. 1-11; cf. *De IV coeq.* 4.21.1, Borgn. 34, 463b: ‘Id autem «quod est» intelligo esse id quod substat formæ, et præcipue illud ratione cuius subsistit. Hoc autem est in quo forma compositi habet esse secundum naturam’; 464a: ‘In Angelo bene secundum intellectum accipiuntur componentia, scilicet quod est et esse [...], inter illa quæ sunt in compositione substantiæ angelicæ, est ordo secundum rationem et non secundum tempus: unum enim ad alterum habet se ut subjectum, et alterum ut forma quæ quid erat esse’.

2. Cf. ISABELLE MOULIN, *op. cit.*, p. 649.

que se ha denominado más arriba perfectible y perfectivo esenciales. Es solamente sobre esta base como es posible, en un segundo momento, que se le sobreañadan a este ‘sustrato unitario’ determinaciones accidentales. En la medida, pues, en que una sustancia dada sirve de ‘soporte’ a uno o más accidentes se le puede denominar ‘sujeto’, como si fuera lo que permanece ‘subjeto’ (*subtus iactum*)<sup>1</sup> después de habersele añadido alguna perfección (*post perfectionem*).<sup>2</sup>

Ahora bien, la conexión entre la sustancia como unidad permanente y esencialmente perfecta, por un lado, y su papel de sujeto respecto de los accidentes, por el otro, permite poner de relieve algunos otros aspectos que se desprenden del tratamiento que da AM a la noción de *subiectum*, a saber:

1.º Desde el punto de vista (i), la sustancia se dice ‘sujeto’—al menos en el plano conceptual—en sentido meramente dispositivo, pero no exigitivo, lo cual parece confirmarse, asimismo, por la aposición en (ii) del término *occasio*, ‘ocasión’. En efecto, el requerimiento de ser un ente completo en sí mismo (*ens in se completum*) remarca que solo puede haber sujeto allí donde hay algo al que, estando ya perfectamente constituido en la línea esencial, conviene subsistir por sí mismo (*substat per se tanquam perfectum*), lo cual equivale a ser independiente *in essendo*, no solo de cualquier otro sujeto de inhesión,<sup>3</sup> sino también de lo que en él puede inherir (aunque no inhiera actualmente) como en su propio sujeto.

2.º Desde el punto de vista (ii), se puede decir que la sustancia accidentalmente determinada cumple la función de sujeto en dos sentidos distintitos y complementarios: por una parte, es aquello en lo que (*id in quo*) están o inhieren los accidentes, lo cual se podría denominar—aunque AM no utiliza esta terminología—*subiectum quod*, en cuanto designa toda la sustancia subsistente; y, por otra parte, es aquello por lo que son o tienen ser los accidentes (*id per quod accidentia habent esse*), lo cual se podría denominar *subiectum quo*.<sup>4</sup>

d) COSA (272, 7-19).—En cuarto lugar, AM aborda el concepto ‘cosa’, del que afirma no se pueda dar ninguna definición en sentido estricto, una vez que ‘cosa’ corresponde a una noción generalísima y, por consiguiente, más general que los diez predicamentos, que en ella quedan incluidos de algún modo. Por eso, si se diera una definición de ‘cosa’, el *definiens* sería, también él, definible como ‘cosa’, lo cual atenta contra dos reglas fundamentales que se han de observar en toda definición bien construida: por una parte, (i) lo definido no debe entrar en la definición (l. 11: ‘*diffinietur idem per seipsum*’); y esta, a su vez, (ii) debe ser más clara o cognoscible que lo primero (l. 11-12: ‘*et erit idem notius seipso*’).

A pesar de simples y directas, las tesis contenidas en las primeras líneas de este apartado requieren, sin embargo, de algunas aclaraciones:

1.ª Primeramente, no se debe pensar que para AM el concepto ‘cosa’ constituya un género, por encima incluso de los predicamentos, aunque emplee aquí el término *generalissimum* para caracterizarlo. ‘Cosa’, antes bien, se ha de entender como algo

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *De prædic.* 2.6, Borgn. 1, 176a: ‘Subiectum dicitur secundum nomen idem quod subtus iactum sive suppositum’.

2. Cf. ISABELLE MOULIN, *op. cit.*, *loc. cit.*

3. Cf. JOSEPH GRETT, *Elementa Philosophiæ Aristotelico-thomisticæ*. 7.ª ed., Friburgo de Brisgovia: Herder, 1937, vol. 2, p. 127, n. 726.

4. Cf. *Id.*, pp. 136-137, n. 736.

irreductible a cualquier género, precisamente por estar presente en todos los géneros supremos, es decir, en todas las categorías (l. 10: ‘*ea includit*’).<sup>1</sup> Al contrario de Dios, que está por encima de dichos géneros al modo de ser extrapredicamental, en tanto en cuanto todo lo rebasa (*excedens omnia*) como causa primera y eficiente del universo (*omnium efficiens*),<sup>2</sup> conceptos como ‘ente’, ‘uno’, ‘cosa’ y ‘algo’ trascienden los géneros supremos, porque son ciertos principios que pueden predicarse, según analogía, de todos ellos.<sup>3</sup>

2.<sup>a</sup> Es en esto en lo que se funda, en último análisis, la imposibilidad de ofrecer una definición propiamente dicha—es decir, metafísica y esencial—de ‘cosa’, ya que en toda definición de este tipo el *definiens* corresponde a la caracterización del género próximo al que pertenece el *definiendum*, por medio de la diferencia específica que lo distingue de las otras especies subalternas a ese género.<sup>4</sup> Ahora bien, puesto que ni siquiera los géneros supremos son definibles de esta forma—por no ser más que conceptos predicamentales por los que ‘ente’ se contrae a modos especiales de ser—, tampoco lo serán, *a fortiori*, los conceptos transcendentales, que significan los modos de ser más generales que convienen a todo lo que es en cuanto tal.<sup>5</sup>

3.<sup>a</sup> Con respecto, en fin, a los dos inconvenientes que conllevaría el intento de establecer, pese a todo eso, una definición estricta de ‘cosa’, hay que notar lo siguiente. En cuanto al requerimiento (i) de no circularidad, cualquier posible definición de ‘cosa’, para no ser simple tautología, debería apelar a alguna noción distinta de ‘cosa’. Ahora bien, dado, por una parte, que cualquier noción distinta caería bajo alguno de los predicamentos y, por otra, que de todos y cada uno de ellos se puede predicar ‘cosa’, aunque de modo análogo, síguese que en cualquier posible definición de ‘cosa’ entraría subrepticamente el mismo concepto ‘cosa’, como se ve en el cuadro siguiente:

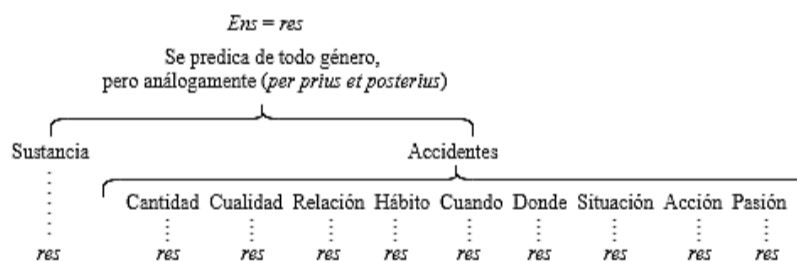


Fig. 7. — La trascendencia de *res*

donde la extensión del término ‘cosa’ (*res*)—siguiendo la descripción extensional propuesta por Jorge J. E. Gracia—‘es mayor que e incluye, combinadas, las extensiones

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *De prædic.* 1.7, Borgn. 1, 164a: ‘Sunt iterum quædam non ad unum genus reducibilia, sed sunt in omnibus, sicut ens, et unum, et res, et aliquid’.

2. Cf. Id., *ibid.*

3. Cf. Id., *ibid.*: ‘Ens, et unum, et res, et aliquid [...] dicuntur non genera, sed ut principia quædam per prius et posterius de generibus illis dicta’; *De V univ.* 4.3, Borg. 1, 64a: ‘Et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum, et aliquid’; JAN A. AERTSEN, ‘Albert’s Doctrine on the Transcendentals’, en: IRVEN M. RESNICK (ed.), *op. cit.*, p. 612.

4. Cf. JOSEPH GREDT, *op. cit.*, vol. 1, p. 33, n. 34, 3; ADONAI S. SANT’ANNA, *O que é uma definição*. Barueri: Manole, 2005, p. 2: ‘Dada uma classe de objetos qualquer, uma definição deve, de algum modo, destacar uma subclasse (ou espécie) por meio de características especiais’.

5. Cf. JOSEPH GREDT, *op. cit.*, vol. 2, p. 11, n. 621.

de los términos que nombran todas y cada una de las categorías en las que *ens* puede ser dividido'.<sup>1</sup>

Además, puesto que toda definición es un modo de conocimiento, por el que se accede, a partir de algo más cognoscible, a la constitución de algo menos conocido, síguese que (ii) toda definición es, en principio, más clara que lo definido. Sin embargo, en el caso particular de 'cosa', como en su definición se explicitaría lo mismo a partir de lo mismo, ella sería simultáneamente más clara que lo definido e igualmente oscura, lo cual es 'inconveniente y repugna a la razón' (l. 12-13).

AM, con todo, sí admite la posibilidad de ofrecer una definición de carácter más bien nominal o descriptivo (l. 13: '*per posterius*') de 'cosa'. En ese sentido, por 'cosa' se puede entender todo lo que tiene entidad (*entitas*), o bien en universal, o bien fuera del alma sea del modo que fuere, es decir, tanto absoluta (al modo de un objeto sustancial) como relativamente (al modo de los demás predicamentos).

Sin embargo, esta caracterización general de lo que puede contar como un tipo de 'cosa' no está libre de dificultades. En primer lugar, AM no deja claro, al menos de entrada, si las cosas en el sentido de las entidades 'en universal' (*in universo*), o sea, que tienen ser objetivamente en el intelecto, abarcan o no todo tipo de entes de razón. Lo más probable es que se trate en este pasaje tan solo de los entes de razón con fundamento próximo *in re*, como los conceptos quiditativos de primera intención, correspondientes a la esencia tomada *in abstracto*, esto es, en tanto que expresa el género o la especie de los entes concretos.<sup>2</sup>

Además de ello, al tratar en el §2 de la acepción impropia del mismo vocablo, AM abre la posibilidad de que se llamen 'cosas' los entes de razón sin fundamento *in re*, como la quimera (cf. 272, 18) o el hircocervo (cf. 274, 17), y con fundamento remoto *in re*, como las negaciones y privaciones (cf. 274, 24ss). Lo que, sin embargo, no queda claro con base en el texto es si también a las relaciones de razón, tales como los conceptos lógicos de género y especie, cabe aplicar el nombre 'cosa', aunque sea impropriamente.

En cuanto a lo que tiene entidad fuera (*extra*) del alma, no cabe duda de que AM se está refiriendo al ente predicamental, que puede darse o, más bien, considerarse una 'cosa' de dos modos: o absolutamente (*absolute*), como un objeto sustancial, o 'en comparación' (*in comparatione*), como casi todos los otros predicamentos. También esta caracterización plantea a primera vista alguna dificultad de interpretación. En efecto, AM incluye en el primer miembro de la división, no solo la sustancia, sino las categorías de cantidad y cualidad, las cuales no parecen constituir entes o cosas en

1. JORGE J. E. GRACIA, 'The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction', en: *Topoi*, II (2), 1992, p. 15, *apud* WOUTER GORIS y JAN A. AERTSEN, 'Medieval Theories of Transcendentals', en: EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019 (ed. otoño). Disponible en (sitio): <plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval>. Acceso: 15 nov. 2019. Cf., del mismo autor, *Metaphysics and Its Task: The Search for the Categorical Foundation of Knowledge*. Nueva York: SUNY, 1999, p. 30.

2. Cf., *v.gr.*, ALBERTO MAGNO, *De hom.* 4.3.2, Borgn. 35, 44b: 'Forma vero quæ est in intellectu speculativo, est a re extra, quæ est causa scientiæ: et ideo magis dicitur forma abstractionis et separationis a materia et appendiciis materialibus'; *De V univ.* 1.4, Borgn. 1, 8a: 'Notio (per quod ignoti scientia accipitur) dupliciter consideratur, scilicet prout est res extra animam noscentis accepta, et prout est notio quædam in anima noscentis. Non autem facit notitiam ignoti prout est res extra animam noscentis accepta, sed potius prout est notio rei in anima noscentis existens'.

sentido absoluto y primario, comoquiera que son entes en o por referencia a la sustancia.

Sin embargo, se puede obviar este problema si se considera que dichas categorías expresan modos de ser que, a pesar de accidentales—consisten en ser ‘en otro’ (*in alio*)—, convienen a la sustancia de modo absoluto, en el sentido de que la afectan por sí mismas e inmediatamente, y no en orden a un término distinto (como la relación) ni en virtud de algo extrínseco a ella (como los demás predicamentos). En ese sentido, se puede decir que son ‘cosas’ tanto la cantidad como la cualidad en la medida en que tienen entidad al modo de determinaciones directas, por medio de sus principios constitutivos (la primera a través de la materia, la segunda mediante la forma) de la sustancia, esto es, de aquel tipo de cosa al que primariamente conviene ser en sentido absoluto (*in se*).<sup>1</sup>

Por fin, en lo que atañe a las ‘cosas’ cuyo modo de ser o tener entidad AM denomina *in comparatione*, se trata—como ya se ha indicado—de los demás predicamentos, que, a diferencia de la cualidad y la cantidad, convienen a la sustancia relativamente, ya sea porque se predicán en virtud de algo inherente al sujeto, pero en orden a otro, como en el caso de la relación (*‘id cuius esse est ad aliud se habere’*),<sup>2</sup> ya sea porque se predicán del sujeto por referencia a algo extrínseco a él total o parcialmente, como sucede con los otros seis predicamentos.

Todas estas distinciones se pueden ver con mayor claridad en el siguiente cuadro esquemático:

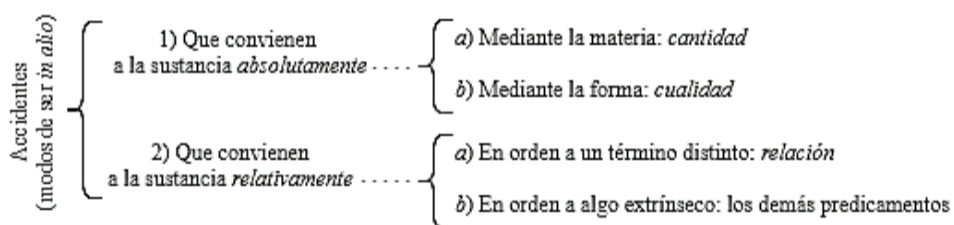


Fig. 8. — El modo de inhesión de los accidentes

e) RAZÓN (272, 20-24).—Después de haber explicado la acepción propia de esos cuatro conceptos metafísicos, AM concluye el §I echando una rápida ojeada sobre el término ‘razón’, de alcance más bien gnoseológico. En efecto, por la palabra ‘razón’, dice él, se ha de entender la comparación (*collatio*)<sup>3</sup> que realiza el alma acerca de lo aprehendido (*aprehensum*). Así, *v.gr.*, se llama ‘razón’, en el sentido más propio del término, la comparación con base en la que se colige que, si Sócrates corre, entonces se mueve (cf. l. 22-23).

1. Cf. JOSEPH GRETT, *op. cit.*, vol. I, p. 136, n. 172; vol. 2, p. 120, n. 715.

2. *Id.*, vol. I, p. 154, n. 190. Cf. ALBERTO MAGNO, *De prædic.* 4.2, Borgn. I, 226; ANGELO M. PIROTTA, *Summa Philosophiæ Aristotelico-thomisticæ*. Turín: Marietti: 1931, vol. I, p. 223, n. 427.

3. EGIDIO FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, a J. Furlanetto mendatum et auctum, curantibus F. Corradini et J. Perin. 4.<sup>a</sup> ed., Padua, 1864-1927 (= 1940), vol. I, p. 682b-c: ‘Collatio est actus conferendi, seu plura simul in unum locum ferendi, quod et a pluribus fit. I. Generatim est plurium rerum in unum locum illatio. [...] 2. Speciatim de pecunia ponitur, et est indictio, tributum, quo ab omnibus conferuntur pecuniæ in usum reipublicæ. [...] 3. Item est comparatio: «Philosophia constat collatione rationum» (CICERO, *Tusc.* 38, 84). [...] In Philosophia ponitur pro analogia’.

Se podría pensar, en un primer momento, que se trata aquí del concepto de razonamiento sin más,<sup>1</sup> es decir, del acto mental discursivo por el que, dada una cosa, se llega al conocimiento de otra.<sup>2</sup> Si bien el texto, aunque tomado aisladamente, no excluye esa posibilidad—la cual, por lo demás, parece confirmarse por las aclaraciones que se harán más adelante, en el §2 (cf. 274, 48–275, 4), acerca del sentido impropio del mismo vocablo—parece posible interpretar ese pasaje, sin hacerle demasiada violencia, en referencia a uno de los momentos integrantes de un acto más fundamental, relativo o lo que, en su comentario al *De anima*, denomina AM tercer grado de aprehensión.

He aquí sus propias palabras:<sup>3</sup>

Decimos, pues, que todo <acto de> aprehender consiste en recibir la forma de lo aprehendido, no según el ser que posee en aquello que se aprehende (esto es, según su ser *natural*), sino en la medida en que es su intención y especie (esto es, según su ser *intencional*), bajo la cual se tiene alguna noticia, sensible o inteligible, de lo aprehendido. Ahora bien, esta aprehensión, hablando universalmente, posee cuatro grados.

(1) El primer y más ínfimo de los cuales es abstraer y separar la forma de la materia, pero no de su potencia ni de los apéndices de la materia: y esto lo hace la potencia aprehensiva desde fuera, es decir, el sentido.

(2) El segundo grado es que se separe la forma de la materia y de la presencia de la materia, pero no de los apéndices o condiciones de la materia: y esta aprehensión la lleva a cabo la potencia imaginativa, que, aunque no estén presentes los singulares, retiene las formas de los sensibles, pero sin desnudarlas de los apéndices de la materia. [...]

(3) El tercer grado de aprehensión es aquel por el que recibimos, no solo los sensibles, sino ciertas intenciones que no son imprimidas en los sentidos, pero que, no obstante, nunca se nos dan a conocer sin los sentidos, como es el caso, <v.gr.>, de ‘ser social’, y ‘amigo’, y ‘agradable de trato’, y ‘afable’, y las cosas contrarias a estas, que sí recibimos con los sentidos, de las cuales, empero, ninguna es imprimida en los sentidos. [...] y este grado es cercano a la cognición, y nunca se da sin estimación (*æstimatione*) y comparación (*collatione*).

(4) El cuarto y último grado es aquel en que uno aprehende las quiddidades de las cosas, desnudadas de todos los apéndices de la materia, ni las recibe con intenciones sensibles, sino más bien simples y separadas de ellas: y esta aprehensión compete únicamente al intelecto.<sup>4</sup>

1. ALBERTO MAGNO, *De intell. et int.* 1.3.2, Borgn. 9, 500a: ‘Ratiocinatio autem dicit collationem, et quasi directionem per se lucentis super alterum’.

2. V., v.gr., JUAN DE SANTO TOMÁS, ‘Ars Logica’ 1.2.5, en: *Cursus Philosophicus*. Nova editio a P. Beato Reiser, O.S.B., exarata. Turín: Marietti, 1930, p. 22b: ‘Primum est definitionem argumentationis, quæ est «oratio in qua, uno dato, aliud sequitur», ut si dicam: «Petrus est animal, ergo est corpus»’; JOSEPH GREDT, *op. cit.*, vol. 1, p. 51, nn. 52-53.

3. Los paréntesis explicativos son míos.

4. ALBERTO MAGNO, *De anima* 2.3.4, Borgn. 5, 237a: ‘Dicimus igitur quod omne aprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intelligibilis notitia apprehensi habetur. Hæc autem apprehensio, ut universaliter loquendo, quatuor habet gradus. (1) Quorum primus et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab ejus potentia nec ab ejus appendiciis: et hoc facit vis apprehensiva de foris, quæ est sensus. (2) Secundus autem gradus est, quod separetur a materia et a præsentia materiæ, sed non ab appendiciis materiæ, sive condicionibus materiæ: et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quæ etiam singularibus non præsentibus retinet formas sensibilium, sed non denudat eas a materiæ appendiciis. [...] (3) Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed quasdam intentiones quæ non imprimuntur sensibus, sed tamen

Ese texto, al parecer, permite arrojar un poco de luz sobre el pasaje en cuestión, no solo porque da cuenta de la referencia explícita a lo ‘aprehendido’ (*aprehensum*) en la definición de ‘razón’, sino porque, además de ello, explica de modo satisfactorio el ejemplo aducido por AM. De hecho, aunque todo razonamiento supone e implica alguna forma de *collatio*, es decir, de comparación entre premisas,<sup>1</sup> no toda *collatio* corresponde, necesariamente, a un razonamiento. El comentario al *De anima*, como se ha visto, deja claro que para AM existe un grado de aprehensión—el (3)—, intermedio entre la pura percepción sensorial y la aprehensión de los indivisibles, en virtud del cual se captan ciertas intenciones o ‘unidades de sentido’ que, a pesar de acompañar siempre algo sensible, no son, ellas mismas, objeto de ningún sentido en particular (*sensibus non imprimuntur*).

El movimiento de Sócrates, *v.gr.*, no cae como tal bajo ningún sentido particular, sino que solo se hace sensible en acto—como sensible común o *per se secundo*—mediante la percepción concomitante de algo que sí es objeto primario e inmediato de algún sentido: en este caso, la visión de los estados por los que pasa Sócrates en su correr. Por esto, si el alma aprehende que Sócrates corre, compara lo que aprehende inmediatamente con lo que de alguna forma va implícito o ‘connotado’ en esa aprehensión, a saber: que, si corre, se mueve, sin que tal *collatio* constituya una inferencia o discurso en sentido fuerte. Asimismo, los demás ejemplos que aduce AM—el ‘ser social’, ‘amigo’, etc.—permiten sostener que esta *collatio* aprehensiva puede verificarse también en el caso de sensibles *per accidens*, ya que rasgos como ‘ser social’ o ‘ser amigo’ no caen propiamente bajo la potencia sensitiva ni, por consiguiente, son por ella aprehendidos, sino que están vinculados a una potencia cognoscitiva distinta (el intelecto), encargada de representárselos y añadirlos, enriqueciéndolo, al objeto de conocimiento sensible.<sup>2</sup>

Sea como fuere, tanto en uno como en otro caso, lo que permite poner de relieve la *collatio* de que se habla aquí, leída en esta clave, es un aspecto estructural y muy interesante de ciertos actos de conocimiento sensible donde se contempla una prestación activa del alma—aunque en un plano, por así decirlo, ‘prerracional’ o, mejor dicho, cuasi-discursivo—en la constitución de ‘unidades significativas’ que van más allá de lo puramente dado a la sensibilidad.<sup>3</sup> Con esto no se pretende excluir, sin embargo, que ‘razón’ también designe para AM aquel tipo de *collatio* (entendida, no ya como parte de una forma menos primaria de aprehensión, sino como examen comparativo o consideración racional) que sí integra un razonamiento propiamente dicho, como se

*sine sensibus nunquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem, et amicum, et delectabilem in convictu, et affabilem, et his contraria, quæ quidem cum sensibus accipimus: et tamen eorum nullum sensibus imprimitur [...]: et iste gradus propinquus est cognitioni, et nunquam est sine æstimatione et collatione. (4) Quartus autem et ultimus gradus est, qui apprehendit rerum quidditates denudatas ab omnibus appendiciis materiæ, nec accipit ipsas cum sensibilibus intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis: et ista apprehensio solius est intellectus’.*

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *Top.* I.I.4, Borgn. 2, 245b: ‘Syllogismus autem est collectio et collatio eorum quæ complent perfectam ratiocinationem’.

2. Cf. JOSEPH GREDT, *op. cit.*, vol. I, p. 379, n. 487; SANTIAGO RAMÍREZ, *De ordine placita quedam thomistica*. Salamanca: San Esteban, 1963, p. 33, n. 80.

3. Debo esas consideraciones a la idea de ‘percepción noéticamente enriquecida’, desarrollada por el Prof. Alejandro Vigo en algunas de sus clases y conferencias, y presente en algunos excelentes comentarios al tratado sobre el tiempo de la *Física* aristotélica (cf. ARISTÓTELES, *Física. Libros III-IV*. Traducción, introducción y comentario de Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995, sobre todo los comentarios a *Fís.* IV, 14).



puede ver en el tratamiento paralelo de este término en el §2, donde se distinguen sus distintas acepciones impropias.

A continuación, se recoge en forma de cuadro esquemático la distinción que se puede establecer, con base en los textos citados de AM, entre dos tipos diferentes de *collationes*:

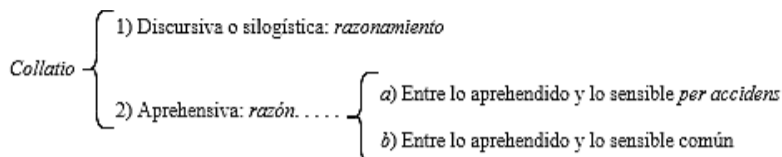


Fig. 9. — *Collatio* como razonamiento o como razón

## 2. Acepción impropia

### A. ESTRUCTURA GENERAL

El §2, a su vez, se ocupa del sentido impropio de los cinco términos ya estudiados, articulándose con arreglo al mismo esquema expositivo que el apartado anterior. He aquí, en cuadro sinóptico, el panorama que se va a recorrer en parte en el comentario a esta segunda sección del texto:

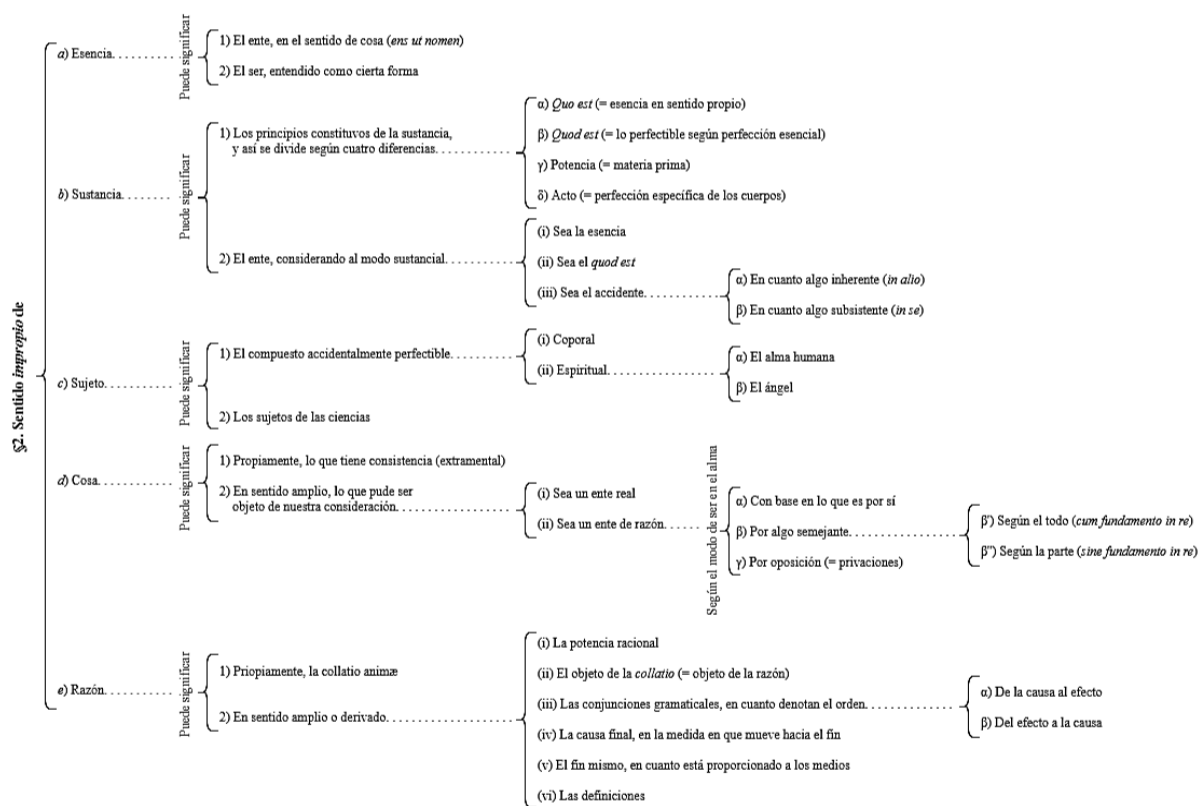


Fig. 10. — Esquema del §2

### B. COMENTARIOS

**Observación.** Como se ha advertido en el capítulo introductorio, para no rebasar los límites de este trabajo, se van a desarrollar aquí algunas someras reflexiones acerca de únicamente dos de los seis conceptos metafísicos en torno a los cuales está vertebrado el opúsculo. Por eso, se estudiarán ahora, desde el punto de vista de sus acepciones impropias, las nociones de (a) esencia y (b) sustancia, tanto por su alcance más metafísico como por la ocasión que proporcionan de acudir, para mayor precisión de los temas planteados, a otros escritos de AM.

a) ESENCIA (272, 28-49). — Tomada en sentido menos propio, ‘esencia’ puede designar todo lo que es (*quodlibet ens*), aun cuando, matiza AM, este uso del término se corresponda más bien con el que se suele atribuir a ‘cosa’, que, como se ha visto más arriba, puede nombrar todo lo que, de un modo u otro, tiene algún tipo de entidad. El fundamento, pues, de esta primera acepción impropia de ‘esencia’ es el hecho de haber, también impropriamente, cierto solapamiento semántico entre ‘cosa’ y ‘ente’ (l. 31: ‘*dicimus ens et rem idem*’).

Con esto, AM parece estar asumiendo de forma más o menos implícita la doctrina del doble *modus significandi* en el que puede tomarse la palabra ‘ente’, a saber: o como participio, o como nombre. Ahora bien, *ens*, entendido como nombre, significa primariamente (*in recto*) el sujeto que tiene ser, es decir, la esencia de lo que es, y solo indirecta y secundariamente (*in obliquo*) la actualidad o el ser mismo de dicho sujeto o esencia.<sup>1</sup> Es en este preciso sentido, por tanto, en el que ‘esencia’ puede aplicarse a todo lo que es, o sea, en la medida en que a cualquier ente corresponde una esencia, de manera que se lo puede designar como cierta cosa.

Sin embargo, esta equivalencia entre *ens* y *res*, en el plano de la impropiedad, no es para AM absoluta, ya que ‘ente’, en tanto que significa ‘lo que tiene ser’, designa antes al compuesto de perfectivo y perfectible, es decir, se aplica prioritariamente tanto a las sustancias como a los sujetos, mientras que ‘cosa’, según se ha explicado en su lugar, comprende un extenso abanico de entidades, entre las que se incluyen las que AM denomina *in universo* (cf. l. 34): estas, por no expresar la forma de algo sino abstractamente, solo se dicen ‘entes’ en sentido impropio. Se trata, concluye AM, de un caso análogo al de la palabra ‘acto’ utilizada impropriamente para designar cualquier forma, tanto en abstracto como en concreto, cuando, en realidad, nada se dice forma en abstracto a no ser en sentido potencial (l. 38: ‘*potentialiter*’).

Esa diferencia, por lo además, está vinculada con la conocida distinción aristotélica entre ‘acto como acto’ y ‘acto como hábito’, esto es, entre las nociones de acto segundo y acto primero, respectivamente.<sup>2</sup> Según AM, se llama acto primero, o acto *ut habitus*, la forma misma en cuanto ‘da el ser sin más, al modo de un hábito que reposa en su sujeto’,<sup>3</sup> tal como, *v.gr.*, la ciencia poseída por el que es versado en alguna materia. Por otro lado, se llama acto segundo, o acto *ut actus*, ‘la operación esencial que procede de aquel acto’<sup>4</sup> *ut habitus*, como es el caso, *v.gr.*, de la acción de considerar, en tanto que es propia del que ejerce en acto la ciencia que posee. De acuerdo con AM, la diferencia entre uno y otro sentido de acto está en la base de la distinción, establecida al comienzo del §I (cf. 27I, 7-32), entre la esencia o causa formal *in abstracto* e *in concreto*, es decir, entre la forma tomada según su contenido conceptual (en cuanto perfección en potencia) y la esencia actual (en cuanto perfección en acto), lo cual parece confirmar la tesis de que, al menos en este contexto, para AM el *actus essendi* no es de suyo extraesencial, sino que, al revés, no es nada más que la esencia misma actualizada en su correspondiente *quod est*.

1. Cf. JOSEPH GREDT, *op. cit.*, vol. 2, p. 5, n. 616, 3; p. 12, n. 622; JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista*. Pamplona: EUNSA, 2001, pp. 27-28.

2. Cf. ALBERTO MAGNO, *De anima*, 2.I.1, Borgn. 5, 192a.

3. Id., *De anima*, 2.I.2, Borgn. 5, 194a: ‘Forma dans esse simpliciter per modum habitus quiescentis in suo subiecto’.

4. Id., *ibid.*: ‘Operatio essentialis procedens ab hujusmodi actu’.

Por último, AM concluye señalando un sentido todavía más impropio de ‘esencia’, según el cual este nombre significa lo mismo que ‘ser’, el cual, sin embargo, es más bien el acto de la esencia o, como se ha dicho, la esencia misma en acto. El autor a quien AM tiene en vista en este punto es Boecio, en cuyos *Septenarios* los términos *esse e ipsum esse*, contrapuestos a *id quod est*, se refieren ‘a la sustancia segunda aristotélica, es decir, a la forma o esencia sin la que no existirían individuos concretos que instancian su forma’.<sup>1</sup>

b) SUSTANCIA (272, 50–273, 42). — AM divide su tratamiento de los distintos sentidos de ‘sustancia’, tomada impropriamente, en dos grandes secciones. En la primera, correspondiente a la división de los principios constitutivos (*principia componentia*) de la sustancia, algo dice orden a la ‘sustancia’ según dos campos semánticos fundamentales: por un lado, como *quo est* o *quod est*; por el otro, como potencia o acto. En la segunda, referente al uso ordinario del lenguaje, ‘sustancia’ puede ser asimilada a todo y cualquier ente, siempre y cuando se lo considere al modo sustancial, esto es, *ut substantia quaedam* (cf. 273, 34). Aquí se va a exponer únicamente la primera sección, debido tanto a su mayor profundidad como a los límites impuestos a este trabajo.

Pues bien, empieza AM aclarando que ninguno de los sentidos presentes en la primera sección de este apartado equivale, por supuesto, al sentido propio de ‘sustancia’ (cf. 273, 4), aunque se dicen todos respecto de ella—como ya se ha adelantado—como la parte respecto del todo o los componentes respecto del compuesto. Así pues, ‘sustancia’, impropriamente considerada, se divide en:

- (i) *Quo est*, correspondiente al sentido propio de esencia;
- (ii) *Quod est*, caracterizado en términos de lo perfectible según perfección esencial;
- (iii) La potencia, entendida como materia prima;
- (iv) Y el acto, en cuanto perfección específica de los cuerpos.

Para entender el sentido y alcance de esta división, conviene tener en cuenta algunos pasajes paralelos en los que se habla *ex professo* al respecto. Son tres los principales textos que aquí interesan, donde se pregunta AM, por un lado, si es una y la misma la materia de todas las criaturas y, por el otro, de qué modo se debe entender la simplicidad de los ángeles. En lo que se refiere a la primera cuestión, escribe AM:<sup>2</sup>

No es una la materia de todas las sustancias [...]. Y, según esto, la sustancia se compone de dos maneras:

(1) En algunas sustancias, en efecto, hay composición de materia y forma, como en las generables y corruptibles, de las cuales (esto es, la materia y la forma) ninguna se predica de la sustancia compuesta: de hecho, el compuesto no es ni la materia ni la forma. De ahí, pues, que en tales <sustancias> lo universal que se predica del compuesto (como, *v.gr.*, ‘hombre’ de un hombre concreto) no se toma de la forma de la materia, sino de la forma del todo entero (es decir, del compuesto como tal).

(2) En algunas sustancias, sin embargo, no hay tal composición <de materia y forma>, sino de *quo est* y *quod est*, de acuerdo con lo que dice Boecio. Y el *quo est* es la forma del todo, mientras que el *quod est* se refiere al todo mismo del que es forma <el *quo est*>. Y esta composición se da en las <sustancias> incorruptibles y no generables,

1. JUVENAL SAVIAN FILHO, *A metafísica do ser em Boécio*. Tesis doctoral. Universidade de São Paulo (USP), 2005, p. 24. V. también, en esta misma obra, pp. 77-78.

2. Los paréntesis explicativos, tanto en esta como las dos citas siguientes, son míos.

en las que la forma del todo no se distingue de la forma de la materia, puesto que no la tienen. Por consiguiente, el propio todo que está supuesto por el *quod est* no es distinto de la materia por la misma razón. Y esto es especialmente verdadero en las sustancias espirituales, en las no debe ponerse composición a no ser entre el supuesto y la naturaleza a la que pertenece el supuesto.<sup>1</sup>

Y un poco más adelante, al contestar a una dificultad, AM completa y redondea esta doctrina:

DIFICULTAD. En todo orden, lo que es segundo supone lo anterior. Luego, en el orden de la composición la segunda presupone la primera. Pero la composición segunda es de sustancia y accidente, mientras que la primera es de materia y forma. Por consiguiente, dondequiera que se encuentre la segunda, habrá también la primera. Ahora bien, en las criaturas corporales y espirituales se da composición segunda (lo cuerpos, *v.gr.*, tienen otras propiedades y accidentes, y los espíritus son iluminados por Dios). Luego, en todas las cosas (y no solo en las corporales) ha de haber también la primera. Y así todas las cosas tendrán materia y forma.<sup>2</sup>

RESPUESTA. La primera composición de la sustancia es de *quo est* y *quod est*, o de materia y forma. Por eso, la composición segunda supone siempre, o bien esta, o bien aquella, pero no ésta (de materia y forma) necesariamente.<sup>3</sup>

Para mayor abundamiento, véase ahora el tercer y último texto, en el que AM, al tratar de la simplicidad angélica, explica de qué modo—como se ha visto en los fragmentos anteriores—aún en las sustancias espirituales se da algún tipo de composición, a saber: entre esencia (*quo est*), análogo al factor formal-actual de las sustancias corpóreas, y el supuesto (*quod est*) subsistente en dicha esencia, correspondiente al factor potencial-material de los cuerpos:

[...] el ángel es una sustancia compuesta, y decimos que son cuatro los principios de la sustancia compuesta: la materia y la forma, y el *quod est* y el ser (*esse*). Qué sean la materia y la forma, es evidente por lo que se ha dicho antes. Ahora bien, por ‘esto que es’ (*id quod est*) entiendo aquello que subestá bajo la forma, y específicamente aquello debido a lo que subsiste <la forma>. Pero esto es aquello en lo que la forma del compuesto tiene ser según naturaleza, y esto, en algunos <compuestos>, a veces se separa de la forma que está en él por generación y corrupción. Pero, en las cosas no generables, <‘esto que es’> está siempre en un único ser y es de una misma naturaleza. Y por esta razón en ellas (es decir, en las cosas no generables) <‘esto que es’> no está determinado más que por el ser, por la forma y por el acto de subestar bajo tal forma. Y es así como

1. ALBERTO MAGNO, *De IV coeq.* I.2.5, Borgn. 34, 333b-334a: ‘Non omnium substantiarum est materia una [...]: et secundum hoc substantia dupliciter componitur: (1) in quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus, quorum neutrum prædicatur de substantia composita: compositum enim neque materia est, neque forma: unde in talibus universale quod prædicatur de composito, non accipitur a forma materiæ, sed a forma totius conjuncti. (2) In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex «quo est» et «quod est», quemadmodum dicit Boetius: et «quo est» est forma totius, «quod est» autem dicit ipsum totum cujus est forma: et hæc compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiæ: quia non habe[n]t materiam: ergo ipsum totum quod supponitur per «quod est», non habet distinctionem a materia propter eandem causam. Et hoc præcipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturæ cujus est suppositum illud’.

2. Id., *ibid.*, Borgn. 34, 333a: ‘In omni ordine secundum supponit prius: ergo in ordine compositionis secunda præsupponit primam: sed secunda compositio est substantiæ et accidentis, prima autem materiæ et formæ: ergo ubicumque est reperire secundam, et primam: sed in corporalibus et spiritualibus creatis invenitur secunda: ergo in omnibus erit reperire est primam: et sic omnia habebunt materiam et formam’.

3. Id., *ibid.*, Borgn. 34, 334b: ‘Prima compositio substantiæ est ex «quo est» et «quod est», vel materia et forma: unde hanc vel illam semper supponit compositio secunda, sed non hanc determinate’.

<'esto que es'> se predica también [...] de aquello en lo cual está, como cuando decimos, <v.gr.>, que 'Sócrates es esto que es' y 'Rafael es esto que es'. La materia, en efecto, no se predica de aquello de que es materia.

Igualmente, llamo 'ser' (*esse*) a la forma del compuesto que se predica del compuesto mismo, tal como 'hombre' es el ser de Sócrates y 'ángel' es el ser de Rafael: y en esto se distingue de la forma de la materia, que no se predica del compuesto todo ni es la forma del todo, sino de parte <del compuesto>, a saber: de su materia. En las cosas, pues, que no son generables [...] no hay una forma de parte <del compuesto>, sino únicamente la del todo: pero, si en ellas hubiera una forma de la parte, no tendría, sin embargo, un nombre distintivo, sea al nombre de la forma del todo, sea a la forma del todo. Tampoco entiendo que la forma del todo sea lo mismo que lo universal cuando tiene ser en el compuesto, sino que tal forma es aquella en virtud de la cual algo es ser (*esse*) [...], y de esta <forma> se abstrae intencionalmente lo universal.<sup>1</sup>

Teniendo en cuenta estos textos, parece queda confirmada, ante todo, la división bipartida de las sustancias finitas tal como se la ha explicado más arriba, al hablarse del sentido propio de 'sustancia'. En otras palabras, parece del todo claro que, de acuerdo con la concepción de AM acerca de los principios de la sustancia, esta se divide en dos géneros subalternos: por una parte, están las sustancias materiales y cuantitativas, compuestas de forma y materia y, por la otra, están las sustancias inmateriales y no-dimensionales, compuestas de *quo est* y *quod est*. En estas, el *quo est* desempeña el papel que en aquellas cabe a la forma, mientras que el *quod est* se corresponde, en cierto sentido, con la materia de que están hechas las sustancias corpóreas.

Se trata, sin embargo, de una correspondencia de carácter analógico, puesto que, si bien pueda asimilarse, del lado de la actualidad, la forma al *quo est* y, del lado de la potencialidad, la materia al *quod est*, son distintivos tanto el modo de relacionarse acto y potencia como, por lo demás, el grado de composición correspondiente a uno y otro género de sustancias. En efecto, así como las sustancias físicas se componen de materia y forma como de potencia y acto, así también las sustancias espirituales, por ser entes finitos, tienen alguna forma de composición acto-potencial. Pero, mientras en las sustancias corpóreas la potencia se dice prioritariamente en el sentido de materia *ex qua* sustancial—de ahí afirmar AM que, en ellas, la potencia 'es lo mismo que la materia prima' (273, 4)—, en las inmateriales, al revés, la potencia no puede asimilarse al concepto de materia más que en el sentido de materia *in qua*, es decir, de supósito.<sup>2</sup>

1. Id., *De IV coeq.* I.21.1, Borgn. 34, 463b-464a: 'Angelus est substantia composita: et dicimus quatuor esse principia substantiæ compositæ, scilicet materiam et formam, et «quod est» et esse. Quid autem sit materia et forma, ex aliis patet. Id autem «quod est» intelligo esse id quod substat formæ, et præcipue illud ratione cuius subsistit. Hoc autem est in quo forma compositi habet esse secundum naturam: et hoc in quibusdam quandoque separatur a forma quæ est in ipso per generationem et corruptionem: sed in non generabilibus semper est in esse uno et unius naturæ: et propter hoc in illis non determinatur nisi per esse per formam et per actum substandi illi et ideo prædicatur etiam [...] de eo in quo est, secundum quod dicimus, quod Socrates est hoc quod est, et Raphael est hoc quod est: materia enim non prædicatur de eo cuius est materia. Similiter esse voco formam compositi quod prædicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et Angelus est esse Raphaelis: et in hoc differt a forma materiæ quæ non prædicatur de toto composito, nec est forma totius sed partis, scilicet materiæ: in his enim quæ non sunt generabilia [...] non est forma partis, sed totius tantum: vel si est in eis forma partis, non tamen habet nomen diversum vel a nomine formæ totius, vel a forma totius. Nec intelligo, quod forma totius sit idem quod universale cum habeat esse in composito: sed ipsa est illa qua aliquid est esse [...], et ab illa per intentionem abstrahitur universale'.

2. Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *op. cit.*, pp. 28-29, nn. 70-71; p. 179-180, nn. 534-539; ANNA RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*. Florencia: Sismel, 2004, pp. 70-71.

He la razón por la que sostiene AM que en las sustancias incorruptibles ‘la forma del todo’, que no es otra cosa que la esencia (*quo est*), ‘no se distingue de la forma de la materia’, que es precisamente el sujeto o supósito (*quod est*) en el que es recibida y subsiste dicha esencia en su propio ser (*esse*). Por eso, se puede decir que las sustancias espirituales, aunque compuestas, son más simples que las corpóreas, puesto que en ellas la composición se da en una sola línea, entre esencia y ser, mientras que, en las de orden físico-cuantitativo, además de la composición material-formal, la materia misma se encuentra informada, a su vez, por su forma propia, distinta de la del compuesto: es lo que AM denomina *forma materiae*, vinculada al conocido *esse materiae*, gracias al cual la materia poseería de suyo una ‘suerte de esencia propia que’, no obstante, no cobraría ‘existencia real sino en composición con la forma, la cual proporciona el ser al compuesto entero’.<sup>1</sup>

Y puesto que acto y potencia son proporcionados, y la materia dice orden a la forma como lo receptivo a lo recibido, por esto especifica AM que ‘acto’ es lo mismo que ‘perfección específica de los cuerpos’ (273, 8-9), ya que, en este caso, se trata del acto de una potencia *material*. En los ángeles, en cambio, ‘potencia’ no se toma en el sentido de ‘materia’, de suerte que, más que de acto, se debe hablar en referencia a ellas de *quod est*, que es para el *quo est*, consecuentemente, lo que es lo perfectible para lo que perfecciona según perfección *esencial*. Lo que aquí tiene en vista AM, en resumidas cuentas, es una sencilla analogía de proporcionalidad propia, que se podría representar en el modo siguiente:

$$\frac{\textit{potencia}}{\textit{acto}} : \frac{\textit{materia}}{\textit{forma}} : \frac{\textit{quod est}}{\textit{quo est}} : \frac{\textit{lo receptivo}}{\textit{lo recibido}} .$$

1. DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO, *op. cit.*, p. XLI, nota 116; v. también, v.gr., ALBERTO MAGNO, *Metaphys.* 1.4.9, Borgn. 6, 76b: ‘Licet autem forma nihil conferat materiae de esse materiae, eo quod esse materiae habeat materia a seipsa, tamen composito sola confert esse forma, et materia suscipit illud, et distinguitur et numeratur ex ipso’.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Obras de San Albergo Magno

#### (a) Edición base de la traducción

‘Quæstio de quiditate et esse’, en: *Opera Omnia*, vol. XXV/2 (= *Quæstiones*). A. FRIES (†), W. KÜBLE, H. ANZULEWICZ (eds.), Coloniae, Monasterii Westfalorum, in ædibus Aschendorff, 1993, pp. 271-280.

#### (b) Otros escritos (ed. Borgn., París, 1890ss)

*Comementarii in libros Sententiarum* (1893), vol. 25.

*De anima* (1890), vol. 5, pp. 117-443.

*De causis et processu universitatis a prima causa* (1891), vol. 10, pp. 361-628.

*De homine* (1896), vol. 35.

*De intellectu et intelligibili* (1890), vol. 9, pp. 477-525.

*De IV coæquævis* (1895), vol. 34.

*De prædicamentis* (1890), vol. 1, pp. 149-304.

*De sex principiis* (1890), vol. 1, pp. 305-372.

*De V universalibus* (1890), vol. 1, pp. 1-148.

*De unitate intellectus* (1890), vol. 9, pp. 437-475.

*Physica* (1890), vol. 3.

*Metaphysica* (1890), vol. 6.

*Super Dionysii Mysticam theologiam* (1892), vol. 14, pp. 811-865.

*Super Danielelem* (1893), vol. 18, pp. 447-653

*Super Iohannem* (1899), vol. 24.

*Super Lucam* (1895), vol. 23.

*Topica* (1890), vol. 2, pp. 233-524.

### 2. Artículos y capítulos de libros sobre San Alberto Magno

AERTSEN, J. A. ‘Albert’s Doctrine on the Transcendentals’, en: I. M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great* (CAG). Boston: Brill, 2013, pp. 611-619.

FRIES, A. *Eine Quæstio des Albertus Magnus „De quiditate et esse“*. Paderbon: Schöningh, 1983.

GRABMANN, M. ‘Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat *De quiditate et esse*’, en: *Divus Thomas* 20 (1942), Friburgo, pp. 116-156.

MOULIN, I. ‘Albert’s Doctrine on Substance’ (= CAG, pp. 648-658).

PORRO, P. ‘Il *De quiditate et esse* attribuito ad Alberto Magno. Una nota sulle origini della distinzione tra *res a reor reris* e *res a ratitudine*’, en: *Quæstio* 18 (2018), pp. 85-97.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. *Alberto Magno. Introducción a la metafísica*. Traducción y estudio preliminar. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2013, pp. I-CXXXII.

VARGAS, R. E. 'Albert on Being and Beings: The Doctrine of *Esse*' (= CAG, pp. 627-648).

### 3. Obras de otros autores

- ALGAZEL, *Metaphysica*, ed. J. T. MUCKLE, Toronto, 1967.
- AVICENA, *Philosophia prima*, ed. S. VAN RIET, Lovaina, 1997.
- FORCELLINI, E. *Lexicon Totius Latinitatis*, a J. Furlanetto mendatum et auctum, curantibus F. Corradini et J. Perin. 4.<sup>a</sup> ed., Padua, 1864-1927 (= 1940), vol. I.
- GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- GRACIA, J. J. E. 'The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction', en: *Topoi* II (2), 1992, *apud* W. GORIS y J. A. AERTSEN, 'Medieval Theories of Transcendentals', en: E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019 (ed. otoño). Disponible en (sitio): <plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval>.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysics and Its Task: The Search for the Categorical Foundation of Knowledge*. Nueva York: SUNY, 1999.
- GREDT, J. *Elementa Philosophiæ Aristotelico-thomisticæ*. 7.<sup>a</sup> ed., Friburgo de Brisgovia: Herder, 1937, vols. 1-2.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, 'Ars Logica', en: *Cursus Philosophicus*. Nova editio a P. Beato Reiser, O.S.B., exarata. Turín: Marietti, 1930.
- PIROTTA, A. M. *Summa Philosophiæ Aristotelico-thomisticæ*. Turín: Marietti: 1931, vol. I.
- PRISCIANO, *Institutiones Grammaticæ*, ed. M. HERTZ, Hildesheim, 1961, vol 3.
- PS.-ARISTÓTELES, *Liber de causis*, ed. A. PATTIN, Lovaina, 2000.
- PS.-GILBERTO PORRETANO, 'Liber sex principiorum', en: *Aristotelis latinus*, ed. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, 1966.
- RAMÍREZ, S. *De ordine placita quædam thomistica*. Salamanca: San Esteban, 1963.
- RODOLFI, A. *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*. Florencia: Sismel, 2004.
- SANT'ANNA, A. S. *O que é uma definição*. Barueri: Manole, 2005.
- SAVIAN FILHO, J. *A metafísica do ser em Boécio*. Tesis doctoral. Universidade de São Paulo (USP), 2005.
- VIGO, A. *Aristóteles: una introducción*. Santiago de Chile: IES, 2006.



## APÉNDICE

### Glosario español-latín

actualización/manifestación	<i>detectio</i>
anclado	<i>profundatum</i>
aplicación (de un vocablo)	<i>assignatio</i>
axiomas	<i>dignitates</i>
comparación	<i>collatio</i>
comparar; conferir	<i>conferre</i>
compleción	<i>complexio</i>
con posterioridad	<i>per posterius</i>
con vistas a lo que	<i>ad quod</i>
consistencia	<i>ratitudo</i>
corrección gramatical	<i>congruum</i>
cosa natural	<i>res naturæ</i>
diferencia de ente	<i>differentia entis</i>
disparidad	<i>disparatio</i>
en abstracto	<i>in abstractione</i>
en comparación	<i>in comparatione</i>
en concreto	<i>in concreto</i>
en la realidad	<i>in re</i>
ente deficiente	<i>ens deficiens</i>
enunciado	<i>constructio</i>
factores no sustanciales	<i>non-substantiæ</i>
forma inherente	<i>forma innata</i>
forma segunda/accidente	<i>adveniens (extrinsecus)</i>
imaginación	<i>vis imaginativa</i>
lo que es	<i>quod est</i>
lo que está por debajo	<i>id quod substat</i>
lo que perfecciona	<i>perficiens</i>
materia informe	<i>materia nuda</i>
por lo que es	<i>quo est</i>
perfectible	<i>perfectibile</i>
predisposiciones	<i>adapatationes</i>
principio de generación	<i>pullulans</i>
principio de operación	<i>principium agendi</i>
propiedades	<i>passiones</i>
propio (predicable)	<i>proprium</i>
reflexionar	<i>considerare</i>
según razón; s. la noción	<i>in ratione</i>
según realidad	<i>secundum rem</i>
significado	<i>intentio</i>
sin más/absolutamente	<i>simpliciter</i>
sustrato	<i>subtus iactum</i>
término medio	<i>medium inferens</i>
unidad real	<i>unitas rei</i>