

ESTUDIO SOBRE LA ESENCIA

El objeto del presente trabajo consiste en abordar el tema de la esencia según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Se comenzará con una breve presentación de la historia del término esencia, que pondrá de manifiesto el modo en que este vocablo se introdujo en la filosofía occidental.

En un segundo apartado nos referiremos a las interpretaciones de Avicena y Averroes sobre la esencia, por la especial influencia que produjeron en la concepción tomista en torno a este problema.

A partir de estos precedentes, abordaremos el análisis de la esencia en la realidad, desde dos perspectivas distintas pero complementarias. La primera —objeto del tercer apartado— se centra en el análisis de cada uno de los elementos que constituyen la estructura esencial, y en el modo como se relacionan para constituir la unidad de la esencia. En este nivel de consideración Santo Tomás sigue a Aristóteles, apoyando su argumentación en la doctrina del acto y la potencia.

La segunda perspectiva será desarrollada en el último apartado y es la que puede considerarse como exclusivamente tomista. En efecto, Santo Tomás confiere al planteamiento aristotélico sobre la esencia un ulterior fundamento de carácter trascendental, por medio del acto del ser y de la doctrina de la participación. Esta nueva perspectiva posibilita, consecuentemente, una consideración de la esencia estrictamente metafísica.

I. HISTORIA DEL TÉRMINO "ESENCIA"

La palabra castellana *esencia* traduce, desde el año 1438¹ el término latino *essentia*, que fue introducido como traducción del griego *ousía*.

Parece que fue Plauto², filósofo del siglo de Augusto, el primero en emplear la palabra latina *essentia* como sinónimo de *ousía*, aunque Quintiliano

¹ Conf. COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961, p. 518.

² El estudio de G. E. PONTERRADA sobre "Los nombres del ser", en *Sapientia*, Buenos Aires, 1970 (25), pp. 22-52, desarrolla, desde un punto de vista histórico, las nociones referentes al ser, entre las que se incluye la de esencia. Recogemos en este apartado algunos resultados de su valiosa investigación, sobre el tema que nos ocupa.

(siglo I) afirma que fue introducida por Sergio Flavio, y la considera "dura" y poco elegante³. Séneca (2-66), en cambio, asegura que el verdadero autor de esta voz es Cicerón y, aunque tampoco a él le gusta la palabra, no encuentra otra mejor para expresar la cosa real que posee una naturaleza, es decir, la *ousía*⁴.

Es oportuno señalar brevemente lo que Platón y Aristóteles entendieron con la palabra *ousía*. Para Platón, la *ousía* es la propiedad común a todo lo que verdaderamente es, la realidad misma de aquello que en verdad es. En otras palabras, la *ousía* apunta a la propiedad que pertenece a lo realmente real como tal y le hace ser un ser. La causa metafísica de esta propiedad reside en la autoidentidad que, según Platón, constituye el ser⁵. La *ousía* del ser permanece siempre invariable en todos sus aspectos⁶ y es lo supremamente inteligible; es autoidéntica, ingenerable, indestructible; es, en definitiva, una forma o idea que pertenece al mundo de lo divino, por contraste con el mundo sensible, donde las cosas están siempre en movimiento, apareciendo y de nuevo desapareciendo⁷ y son, en consecuencia, aparentes. La *ousía* para Platón es, entonces, lo real entendido como inteligibilidad en sí misma, lo que es plena y exclusivamente aquello que es, a diferencia de lo aparente que encontramos en las cosas materiales existentes, las cuales son en la medida en que participan de la *ousía* y no son en la misma medida en que carecen de identidad consigo mismas.

Aristóteles, siguiendo a su maestro, también se interesa vivamente por la *ousía*, por aquello que es. Sin embargo, para él la realidad es lo que existe individualmente en el mundo inmediato de lo sensible, la cosa concreta que posee una unidad ontológica precisa y es capaz de subsistir en sí misma: "por ejemplo, un caballo individual o un hombre individual"⁸. El problema de *qué sea lo que es* se reduce, para Aristóteles, al problema de *qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es*, a saber, *la ousía* —substancia o esencia—, a diferencia de los accidentes que son cambiantes y mudables. En rigor, lo que verdaderamente *es* es la *ousía*, mientras que los accidentes se reducen a simples afecciones de la substancia en la que inhiere y, por este motivo, no son la realidad estricta de las cosas. El término *ousía* en Aristóteles da pie a diversas interpretaciones sobre su doctrina, que se han puesto de manifiesto a lo largo de la historia de la filosofía. Lo único que aquí nos interesa destacar es que la *ousía* aristotélica admite ser traducida tanto por substancia como por esencia y que el filósofo identificó el ser con la *ousía*, al propio tiempo que no se planteó el problema de la existencia como algo distinto de la substancia. "Entre los diversos significados del ser, afirma Aris-

³ "Multa ex graeco formata nova ac plurima a Sergio Flavio, quorum dura quaedam admodum videntur, ut «ens» et «essentia»". QUINTILLIANUS, *Instit. Ord.* 8, 3, 33. Cfr. *Ibid.*, 2, 14, 2. "«Ousia», quam Flavius «essentiam» vocat". *Ibid.*, 3, 6, 23.

⁴ "Cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis, «essentiam» dicere: sin minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem: si recentiorem quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? Quomodo dicetur *ousia* res necessaria, naturam continens, fundamentum omnium? Rogo itaque, permittas mihi hoc verbum uti" (SENECA, *Epist. Mor.*, 58, 6.).

⁵ Cfr. GILSON E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 36.

⁶ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 78 d.

⁷ PLATÓN, *Timeo*, 52 a 6.

⁸ ARISTÓTELES, *Categorías*, c. 5, 2 a 11.

tóteles, el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la *ousía*⁹, es decir, el *es* de la cosa equivale al *qué* es ella y no al hecho de que exista¹⁰. Por eso, para Aristóteles, “un hombre, un hombre existente y hombre, son exactamente lo mismo”¹¹: no hay distinción entre esencia y existencia.

Tanto en Platón como en Aristóteles encontramos, entonces, que la *ousía* es el ser real de las cosas en sí mismo considerado, por contraposición a lo cambiante y perecedero (mundo sensible en el primero, accidentes en el segundo).

En términos generales puede decirse que la *ousía* en Grecia significaba *lo real* —un rosal, un caballo o un hombre—, en oposición a lo aparente, a lo solo imaginado o pensado, que posee siempre una determina naturaleza.

Apuleyo, en el siglo II, utiliza el término *essentia*, para traducir *ousía*, sin vacilaciones¹². Tertuliano (160-240) fue el primer escritor cristiano que usó la palabra *essentia*, aunque con menor frecuencia que *substantia*. Mario Victorino (siglo IV) prefiere el término *substantia* a *essentia vel essentitas* para indicar la realidad concreta¹³ y, a partir de aquí, la palabra *substantia* se hará clásica para traducir *ousía*.

Sin embargo, a principios del siglo V San Agustín vuelve a recuperar la voz *essentia*, porque expresa mejor la referencia al ser (*esse*), en su propia etimología¹⁴. Macrobio, también en el siglo V, acepta *essentia* de modo definitivo declarando que no es sino aquella misma realidad que Platón consideró en el *Timeo* como individua y dividida a la vez¹⁵.

Finalmente, fue Boecio (hacia los años 470-525) quien introdujo definitivamente el vocablo *essentia* en el lenguaje filosófico y teológico, si bien en sus escritos de teología no lo emplea más que una docena de veces¹⁶.

II. LAS INTERPRETACIONES DE AVICENA Y AVERROES SOBRE LA ESENCIA

Entre los antecedentes inmediatos a Santo Tomás, estos dos filósofos árabes tienen una importancia especial en torno a la noción de esencia que el Aquinate elabora. Ambos interpretan la esencia concebida por Aristóteles y, en esta medida, representan una línea de continuidad con su pensamiento que culmina en Santo Tomás¹⁷.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I, 1028 a 13.

¹⁰ Cfr. GILSON, *Op. cit.*, p. 84.

¹¹ ARISTÓTELES, *Op. cit.*, IV, II, 1003 b.

¹² Cfr. APULEYO, *Dogm. Plat.*, I.

¹³ Cfr. VICTORINO, M., *De Gener.*, IX y XXVIII.

¹⁴ “Substantia, vel, si melius appellatur, *essentia*, quam graeci *ousiam* vocant... ab eo quod est *esse* dicta est *essentia*” (S. AUGUST., *De Trin.*, V, 2, 3).

¹⁵ “Et haec est *essentia*, quam individuum eandemque dividuam Plato in *Timeo* posuit” (MACR., *In Somn. Scip.*, I, 12).

¹⁶ Cfr. RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Gredos, 2ª ed., Madrid, 1968, p. 122.

¹⁷ Sobre otros antecedentes históricos que, en diverso grado, influyen también en Santo Tomás —principalmente en el tema de las relaciones entre ser y esencia—, vid. MANSER, *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953, ps. 561-562, donde se recoge una amplia bibliografía.

a. Avicena

La esencia como constitutivo del ente aparece claramente definida en Avicena, quien introduce decisivamente el término en la escolástica: "*Omne «quod est» essentiam habet qua est id quod est»*"¹⁸. Esta afirmación expresa la distinción entre "lo que es" y la esencia. Además, rompe la identidad entre ser y esencia sostenida por Aristóteles. Avicena se plantea el problema de la existencia como distinta de la esencia, lo cual abre a Santo Tomás una nueva perspectiva para descubrir el constitutivo último de la realidad más allá de la sola esencia y trascender, así, el pensamiento del Filósofo¹⁹.

Ahora bien, ¿cómo entiende Avicena la relación y distinción entre esencia y existencia? ¿Es posible comprender estos elementos separadamente? ¿Dependen mutuamente, o uno tiene prioridad sobre el otro? Avicena debía incorporar un nuevo elemento que hasta entonces no había presentado dificultades para explicar la estructura de las cosas reales, sencillamente porque no parece que hubiese sido planteado²⁰. La existencia pertenecía a la esencia y no exigía más. La esencia era asunto conocido para quien había seguido de cerca la tradición filosófica desde Platón a Aristóteles: era lo real, lo permanente, lo fundamental que se encontraba en los entes.

De aquí parte Avicena, es decir, de la esencia, que puede ser considerada bajo un triple aspecto: en sí misma, sin relación alguna a la inteligencia que la concibe ni a las cosas particulares en las que se encuentra; en segundo lugar, en cuanto que está en el intelecto que la considera; por último, realizada en los singulares concretos del mundo sensible. Bajo el primer aspecto, la esencia no es sino la esencia misma, sin que se le pueda añadir nada; se considera al margen de aquellas propiedades, como la singularidad o la universalidad, la unidad o la pluralidad, la posibilidad o la existencia, que le advienen a ella cuando se encuentra en los otros dos casos, a saber, en la mente o en la realidad particular. Lo que adviene a algo no le pertenece en sí mismo, sino que tiene carácter accidental, como es el caso precisamente de los accidentes que inhiere en la substancia²¹. Así, por ejemplo, la animalidad *per se* no es ni universal ni particular, ya que si fuese necesariamente universal no podría realizarse en ningún particular y, si fuese singular por derecho propio, sólo podría haber un único animal particular. La animalidad, por tanto, no es sino animalidad exclusivamente; la universalidad o la singularidad son añadidos accidentales extraños a ella: *quod accidit animalitati*²².

Lo mismo hay que decir de la existencia, que Avicena concibe como un accidente de la esencia. La esencia de hombre, por ejemplo, puede encontrarse realizada en muchos individuos, pero en sí misma, *per se*, no incluye la

¹⁸ AVICENA, *Lógica*, I^o, 3.

¹⁹ Sobre la notable influencia de Avicena en Santo Tomás a propósito de la distinción real entre esencia y *esse*, cfr. el *Comentario* de Roland-Gosselin al *De ente et essentia* (Bibl. Thomiste, VIII, París, 1926).

²⁰ HORTEN, M., (*Das Buch der Ringsteine Farabis*, Beiträge 3, Münster, 1906, p. 10 ss.) sostiene que toda la teoría de Avicena se encontraba ya en el libro de Alfarabi, titulado "Piedras anulares".

²¹ AVICENA, *Lógica*, p. 1, fol. 2^a-2^b; *Metaph.*, V, p. 1, fol. 86.

²² AVICENA, *Metaph.*, V, c. I, fol. 87 2^a.

existencia, pues de lo contrario sólo existiría un hombre. Por tanto, la existencia (*esse*) se añade a la esencia absoluta, *humanitas*, para constituir al hombre real, como también la universalidad se añade a esa misma esencia para formar el concepto universal del hombre en la mente que la concibe como atribuible a muchos individuos.

Este modo de entender la esencia, si bien abría la posibilidad de un planteamiento más radical del ente y de la misma esencia en función del ser, en Avicena supuso una vuelta a la posición originaria de Platón, para quien las esencias se identificaban con la realidad de las ideas inmutables. La esencia en sí de Avicena es una realidad neutral que flota entre las cosas y las inteligencias, con características similares a las ideas platónicas, pero sin que pueda decirse, en verdad, dónde se encuentra, o mejor, sin encontrarse ya en aquel mundo ideal ni en ningún otro.

El planteamiento aviceniano de la esencia abría así dos vertientes fundamentales para sus continuadores: la posibilidad de trascender la accidentalidad de la existencia para encontrarse con el ser como razón última de la esencia, que fue el camino seguido por Santo Tomás, y una segunda, más cercana al mismo Avicena, de postular la prioridad de la esencia sobre la existencia. Esta fue la dirección que eligió Duns Escoto, que tuvo la misma noción de esencia que Avicena: la "equinidad", decía, no es el concepto de caballo, ni un caballo; es simplemente una esencia común que puede convertirse indiferentemente en ambos. Y cita en su apoyo la conocida frase de su maestro: *equinitas non est aliud nisi equinitas tantum*²³. Con Escoto se consolida la directriz esencialista de la filosofía que, continuada por Suárez, culminará en el racionalismo de Descartes, Spinoza y Wolff.

Prioridad de la posibilidad sobre la existencia, de la esencia sobre el ser, de la razón sobre la realidad. Esta es, en pocas palabras, la trayectoria de una línea de pensamiento inaugurada por Avicena cuyas consecuencias se manifiestan ampliamente en el esencialismo de los siglos posteriores.

b. Averroes

Averroes, en el siglo XII, se propone ante todo comentar la obra de Aristóteles con la intención de esclarecerla en lo posible. Le parece que las verdades filosóficas fundamentales están contenidas ahí, si bien han de ser expresadas de modo más explícito para que puedan ser entendidas adecuadamente. Por eso, sigue siempre muy de cerca al Filósofo sin intención de corregir ni añadir nada que toque a los fundamentos de su doctrina.

Quando Averroes lee a Avicena reacciona enérgicamente contra la extraña concepción del *esse* como accidente de la esencia. No sólo porque le parece imposible incluir la existencia en el género de los predicamentos accidentales —lo cual era evidentemente un contrasentido— sino, sobre todo, porque en la concepción aristotélica del concreto no cabe separar el ser de la esencia. El ser está necesariamente incluido en la esencia, en "lo que es", y todo intento de distinción resulta contradictorio. Considerar la esencia como ante-

²³ DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, lib. II, dis. 3, q. 1, n. 7.

rior al ser o a la existencia no es sino un artificio mental; el principal error de Avicena fue haber concebido la existencia como un añadido de la esencia ²⁴

La distinción, por tanto, entre ser y esencia le parece a Averroes un pseudoproblema y la rechaza explícitamente. Sostiene que la existencia es una palabra que no añade nada a lo que ya sabemos del ser, que se identifica con la propia esencia y está incluido en ella. Esto tiene importancia porque Santo Tomás conoce el planteamiento de Avicena que le sugiere la posibilidad de concebir el ser como distinto de la esencia, pero la lectura de Averroes le sirve de contrapunto para evitar la fuga hacia el esencialismo cuya trayectoria comenzaba con la separación y reducción de la existencia a un mero accidente. La solución de Santo Tomás a la estructura última de la realidad no estaba, por tanto, contenida ni en Avicena ni en Averroes, pero encontró ahí el punto de arranque para trascender el substancialismo aristotélico que reducía el ser a la esencia. El Angélico mantendrá el ser esencial de Aristóteles y descubrirá, más allá de este primer nivel, un ser como *actus essendi*, distinto de la esencia y fundamento último de todas las formalidades del ente.

El otro aspecto que interesa destacar del pensamiento de Averroes es su concepción de la estructura misma de la esencia en las sustancias corpóreas.

Aristóteles había establecido con claridad que la substancia sensible individual está compuesta por dos principios, la materia y la forma, que se relacionan entre sí como la potencia y el acto. Sin embargo, no se puede concluir con precisión si la esencia, como constitutivo primario de la substancia, incluye, para Aristóteles, ambos principios o se reduce a la sola forma ²⁵. Averroes, que, en este punto como en tantos otros, quiere ser fiel al Filósofo, en su intento de clarificación tampoco acaba por resolver definitivamente la cuestión. Sin embargo, aunque no se encuentran pasajes en los que excluya explícitamente la materia de la esencia, su constante referencia de ésta a la forma, da pie para pensar que la esencia se reduce a la forma. Así, por ejemplo, afirma que la esencia de hombre es la forma de hombre y no el hombre compuesto de materia y forma ²⁶. Esta afirmación, evidentemente, no es suficiente para concluir la reducción, pero sí para manifestar una posible interpretación en ese sentido.

De hecho, los averroístas acabaron excluyendo definitivamente la materia de la esencia: "la forma es toda la quiddidad de la cosa, pero no la materia, que no es parte de la quiddidad" ²⁷. El Aquinate refuta expresamente esta doctrina sosteniendo con firmeza, como veremos a continuación, que la materia tiene también carácter de principio esencial.

²⁴ "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei". AVERROES, *In IV Metaph.*, comm. 3, f. 67 r.

²⁵ Cfr. ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, V. I, 7ª ed. Oxford at the Clarendon Press, 1975, p. CVI.

²⁶ "...quidditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo; et est forma hominis, et non est homo qui est congregatus ex materia et forma". AVERROES, *In VII Metaph.*, c. 34, fol. 184-D-G.

²⁷ "Forma est tota rei quidditas, non autem materia, quae etiam nec est pars quidditatis". JUAN DE JANDUN, *In VII Metaph.*, q. XII, conclusio. Venetiis 1560, col. 465.

III. - LA ESTRUCTURA REAL DE LA ESENCIA

El estudio de la esencia en la realidad, según la dirección trazada por Aristóteles, se concreta a analizar los elementos constitutivos y determinantes que hacen a una cosa ser lo que es. Esto exige precisar el estatuto ontológico de la materia prima y de la forma substancial, y su función en la estructura íntima de la esencia. Una vez establecidas las características propias de estos dos principios esenciales, procederemos a exponer el modo como se relacionan y dan origen a la unidad de la esencia.

El argumento clásico, inaugurado por Aristóteles, para conocer la composición hilemórfica de los entes corpóreos, se apoya en la experiencia de las mutaciones sustanciales. El principio actual determinante de la esencia, que cambia en la mutación substancial, es la forma; mientras que la materia prima es la parte potencial que permanece como sujeto en este proceso.

Cabe advertir que algunos autores contemporáneos consideran que este argumento resulta problemático en nuestros días, por los avances de la ciencia moderna, y que la demostración debe apoyarse sobre nuevas bases²⁸. En efecto, Aristóteles se apoya en un hecho evidente para su tiempo, esto es, en el devenir substancial. En su época no era necesario demostrar que tales mutaciones sustanciales existían, porque se aceptaba como un hecho evidente de experiencia: la substancia que se corrompía era simplemente diversa de la que se generaba. Para la ciencia positiva, que prescinde de la noción filosófica de substancia, las diversidades entre los entes resultan de una distinta organización de átomos y moléculas. El cambio substancial, en este contexto, se describe como una mera reagrupación de esos elementos. De aquí deriva la dificultad de concluir la estructura de materia y forma por el análisis de las mutaciones, ya que, al carecer de aquella noción de substancia, todo cambio queda reducido a un nivel que filosóficamente podría llamarse accidental.

No es oportuno que nos detengamos ahora en la discusión de estas objeciones. Basta advertir que los resultados de la argumentación aristotélica —que será nuestro punto de referencia a lo largo de este apartado— pueden también obtenerse por otras vías. En concreto, existe otro argumento —que tampoco es el momento de profundizar aquí— que tiene como punto de partida un hecho evidente que la ciencia no sólo no rechaza, sino que se apoya en él para sus desarrollos: la multiplicación real de individuos que se observa en la experiencia. La demostración se desenvuelve en el nivel propiamente metafísico y no depende, por tanto, de la ciencia positiva. La noción de participación es el fundamento último del razonamiento: los individuos se manifiestan como participantes de una misma perfección específica, lo cual remite a la estructura de materia y forma en el ente. La materia aparece como la condición metafísica de la multiplicación de la especie en los singulares concretos, mientras que la forma se presenta como determinante de la pertenencia de éstos a una misma especie, como su elemento especificativo.

²⁸ Cfr. P. ORLANDO, *Verso un tomismo esistenziale*, Aquinas, 1972 (n. 2), Roma, p. 341 ss.; J. AUBERT, *Cosmología*, Paideia, Brescia, 1968, p. 307 ss.; VAN MELSEN, *The Philosophy of nature*, Pittsburg, 1953; JOLIVET, *Cosmología*, Brescia (Morcelliana), 1957; VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Editrice la Scuola, Brescia, 1963.

Pero dejemos de lado estas consideraciones, para adentrarnos en el problema que nos ocupa, siguiendo la línea de continuidad aristotélico - tomista.

a. *La materia prima*

La materia, junto con la forma, interviene en la constitución esencial del compuesto²⁹. Para avanzar en el conocimiento de la esencia, resulta necesario precisar, con el mayor rigor posible, la naturaleza de la materia prima.

Aristóteles nos ofrece una noción de materia prima que incluye dos momentos: uno negativo, que expresa lo que la materia no es; positivo el otro, que indica lo que ésta incluye y cómo debe ser concebida. Santo Tomás le sigue en sus comentarios.

Comencemos por el aspecto negativo: "la materia considerada absolutamente, en sí misma, no es ni substancia ni cantidad, ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente"³⁰. Según esto, la materia, en cuanto tal, no puede equipararse a ninguna de las categorías en que el ente se divide, porque no es substancia ni accidente. Tampoco puede ser un acto en el orden substancial; más aún, debe excluir de su propia constitución todo acto o forma³¹ puesto que carece de virtud para determinar el ente. Hay que concluir, entonces, que la materia prima es algo *indeterminado* que, sin embargo, interviene en la constitución esencial de las cosas.

El carácter de indeterminación sitúa a la materia en el ínfimo nivel de la realidad³², porque carece de actualidad en sí misma y, en consecuencia, es lo que más se aleja del Acto puro³³.

Lo que es indeterminado no puede existir por sí mismo, sino que necesita de aquello que lo determina. La forma es el acto determinante de la materia, y ésta es o existe por aquella, como lo imperfecto por lo perfecto³⁴, como lo secundario por lo principal³⁵. El ser de la materia depende hasta tal punto de la forma que resulta imposible que la materia exista sin la forma, es decir, separada de ella³⁶. Hasta aquí el aspecto negativo de la materia, que se revela con una pobreza entitativa tal que se aproxima a la nada, sin ser la nada.

Para obtener una noción positiva de la materia, es preciso proceder por pasos, en los que se vayan destacando los caracteres que reflejan su constitución y su función dentro de la estructura esencial de las cosas.

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, c. 3, 1029 a 2.

³⁰ *Metaph.*, VIII, c. 3, 1029 a 20.

³¹ "Materia prima (...) oportet esse absque omni forma" (*In II Sent.*, d. 12, q. 1, a.4, sol.).

³² "Materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium" (*C. G.*, II, c. 96).

³³ "Id quod maxime distat a Deo, est materia prima" (*S. Th.*, I, p. 115, a.1, ad 4).

³⁴ "Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam" (*S. Th.*, I, q. 105, a. 5).

³⁵ "Cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6).

³⁶ "Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma" (*Quodlibet.*, III, q. 1, a. 1).

El punto de partida para aproximarnos al conocimiento de la materia es el proceso de generación y corrupción substancial³⁷. Santo Tomás, al comentar lo que hemos llamado la noción negativa de la materia, añade que la mutación substancial manifiesta que la materia es sujeto primero, distinto de los términos de la corrupción y de la generación, es decir, de la forma substancial que se pierde —esta privación hace que la substancia se corrompa— y de la nueva forma que origina la nueva substancia³⁸.

La materia prima tiene, así, carácter de *sujeto* o sustrato que permanece en la mutación substancial. Es sujeto primero, porque no existe otro sujeto anterior a partir del cual la materia podría originarse: si así fuera, la materia sería un ente determinado, compuesto a su vez de una forma y una materia, y el problema se replantearía al infinito. Es también primer sujeto, porque la forma recibida en la materia es, para Aristóteles, el acto primero del ente, el primer ser de la cosa. Por eso se denomina materia *prima*, mientras que a la substancia como sujeto de los cambios occidentales y de las ulteriores determinaciones que provienen de los accidentes se le llama materia *segunda*.

La materia prima es sujeto primero a partir del cual algo se hace³⁹, esto es, el sustrato necesario de todo devenir substancial y el principio inicial del *fieri simpliciter* en este orden. Por tanto, aquello de donde surge la nueva substancia se denomina *ex qua*⁴⁰.

Pero la materia no sólo ha estado presente en la substancia que se corrompe, ni interviene únicamente en el *fieri*, sino también en la constitución del nuevo ente generado: no es como la privación, principio de la generación pero que desaparece con el advenimiento de la nueva forma; la materia permanece en la cosa generada⁴¹ como parte esencial suya.

Según esto, la materia se distingue tanto de la privación, que es la ausencia o carencia de una forma que correspondería a un ente⁴², como de la nada absoluta, porque posee alguna realidad en sentido positivo, si bien carece, en sí misma, de actualidad. Entre la nada y el ser actual se da un término medio que es el ser potencial al que corresponde la materia prima. El descubrimiento de este principio permitió a Aristóteles explicar el movimiento y la mutación, frente a los físicos presocráticos —sobre todo, los eleatas— que negaban la generación porque sólo admitían el ser —actual— y la nada: lo que ya es actualmente no puede devenir; lo que no es tampoco puede transformarse en algo. Aristóteles critica con fuerza esa postura⁴³ y reprocha también a Platón el haber identificado la materia con la privación.

³⁷ "Generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiae primae" (*In VIII Metaph.*, lect. I, n. 1689).

³⁸ Cfr. *In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1285 ss.

³⁹ "Omne quod fit, fit ex subiecto" (*In I Phys.*, lect. 12, n. 106). "Omne quod fit, fit ex aliquo, sicut ex materia..." (*In IX Metaph.*, lect. 7, n. 1849).

⁴⁰ "Illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia *ex qua*. Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima" (*De Princ. Nat.*, nn. 338-40).

⁴¹ "Hoc enim dicimus materiam, primum subiectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae (et utrumque eorum ponitur differentiam privationis, ex qua fit aliquid per accidens, et non inest rei factae)". (*In I Phys.*, lect. 15, n. 11).

⁴² "Privatio nihil aliud est quam absentia formae, quae est nata inesse" (*In I de Caelo et Mundo*, lect. 16).

⁴³ Cfr. *Phys.*, I, 9, 191, b 35 s.

La privación no es sino *negatio formae in subiecto*, es decir, la ausencia o remoción de la forma substancial y, en consecuencia, no interviene en la constitución del ente. Desempeña un papel en la generación substancial en cuanto que la materia sólo puede recibir una forma que aún no tiene y de la que, por consiguiente, está privada. No coopera positivamente a la generación de la nueva cosa, sino que es sólo una condición de la misma, una causa *per accidens*. La materia, en cambio, junto con la forma, es causa de la nueva substancia generada, puesto que de ella, como de la "madre", nace la nueva cosa: es, así, una causa *per se* en el orden substancial⁴⁴.

Con lo dicho hasta aquí podemos enunciar la definición positiva que Aristóteles nos ofrece: "La materia es primer sujeto de todo ente corpóreo, de la cual se hace algo, no accidental, sino substancialmente"⁴⁵. Si queremos hacer más explícita esta noción, añadiéndole los elementos obtenidos anteriormente, habrá que decir que la materia prima es el sujeto primero de la substancia corpórea, a partir del cual se genera un nuevo ente, principio esencial constitutivo de la cosa generada, en la que permanece con carácter potencial.

Para precisar el estatuto ontológico de la materia como potencia, hay que decir que cualquier realidad que recibe un acto se comporta ante éste como una potencia: la substancia, por ejemplo, es potencial respecto de los accidentes que la determinan, pero en sí misma tiene carácter actual. La materia prima, en cambio, no es potencia en el sentido exclusivo de sujeto determinable por una forma, sino que, además, carece en sí misma de toda actualidad: es *potencia pura*⁴⁶. Por estar en potencia, no a cualquier acto, sino al acto substancial, la misma potencia constituye toda la realidad de la materia⁴⁷. De aquí que, al ser exclusivamente potencia, resulta imposible la existencia de la materia sin la forma⁴⁸. Tanto es así que repugna más que la materia sea en acto sin la forma, que el accidente sin el sujeto⁴⁹.

Decir que la materia es en acto —*in actu*— por la forma no compromete para nada su carácter potencial: "Todo lo que es en acto, o es el mismo acto, o es una potencia que participa del acto; ser en acto repugna a la materia como tal, que en sí misma es potencia. Resulta entonces que la materia no puede ser en acto sino en cuanto participa de un acto, y el acto participado

⁴⁴ "Dicit ergo primo quod ista natura quae subicitur, scilicet materia, simul cum forma est causa eorum quae fiunt secundum naturam, ad modum matris: sicut enim mater est causa generationis in recipiendo, ita et materia (...) privatio nihil aliud est quam negatio formae in subiecto, et est extra totum ens: ut sic in privatione locum habeat ratio Parmenidis, quidquid est praeter ens est non ens; non autem in materia, ut dicebant Platonicus. (...) Privatio autem opponitur formae cum non sit aliud quam remotio eius (...). Unde sequitur quod non sit idem quod materia, quae est causa rei sicut mater" (*In I Phys.*, lect. 15, n. 135).

⁴⁵ "Dico enim materiam, primum subiectum uniuscuiusque ex quo fit aliquid cum iusit, non secundum accidens" (*Phys.*, I, 9, 192 a 31).

⁴⁶ "Materia est *potentia pura*" (C. G., I, c. 17).

⁴⁷ "Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo ipsa potentia est *ipsa essentia eius*" (*Q. de Anima*, a. 12, ad 12).

⁴⁸ "Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in *potentia tantum*" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1292).

⁴⁹ "Materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto" (*S. Th.*, I, q. 63, a. 1, ad 3).

⁵⁰ *Quodl.*, III, q. 1, a. 1.

por la materia no es más que la forma; por tanto, es lo mismo decir que la materia es en acto, que decir que tiene forma. Afirmar que la materia es en acto sin la forma, es afirmar que dos contradictorios son a la vez, y esto Dios no puede hacerlo⁵⁰. La materia actualizada por la forma, de la que recibe el ser, es en acto y al mismo tiempo, sigue siendo potencia.

Nunca pierde la materia su potencialidad porque, además de permanecer como principio limitante de la forma a la que está unida, conserva siempre en sí una ordenación hacia otras formas substanciales y, en consecuencia, a verse privada de la que la actualiza en cada momento. Esta capacidad de la materia de recibir otras formas es causa de la generación de nuevas substancias⁵¹. La potencialidad de la materia está siempre presente en la esencia de los entes corpóreos e implica que éstos puedan ser o no ser, esto es, que sean necesariamente corruptibles⁵². La materia primera es así, principio de composición de la substancia.

La potencia de la materia prima es totalmente pasiva, pues consiste en pura capacidad receptiva substancial. Es principio de todo lo que un ente corpóreo puede padecer por influjo ajeno en el orden substancial, es decir, de la corruptibilidad y la generabilidad. No es potencia activa o principio por el que el ente actúa porque carece de toda actualidad en sí misma.

Pero la materia, siendo pasiva, posee en sí una disposición próxima y una capacidad proporcionada a la forma que ha de recibir⁵³, que le confiere un carácter positivo. Más aún, Santo Tomás afirma que la materia tiene razón de bien precisamente por estar ordenada al acto o perfección, a diferencia de la privación que es la carencia de una perfección debida⁵⁴.

Otra propiedad de la materia prima consiste en que es ingenerable e incorruptible: si la materia prima surgiera por transformación a partir de otra cosa, tendría composición de forma y materia, lo cual es imposible porque, como hemos dicho, la materia en sí carece de toda forma. Además, esto

⁵¹ "Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis, ad privationem autem formae aeris secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem" (C. G., lib. III, c. 4).

⁵² "Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod potest esse, potest etiam et non esse; ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt" (C. G., II, c. 30).

⁵³ "Potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum" (In II Sent., d. 27, q. 1, a. 4).

⁵⁴ "Omne ergo subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem (...) Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet" (De Malo, q. 1, a. 2, c.).

implicaría que habría una "materia de la materia", que a su vez plantearía el mismo problema al infinito. Es pues ingenerable y, por motivos análogos, incorruptible⁵⁵.

Aristóteles, al desconocer la creación, pensaba que era eterna. Santo Tomás explicó cómo la materia prima llegó al ser por creación divina; propiamente fue "concreada" con la forma: Dios creó substancias corpóreas con esta composición. Sólo por aniquilación divina la materia prima del mundo podría dejar de existir.

No nos detendremos en el análisis de la materia como principio de individuación. Baste tener en cuenta que la individuación de la forma no se atribuye a la materia prima en cuanto tal, porque es pura potencia, indistinta e indeterminada. La materia puede individuar en la medida en que se distingue de otras materias, de modo que al recibir la forma ésta quede determinada a las condiciones de cada una. La cantidad es el principio de divisibilidad de la materia. Por tanto, la individuación corresponde a la materia en cuanto signada por las dimensiones cuantitativas⁵⁶.

Podríamos ahora preguntarnos si la materia prima es única y común para todas las substancias corpóreas, o se diversifica en cada una. Para responder a esta cuestión es preciso distinguir los sentidos en que se la considera. Es lícito afirmar que la materia prima posee unidad, siempre que se entienda esta propiedad con carácter negativo: la materia en cuanto tal es pura potencia, carece de todo acto y, por tanto, de todo principio positivo de unidad, tanto específica como numérica. La materia tiene unidad negativa, específica y numérica, porque no incluye en sí un principio real que la divida o multiplique en diversas especies, y carece en cuanto tal de las disposiciones que la distinguen en el nivel individual.

La materia prima, al ser algo indiferenciado e indistinto en sí misma, ocupa el último grado en la jerarquía ontológica de lo real, y en este sentido afirma Santo Tomás que está en potencia a todas las formas sensibles⁵⁷. Es, pues, común a todas las substancias⁵⁸. Pero hay que entender bien el sentido de esta comunidad.

La materia es idéntica y común a todas las cosas en cuanto es siempre el mismo sujeto en potencia, pero eso no excluye que sea diversa en cada individuo⁵⁹ en cuanto actuada por diversas formas. Más aún, hay que subra-

⁵⁵ "In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis" (C. G., lib. II, c. 55).

⁵⁶ "Cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta, et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis, nisi per quantitatem. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod est sub dimensionibus" (In Boeth. de Trinitate, q. 4, a. 2).

⁵⁷ "Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles" (C. G., lib. II, c. 96).

⁵⁸ "Licet omnia sint ex eodem primo materiali principio, quod est materia prima de se nullam habens formam (...) Tamen cuiuslibet rei est aliqua materia propria" (In VIII Metaph., lect. 4, n. 1729).

⁵⁹ "Materia prima est una omnium generabilium et corruptibilium; sed propriae materiae sunt diversae diversarum" (Ibid., n. 1730).



yar que la materia existe siempre como parte constitutiva de las sustancias singulares y, en este sentido, es propia y distinta en cada una porque es siempre materia de un cuerpo concreto⁶⁰. Habíamos advertido también que la potencia de la materia es proporcionada a la recepción de la forma porque posee, en concreto, unas disposiciones y capacidades que la hacen apta para recibir el influjo del acto substancial⁶¹. Tanto es así que, en las mutaciones substanciales, el tipo de materia condiciona definitivamente el tipo de sustancia que puede ser generada, porque es apta para recibir una forma pero no otra: la sierra no puede hacerse a partir de la madera, dice Santo Tomás para ejemplificar esta función determinante de la materia⁶². Queda pues establecido en qué sentido la materia es común a todas las sustancias, y en qué otro es propia y distinta para cada una.

Lo que venimos diciendo manifiesta la positividad ontológica y noética que Aristóteles y Santo Tomás atribuyeron a la materia⁶³. Sin que implique hipostasiarla —como si fuera una sustancia en sí—, hay que concluir que la materia se distingue de la nada y de la privación, que se caracterizan por su negatividad, así como de toda forma o acto. Pero una cosa es demostrar que la materia existe, y otra conocer su naturaleza. ¿Es realmente cognoscible la materia prima?

El conocimiento de la materia prima resulta necesariamente problemático. No puede ser captada sensiblemente, ni siquiera por medio de la imaginación. La materia es objeto de la inteligencia, pero su inteligibilidad es proporcionada al grado de realidad que le corresponde. La nada es incognoscible porque carece de ser. La materia prima como tal no es nada en acto, y por eso no puede ser conocida en sí misma: el principio de conocimiento es la forma⁶⁴. Pero la materia no es la nada, sino una potencia que, sin dejar de ser tal, es puesta en acto por la forma de la que recibe el ser; no existe sin la forma y tampoco se entiende sin ella: la materia se aprehende como potencia en relación a la forma⁶⁵. La inteligibilidad de la materia está, pues, en función de la inteligibilidad de la forma, y sólo puede conocerse por comparación a ésta⁶⁶.

⁶⁰ "Omnis enim materia est talis corporis" (*De Gener. et Corrupt.*, lect. 13, n. 95).

⁶¹ Cfr. nota 53.

⁶² "Licet materia prima sit comunis omnibus, tamen materiae propriae sunt diversae diversarum (...) Non enim quodlibet natum est fieri ex qualibet materia; sicut serra non fit ex ligno" (*In VIII Metaph.*, lect. 4, n. 1735).

⁶³ Además del recurso a las mutaciones, en el nivel físico, Aristóteles utiliza otro argumento, desde otras perspectivas, que conduce al mismo resultado: la materia aparece como el punto de referencia, en el ámbito noético, para el análisis estrictamente lógico-metafísico del devenir: "Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis Philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria Logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae. Dicit ergo, quod oportet aliquid esse, de quo omnia praedicta praedicantur; ita tamen quod sit diversum esse illi subiecto de quo praedicantur, et unicuique eorum quae de ipso praedicantur, idest diversa quidditas et essentia" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1287).

⁶⁴ "Materia (...) secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis principium sit forma" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1296).

⁶⁵ "Materia vero non potest intelligi sine intellectu formae, cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam" (*In VIII Metaph.*, lect. 1, n. 1687).

⁶⁶ "Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiri nec cognosci, sed per comparisonem ad formam" (*De Princ. Naturae*, c. 2, n. 346).

El modo de entender la materia, en su relación a la forma, es por analogía con los cambios accidentales y, más concretamente, con las cosas artificiales. Así como las substancias sensibles se relacionan con las formas artificiales —como la madera con la forma de banco—, de modo semejante la materia prima es determinada por las formas substanciales sensibles⁶⁷. La madera es distinta de las formas de banco y de cama, porque algunas veces está bajo una de ellas, otras bajo la otra. Análogamente, lo que subyace en el cambio substancial es la materia prima que se conoce por su relación a la forma y como distinta de ella⁶⁸.

El estudio de la forma aportará nuevas luces acerca de la materia prima. Pero la función de estos dos coprincipios esenciales en la constitución de las substancias corpóreas se pondrá plenamente de manifiesto al analizar el modo cómo se relacionan entre sí para integrar la estructura de la esencia.

b. *La forma substancial.*

El análisis de la materia prima nos ha obligado a hacer continuas referencias a la forma substancial, por la estrechísima relación que existe entre ambas. Por este motivo, el estudio sobre la forma consistirá, en buena medida, en sistematizar lo que ya se ha dicho sobre ella, y en hacer más explícitos algunos aspectos.

En general se llama forma a todo principio de perfección, ya que toda forma tiene carácter de acto⁶⁹. Así, los accidentes son considerados formas porque determinan a la substancia confiriéndole perfecciones.

La forma substancial determina lo más fundamental que hay en el ente, su mismo modo de ser substancial o *esse simpliciter*⁷⁰. Es el principio esencial por el que la cosa es lo que es⁷¹. Más aún, la forma, que en cuanto tal es acto y perfección de la esencia, hace ser a cada cosa⁷².

La substancia se corrompe al perder su forma y, sucesivamente, la aparición de una nueva forma origina la generación de la nueva substancia: la forma es causa intrínseca de las mutaciones substanciales.

El grado de perfección de cada cosa se determina por el principio actual de su esencia, que es la forma substancial⁷³. La perfección que corres-

⁶⁷ "Cognoscitur autem per quamdam similitudinem proportionis. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni, ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur primo Physicorum, quod materia prima est scibilis secundum analogiam" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1296).

⁶⁸ "Materia scitur secundum analogiam... Sic enim cognoscimus, quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aër quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aëris, quandoque sit sub forma aquae: et sic illud est aliquid praeter formam scamni et praeter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aër ad statuum et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam" (*In I Phys.*, lect. 13, n. 118).

⁶⁹ "Omnis forma actus dicitur" (*In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1, ad 1).

⁷⁰ "Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu" (*S. Th.*, I, q. 77, a. 6, c).

⁷¹ "Ipsa enim (forma) est per quam res hoc ipsum quod est" (*De Anima*, a. 9).

⁷² "Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt" (C. G., liber II, c. 30).

⁷³ Cfr. C. G., III, c. 97.

ponde al caballo es distinta, ontológicamente, de la propia de la encina: la forma equina es más perfecta porque hace que el caballo posea un grado de realidad superior al de la encina, al incluir en sí la perfección de la sensitividad, además de la vida vegetativa.

La perfección ontológica de cada ente le sitúa en una especie determinada, común a los individuos que participan de ella. Por esta razón la forma es también principio especificante del modo de ser de las cosas: los individuos pertenecen a la especie por su forma ⁷⁴.

Pero la forma, en los entes corpóreos, no se identifica con la esencia, porque lo que hace ser a cada cosa lo que es no es sólo la forma sino también la materia. La unidad de la esencia está en función del modo en que sus principios —la forma y la materia— se relacionan. Lo veremos más adelante.

La forma es acto y permanece siempre como acto al relacionarse con la materia, del mismo modo que ésta no pierde su carácter potencial al recibir la actualización de la forma. La materia está presente en toda la sustancia compuesta, pero no está incluida en la naturaleza misma de la forma ⁷⁵. La forma en cuanto tal es inmaterial, es un principio inteligible que sólo *per accidens* —por su relación con la materia a la que necesariamente está unida— es sensible o material ⁷⁶.

La forma tiene prioridad de naturaleza sobre la materia, como el acto sobre la potencia, como lo perfecto sobre lo imperfecto. La forma posee mayor entidad que la materia porque da a ésta toda su actualidad, la hace ser en acto. Puede también decirse, en cierto sentido, que la forma tiene prioridad de naturaleza respecto del mismo individuo subsistente, y esto por dos razones: la materia, que implica imperfección, interviene en la constitución del compuesto, mientras que la forma, en cuanto tal, es inmaterial; además, la forma con la materia es principio del compuesto y los principios son anteriores a lo que de ellos resulta ⁷⁷.

Pero la forma, siendo inmaterial en sí misma, depende en su ser de la materia ⁷⁸ porque no puede existir sin ésta: la forma y la materia son inseparables en la realidad ⁷⁹ porque constituyen una única esencia.

⁷⁴ "Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem" (*De Subs. Sep.*, c. 8, ns. 88-89).

⁷⁵ "Quamvis autem materia non sit in essentia formae, est tamen in tota substantia composita. Sicut curvitas est in naso simo, et etiam materia individualis est in Callia" (*In VII Metaph.*, lect. 11, n. 1532).

⁷⁶ "Forma substantialis non est sensibilis nisi per accidens" (*In VII Metaph.*, lect. 2, n. 1284).

⁷⁷ "Materia autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia. Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita si forma est prior materia, erit prior composito". (*In VII Metaph.*, lec. 2, nn. 1278-1279).

⁷⁸ "Omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens" (*C. G.*, lib. II, c. 86).

⁷⁹ Cfr. *In VIII Metaph.*, lec. 1, n. 1687.

En el nivel cognoscitivo, la forma substancial no puede ser abstraída por la inteligencia, dejando fuera la materia sensible común, porque no se entendería sin ella. Cabe advertir que la razón de esta inseparabilidad en el orden intelectual radica en la dependencia real del acto substancial respecto del principio potencial⁸⁰.

En consecuencia, la forma, que en sí misma dice perfección, posee un ser incompleto en cuanto que no puede existir sin la materia: no se basta a sí misma en el orden de la existencia sino que necesita de un sujeto potencial para ejercer su función constitutiva en el interior del ente en el que subsiste. Por esta limitación de las formas substanciales se dice que son actos imperfectos⁸¹. La forma de la substancia material, siendo simple en sí misma, es imperfecta porque no subsiste por sí⁸².

La forma substancial determina la identidad específica de los individuos que participan de ella. Esto se debe a que la forma, por lo que tiene de propio, es universal —“omnis forma, quantum est de se, est universalis”⁸³—. Y es comunicable a muchos⁸⁴. Pero la forma no subsiste en sí como principio del ente particular en el que se encuentra singularizada: cada individuo posee la forma como propia gracias a la concreción que ejerce la materia sobre ella⁸⁵. Por esta misma razón la materia es principio de multiplicación o diversificación de los individuos de una misma especie⁸⁶. Sobre la causalidad mutua entre materia y forma volveremos al tratar de la unidad de la esencia.

Para explicar diversos aspectos sobre la materia y la forma hemos venido recurriendo al devenir substancial como proceso de corrupción y generación. Hemos dicho que la materia es el sujeto que permanece en el cambio, mientras que la forma determina los dos términos del proceso: la substancia se corrompe porque pierde su forma y la aparición de una nueva forma origina la generación de la nueva substancia. Podríamos ahora preguntarnos ¿de dónde surge esa nueva forma generada? Por una parte se necesita un agente extrínseco que produzca el devenir substancial, esto es, una cau-

⁸⁰ “Quaedam igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa” (*In Boeth. De Trinit.*, lect. 2, q. 1, a. 1).

⁸¹ “Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum” (*C. G.*, II, c. 91).

⁸² “Forma in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens” (*C. G.*, I, c. 30).

⁸³ Cfr. *In IV Sent.*, d. 50, a. 1, a. 3; *De Veritate*, q. 2, a. 5; q. 8, a. 21.

⁸⁴ “Forma, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur recipi potest a pluribus” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 2, ad 3).

⁸⁵ “Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei” (*S. Th.*, I, q. 7, a. 1).

⁸⁶ “Omnis autem species, quae est in materia, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquod singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuorum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est «individua», id est non diversificatur in generante et generato” (*In VII Metaph.*, lect. 7, n. 1435).

sa eficiente que actúa sobre la substancia provocando su corrupción. Pero esto no es suficiente para explicar el surgimiento de la cosa generada. El fuego, efectivamente, al quemar la madera la destruye, pero la ceniza resultante adquiere una nueva forma que no está contenida en el fuego en cuanto tal. La respuesta a esta cuestión se nos ofrece en los siguientes términos: la nueva forma es educida de la potencialidad de la materia por la acción del agente natural. Este actúa causando el *fieri* que determina las condiciones en la materia para que la nueva forma sea educida. Tal educación no implica creación, ya que la forma no se saca de la nada, sino que se encuentra contenida en la potencialidad de la materia. Cuando muere un animal, la forma del compuesto inorgánico resultante sólo puede ser la forma concreta que estaba ya contenida potencialmente en la materia, y no otra. El agente natural es causa del movimiento que origina la educación, no así del ser absoluto de la substancia, que es efecto de la causa primera e implica un acto de creación⁸⁷.

Por lo que se refiere al tema del conocimiento, al tratar de la materia prima quedó suficientemente establecido que la forma es el principio de inteligibilidad en las cosas, causa de todo conocimiento. A esto nos hemos referido también al desarrollar el tema de la estructura lógica de la esencia y, anteriormente, al analizar el proceso de aprehensión de la esencia. Por tanto, no es necesario que nos extendamos más en este asunto.

Podemos concluir este apartado con la noción que resulta de los aspectos que han sido destacados en estas páginas: la forma substancial es el principio actual de la esencia, intrínseca a todo ente corpóreo, por el que la cosa es lo que es o posee un determinado modo de ser substancial; acto primero determinante del grado de perfección del ente y principio especificante del modo de ser de las cosas; causa intrínseca de las mutaciones substanciales; siempre unida a una materia como el acto a la potencia; educida por la acción del agente externo, a partir de la potencialidad de la materia; principio inteligible y causa del conocimiento de las cosas; universal y comunicable por naturaleza, que existe siempre individualizada por la materia.

Aristóteles destacó la excelencia de la forma diciendo que era "algo divino y apetecible"; Santo Tomás añade que la forma substancial es una "semejanza divina participada en las cosas", señalando la razón de tal perfección: "porque tiene el ser"⁸⁸. En su momento deberemos precisar el sentido de estas palabras que suponen una superación del orden predicamental de la forma, por reducción a su último fundamento que es el ser: "sine esse forma non dicitur actus"⁸⁹.

⁸⁷ "Quantum igitur ad hoc formae generatorum dependet a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatorum manet, sed non fieri, cessante actione generantis (...). Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatorum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quod omnia creantur, et corporalia et incorporealia, Deus est" (*De Potentia*, q. V, a. 1, c.).

c. La unidad de la esencia

Cada ente es lo que es por su esencia. La experiencia, en el nivel fenomenológico, atestigua que cada cosa es una y se distingue de las demás en la medida en que es algo. El caballo y la encima que veo en la realidad se manifiestan como substancias determinadas con características propias y exclusivas que brotan del núcleo esencial que las constituye. Estas propiedades expresan la unidad de un principio único, aunque compuesto por dos elementos: la materia y la forma. El caballo posee una forma cuyas manifestaciones son comunes a las de otros caballos que están constituidos por ese mismo principio: la acción de relinchar surge de la forma equina. Y este caballo que relincha posee unas dimensiones determinadas en su estructura propia que siguen a la materia que lo distingue de otros.

Las propiedades que dimanen de la forma, como aquellas que siguen a la materia, se exigen mutuamente: el caballo no relincharía si careciese de una determinada complejidad corporal que, a su vez, depende de la forma equina. El hombre no podría razonar —aunque sí conocer, por ser el alma humana subsistente— si estuviera privado del cuerpo, y su cuerpo no sería cuerpo humano si se separase del alma.

Esta unidad esencial compuesta por dos principios, que descubrimos en el ámbito fenomenológico, tiene un fundamento ontológico.

La esencia de las realidades naturales posee una unidad *per se* en cuanto que está constituida por dos principios que se relacionan como la potencia y el acto, a diferencia de las cosas artificiales compuestas por elementos que son entes en sí mismos y no principios metafísicos constitutivos. Un edificio está constituido por diversos materiales que se han unido artificialmente dando como resultado un todo con una unidad *per accidens* o *secundum quid*, mucho más débil, desde el punto de vista metafísico, que la unidad *per se* del caballo⁸⁰

En las cosas artificiales los elementos que se unen para constituir el todo pueden permanecer inalterados en sí mismos: siguen siendo lo que eran antes de la unión, aunque ahora posean *per accidens* el carácter de partes de un todo. De hecho, al menos teóricamente, podrían volverse a separar y retendrían su modo de ser original. Esto no ocurre con las realidades naturales, porque sus partes —la materia y la forma— no son entes en sí, sino principios inseparables que se exigen mutuamente para subsistir en el compuesto. ¿Cuál es la causa de la unidad de la esencia?

Por causa se entiende aquello que de algún modo hace ser a otro y determina su constitución. La causa extrínseca de la unidad de la esencia es

⁸⁸ "Cum enim forma sit secundum quam res habet esse: res autem qualibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil aliud sit quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in I Phys. de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile" (C. G., III, c. 97).

⁸⁹ *De natura materiae*, c. 8, n. 408.

⁹⁰ "Ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum *per se*" (*De Anima*, a. 11).

el agente que educa la forma de la potencialidad de la materia, haciendo así que surja un nuevo ente⁹¹. La forma, en este caso, no se añade a la materia por la acción de la causa eficiente. Ya en el mismo origen de la esencia hay, pues, esta dependencia ontológica entre sus principios. El agente tiene una función decisiva en el inicio del nuevo ente porque es causa de que la cosa se haga y, consecuentemente, se haga una. Pero su causalidad no se extiende al ser mismo de la cosa, sino indirectamente: el efecto de la causa eficiente segunda es el *fieri* como condición previa para que el nuevo ente sea, y consecuentemente sea uno. Por el mismo motivo, la causalidad del agente respecto de la unidad interna de la esencia es sólo indirecta porque es extrínseca: no da razón de esta unidad porque no interviene en su última constitución.

El ser corresponde al compuesto que subsiste. Pero el compuesto subsiste por la conjunción de los principios intrínsecos de la esencia. La materia y la forma son, en este sentido, causas del compuesto porque hacen que éste sea: la esencia determina el ser de cada cosa y, en consecuencia, su unidad.

La razón de que la esencia sea una en sí misma está en sus propios principios constitutivos que se unen como la potencia y el acto: siendo distintos, no se excluyen entre sí, sino que cada uno supone y exige al otro. Se da entre ambos una causalidad recíproca que es, a su vez, causa de la unidad esencial: la materia es por la forma y la forma no puede ser sino en la materia⁹². El resultado de esta última relación causal es la esencia como unidad constitutiva del ente.

La causalidad fundamental entre forma y materia consiste, pues, en que cada una ejerce sobre la otra una función precisa en orden a que pueda ser en el compuesto: cada una es como el sostén de la otra⁹³. Pero veremos a continuación que el papel que la forma desempeña en este nivel es principal en relación al de la materia. Antes podemos añadir que la recíproca causalidad entre estos principios se extiende también a otros aspectos que fueron señalados en su momento: la forma es causa de la diversificación específica de la materia, mientras que ésta determina la individuación de la primera, así como su diversificación en la pluralidad de los particulares.

La unidad de la esencia, decíamos, se constituye por el tipo de unión entre sus principios⁹⁴. Ahora podemos preguntarnos si la causa de la unidad esencial se atribuye especialmente a uno de ellos.

Santo Tomás afirma que "no hay otra causa de que algo sea uno, sino aquello que hace que lo que está en potencia pase al acto"⁹⁵, lo cual com-

⁹¹ Cfr. *In VIII Metaph.*, lect. 5, n. 1759.

⁹² "Materia enim dicitur causa formae, in quantum forma non est nisi in materia et similiter forma est causa materiae, in quantum non habet esse actú nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relativa ad invicem, ut dicitur in II Phys." (*De Princ. Naturae*, v. 5).

⁹³ "Materia causa est formae aliquo modo, in quantum sustinet formam et forma est aliquo modo causa materiae in quantum sustentat ipsam." (*De Veritate*, q. 28, a. 7).

⁹⁴ "Per eadem rationem substantiam, quam significat definitio, est ita unum sicut numerus, scilicet per se, ex hoc quod una pars eius est ut forma alterius." (*In VIII Metaph.*, lect. 3, ns. 1725-1726).

⁹⁵ *In VIII Metaph.*, lect. 5, n. 1759.

pete a la forma que hace que la materia (y el compuesto mismo) sea en acto. La materia sin la forma no puede darse porque carece de toda actualidad. Ser en acto significa tener el ser. La forma actualiza a la materia porque le da el ser. La causalidad fundamental en la constitución de la esencia corresponde, por tanto, a la forma que, al dar el ser a la materia, origina la estructura esencial. Y como esta estructura es una por la unión de sus principios, la forma es, así, la causa intrínseca de la unidad de la esencia. Paralelamente, la forma es también causa de la unidad de la cosa entera, porque es acto del compuesto: le da el *esse* y con él la unidad⁹⁶.

La unión entre la forma y la materia se entiende ahora en función del ser causado por la forma. Esta unión es inmediata porque la forma da el *esse* a la materia directamente, sin intermediarios⁹⁷, y el acto que da el ser se une *per se* a la potencia. Simultáneamente, para la materia es lo mismo unirse a la forma que estar en acto⁹⁸. Admitir un medio de unión entre los principios esenciales supondría un atentado a la unidad de la misma esencia. Pero esto es imposible porque el intermediario tendría que ser otro acto o forma, lo cual haría inevitable el proceso al infinito.

El *esse* que la forma da a la materia es, según Aristóteles, la misma actualidad que la forma en cuanto tal determina: el *esse* formal o específico. En su momento veremos cómo Santo Tomás trasciende el nivel predicamental del ente al concebir, más allá de este *esse* formal o *esse essentialiae* y como fundamento suyo, el ser como *actus essendi*. El principio aristotélico "forma dat esse materiae" aparecerá entonces bajo una dimensión trascendental.

Pero manteniendo ahora estas consideraciones en el plano predicamental de la esencia, hay que subrayar que la forma es propiamente causa de la unidad esencial, porque el *esse* sustancial de la esencia es el mismo ser causado por la forma. La materia no determina el modo de ser de la esencia porque no tiene más ser que el que la forma le confiere: el *esse* de los principios esenciales es único⁹⁹ como la esencia es una.

La materia y la forma consideradas a la luz de la unidad *per se* de la esencia aparecen plenamente compenetradas entre sí. El ser de ambas es el mismo y, en consecuencia, cada una es de algún modo la otra. Puede decirse que la materia es "formada" y la forma "materializada". La esencia no es el resultado de dos "cosas" que se unen, sino la íntima unidad de compenetración de sus principios. La esencia de un caballo, por ejemplo, no es alma (equina) "más" cuerpo, sino alma corpórea o cuerpo animado, ya que el alma está en todo el cuerpo, y éste en aquélla.

Según esto, materia y forma se identifican de algún modo, porque la potencia se actualiza —se pone en acto por la forma— y el acto se limita a las condiciones de la potencia. Santo Tomás llega a decir que la materia y la

⁹⁶ "Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus." (S. Th., I, q. 76, a. 3).

⁹⁷ Cfr. *De Spirit. Creat.*, q. 1, a. 3.

⁹⁸ Cfr. *In II De Anima*, lect. 1, n. 234.

⁹⁹ "Manifestum est autem quod materiae et formae unum est esse." (C. G., IV, c. 81).

forma son una misma cosa —se funden en la única esencia—, sin perder su carácter de potencia y acto respectivamente¹⁰⁰.

Todo lo que se ha dicho hasta aquí sobre la unidad de la esencia tiene validez en la medida en que la forma substancial, que causa esta unidad, sea efectivamente única para cada cosa.

En la época de Santo Tomás algunos sostuvieron la teoría sobre la pluralidad de formas substanciales, para explicar las diversas perfecciones que se dan en un mismo ente y que corresponde a grados metafísicos diversos. Así por ejemplo, en el hombre, habría una forma que determinaría su racionalidad, otra su animalidad, otra su sesibilidad y así sucesivamente. Santo Tomás negó desde el principio de su magisterio esta doctrina que resultaba inconciliable con la unidad de la esencia y, consecuentemente, con la unidad de todo el compuesto substancial.

También aquí el fundamento último de la unicidad de la forma lo encontraremos en la causalidad trascendental del *actus essendi*, pero bastará por ahora señalar el argumento que demuestra que cada cosa posee una sola forma substancial, ciñéndonos al nivel predicamental.

Lo que da el *esse simpliciter* es único en cada cosa; la forma da el *esse simpliciter* al compuesto; luego la forma es única. Expliquémoslo brevemente.

El *esse simpliciter* es el acto que hace que cada cosa sea lo que es (“per quam res est hoc ipsum quod est”), a diferencia del *esse tale* o *esse secundum quid* que corresponde a las formas accidentales. El *esse simpliciter* del caballo consiste en que el caballo es caballo y no otra cosa. Cuando se dice que la forma da el *esse* a la materia y al compuesto lo que se significa es que determina el modo de ser fundamental del ente.

Lo que ya es, como el caballo, no puede recibir el *esse simpliciter*, porque ya está constituido según ese modo preciso de ser. Lo único que puede admitir son determinaciones accidentales que no modifican el ser substancial del caballo, sino que lo suponen y se sirven de él como fundamento para conferirle perfecciones secundarias.

Sólo la forma primera hace que la cosa sea lo que es; las demás formas que se añaden no pueden ser primeras, sino accidentales. Resulta pues contradictorio que haya más de una forma primera o substancial en cada cosa, porque es único su *esse simpliciter*¹⁰¹.

Por otra parte, la forma substancial, que da el *esse* a la materia y al compuesto, da también a cada cosa todo lo que está exigido por ese modo de ser que le confiere. En concreto, como la materia es indeterminada de

100 “Ultima materia quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere quae est causa alicuius rei et quae est causa quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens.” (In VIII Metaph., lect. 5, n. 1767).

101 Cfr. C. G., IV, c. 81; De Substantiis separatis, c. 6.

por sí, y la forma necesita de ella para ejercer su función actualizadora, al darle el ser le da todas las demás perfecciones que constituyen ese modo de ser: así, por ejemplo, el alma confiere al hombre no sólo la racionalidad, sino también los grados ontológicos inferiores¹⁰². En otras palabras, el *esse* que la forma confiere inmediatamente a la materia incluye todas las formalidades inferiores que intervienen en la constitución de cada cosa: "ipsa enim (forma) est per quam res est hoc ipsum quod est".

Si la forma es el acto primero determinante y constitutivo de la esencia, cualquier otra perfección o acto secundario de la substancia debe relacionarse con la forma. La forma substancial asume en sí todas las demás actualidades, desde el punto de vista de la constitución unitaria del ente, porque da a todas ellas su actualidad al darles el ser. El alma en el hombre, "en cuanto da el *esse* al cuerpo, da inmediatamente el *esse* substancial y específico a todas las partes del cuerpo"¹⁰³.

Esto es suficiente para advertir la contradicción que implicaría la pluralidad de formas en una misma esencia y en un mismo compuesto, y se ha puesto de manifiesto, en qué medida la forma substancial única confiere unidad a la esencia, y fundamenta la unidad del compuesto entero a través del *esse* que de ella deriva. La conclusión de Santo Tomás sobre la unicidad de la forma es clara: "Es necesario decir que por la misma forma por la que la cosa se constituye en substancia, se encuentra en la especie ínfima y en todos los demás géneros intermedios"¹⁰⁴.

La unidad de la esencia se explica, pues, a partir de sus principios constitutivos: la forma y la materia se unen entre sí como el acto y la potencia y la recíproca causalidad entre estos principios asegura la unidad esencial; el agente es causa indirecta de la unidad porque es extrínseco a la esencia; la causa propiamente dicha de la unidad intrínseca de la esencia es la forma substancial porque da el ser a la materia y a todas las perfecciones que intervienen en el compuesto; la esencia, finalmente, es una porque única es la forma que le confiere su actualidad.

Este modo de concebir la esencia es el fundamento inmediato para comprender la unidad propia del hombre. El alma y el cuerpo, que corresponden a la forma y a la materia respectivamente, son los principios constitutivos de la esencia humana.

Sin embargo, el alma se distingue radicalmente de las formas propias de los compuestos corpóreos. Tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia. Es una forma espiritual y, consecuentemente, inmaterial, lo cual se manifiesta en sus operaciones intelectivas y volitivas.

Pero hay que subrayar la íntima unidad que hay en el hombre, para evitar el equívoco de cualquier planteamiento que pudiese conducir al dualis-

¹⁰² "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substancialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens." (*De Spirit. Creat.*, a. 3).

¹⁰³ *De Anima*, a. 9.

¹⁰⁴ "Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus." (*De Anima*, q. 1, a. 9).

mo de corte cartesiano, que concibe alma y cuerpo como dos substancias en sí. El alma es forma del cuerpo, de este cuerpo concreto que recibe el ser precisamente del alma espiritual, convirtiéndose así en cuerpo humano. Podría decirse, sin detrimento de la subsistencia propia del alma, que ella es siempre alma - de un cuerpo y, simultáneamente, éste es cuerpo - de un alma. Espíritu y materia se relacionan en el hombre como el acto y la potencia, dando origen a una substancia única.

Descartes, por el contrario, se apartó de la noción aristotélico-tomista de forma substancial y, en consecuencia, incurrió en la imposibilidad de explicar la unidad en el hombre: "La contradicción se encuentra instalada desde el comienzo, y debido a sus propios cuidados, en el interior de la noción que él critica; una forma substancial escolástica traducida en pensamiento cartesiano, es —en lugar de un principio complementario de otro principio en la constitución de una sola substancia— una substancia inmaterial: la forma, que se añade a una substancia corporal: la materia, para componer con ella una substancia puramente corporal. No hay nada de sorprendente en que Descartes concibiese, más que indiferencia, horror por semejante monstruo; pero se puede decir claramente que fue él quien lo engendró" ¹⁰⁵.

La forma substancial del hombre confiere a su esencia un carácter espiritual y origina una substancia individual única, a la que se aplica con razón el término *persona*. Por eso Santo Tomás afirma que "como la mayor dignidad consiste en subsistir en una naturaleza racional, todo individuo de naturaleza racional se llama persona" ¹⁰⁶, definición que coincide con la clásica de Boecio: "*rationalis naturae individua substantia*" ¹⁰⁷.

En esta base metafísica han de apoyarse otras perspectivas bajo las que se considere la persona; en particular, la perspectiva fenomenológico-psicológica que, de otro modo derivaría en un actualismo donde el hombre quedaría disuelto en el devenir de sus propios actos, sin sujeto y sin fundamento metafísico. En el mismo Descartes se descubre ya esta desviación hacia el actualismo cuando afirma: "Conocí por ello que yo era una substancia de la que toda la esencia o naturaleza no era más que pensar, que para ser no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir, el alma por la que yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que éste, y que aunque el cuerpo no fuese, ella no dejaría de ser todo lo que es" ¹⁰⁸. Vemos en estas palabras la confusión establecida entre esencia y acto u operación, además del manifiesto dualismo y consiguiente escisión de la unidad del hombre.

Desde otra perspectiva, de carácter empirista, John Locke desemboca también en el error del actualismo, al conferir expresamente prioridad a los actos sobre el sujeto: "Los hombres hemos nacido para ser, si nos place, cria-

¹⁰⁵ E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967, pág. 163.

¹⁰⁶ S. Th., I, q. 29, a. 3, ad 2.

¹⁰⁷ BOECIO, *De duabus Naturis et una Persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345. Santo Tomás hace suya esta misma definición: cfr. S. Th., I, q. 29, a. 1.

¹⁰⁸ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, en *Obras Completas*, ed. Adam-Tannery, t. VI, 4ª ed., Librairie philosophique Vrin, París, 1967, pág. 33, lín. 3-11.

turas racionales. Pero sólo el uso y el ejercicio de la razón produce tal resultado; nunca nos tornaremos racionales con independencia de lo que consigan nuestro esfuerzo y aplicación”¹⁰⁹. Según esto, el ser sigue al obrar, la operación funda al sujeto. Las consecuencias de este planteamiento culminan en la filosofía existencialista contemporánea, según la cual *el hombre se hace a sí mismo*, de modo absoluto, y acaba por confundirse con sus propios actos. Santo Tomás había ya previsto el peligro de incurrir en esta deformación metafísica, y quiso llamar con gran claridad y sencillez la atención de los posibles autores¹¹⁰.

En el llamado *personalismo cristiano*, que se propone rescatar y poner de relieve la dignidad de la persona, así como superar el dualismo de las filosofías precedentes, se encuentran, a pesar de todo, ciertas secuelas del actualismo al que nos venimos refiriendo. La sugerente afirmación de Emmanuel Mounier, según la cual el hombre es “todo entero cuerpo y todo entero espíritu”¹¹¹ subraya la unidad de la persona que, en cuanto espíritu, está abierta a la trascendencia, a Dios, y en cuanto cuerpo está inmersa en la naturaleza material con la misión de “personalizarla”, es decir, de integrarla en la tensión hacia la trascendencia. Sin embargo, su concepción carece de la suficiente fundamentación metafísica de la unidad de la persona, al no dar razón de la unidad de la esencia en los términos apuntados más arriba, esto es, como estructura de materia y forma, co-principios que reciben a su vez su última actualidad del acto de ser.

Para ver el alcance de esta última afirmación, es preciso afrontar el problema de la esencia en su relación con el ser. A este fin dedicaremos el próximo apartado.

Basta señalar, como conclusión de lo anterior, que no es posible alcanzar una explicación satisfactoria de la actividad específica del hombre, sin antes precisar con rigor la constitución de su esencia y distinguirla de las operaciones que de ella dimanen, ya que “es la autonomía ontológica de la persona lo que funda su libertad práctica”¹¹².

(Continuará)

FRANCISCO UGARTE CORCUERA

¹⁰⁹ LOCKE, J., *Of the Conduct of the Understanding*, 6), citado en T. MELENDO, J. Locke: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Colección Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1978, pág. 78.

¹¹⁰ “Nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia.” (*De Spirit. Creat.*, a. 11, ad 1).

¹¹¹ MOUNIER, E., *Le personalisme*, París, 1949, pág. 19.

¹¹² RASSAM, J., *La Métaphysique de Saint Thomas*, P.U.F., París, 1968, pág. 118.