

Del Ente y de la Esencia *

Proemium

1. - Como un error pequeño al principio es grande al final, según el filósofo en el libro primero *De el cielo y el mundo*, el ente y la esencia son lo que primero que concibe el intelecto, como dice Avicena en el primer libro de su *Metafísica*; por lo tanto, para que no acontezca errar por ignorancia de ellas, explicamos la dificultad de ellas, diciendo que se entiende con el nombre de esencia y de ente, y de qué modo se encuentra en las diversas cosas, y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, a saber el género, la especie y la diferencia.

Propio porque hemos de recibir en realidad el conocimiento de lo simple a través de lo compuesto, y llegar a los primeros por medio de los posteriores, que la disciplina se vuelve más conveniente empezando por lo más fácil, por tanto, se debe avanzar desde el significado del ente al significado de esencia.

Capítulo 1

Lo que se indica comúnmente con el nombre de ente y de esencia

2. - Hay que saber, entonces, aquello que es, tal como dice el Filósofo en el V de la *Metafísica*, el ente se dice de *dos modos: en un primer modo*, el que se divide en diez géneros, *en un segundo modo*, el que significa la verdad de una proposición. Ahora, la diferencia entre ambos modos es que, en el segundo modo puede llamarse ente todo aquello con que se puede formar una proposición afirmativa, aunque ponga algo en la cosa; por este modo las privaciones y las negaciones se llaman entes: decimos, entonces, que la afirmación es contraria a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Sin embargo, en el primer modo no se puede decir ente, a no ser que ponga algo en la cosa. De donde según el

*Traducción de Antonio Napolitano. Universidad Metropolitana. Caracas, Venezuela. El texto está publicado en la *Opuscula Philosophica*, editado por Marietti Editori, Roma 1954. Este tomo forma parte de la *Opera Omnia del Divi Thomae Aquinatis* (Edición leonina), publicada por la misma Casa Editorial.

primer modo la ceguera y semejantes no son ente. Por consiguiente, el nombre de esencia no se toma del ente entendido del segundo modo; porque de esta manera se llamaría entes a algunas cosas que no tienen esencia, como es de manifiesto en las privaciones; por lo que se toma como esencia de ente lo dicho en el primer modo. Por esto el Comentador dice en el mismo lugar que: «el ente que se dijo en el primer modo es lo que significa la substancia de la cosa».

3. - Tal como se ha dicho, el ente según este modo se divide en diez géneros, conviene que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, ya que por ellas, los distintos entes se ordenan en distintos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así de otros. Y justo porque aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que se significa con la definición que indica aquello que es una cosa, es que el nombre de esencia ha sido cambiado por los filósofos con el nombre de «quididad»; y esto es lo que el Filósofo llama con frecuencia *aquello que está en el ser*, esto es aquello por lo cual algo es lo que es. Se llama también forma, ya que se entiende por forma la perfección y la certeza de cualquier cosa, como dice Avicena en el segundo libro de su *Metafísica*.

Se llama también con otro nombre: naturaleza, comprendiendo por naturaleza según el primer de los cuatro modos que Boecio imputa en *De las dos naturalezas*; es decir, se entiende por naturaleza todo aquello que el intelecto puede comprender de cualquier modo. Pues, la cosa no es inteligible sino por la definición y por su esencia: y así también dice el Filósofo en el quinto de la *Metafísica*, que toda substancia es naturaleza.

Pero el nombre de naturaleza tomado de esta manera parece indicar la esencia de la cosa en cuanto que posee una ordenación hacia la propia operación de la cosa, ya que ninguna cosa está privada de una operación propia. Realmente el nombre de quididad se toma de aquello que se señala con la definición; pero, se llama esencia sólo aquello que por ella y en ella el ente tiene el ser.

Capítulo 2

De qué manera se encuentra la esencia en los compuestos substanciales y qué cosa se tiene en ellas con el nombre de esencia.

4. - Ahora, propio porque el ente se dice de manera absoluta y primero de las substancias, y posteriormente como según qué cosa de los accidentes, de ahí es que la esencia está propia y verdaderamente en las substancias, mas en los accidentes está de cierta manera y según qué cosa.

Ciertamente entre las substancias hay unas simples y otras compuestas, y en ambas está la esencia; pero en las simples está de manera más verdadera y noble, ya que tienen un ser más noble; y son, en efecto, causa de aquellas compuestas, o al menos lo es la substancia primera y simple que es Dios.

Pero como la esencia de estas substancias son para nosotros muy ocultas, entonces se debe empezar por las esencias de las substancias compuestas, para que empezando por las cosas más fáciles, la disciplina se haga más conveniente.

5. - Así en las substancias compuestas están presentes la materia y la forma, como en el hombre el alma y el cuerpo. Y no se puede decir que se llame esencia a una de ellas solamente.

Es claro, entonces, que la materia sola no es la esencia, y que la cosa es cognoscible por su esencia, y se ordena en una especie o género; pero la materia no es principio de conocimiento, ni es por ella que se determina algo en una especie o en un género, sino únicamente por aquello por lo que algo está en acto. Ni tampoco se puede llamar esencia a la sola forma de la substancia, aunque algunos se esfuerzan para afirmar esto.

Por todo lo que se ha dicho, es evidente que la esencia es aquello que se significa mediante la definición de la cosa. En cambio, la definición de las substancias naturales no sólo contiene la forma sino también la materia; de otra manera, en efecto, no difieren las definiciones naturales y las matemáticas. Ni tampoco se puede decir que la materia, se coloca en la definición de la substancia natural como sobreañadido a su esencia, o como un ente fuera de su esencia, ya que este modo de definiciones es propio para los accidentes, que no tienen una esencia perfecta; por lo que conviene que reciban en su definición el sujeto, que está fuera de su género. Por consiguiente, la esencia comprende la materia y la forma.

6. - Por otra parte, no se puede decirse que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a ellas, porque esto sería por necesidad un accidente o externo a la cosa, ni la cosa se conocería por ella: todo lo cual conviene a la esencia. En efecto, por la forma, que es acto de la materia, la materia se hace ente en acto y algo determinado. Por lo tanto, aquello que sobreviene no da a la materia el ser en acto simplemente, sino tal ser en acto, así como hacen los accidentes; como la blancura hace lo blanco en acto. Por consiguiente, cuando se adquiere tal forma, no se dice que es generada de algo determinado, sino según aquello.

6 bis Se sigue, por lo tanto, que el nombre de esencia en las substancias compuestas indique aquello que está compuesto de materia y forma. Y concuerda con esta posición la palabra de Boecio en el comentario al libro primero de los predicamentos, donde dice que ἁπόθεσις significa el compuesto; pues, entre los griegos la ἁπόθεσις es lo mismo que la esencia entre nosotros, como él mismo afirma en el libro *De las dos naturalezas*. También Avicena dice que la quiddidad de las substancias compuestas es la misma composición de forma y materia. Igualmente el Comentador dice referente al libro séptimo de la *Metafísica*: «La naturaleza, que tienen las especies en las cosas generales, es algo intermedio, esto es: un compuesto de materia y forma».

Concuerda con esto la razón, ya que el ser de la substancia compuesta no es sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de ambos; por otra parte, la esencia es aquella según la cual se dice que la cosa es. Por consiguiente, es oportuno que la esencia, por la que la cosa se llama ente, no sea solo la forma ni sólo la materia, sino ambas, aunque sólo la forma, a su manera, es la causa del ser o de la sola forma. De esta manera, en efecto, lo vemos en otras cosas, que constituidas por muchos principios, no se designan con uno de estos principios, sino por aquello que incluye a ambos, como se manifiesta en los sabores: que el dulzor es causado por la acción de lo cálido que digiere lo húmedo: y, aunque de este modo el calor sea la causa del dulzor, sin embargo, el cuerpo no se denomina dulce por el calor, sino por el sabor, que comprende lo cálido y lo húmedo.

7. - Pero, como el principio de individuación es la materia, parece seguirse de esto que la esencia, en cuanto comprende en sí misma la materia y, al mismo tiempo, la forma, es solamente particular y no universal: de lo cual se seguiría

que los universales no tienen definición, si la esencia es aquello que se significa por la definición.

Por lo tanto, se ha de saber que la materia no es principio de individuación tomada de cualquier manera, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada la que se considera bajo determinadas dimensiones. Esta materia, entonces, no entra en la definición de hombre, en cuanto es hombre, pero se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición. Por consiguiente, en la definición de hombre se pone la materia no signada; en efecto, no se pone en la definición de hombre este hueso y esta carne, sino hueso y carne en absoluto, que son la materia de hombre no signada.

De esta manera, por lo tanto, está claro que la esencia de hombre y la esencia de Sócrates no difieren entre sí salvo que en uno (la materia) es signada y en el otro no: por lo que el Comentador dice sobre esto en el libro séptimo de la *Metafísica*, que «Sócrates no es otro que animalidad y racionalidad, que son su quiddidad». Por lo tanto, también la esencia del género y la esencia de la especie difieren según lo «signato» y lo «no signato», si bien en el uno y en el otro modo es de diversa designación: ya que la designación del individuo respecto a la especie es por la materia determinada por las dimensiones; mientras que la designación de la especie respecto del género es por la diferencia constitutiva, que se obtiene de la forma de la cosa.

8. - Por otra parte, esta determinación o designación que está en la especie respecto al género, no es por algo existente en la esencia de la especie, ya que de ninguna manera está en la esencia del género; por el contrario, todo aquello que está en la especie está también en el género si bien no determinado. Si, en efecto, el animal no fuese todo lo que es el hombre, sino sólo una parte de este, no se podría predicar de él, pues, de ninguna manera lo integral puede decirse antes de su todo.

Se puede ver cómo ocurre esto si se considera en qué modo el cuerpo difiere según es puesto como animal y según es puesto como género; no se puede, en efecto, decir que es un género de la misma manera en que es parte integrante.

9. - Por consiguiente, hay una razón por la que este nombre se puede aceptar como un «cuerpo» múltiple. Pues, el cuerpo, en cuanto que está en el género de substancia, se dice de aquello que tiene tal naturaleza, porque en él se

pueden señalar tres dimensiones; y estas mismas tres dimensiones señaladas es el cuerpo que está en el género de la cantidad. Ocurre también en las cosas que aquello que tiene perfección, se le puede agregar una ulterior perfección; así como se manifiesta en el hombre, que posee una naturaleza sensitiva y ulteriormente intelectual. Análogamente, también sobre esta perfección, que es tener una tal forma que en ella se pueden señalar tres dimensiones, se puede añadir alguna otra perfección, como la vida o cualquier otra cosa semejante. Por lo tanto, este nombre «cuerpo» debe significar alguna cosa que tiene una tal forma, de donde la designación de las tres dimensiones se sigue con precisión en la misma, de manera que se entienda que de aquella forma no se sigue ninguna ulterior perfección. Pero, si se le sobreañadiera alguna cosa, es aparte de la significación del cuerpo así descrito; y de este modo el cuerpo será parte integral y material del animal; ya que de esta manera el alma será algo más allá de aquello que es significado por el nombre de «cuerpo», y sobreviene al mismo cuerpo, de manera tal que de estos dos, es decir, del alma y del cuerpo, como de partes, se constituye el animal.

Ahora, este nombre de cuerpo puede entenderse también como lo que significa una cosa que posee aquella tal forma, que sea posible designar en ella las tres dimensiones, cualquier que sea aquella forma, sea que esta pueda alcanzar una ulterior perfección o no: y de esta manera el cuerpo será el género del animal, porque en el animal no es posible encontrar nada que no sea contenido implícitamente en el cuerpo. El alma no es, entonces, una forma distinta de aquella por la cual en la cosa se podrían designar las tres dimensiones; y por lo tanto cuando se decía que «el cuerpo es aquello que tiene una tal forma, mediante la cual se pueden designar en él las tres dimensiones», se entendía cualquier forma, sea la animalidad, sea la petreidad, sea cualquier otra forma. Y si la forma de animal está contenida implícitamente en la forma del cuerpo, el cuerpo en cuanto tal es su género.

10. - Y es tal también la relación entre el animal y el hombre. Si en efecto por animal se indicara sólo una cosa, que posee una cierta perfección de sentir y moverse por un principio existente en él mismo, con reticencia de una ulterior perfección, entonces cualquier perfección ulterior que sobreviniera, se relacionaría al animal a manera de parte, y no como implícitamente contenida en la razón de animal, el animal no sería género; sin embargo es género en cuanto significa

alguna cosa de cuya forma puede provenir el sentido y el movimiento, cualquier que sea aquella fórmula, bien sea un alma sensible, o bien sea una alma sensible y racional a la vez. Si en cambio el género significa indeterminadamente todo aquello que está en la especie: no significa entonces sólo la materia.

11. - Análogamente también la diferencia significa el todo y no sólo la forma; y también la definición significa el todo y también la especie.

Sin embargo, de manera distinta; porque el género significa el todo como una denominación que determina aquello que es material en la cosa sin determinación de la propia forma; por lo cual el género se toma de la materia, aunque no es materia: de donde es evidente que se dice cuerpo todo aquello que tiene una cierta perfección que permite señalar en él tres dimensiones: esto es ciertamente una perfección, pero siendo material se dispone a una ulterior perfección.

Por el contrario, la diferencia es una cierta determinación asumida por una forma determinada, independientemente de que su primer intelecto sea una materia determinada; como es evidente cuando se dice animado, es decir, aquello que tiene ánima: en efecto no se determina lo que es, sino un cuerpo o cualquier otra cosa. Como dice Avicena, el género no se capta en la diferencia como parte de su esencia, sino únicamente como un ente fuera de la esencia; así como también el sujeto entra en el concepto de atributo: y por ello el género no se predica de la diferencia propiamente hablando, como afirma el Filósofo en el tercero de la *Metafísica* y en el cuarto de los *Tópicos*, a no ser a la manera de cómo el sujeto se predica de su atributo. Mas la definición o la especie comprenden a ambos, es decir, tanto la materia determinada que se designa con el nombre de género como la forma determinada que se designa con el nombre de diferencia.

12. - Y por todo esto resulta evidente la razón, por lo que el género, la especie y la diferencia se corresponden proporcionalmente a la materia, a la forma y al compuesto en la naturaleza, aunque no sean lo mismo que ellas: ya que ni el género es la materia, pues es tomado de la materia como significando el todo; ni la diferencia es la forma, puesto que es tomada de la forma como significando el todo. Por lo tanto decimos que el hombre es animal racional, y no un compuesto de animal y de racional, así como decimos que él es un compuesto de alma y cuerpo. Se dice entonces que el hombre es en efecto un compuesto

de alma y cuerpo, de tal manera que al mismo tiempo se determina una tercera cosa desde las dos cosas, que es ni la una ni la otra de ellas. El hombre en efecto no es ni alma ni cuerpo. Sin embargo, se dice que el hombre es de alguna manera un compuesto de animal y de racional; no será una tercera cosa desde las otras dos, sino un tercer intelecto desde los dos intelectos.

Efectivamente, el intelecto de animal no es una determinación especial de la forma y expresa la naturaleza de la cosa, por aquello que es material respecto a la última perfección. En cambio, el intelecto de esta diferencia racional consiste en la determinación de la forma especial; de estos dos intelectos se constituye el intelecto de la especie o de la definición. Y así, como una cosa constituida de otras no recibe la predicación de esas mismas cosas de las cuales es constituida, así tampoco el intelecto recibe predicación de aquellos intelectos a través de los cuales se constituye: en efecto no decimos que la definición es el género o la diferencia.

13. - Si bien el género significa toda la esencia de la especie, no es todavía conveniente que especies diversas, pertenecientes a un mismo género, sea una sola esencia; ya que la unidad del género procede de la misma indeterminación o indiferencia: no porque aquello que se significa por género, sea una naturaleza numéricamente en diversas especies, a la que sobreviene otra cosa que es la diferencia que lo determina, tal como la forma determina la materia que es una numéricamente; ya que el género significa una cierta forma, no todavía determinada por esta o aquella, puesto que es expresada determinadamente por la diferencia, que no es diferente de aquella que se significaba indeterminadamente por el género. Por esto dice el Comentador, en el undécimo de la *Metafísica*, que la materia primera se dice una por la remoción de todas las formas, mientras que el género se dice uno por la comunicación de la forma signata. De donde resulta que, por la adición de la diferencia, que remueva aquella indeterminación que era la causa de la unidad del género, las especies permanecen diversas por la esencia.

14. - Y porque, como se ha dicho, la naturaleza de la especie es indeterminada respecto al individuo, así como la naturaleza del género respecto a la especie, ocurre que, como aquello que es género, por cuanto se predica de la especie, implica en su significación, aunque indistintamente, todo aquello que de manera determinada está en la especie, así como todo aquello que es especie,

en cuando se predica del individuo, conviene que signifique todo aquello que esencialmente está en el individuo, aunque sea de manera indistinta; y de esta manera la esencia de la especie es señalada con el nombre de hombre; por lo cual el hombre es predicado de Sócrates.

Si todavía la naturaleza de la especie es señalada prescindiendo de la materia signata, que es principio de individuación, tendrá una función de parte; y de este modo es indicada con el nombre de humanidad; humanidad en efecto significa aquello por el que un hombre es hombre. La materia signata, por lo tanto, no es aquello por el cual el hombre es hombre, por lo que de ningún modo ella es parte de aquello que hace de un hombre un hombre. Ya que la humanidad incluye en su intelecto sólo aquello por el cual el hombre es hombre, es evidente que se excluye o se remueve la materia signata de su significación: y ya que la parte no se predica del todo, se sigue que la humanidad no se predica ni del hombre ni de Sócrates. Como dice Avicena: la quiddidad del compuesto no es lo mismo compuesto de aquello que es quiddidad, aunque la misma quiddidad es compuesta; así como la humanidad, si bien es compuesta, no es el hombre, más aún, es necesario que sea recibida en algo que es la materia signata.

15. - Pero dado que, como se ha dicho, la designación de la especie respecto al género es por las formas, la designación del individuo respecto a la especie es por la materia; por lo tanto es necesario que el nombre que indica aquello de donde se toma la naturaleza del género con exclusión de la forma determinada que completa la especie, signifique la parte material del todo, así como el cuerpo es la parte material del hombre. De la misma manera, el nombre que significa aquello de donde se toma la naturaleza de la especie, con exclusión de la materia signata, significa la parte formal. Por consiguiente, la humanidad es señalada como una cierta forma, y se dice que es la forma del todo, no como si fuera una forma sobreañadida a las partes esenciales, es decir a la materia y a la forma, así como la forma de la casa se sobreañade a sus partes integrales; pero mayormente es la forma que es un todo, es decir, que comprende la materia y la forma, con exclusión todavía de todo aquello por lo cual la materia es apta para ser designada.

Es pues evidente que la esencia de hombre significa este nombre «hombre» y este nombre «humanidad», pero de manera diferente, como se ha dicho: porque este nombre «hombre» lo indica como un todo, a saber, en cuanto no excluye la

designación de la materia, pero la contiene implícitamente e indistintamente, tal como se ha dicho que el género contiene la diferencia, y por lo tanto este nombre «hombre» se predica de los individuos; en cambio este nombre «humanidad» significa la misma (esencia) como parte, porque no contiene en su significación sino lo que el hombre es en cuanto hombre, y excluye cualquier designación de la materia; de donde no se predica del individuo hombre. Y por esto, de cuando en cuando este nombre «esencia» se encuentra predicado de una cosa; se dice por lo tanto que Sócrates es una cierta esencia; y otras veces se niega, como cuando decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates.

Capítulo 3

De qué manera la esencia se halla en relación con la razón de género, de especie y de diferencia.

16.- Una vez visto qué se indica con el nombre de esencia en las sustancias compuestas, se debe ver de qué manera se halla en relación con la razón de género, de especie y de diferencia específica. Propio porque aquello a que conviene a la razón del género, de la especie o de la diferencia, se predica de este singular signado, es imposible que la razón de lo universal, especie o diferencia le convenga a la esencia en cuanto significa algo a manera de parte, como con el nombre de humanidad o de animalidad. Y es por esto que Avicena dice que la racionalidad no es la diferencia, sino un principio de la diferencia; y por la misma razón la humanidad no es la especie, ni la animalidad el género.

De la misma manera no se puede decir que la razón del género o de la especie convenga a la esencia conforme a que es una cierta realidad existente fuera de los singulares, como consideraban los Platónicos; porque de esta manera el género y la especie no se predicán de este individuo; no se puede en efecto decir que Sócrates es algo separado de él, ni lo separado de aquello ayuda para el conocimiento de este singular.

Por lo tanto resta que la razón del género o de la especie conviene a la esencia, en cuanto es significada como un todo, como con el término de hombre o de animal, en cuanto contiene de manera implícita e indistinta todo aquello que está en el individuo.

17.- La naturaleza o esencia así entendida puede ser considerada de *dos maneras*. En el primer modo, según la propia razón, y esta es su consideración absoluta: y de este modo nada es verdad de ella sino aquello que le conviene en cuanto tal: de donde, todo aquello que se le atribuya de otros, es una falsa atribución. Por ejemplo al hombre, en cuanto que es hombre, conviene lo racional y lo animal, y otras cosas que entren en su definición; mientras que el blanco o negro, o todo aquello que no es de la razón de humanidad, no conviene al hombre en cuanto es hombre. Luego, si se pregunta de nuevo si esta naturaleza así considerada puede ser una o múltiple, no se puede conceder ni la una ni la otra: porque ambas están fuera del intelecto de humanidad, y ambas pueden pertenecerle. En efecto si la pluralidad fuera parte de su intelecto, (la humanidad) nunca podría ser una, aunque es una porque está en Sócrates. Del mismo modo, si la unidad fuera del intelecto y de la razón de este, entonces la naturaleza de Sócrates y Platón fuera una y la misma y no podría multiplicarse en un número mayor.

En el segundo modo (la esencia) se considera en cuanto que tiene ser en este o en aquel; y así se predica de ella algo por accidente en razón de aquello en el cual es, así como se dice que el hombre es blanco, porque Sócrates es blanco, aunque esto no convenga al hombre en cuanto en él es hombre.

18.- Por consiguiente esta naturaleza tiene un *doble* ser: *uno* en la singularidad, *otro* en el alma; y ambas según la citada naturaleza comprenden los accidentes. Y en los singulares hay un ser múltiple según la diversidad de los singulares; y todavía a la misma naturaleza, según su propia consideración, es decir absoluta, no se le debe atribuir nada de estos (dos modos). Es falso decir por lo tanto que la naturaleza del hombre, en cuanto tal, tiene el ser en este singular: porque si el ser en este singular convenga al hombre, en cuanto es hombre, nunca podría darse fuera de este singular; de igual manera si conviniera al hombre, en cuanto es hombre, no estar en este singular, nunca estaría en él. Pero, es verdad decir que el hombre en cuanto hombre no tiene por que estar en éste singular o en aquél o en el alma. Es entonces evidente que la naturaleza del hombre, considerada de manera absoluta, abstrae de cualquier ser, de tal modo que no se haga precisión de ninguno de ellos. Y esta naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos.

Luego, no se puede decir que la razón del universal conviene a la naturaleza así aceptada; porque a la razón del universal le es propia la unidad y la comunidad. Mientras a la naturaleza humana, considerada según su absolutez, no le conviene ni la una ni la otra. En efecto, si la comunidad fuera del intelecto del hombre, entonces la humanidad se encontraría en todo aquello que se hallara comunidad; lo cual es falso, ya que en Sócrates no se encuentra comunidad alguna, pero está todo aquello que en él es individuado.

Igualmente tampoco puede decirse que la razón del género o de la especie convenga a la naturaleza humana según el ser que está en el individuo; porque en los individuos no se encuentra la naturaleza humana según la unidad, como es uno aquello que le conviene a todos; que es lo que exige la razón universal.

19.- Queda por lo tanto que la razón de la especie sobrevenga a la naturaleza humana según aquél ser que tiene en el intelecto. Pues la misma naturaleza humana tiene ser en el intelecto abstraído de todos los individuos, y por lo tanto tiene una razón uniforme a todos los individuos que existen fuera del alma, por cuanto proporcionalmente es la similitud de todos y conduce al conocimiento de todos, en cuanto son hombres. Y por esto, como tiene tal relación para con todos los individuos, el intelecto alcanza la razón (conocimiento) de la especie y se lo atribuye; como dice el Comentador, en el libro primero del *De Anima* que es el intelecto el que hace la universalidad en las cosas: lo mismo dice Avicena en su *Metafísica*.

Y aunque esta naturaleza entelecta tenga la razón universal según la cual se compara con las cosas que están fuera del alma, porque es una semejanza de todas; todavía, por el hecho que tienen ser en este intelecto o aquello, es una cierta especie de intelecta particular. Y por esto resulta claro el error del Comentador en el libro tercero del *De Anima*, que quiso deducir de la universalidad de la forma intelecta la unidad del intelecto en todos los hombres, porque la universalidad de aquella forma no depende de ese ser que tiene en el intelecto, sino porque se refiere a la cosa como semejanza de las cosas; así como, si hubiera una estatua corpórea representativa de muchos hombres, es evidente que aquella imagen o especie de estatua tendría un ser singular y propio, en cuanto que estaría en esta materia; pero tendría una razón de comunidad por ser una representación común del la pluralidad.

20.- Y como la naturaleza humana, según su absoluta consideración, conviene que se predique de Sócrates, y la razón de la especie no se conviene según su absoluta consideración, porque es de los accidentes, que la acompañan según el ser que tiene en el intelecto: por lo tanto el nombre de especie no se predica de Sócrates, para que se dijera: Sócrates es la especie; lo cual ocurriría por necesidad, si la razón de la especie conviniera al hombre según el ser que hay en Sócrates, o según su absoluta consideración, es decir, en cuanto es hombre. En efecto, todo aquello que conviene al hombre en cuanto hombre, se predica de Sócrates. Y sin embargo conviene al género predicarse sí mismo, cuando se pone en su definición.

En efecto la predicación es aquella que se completa por la acción del intelecto que compone y divide, teniendo como fundamento en la realidad, la misma unidad de aquellas de las cuales se dice lo uno y lo otro. Por lo cual la razón de la predicabilidad puede encerrarse en la razón de esta intención que es el género, que de igual manera se completa por la acción del intelecto. Empero aquello que el intelecto atribuye a la intención de la predicabilidad, componiendo aquello con otro, no es la misma intención del género, sino más bien aquello por el cual el intelecto atribuye la intención del género, tal como se significa con este nombre «animal».

21.- Así entonces resulta claro de qué manera la esencia o naturaleza se halla respecto a la razón de especie; porque la razón de la especie no es de esas que convienen a aquella según su absoluta consideración, ni de los accidentes que le siguen según el ser que tiene fuera del alma, como el blanco o el negro; sino es parte de los accidentes, que lo acompañan según el ser que tiene en el intelecto: y de este modo le conviene la razón de género o de diferencia.

Capítulo 4

De qué modo es la esencia en las substancias separadas.

22.- Queda ahora por ver de qué manera la esencia está en la substancia separada, es decir en el alma, en la inteligencia y en la causa primera.

Aunque en efecto todos concedan la simplicidad a la causa primera, todavía algunos tratan de inducir la composición de la materia y de la forma en las inteligencias y en las ánimas; cuyo promotor de esta posición parece haber

sido Avicibrón, autor del libro *La fuente de la vida*. Pero esto contradice comúnmente lo dicho por los filósofos, que designan estas substancias separadas de la materia, y demuestran que existen sin ninguna materia.

La principal demostración de esto está en la virtud intelectual que está en ella. En efecto vemos que las formas no son inteligibles en acto sino en la medida que se separan de la materia y de las condiciones de ésta; y no se hacen inteligibles en acto sino en virtud de la substancia inteligente, en cuanto son recibidas en ella y en cuanto son puestas en acto por ella. Por consiguiente, es oportuno que en cualquiera substancia inteligente esté la más absoluta inmunidad de la materia, de manera que no tenga la materia como parte suya, ni tampoco es como una forma impresa en la materia, como es para las formas materiales.

23.- Ni uno puede decir que no impida la inteligibilidad cualquier materia, sino sólo la materia corporal. Si en efecto esto fuera sólo por la razón de la materia corporal, ya que la materia se dice corpórea sólo cuando está bajo una forma corpórea, se debería convenir entonces que ésta contenga materia, y que trataría de impedir la inteligibilidad desde la forma corpórea. Y esto no puede ser, porque la misma forma corporal es inteligible en acto, así como también las otras formas en la medida que se abstraen de la materia. De donde en el alma o en la inteligencia no hay de manera alguna una composición de materia y forma, en el sentido que en ellas se pudiera tomar la materia de igual modo que en las substancias corpóreas, pero en ellas hay una composición de forma y ser (existencia). Por esto en el comentario a la novena proposición del libro *Sobre las causas* se dice que en la inteligencia hay forma y ser; y forma es entendida aquí como la misma quiddidad o naturaleza simple.

24, - Y es fácil ver cómo esto ocurre. Cualquier cosa en efecto que se relaciona entre sí tal que una es causa del ser de la otra, aquella que es la razón de la causa puede tener el ser sin la otra, pero no en sentido opuesto. Por otra parte, la relación entre la materia y la forma es tal, que la forma da el ser a la materia; y por lo tanto es imposible que la materia es ser sin alguna forma; mas no es imposible que exista alguna forma sin la materia. Por lo tanto, la forma, en cuanto que es forma, no tiene dependencia de la materia; pero si se encuentra alguna forma, que no puede ser sin la materia, esto ocurre por el hecho que ellas son distantes del primer principio, que es acto primero y puro.

Por lo cual estas formas que son muy cercanas al primer principio, son formas subsistentes por sí sin la materia. Así que la forma según todo su género no necesita la materia, como se ha dicho; y estas formas son las inteligencias: por lo que no es necesario que las esencias o quidditas de estas substancias sean diferentes de la misma forma.

25.- *En esto* entonces *difiere* la esencia de la substancia compuesta y de la substancia simple: que la esencia de la substancia compuesta no es solo forma, sino comprende la forma y la materia; mientras que la esencia de la substancia simple es solo forma. Y de esto derivan otras *dos diferencias*.

Una es que la esencia de la substancia compuesta puede significar un todo o una parte, que ocurre, como se ha dicho, por la designación de la materia. Por esto la esencia de la cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta: en efecto no se puede decir que el hombre es su quiddidad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como un todo, porque nada hay en ella además de la forma, casi una forma recipiente: por lo tanto, de cualquier manera que se tome la esencia de la substancia simple, se predica de ella misma. Por esto Avicena dice que la quidditas de la substancia simple es la misma simplicidad, porque no hay quien la recibe.

La *segunda* diferencia es que la esencia de las cosas compuestas de esto y aquello son recibidas en la materia designada y se multiplican según su división, por lo que puede suceder que algunas son de la misma especie y diferente en número. Pero como la esencia simple no es recibida en la materia, no puede haber aquí tal multiplicación; y por lo tanto no conviene que se encuentran en estas substancias muchos individuos de la misma especie, sino que hay tantos individuos, cuando son las especies, como dice expresamente Avicena.

26.- Luego si bien las substancias de este tipo son solo formas sin materia, todavía no hay en ellas una perfecta simplicidad, ni son actos puros, sino tienen un batiburrillo de potencia. Y esto es perceptible de la siguiente manera.

Cualquier cosa que no es parte del intelecto de la esencia o de la quiddidad, es algo que adviene desde fuera, y conforma una composición con la esencia; ya que no se puede entender ninguna esencia sin aquellas (cosas) que son partes de la esencia. Todavía toda esencia o quiddidad puede ser conocida por su propio ser sin que se conozca esto y aquello: en efecto podemos conocer aquello que es hombre o fénix, e ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por

lo tanto es claro que el ser es algo distinto de la esencia o quiddidad. A no ser que sea fuertemente alguna cosa cuya quiddidad sea su propio ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera, ya que es imposible que se dé una pluralidad de algo, si no es por adición de alguna diferencia, porque la naturaleza del género se multiplica en las especies; o por aquello que la forma es recibida en diferente materias, así como se multiplica la naturaleza de la especie en los diversos individuos; o por aquello que uno es absoluto y el otro es recibido en algo: de la misma manera que, si hubiera un tal color separado, sería diferente del color no separado, por su misma separación. Si en cambio se pone alguna cosa que es solamente ser, de manera que el mismo ser sea subsistente, este ser no recibe la adición de una diferencia, porque ya no sería solamente ser, sino «ser» más alguna forma; y mucho menos recibe la adición de la materia, porque ya no sería un ser subsistente sino material. Por lo tanto se infiere que tal cosa que es su propio ser, no puede ser sino una.

Por lo cual se infiere que, en cualquier otra cosa fuera de aquella, otro es su ser y otra es su quiddidad o naturaleza o su forma. Por lo que es necesario que en la inteligencia esté el ser además de la forma; y por ello se ha dicho que la inteligencia es forma y ser.

27.- Todo aquello que conviene a alguno, o es causado por los principios de su naturaleza, así como lo risible en el hombre, o bien proviene de algún principio extrínseco, como la luz en el aria por influencia del sol. Por otra parte no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o la quiddidad de la cosa, digo como por causa eficiente; porque en tal caso alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. Es entonces necesario que toda tal cosa, cuyo ser es distinto de su naturaleza, tiene ser en otro.

Y ya que todo aquello que es por otro se remite a aquello que es por sí mismo, como a una causa primera, ocurre que hay alguna cosa, que es causa del ser de todas las cosas, ya que ella es solo ser; de otro modo se iría al infinito en las causas, desde el momento, como se ha dicho, que toda cosa que no es solo ser, tiene una causa de su ser. Es evidente entonces que la inteligencia es forma y ser; y que tiene el ser del primer ente que es solo ser; y éste es causa primera, que es Dios.

28.- Además, todo aquello que recibe algo de otro, está en potencia respecto de ello; y aquello que es en él recibido, es su acto. Por consiguiente es necesario que la misma quiddidad o forma que es la inteligencia, esté en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y ese ser es recibido a manera de acto. Y de esta manera se encuentra la potencia y el acto en las inteligencias, no como materia y forma, sino equívocamente. Por lo cual padecer, recibir, ser sujeto y cualquier otra que parece convenir a las cosas por razón de la materia, convienen inequívocamente a las substancias intelectuales y corporales, como dice el Comentador en el tercer libro del *De Anima*. Y ya que, como se ha dicho, la quiddidad de las inteligencias es la misma inteligencia, su quiddidad o esencia es lo que ella misma es, y su ser recibido de Dios es aquello por lo cual subsiste en la naturaleza de las cosas; y por esto dicen algunos que tales substancias se componen de aquello por lo cual es y de quien lo es, o de aquello por lo que se es y del ser, como dice Boecio.

29.- Y puesto que en las inteligencias se pone la potencia y el acto, no será difícil encontrar una multitud de inteligencias; que sería imposible si no hubiese en ellas potencia alguna. Por esto dice el Comentador en el tercero del *De Anima*, que, si se ignorara la naturaleza del intelecto posible, no podríamos encontrar diversidad en las substancias separadas. Luego hay una distinción recíproca entre ellas, según el grado de la potencia y el acto; por lo que la inteligencia superior, que está más próxima a la causa primera, tiene más acto y menos potencia, y así de las demás.

Y esto se contempla en el alma humana, que tiene el último grado en las substancias intelectuales. De donde su intelecto posible se relaciona con las formas sensibles así como con la materia prima, que tiene el último grado en el ser sensible, se relaciona con las formas sensibles. Como dice el Comentador en el tercero *De Anima*. Por consiguiente el Filósofo la compara con la tabla rasa, en la que nada está escrito. Y por esto, ya que entre las otras substancias inteligibles es la que más tiene potencia, se encuentran tan cercana a las cosas materiales, que la cosa material es inducida desde la participación de su ser, de manera tal que de la unión del alma y cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto; aunque ese ser, en cuanto es del alma, no es dependiente del cuerpo.

Y por ello tras esta forma, que es el alma, se encuentran otras formas que tienen una mayor potencia y más cercanía con la materia, porque el ser de estas no es sino materia. En estas también se encuentra un orden y un grado hasta las primeras formas de los elementos, que son muy próximas a la materia. Y por esto no tienen alguna operación, salvo la exigida por la cualidad activa y pasiva, y de las otras con que la materia se dispone para con la forma.

Capítulo 5

En qué modo la esencia es de diferente manera en las diferentes cosas

30.- Visto esto, es patente de qué modo la esencia se encuentra en las diversas cosas. Hay entonces un triple modo de cómo se da la esencia en las substancias.

En efecto *hay alguna*, como Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por lo tanto algunos filósofos afirman diciendo que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser. Y desde esto se sigue que él no es un género, porque todo aquello que es género debe tener además de su ser una quiddidad, desde el momento que la quiddidad o naturaleza del género o de la especie no se distingue según la razón de la naturaleza en aquello de quienes es género o especie, sino es el ser diverso en los diversos.

No conviene, si decimos que Dios es solo ser, porque incidiríamos con el mismo error de aquellos que dijeron que Dios es aquel ser universal en virtud del cual cualquier cosa es formalmente. En efecto este ser que es Dios es de tal condición que nada se le puede agregar: así que por su misma pureza es un ser que se distingue de todo ser. Por lo que en el comentario noveno de las proposiciones del libro *De las causas* se dice que la individuación de la Causa primera que es solo ser, es por su pura bondad. Pero el ser común, así como su intelecto no incluye alguna adición, tampoco incluye en su intelecto alguna precisión de adición; porque si ocurriese esto, nada podría entenderse como ser si hubiera que añadir algo al ser.

De igual manera, aunque fuera solo ser, no es necesario que le falten las otras perfecciones o noblezas; más aún tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, razón por la cual se lo llama simplemente perfecto como

dicen el Filósofo y el Comentador, en el quinto de la *Metafísica*: realmente las tiene de manera excelentísimas referente a todas las otras cosas, ya que en él son uno, mientras que en las otras cosas hay diversidad. Y esto es porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple: de manera que, si alguien a través de una sola cualidad pudiera realizar unas operaciones de todas las cualidades, en aquella cualidad habría todas las cualidades: así Dios tiene en su mismo ser todas las perfecciones.

31.- De un *segundo modo* se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es otro que la esencia de ellos, porque la esencia es sin materia. De donde el ser de ellos no es absoluto, sino recibido, y por lo tanto limitado y finito a la capacidad de la naturaleza recipiente; pero la naturaleza o quiddidad de ellos es absoluta, no recibida en alguna materia. Y por esto se dice en el libro *De la causa* que las inteligencias son infinitas respecto a lo inferior y finitas respecto a lo superior: son en efecto finitas en cuanto a su ser porque reciben del superior; pero no son finitas respecto de lo inferior, porque sus formas no son limitadas por la capacidad de algunas materias que las recibe. Y por consiguiente, en tales substancias no se encuentra una multiplicidad de individuos en una especie, como se ha dicho, excepto en el alma humana, a causa del cuerpo al que se une.

Y aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su inicio, porque no se adquiere el propio ser individuado, sino en el cuerpo que es su acto; aunque no conviene, que, destruido el cuerpo, cesa la individuación; porque una vez que se tenga el ser absoluto, desde que se adquirió para sí el ser individuado, debido a que se hizo forma de este cuerpo, aquél ser permanece siempre individuado. Y por esto dice Avicena que la individuación y la multiplicación de las almas depende del cuerpo, en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su fin.

Y ya que la quiddidad en estas substancias no es lo mismo que el ser, son entonces ordenables en predicamento; y por esto se hallan en este género, especie y diferencia, aunque sus propias diferencias nos son ocultadas. En efecto, también en las cosas sensibles las mismas diferencias esenciales nos son desconocidas; por lo que son indicadas a través de las diferencias accidentales que se originan de las esencias, así como la causa es indicada a través de su efecto, y bípedo se pone en la diferencia de hombre. También los accidentes propios de las

substancias inmatrimales nos son desconocidos; porque sus diferencias no nos pueden ser indicadas ni «per se» ni por las diferencias accidentales.

32.- No obstante esto, debe saberse que el género y la diferencia no se asumen en estas substancias de la misma manera que en las substancias sensibles: porque en las sensibles, el género se asume de aquello que en la cosa es material, y la diferencia (se asume) sin dudas de aquello que en ella es formal; como dice Avicena al comienzo de su libro *De el Alma* que la forma, en las cosas compuestas de materia y forma, « es la simple diferencia de aquello que se constituye en ella»: y no porque la misma forma sea la diferencia, sino porque es principio de diferencia, como él mismo dice en su *Metafísica*; y tal diferencia se dice que es una diferencia simple porque se toma de lo que es parte de la quiddidad de la cosa, es decir, de la forma. Pero como las substancias inmatrimales son simple quiddidad, no se puede tomar en ellas la diferencia de aquello que es parte de la quiddidad, sino de toda la quiddidad; y por ello en el inicio del *De Anima*, Avicena dice que la diferencia simple «no tiene sino la especie de aquellas esencias que están compuesta de materia y forma».

Análogamente también el género se toma en éstas de toda la esencia, pero de manera diferente; en efecto una substancia separada conviene con la otra en la inmaterialidad y difieren en cambio en el grado de perfección, según el alejamiento de la potencialidad y el acercamiento al acto puro. Y por lo tanto, de lo que les sigue en cuanto son inmatrimales, se toma en estas el género, cual intelectualidad o algo semejante; mientras de lo que se sigue en ellas según el grado de perfección, se tiene en estas la diferencia, todavía desconocida por nosotros.

No es necesario que estas diferencias sean accidentales, porque son de mayor o menor perfección, En efecto, el grado de perfección al recibir una misma forma no diversifica la especie, así como lo blanco y lo menos blanco al participar de la blancura de la misma razón; pero el diverso grado de perfección en estas formas o naturaleza participadas diversifica la especie; así la naturaleza procede por grados desde las plantas hasta los animales, a través de algunos que son mediadores entre los animales y las plantas, según dice el Filósofo en el libro *De los animales*. Además, no es necesario que la división de las substancias intelectuales sea siempre por dos diferencias verdaderas: porque esto es imposible

que ocurre en todas las cosas, como dice el Filósofo en el undécimo libro *De los animales*.

33.- De un *tercer modo* se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las que el ser es recibido y finito, por aquello que tiene ser por otro; y también la naturaleza o quiddidad de estos es recibida en la materia signata. Y por esto son finitas tanto en lo superior como en lo inferior; y en estas ya es posible, por la división de la materia signata, la multiplicación de los individuos en una especie. Y en qué modo en estas substancias la esencia se halla con las intenciones lógicas, se dijo anteriormente.

Capítulo 6

De qué manera está la esencia en los accidentes

34.- Resta ahora por ver de qué manera la esencia está en los accidentes: de qué modo está en todas las substancias ya se dijo.

Y ya que, como se dijo, la esencia es aquella que se señala a través de la definición, es necesario que (los accidentes) tengan esencia de la misma manera en que tengan una definición.

Pero tienen una definición incompleta, porque no pueden ser definidos si no se pone el sujeto en sus definiciones; y esto ocurre, porque no tienen ser «per se» independiente del sujeto; ahora, del mismo modo que de la forma y la materia se sigue un ser substancial cuando se componen, así mismo del accidente y del sujeto se sigue un ser accidental cuando el accidente sobreviene al sujeto. Así que ni la forma substancial ni la materia tienen una esencia completa; porque en la definición de la forma substancial es necesario que se ponga aquello de quien es forma; y así su definición es por adición de algo que está fuera de su género, y así también la definición de la forma accidental: es por esto que el (filósofo) naturalista pone en la definición del alma también el cuerpo, porque considera el alma solamente en cuanto es forma del cuerpo físico.

35.- Pero entre las formas substanciales y accidentales difieren todavía, porque, como la forma substancial no tiene per se el ser absoluto sino que adviene en otro, como tampoco (lo tiene) aquél a quien adviene, es decir la materia: y así de la composición de una y otra resulta aquél ser en el que la cosa subsiste por sí misma, y de estas se genera la unidad por sí misma; motivo por el cual de

estas conjunciones resulta un cierta esencia. De donde la forma, aunque considerada en sí misma, no tiene completa la razón de la esencia, aunque es parte de la esencia completa.

Pero aquello por el cual adviene el accidente, es un ente completo en sí mismo, subsistente en su ser, cuyo ser, sin dudas, precede naturalmente al accidente que sobreviene. Y por lo tanto el accidente que sobreviene, por su conjunción con aquél al que adviene, no causa aquel ser en el que subsiste la cosa, por lo cual la cosa es ente por sí misma, pero causa un cierto ser secundario, sin el cual la cosa subsistente no puede ser pensada, así como el primero puede ser pensado sin el segundo. Por consiguiente del accidente y del sujeto no se genera una unidad por sí misma, sino una unidad por accidente. Y de su conjunción no resulta verdaderamente una esencia, así como de la conjunción de la forma con la materia; por lo que el accidente no tiene ni la razón de esencia completa, ni es una parte completa de la esencia; pero en cuanto es ente según algo, tiene esencia según algo.

36.- Pero, ya que aquello que se dice con mucha grande elocuencia es absoluta verdad en cualquier género, es causa de todo aquello que después está en este género, así como el fuego por ser el fin de lo cálido es causa del calor en las cosas cálidas, como se dice en el segundo de la *Metafísica*; así la substancia, que es principio en el género del ente, y que tiene la esencia más plena y cierta, es necesario que sea la causa de los accidentes y que participan según la razón del ente de manera secundaria y casi según aquello. Lo cual se verifica todavía de manera distinta; ya que como las partes de la substancia son materia y forma, algunos accidentes siguen principalmente la forma, y otros a la materia. Se encuentra todavía alguna forma, cuyo ser no depende de la materia, como el alma intelectual; pues la materia no tiene ser sino por la forma. De consecuencia en los accidentes que se siguen de la forma hay algunos que no tienen comunicación con la materia, como el entender, que no es a través del órgano corporal, como aprueba el Filósofo en el tercero del *Del Alma*. Pero otros (accidentes) que se siguen de la forma, tienen comunicación con la materia, como el sentir; sin embargo ningún accidente se sigue de la materia sin comunicación con la forma.

37.- Mas en estos accidentes que se siguen de la materia hay alguna diversidad. En efecto *algunos* accidentes se siguen de la materia según un

orden que tiene respecto a una forma especial, como el masculino y el femenino en los animales, cuya diversidad se reduce a la materia, como se dice en el décimo de la *Metafísica*, donde, removida la forma animal, tales accidentes no permanecen sino de manera equívoca. Mas *otros* se siguen de la materia según un orden que tiene respecto de una forma general; y por lo tanto, removida la forma especial, permanecen en ella, como la negrura del cutis es en el Etiope por la mezcla de los elementos, y no por la razón del alma; y por ello permanece en él después e la muerte

Y ya que cada cosa se individua por la materia, y se coloca en género o especie por su forma, los accidentes que se siguen de la materia son accidentes del individuo, conforme a esto también los individuos de la misma especie difieren entre sí. Pero los accidentes que se siguen de la forma, son pasiones propias o del género o de la especie; por lo que se encuentran en todos participantes de la naturaleza del género o de la especie; como lo risible en el hombre se sigue de la forma, porque la risa proviene de alguna aprehensión del alma humana.

38.- Se debe saber también que *a veces* los accidentes son causados por los principios esenciales según un acto perfecto, así el calor en el fuego que está siempre caliente en acto; *a veces* tan sólo según una aptitud, mientras el complemento proviene de un agente exterior, así como la transparencia en el aire, que es complementada por un cuerpo exterior luciente: y en este caso la aptitud es un accidente inseparable; pero el complemento que proviene de algún principio que es externo a la esencia de la cosa, o que no entra en la constitución de la cosa, es separable, así como el movimiento y otras cosas.

39.- Se debe saber también que en los accidentes el género, la especie y la diferencia se obtienen de manera distinta que en las substancias. Ya que en efecto el compuesto de materia y forma substancial produce en las substancias una unidad per se, (es decir) una sola naturaleza resultante de la conjunción de ambas, que se coloca propiamente en el predicamento de la substancia; por esto en las substancias los nombres concretos que indican el compuesto, se dicen propiamente que están en un género, como especies o géneros, así como hombre o animal: pero la forma y la materia no están de la misma manera en el predicamento, sino por reducción, así como los principios se dicen que están en el género.

Pero del accidente y del sujeto no resulta una unidad per se; por lo que de la conjugación de ellos no resulta naturaleza alguna a la que se puede atribuir la intención del género o especie. De donde los nombres de los accidentes, tomados concretamente, no se ponen en el predicamento como género o especie, así como la blancura o la música, sino por reducción; es decir sólo si se indican en abstracto, como la blancura y la música.

Y dado que los accidentes no se componen de materia y forma, se sigue que en ellos no se puede tomar el género de la materia, y la diferencia de la forma, así como en las substancias compuestas; pero es necesario que el género primero se tome del mismo modo de ser en cuanto que el ente se predica de diversas maneras según lo anterior y lo posterior de los diez géneros; por lo que se dice que la cantidad es la medida de la substancia, y que la cualidad, por lo tanto, es la disposición de la substancia, y así de los demás, según el Filósofo en el cuarto de la *Metafísica*.

40.- En cambio, las diferencias se toman en ellos de la diversidad de los principios por los cuales son causados. Y dado que las propias pasiones son causadas de los propios principios del sujeto, el sujeto se pone en su definición en lugar de la diferencia, si se definen en abstracto, que es cuando están propiamente en un género; y así se dice que lo chato es la curvatura de la nariz; pero sería lo contrario si se tomara su definición para decir de ellos algo concreto. En efecto, de este modo el sujeto se pondría en su definición como género; porque entonces se definirían a modo de substancias compuestas, en las cuales la razón del género se toma de la materia, como cuando decimos que lo chato es la curvatura de la nariz.

Lo mismo es si un accidente es principio de otro accidente, así como el principio de la relación es la acción, la pasión y la cantidad; de esta misma manera el Filósofo divide la relación en el quinto de su *Metafísica*. Sin embargo, ya que los propios principios de los accidentes no son siempre manifiestos, se sigue que algunas veces tomamos la diferencia de los accidentes de sus efectos, como las diferencias del color se dicen congregativo y disgregativo, que son causados por la abundancia o escasez de la luz de donde provienen las diversas especies de colores.

41.- Queda pues patente cómo la esencia está en la substancia y en los accidentes; y de qué está en las substancias compuestas y simples; y cómo se encuentran en todas estas las intenciones universales lógicas; excepto en el primer Principio que es infinita simplicidad, a la que no conviene la razón del género o especie, y por consecuencia tampoco la definición a causa de su simplicidad, en el cual sea el fin y el cumplimiento de este sermón.

RESEÑAS