

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO AL LIBRO VII DE LA  
*METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

PRÓLOGO, TRADUCCIÓN Y EDICIÓN DE JORGE MORÁN

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 69: Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la  
Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de  
Jorge Morán.

© 1999. Jorge Morán

Imagen de portada: Tomás de Aquino

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

Teléfono: 948 52 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Después que Aristóteles removió el ente accidental de la Metafísica y al ente que significa la verdad, *ahora empieza a estudiar el ens per se, que está fuera del alma, que es el objeto principal de la Metafísica*. Esta parte se divide en dos, puesto que esta ciencia estudia al ente en cuanto es ente y los primeros principios de los de los entes como ya se vio en el Libro VI: por lo tanto, en la primera parte se estudia el ente; en la segunda los primeros principios de los entes, en el *Libro XII* (Mb1023). Puesto que el ente y lo uno se siguen, de tal manera que caen bajo la misma consideración, como se vio en el Libro IV, por lo tanto la primera parte se divide en dos: la primera estudia el ente, la segunda lo uno y lo que le sigue, en el *Libro X* (Mb814). El ente per se, que está fuera del alma, se divide de dos maneras, como se vio en el libro V: de una manera por los diez predicamentos y de otra manera por la potencia y el acto. Por lo tanto la primera parte se divide en dos. *La primera estudia el ente en cuanto el ente se divide en diez predicamentos*; la segunda estudia el ente en cuanto se divide por la potencia y el acto, en el *Libro IX* (Mb742). N. 1246.

Después que Aristóteles estudió el orden con el hay que proceder para estudiar la substancia, *ahora empieza a estudiar las substancias sensibles como ya lo había advertido*. Lo cual divide en dos partes. *En la primera estudia la esencia de las substancias sensibles por medio de razonamientos lógicos y comunes* (578). En la segunda parte, la estudia por medio de los principios de las substancias sensibles, en el *Libro VIII* (691). n. 1307.



## ÍNDICE

Prólogo del traductor.....	7
Esquema general del Libro VII.....	21
Esquema de Tomás de Aquino .....	23
Lección 1 .....	35
Lección 2 .....	47
Lección 3 .....	61
Lección 4 .....	73
Lección 5 .....	85
Lección 6 .....	99
Lección 7 .....	117
Lección 8 .....	127
Lección 9 .....	139
Lección 10 .....	151
Lección 11 .....	159
Lección 12 .....	175
Lección 13 .....	189
Lección 14 .....	201
Lección 15 .....	209
Lección 16 .....	221
Lección 17 .....	229
Tabla de equivalencias .....	245

## PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Quizá el Libro de la Metafísica más conocido y admirado de Aristóteles es el Libro VII pues en él expone uno de sus más grandes logros especulativos: la substancia. Al menos, desde los primeros siglos así se ha traducido al latín la palabra griega *ousia* (traducción que no deja de tener algunos reparos, pero no es el momento para entrar en discusión sobre este importante asunto). Esta presentación del Comentario de Santo Tomás a este Libro de la Metafísica tiene las siguientes características:

No es una traducción del Comentario de Santo Tomás a texto corrido.

Se trata, más bien, de una traducción en la que el autor ha intentado (pues le parece que ésta es la intención del Aquinate) dar la primacía al texto de Aristóteles: muchas veces se cita a Santo Tomás diciendo que dice él lo que, en realidad, dice el Filósofo.

Por este motivo, cuando el texto de Tomás sólo traduce (o re-traduce, o compara con otras versiones que tuvo en sus manos<sup>1</sup>) el texto de Aristóteles, hemos preferido tomar una traducción moderna al español (en este Libro, casi toda la traducción procede de la de García Yebra, con algunas ligeras modificaciones).

Por eso hemos puesto “a pie de página” lo que añade, al texto de Aristóteles, Santo Tomás.

También hemos añadido, al texto de Aristóteles, los “títulos” que el Aquinate da a cada uno de los pasajes en los que divide el texto (la numeración de estos la pasajes la hemos tomado de la Edición de Marietti, pues, a diferencia de otras ediciones, tiene la ventaja de que da una numeración corrida desde el principio al fin de la Metafísica).

---

<sup>1</sup> En este Libro VII al menos son ocho las ocasiones en la que expresamente remite a otras traducciones.

Esto último, consideramos que es el más importante trabajo de interpretación de Aristóteles que hace Tomás de Aquino; por ese motivo presentamos al inicio el esquema general de todo el Libro VII, y, en cada pasaje la ordenación específica que hace de él. Pretendemos “facilitar” la lectura de Aristóteles de la mano de Tomás de Aquino. Ello nos ha llevado a ver como más conveniente que, cuando un determinado pasaje está insertado en un contexto más amplio, lo hacemos notar en el mismo lugar (usando la letra *itálica* para diferenciar de “lo que se va a decir” o de lo que “se ha dicho”).

Aunque se incluyen las numeraciones de los capítulos y la ya clásica de Bekker, preferimos poner énfasis la división por “Lecciones” que hace Tomás: en parte porque así se suele hacer, en parte porque, en muchos casos, conserva mejor la unidad temática que la división por capítulos.

Con la intención de facilitar la lectura del discurso de Aristóteles hemos subrayado los temas que son complementarios, según la ordenación que hace Tomás, pues puede observarse que la mayoría de las veces dice que Aristóteles “hace dos cosas”: esto significa que Tomás hace una lectura desde los opuestos: en ocasiones de contradicción, otras de privación, o de contrariedad o de relación.

Hay que advertir que, para Tomás, el Libro VII de la Metafísica tiene un carácter focal, pues a él se han ordenado los Libros I a VI y a su vez es el punto de arranque de los Libros VIII a XII, lo cual se advierte porque lo justifica claramente en la larga introducción de divisiones y subdivisiones que puso a este Libro.

Necesita una aclaración especial algo que también hemos añadido en esta edición que pretende, como ya se dijo, no sólo traducir, sino expresar con facilidad la interpretación tomasiana. Por medio de la *numeración* de cada uno de los pasajes en los que Tomás divide el texto de Aristóteles, intentamos hacer ver cómo ordena el discurso del Estagirita y, en cada pasaje facilitar (en lo que cabe) saber dónde se encuentra uno colocado.

No se trata sólo de entender y seguir mejor a Tomás (lo cual ya estaría en sí mismo justificado) sino, sobre todo, leer comprensivamente, siguiendo el discurso, de Aristóteles. Por ejemplo, la Lección 15 es la segunda parte del discurso iniciado en la Lección 14: esto lo queremos indicar con la numeración a.- y b.-: para marcar la relación entre esas dos Lecciones, y i.- y ii.-, para



indicar las dos partes en que Tomás divide el discurso contenido en todo este capítulo y Lección. A manera de ejemplo damos algunas explicaciones, con las que, nos parece, que podremos justificar algo que, a primera vista, podría parecer complicado.

Contestando a la pregunta implícita de ¿qué tema desarrolla Aristóteles en los capítulos 14 y 15 del Libro VII de la Metafísica?, la respuesta es<sup>2</sup>:

- a.- Muestra que los universales no son substancias:  
*Lección 13, 651*
- b.- Los universales no existen separados: *Lección 14, 659*

Pero, para Tomás la Lección 14 a su vez está relacionada con el discurso de la Lección 16:

- i.- Muestra que los universales no existen separados:  
*Lección 14, 659*
- ii.- Manifiesta algo dudoso en lo que se dijo antes:  
*Lección 16, 677*

Pero la Lección 14 se subdivide en dos temas, de los cuales la Lección 15 es la segunda parte:

- a.- Muestra que los universales no existen separados: *Lección 14, 659*

---

<sup>2</sup> Puesto que estamos en el capítulo y lección 15, indicamos con letra *itálica* aquello con lo cual está relacionado, inmediatamente, el discurso.

- b.- Muestra que si existen separados no son definibles: *Lección 15, 669*

Para Tomás, el c. 15, que coincide con la Lección 15, lo dedica Aristóteles a mostrar que *si los universales existen separados no son definibles*<sup>3</sup>. Esto es una oposición privativa con respecto al tema de la Lección 14 y por eso también se puede decir que Aristóteles lleva cabo una refutación al absurdo dando por supuesto que si existieran qué se seguiría de ello: ésta es, nos parece, la mayor genialidad de Tomás: percibir en papel que desempeña cada idea, cada momento, en el discurso en conjunto.

Y, esto, lo hace el Estagirita, según la interpretación de Tomás, de dos maneras: con tres argumentos y con un signo, que nos remiten a los pasajes 659 y 669<sup>4</sup>. Tomás no lee argumento 1, 2, 3 y un signo. No, lo que hace es agrupar lo que es homogéneo y separar lo heterogéneo. Y es lógico: no tienen el mismo valor epistémico los argumentos racionales que los signos: éste último es sólo indicar un hecho.

Así, pues, tenemos la ubicación del capítulo 15 de la siguiente manera:

- b.- Muestra que si los universales existen separados no son definibles: *Lección 15, 669*

Ahora, pasemos a la ordenación que hace Tomás de todo este capítulo:

- 1] Por medio de argumentos: las ideas no se pueden definir 659

---

<sup>3</sup> A este capítulo Tricot le da un título que, a la luz de la propuesta de Tomás, resulta incompleto: Sobre la definición.

<sup>4</sup> Recordemos que son los números que tiene el texto latino de Aristóteles en la edición de Marietti.

- a] Primer argumento 6695
- b] Segundo argumento 670
  - i] Da el argumento 670
  - ii] Excluye respuesta capciosa 671
    - a] Con relación a las mismas ideas 671
      - 1} Excluye la respuesta mencionada 671
      - 2} Excluye que esa definición se dé primeramente<sup>6</sup> 672
        - a} Primer modo 672
        - b} Segundo modo 673
        - c} Tercer modo 674
    - b] Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea 675
  - c] Tercer argumento 676.1
  - 2] Por medio de un signo 676.2

Por lo tanto, si primero tomamos los momentos centrales del discurso de Aristóteles en este capítulo, tenemos dos:

- 1] Por medio de argumentos: las ideas no se pueden definir 659
- 2] Por medio de un signo 676.2

---

<sup>5</sup> Indicamos con un subrayado el lugar en que va ese pasaje de Aristóteles.

<sup>6</sup> La agrupación que hace Tomás de estos tres pasajes (672, 673 y 674) procede del sentido que le encuentra a la palabra “primeramente”; sentido que se ve con claridad en el texto latino y griego pero que difícilmente recogen las traducciones vernáculas.

Es evidente que toda la numeración anterior obedece a anteriores divisiones y subdivisiones que ha hecho Tomás.

Los argumentos que “descubre” el Aquinate son sólo tres: los que empiezan en los números 669, 670 y 676.1 (quién sabe por qué la editorial no separó éste último con un número distinto siendo tan importante su distinción).

- 1] Por medio de argumentos: las ideas no se pueden definir 659
  - a] Primer argumento 669
  - b] Segundo argumento 670
  - c] Tercer argumento 676.1

Ahora vamos a tomar estos textos de Aristóteles en el orden que les da Tomás, omitiendo, por el momento, los pasajes intermedios; e indicando con un subrayado, dónde se expresa claramente lo “encontrado” por Tomás:

Nos parece que resulta muy convincente “su lectura” de Aristóteles que desde hace siglos ha sido objeto de muchas interpretaciones y comentarios, pero, sobre todo, con frecuencia, de una manipulación a base de especular sobre frases sueltas y no sobre el contexto tomado en su conjunto: ésta es una verdadera hermenéutica.

- a] Primer argumento

(*Mf* 7.15.1) Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en el sentido pleno), las que se toman en el primer sentido son corruptibles (pues también son generables), pero del concepto no hay corrupción posible (ya que tampoco hay generación, pues no se genera la esencia de casa, sino la de esta casa); el concepto, en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son

singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión: pues sólo hay opinión de lo que es contingente.), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen la ciencia, y, aunque se conserven en el alma sus conceptos, ya no será posible definir las ni demostrarlas. Por eso, en las definiciones, cuando alguien trate de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo; pues no es posible definir las. Según esto, tampoco se puede definir ninguna idea. Pues la idea, según dicen, pertenece a las cosas singulares y tienen existencia separada.

b] Segundo argumento

(*Mf* 7.15.2) Es necesario que el enunciado conste de nombres; pero el nombre no lo hará el que define (pues sería ininteligible), y los ya existentes son comunes a todas las cosas; por consiguiente, éstos se aplicarán necesariamente también a otra. Por ejemplo, si uno trata de definirte, dirá que eres un animal delgado o blanco o alguna otra cosa que se aplicará también a otro.

c] Tercer argumento (hemos pasado de 1040a14 a 1040a27: 13 líneas)

(*Mf* 7.15.8) Así, pues, como hemos dicho, no se dan cuenta de que es imposible la definición en las cosas eternas, sobre todo en las que son únicas, como el sol y la luna. Pues no sólo yerran al añadir cosas tales que, si se suprimen, todavía seguirá siendo sol, por ejemplo, que va alrededor de la tierra o que está oculto de noche (como si, en caso de que se detuviera o brillara de noche, ya no fuera sol; lo cual es absurdo, ya que sol significa cierta substan-

cia), sino también al añadir cosas que pueden darse en otro, con lo cual, si otro llegase a tener esas cualidades, es evidente que sería sol; por consiguiente, el enunciado sería común; pero el sol es una cosa singular, como Cleón o Sócrates.

2] Por medio de un signo

(*Mf* 7.15.8) Y ¿por qué ninguno de ellos trata de dar la definición de una idea? Al intentarlo verían claramente que es verdad lo que aquí se ha dicho.

Lo peculiar del segundo argumento (670) es que está formado por el argumento y por el análisis a una respuesta capciosa que puede presentarse y que acumula la parte más extensa del texto: 671 a 675. Tomás “distribuye” de la siguiente manera todo el texto intermedio entre el segundo argumento (antes del discurso sobre la posible respuesta capciosa) y la prueba de que los universales son indefinibles “por medio de un signo”.

- b] Segundo argumento 670
  - i] Da el argumento 670
  - ii] Excluye respuesta capciosa 671
    - a] Con relación a las mismas ideas 671
      - 1} Excluye la respuesta mencionada 671
      - 2} Excluye que esa definición se dé primeramente 672
        - a} Primer modo 672

- b} Segundo modo 673
- c} Tercer modo 674
- b] Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea 675

Como se puede ver la refutación de esa respuesta (671) a su vez está formada por dos momentos:

- a] Con relación a las mismas ideas 671
- b] Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea 675

El primer enfoque de la primera refutación, como se puede apreciar por la numeración (671-674) tampoco admite una lectura lineal pues también tiene dos momentos, porque la segunda parte se va a subdividir:

- 1} Excluye la respuesta mencionada 671
- 2} Excluye que esa definición se dé primeramente 672

Y el tema general de que, si los universales existen, no se pueden definir, es que la definición no se da en ellos, *primeramente*, lo cual, para Tomás, Aristóteles lo demuestra de tres maneras:

- a} Primer modo 672
- b} Segundo modo 673
- c} Tercer modo 674

Y, finalmente, regresa el contexto de la argumentación, al pasar del texto 674 al 675, refiriéndolo al pasaje 671 del cual es su “segunda parte”.

- a] Con relación a las mismas ideas 671

- b] Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea 675

Si se quiere asumir como válida la interpretación de Tomás es necesario, en primer lugar, respetar al mismo Tomás. Empecemos con un ejemplo sencillo. En la Lección 14 enlaza dos pasajes separados entre sí: el 659 y el 668. En una lectura de esta Lección, sin la ayuda de Tomás sería muy difícil hacerse cargo de que el breve texto de esa Lección completa el largo discurso en el que se compara el género con la especie (pasajes 659-667) y el último (668), muy breve, en el que compara, completando el discurso, los géneros con los individuos. En estos pasajes se aprecia lo que proporciona la ordenación de Tomás: en el pasaje 668 Aristóteles no menciona para nada que se esté haciendo esa comparación ni usa, explícitamente, la expresión individuos o singulares aunque no cabe duda que la expresión “cosas sensibles” se refiere a ellos:

- 1] Compara los géneros con las especies 659-667
- 2] Compara los géneros con los individuos 668

(*Mf* 7.14.10) Y también en las cosas sensibles se presentan estos inconvenientes y otros mayores. Por tanto, si es imposible que sean así, resulta evidente que no hay idea de ellas en el sentido que algunos dicen.

Tampoco se pueden tomar las Lecciones como temas completos pues, a veces, están implicadas varias Lecciones. Valga a manera de ejemplo los siguientes pasajes en los que la articulación entre los pasajes 578, 581, 582, 584 y 585, implica a las Lecciones 3 y 4, pues los pasajes 581, 582 y 585, forman tres momentos de la solución a la aporía planteada en 580. Cabe preguntarse, en lugares como éste ¿por qué Tomás pone en el mismo nivel “dos soluciones” a una aporía y la “aclaración de otras aporías” que pueden surgir de lo dicho? Por el momento, nos limitamos a exponer el hecho y no intentamos interpretarlo, pues esto último supone haber aceptado como válida la lectura tomasiana y sólo después cabe preguntarse el por qué de algunas situaciones concretas.



- a.- Muestra qué es la esencia: *Lección 3*, 578
  - i.- Remueve de la esencia los predicados accidentales 578
  - ii.- Remueve de la esencia los predicados per se, del sujeto 579
- b.- En quiénes se da 580
  - i.- Propone una aporía 580
  - ii.- La resuelve 581
    - a.- Primera parte 581
    - b.- Segunda parte 582: *Lección 4*
      - 1] Solución a la segunda parte 582
        - a] Muestra de qué manera en las substancias y los accidentes 582
        - b] Muestra de qué manera se predica en ambos 583
      - 2] La demuestra 584
- g.- Aclara unas aporías que pueden provocar lo dicho 585

Lo que sí se puede advertir con claridad, si se tiene enfrente este esquema, es que la aporía propuesta en 580, después de solucionarla, lo dicho en las soluciones uno (581) y dos (582-584), da lugar a otros problemas: 585. Dicho en otras palabras, no se puede leer separadamente el pasaje 585, pues su contexto está en los pasajes 580-584 tomados en conjunto y articuladamente.

Sin hacer más comentarios, presentamos otra parte de la ordenación de Tomás que es elocuente por sí misma y que articula las Lecciones 3, 6 y 7:

- i) En qué cosas sensibles se da la esencia de las substancias: *Lección 3*, 578
- ii) Investiga la causa de su generación: *Lección 6*, 598
  - 1.- Antecede algunos temas necesarios 598
  - 2.- Demuestra su propósito: *Lección 7*, 611

Pero merece una consideración especial la lectura que propone Tomás en la Lección 16, pues en su propuesta lo que ahí trata Aristóteles son temas complementarios a asuntos tratados con anterioridad; es decir, en ese lugar se terminan de estudiar cuestiones que habían sido incoadas bastante más atrás:

- i.- Muestra que los universales no existen separados: *Lección 14, 659*
- ii.- Algunas dudas de lo dicho; no son partes en acto sino en potencia: *Lección 16, 677*

El primer pasaje (677) completa lo dicho en la Lección 14. En cambio los pasajes, el 678-680, completan la segunda parte del discurso de la Lección 12; mientras que el pasaje 681 completa lo que se había tratado en la primera parte de la misma Lección 12.

- 1.- Muestra en común que los universales no son substancias: *Lección 12, 651*
- 2.- Especialmente acerca del uno y del ente: *Lección 16, 678*
  - a.- Expone su intención. 678
  - b.- Da el argumento 679
    - i.- Primer argumento 679
    - ii.- Segundo argumento 680
- i) Muestra que los universales no son substancias: *Lección 12, 650*
- ii) Muestra lo correcto y en lo que erraron sobre la substancia: *Lección 16, 681*

Cuando nos parece oportuno, hemos consignado en el pasaje de Aristóteles toda la ordenación previa que ha propuesto Tomás, pues en algunos casos la contextualización anterior y posterior de ese pasaje es muy amplia, como sucede, a manera de ejemplo, con el pasaje 651 en la Lección 13:

- I. Muestra que para estudiar el ente es necesario estudiar sólo la substancia: *Lección 1*
- II. Empieza a estudiar la substancia: *Lección 2, 568*
  - A. Muestra el modo y orden con el que hay que estudiar la substancia 568
  - B. Continúa con el estudio de la substancia: *Lección 3, 578*
    - 1. Muestra de qué manera es la esencia. 578
      - a) Estudia la esencia de la substancia sensible. 578
      - b) Muestra que los universales no son la esencia: *Lección 13-16, 650*

(hasta aquí la contextualización anterior: de aquí en adelante, la posterior)

- 1) Enlaza con lo anterior 650
- 2) Desarrolla su intención 651
  - i) Muestra que los universales no son substancias. 651
    - 1.- Muestra en común que los universales no son substancias: *Lección 12, 651*
      - a.- Muestra que los universales no son substancias 651
        - i.- Los universales no son substancias: se predicán de muchos. 651
          - a.- Muestra que el universal se predica de muchos. 651
            - 1] Primer argumento 651

(*Mf* 7.13.2) Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra; pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios. ¿De qué, entonces, será substancia el universal?, o bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero si lo es de una, también las otras serán ésta, pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una.

- ii.- Los universales se forman de especies, como partes 654
- b.- Que no son separados: *Lección* 14, 659
- 2.- Especialmente acerca del uno y del ente: *Lección* 16, 678
- ii) Lo correcto y lo incorrecto: *Lección* 16, 681, último pasaje.

Quizá hasta aquí podemos considerar a Tomás un estupendo lógico que logra descubrir los pasos más detallados del discurso de Aristóteles. Sin embargo, el Aquinate se muestra como un gran dominador del discurso metafísico del Estagirita cuando, en este mismo Libro VII, nos presenta la ordenación de todos los libros que constituyen la que es quizá la obra más grande que se ha escrito, la *Metafísica* de Aristóteles. Esta ordenación ya la transcribimos al inicio de esta obra al indicar el tema de estudio del Libro VII que Tomás relaciona con el resto de los Libros de la *Metafísica*.

## METAFÍSICA, LIBRO VII

### Esquema general del libro

- I. Muestra que para estudiar el ente es necesario estudiar sólo la substancia: *Lección 1*
- II. Empieza a estudiar la substancia: *Lección 2*
  - A. Muestra el modo y orden con el que hay que estudiar la substancia
  - B. Continúa con el estudio de la substancia: *Lección 3*
    1. Muestra de qué manera es la esencia
      - a) Estudia la esencia de la substancia sensible
        - 1) Muestra en qué cosas se da la substancia de las cosas sensibles
          - i) Investiga en qué cosas sensibles se da la esencia de las substancias
            - 1.- Muestra qué es la esencia de las cosas sensibles
              - a.- La resuelve
                - i.- Primera parte
                - ii.- Segunda parte: *Lección 4*
              - 2.- Cómo es tenida por los mismos sensibles: *Lección 5*
            - ii) Investiga la causa de su generación: *Lección 6*
              - 1.- Antecede algunos temas necesarios
              - 2.- Demuestra su propósito: *Lección 7*
                - a.- Muestra que la causa de la generación no es la especie separada
                - b.- Estudia algunos problemas que pueden surgir: *Lección 8*
        - 2) De qué cosas está constituida la substancia de las cosas sensibles, como sus partes: *Lección 9*

- i) De qué está constituido el *quod quid erat esse*
  - 1.- Propone la solución
  - 2.- La explica: *Lección 10*
  - 3.- Estudia una aporía que podría surgir de lo dicho: *Lección 11*
- ii) Cómo son algo uno: *Lección 12*
- b) Muestra que los universales no son la esencia: *Lección 13*
  - 1) Enlaza con lo anterior
    - i) Muestra que los universales no son substancias
    - ii) Que no son separados: *Lección 14*
      - 1.- Muestra que los universales no existen separados
        - a.- Muestra que los universales no existen separados
        - b.- Muestra que si existen separados no son definibles: *Lección 15*
      - 2.- Manifiesta algo dudoso en lo que se dijo antes: *Lección 16*
  - 2) Muestra que esta esencia tiene carácter de principio y causa: *Lección 17*

## METAFÍSICA, LIBRO VII

### Esquema de Tomás de Aquino

Después que Aristóteles removió el *ens per accidens* de la Metafísica y al ente que significa la verdad, ahora empieza a estudiar el *ens per se*, que está fuera del alma, que es el objeto principal de la Metafísica.

Esta parte se divide en dos, puesto que esta ciencia estudia al ente en cuanto es ente y los primeros principios de los entes como ya se vio en el Libro VI.

#### I. Estudia el ente.

##### A. Estudia el ente.

1. Estudia el ente en cuanto se divide en diez predicamentos.
2. Estudia el ente en cuanto se divide por la potencia y el acto, en el Libro IX 742.
  - a) Estudia lo uno y lo que le sigue, en el Libro X 814.

El ente per se, que está fuera del alma, se divide de dos maneras, como se vio en el Libro V. De una manera por los diez predicamentos y de otra manera por la potencia y el acto.

#### II. Estudia los primeros principios de los entes, en el Libro XII 1023.

Puesto que el ente y lo uno se siguen, de tal manera que caen bajo la misma consideración, como se vio en el Libro IV

#### I. Muestra que para estudiar el ente, en cuanto se divide en diez predicamentos, es necesario estudiar sólo la substancia

- A. Muestra que debe estudiar sólo la substancia: *Lección 1*, 560
    - 1. Muestra por la razón que sólo hay que estudiar la substancia 560
      - a) Muestra que la substancia es el ente primero. 560
        - 1) Expone su propósito 560
        - 2) Demuestra la premisa menor (la substancia es el ente absoluto) de dos modos 561
          - i) Primero un argumento 561
          - ii) Por medio de un signo 562
      - b) Muestra en qué sentido se dice que es primero 563
    - 2. Lo muestra por la costumbre de los demás 564
  - B. Muestra qué hay que estudiar de la substancia 565
    - 1. Expone las opiniones de otros acerca de la substancia 565
      - a) Qué es evidente acerca de las substancias 565
      - b) Opiniones de lo que no es evidente a los otros filósofos 566
    - 2. Qué verdad hay que buscar en ellos 567
- II. Empieza a estudiar la substancia: *Lección 2* 568
  - A. Muestra el modo y orden con el que hay que estudiar la substancia 568
    - 1. 1ª División 568
    - 2. 2ª División 569
      - a) Da la 2ª división. 569
      - b) Compara entre sí las partes divididas 570
        - 1) Muestra que la forma es más substancia que el compuesto 570
        - 2) Muestra que la materia es la máxima substancia 571
          - i) Da los argumentos de los antiguos de que sólo la materia es substancia 571
          - ii) Manifiesta qué es la materia 572



- 3) Muestra que la forma y el compuesto son más substancia que la materia Mb573
- c) Muestra de qué manera hay que estudiar estas tres partes 574
- 3. 3ª División 575
  - a) Primero hay que estudiar las substancias sensibles 575
  - b) Qué hay que estudiar de ellas 576
  - c) Causa de este orden 577
- B. Continúa con el estudio de la substancia: *Lección 3* 578
  - 1. La esencia de las substancias por medio de razonamientos lógicos y comunes 578
  - 2. La estudia por medio de los principios de las substancias sensibles, Libro VIII

(Se reinicia la numeración prescindiendo del Libro VIII)

- I. Muestra que para estudiar el ente es necesario estudiar sólo la substancia: *Lección 1*
- II. Empieza a estudiar la substancia: *Lección 2* 568
  - A. Muestra el modo y orden con el que hay que estudiar la substancia 568
  - B. Continúa con el estudio de la substancia: *Lección 3* 578
    - 1. Muestra de qué manera es la esencia. 578
      - a) Estudia la esencia de la substancia sensible. 578
        - 1) Muestra en qué cosas se da la substancia de las cosas sensibles
        - i) Investiga en qué cosas sensibles se da la esencia de las substancias 578
          - 1.- Muestra qué es la esencia de las cosas sensibles. 578
            - a.- Muestra qué es la esencia (*quid est quod quid erat esse*) 578

- i.- Remueve de la esencia los predicados accidentales 578
- ii.- Remueve de la esencia los predicados per se, del sujeto 579
- b.- En quiénes se da 580
  - i.- Propone una aporía 580
  - ii.- La resuelve 581
    - a.- Primera parte 581
    - b.- Segunda parte: *Lección 4*
      - 1] Solución a la segunda parte 582
        - a] Muestra de qué manera en las substancias y los accidentes 582
        - b] Muestra de qué manera se predica en ambos 583
      - 2] Lo demuestra 584
  - g.- Aclara unas aporías que pueden provocar lo dicho 585
    - 1] Primera 585
    - 2] Segunda 586.
      - a] La expone 586
      - b] La soluciona 587
- 2.- Cómo es tenida por los mismos sensibles: *Lección 5*, 588
  - a.- Plantea una duda 588
  - b.- La resuelve 589
    - i.- Da la solución 589
      - a.- Muestra lo que a primera vista parece ser la verdad 589
      - b.- Muestra en qué contradicción se cae 590
    - ii.- La demuestra 591
      - a.- La explica para aquellas cosas que se dicen *per se*. 591

- 1] Explica la solución para aquellas cosas que se dicen *per se* 591
  - a] Muestra que si es *per se* no hay nada más 591
  - b] No es algo separado 592
- 2] Concluye la conclusión buscada 593
- b.- Para aquellas cosas que se dicen *per accidens* 594
- c.- Muestra que lo contrario a la solución dada es absurdo 595
  - i.- Primer argumento 595
  - ii.- Segundo argumento 596
- d.- Muestra que se pueden solucionar los argumentos sofísticos 597
- ii) Investiga la causa de su generación: *Lección 6*, 598
  - 1.- Antecede algunos temas necesarios 598
    - a.- Propone algunas divisiones acerca de la generación de las cosas 598
      - i.- De lo se genera y del modo de generación 598
      - ii.- De lo que se requiere para la generación 599
    - b.- Las explica 600
      - i.- Explica su propósito 600
        - a.- Lo muestra en la generación natural 600
          - 1] Muestra qué generaciones son naturales 600
          - 2] Ejemplifica en las generaciones naturales. 601
          - 3] Demuestra para toda generación 602
          - 4] Muestra cómo se relacionan con la naturaleza.603
    - b.- En la generación artificial 604
      - 1] Distingue la generación por arte de las demás 604

- 2] Muestra cómo se hace la generación por arte 605
  - a] Muestra cómo es el principio activo en el arte 605
  - b] De qué manera procede esta generación 606
    - i] Muestra de qué manera se da en la salud 606
    - ii] De qué manera se toma en diversos sentidos en el arte 607
  - g.- En las generaciones que se hacen por azar 608
  - ii.- Obtiene la conclusión especialmente buscada 609
    - a.- Obtiene la conclusión especialmente buscada 609
    - b.- Remueve una aporía 610
- 2.- Demuestra su propósito: *Lección 7*
  - a.- Muestra qué es aquello que se genera 611
    - i.- Muestra que la forma sólo se genera *per accidens* 611
    - ii.- Muestra que lo que se genera es el compuesto 612
  - b.- Muestra que la causa de la generación no es la especie separada 613
    - i.- Muestra que las especies separadas no pueden ser la causa 613
    - ii.- No lo pueden ser a modo de ejemplar 614
- c.- Estudia algunos problemas que pueden surgir: *Lección 8*
  - i.- Se divide según las tres dudas que quiere aclarar 615
    - a.- Expone una duda 615
    - b.- La soluciona 616
  - ii.- La segunda duda empieza en *Mb* 617

- a.- Los diferentes modos de semejanza generado y generante 617
- b.- Los explica 618
  - 1] En las cosas artificiales 618
  - 2] En las cosas naturales 619
- iii.- La tercera duda empieza en *Mb* 620
  - a.- Qué hay de verdad en ambas 620
  - b.- Qué diferencia hay entre la substancia y el accidente 621
- 2) De qué cosas está constituida, como sus partes: *Lección 9, 622*
  - i) De qué está constituido el *quod quid erat esse* 622
    - 1.- Promueve una aporía 622
      - a.- Da dos aporías que son pertinentes para lo mismo: primera 622
      - b.- Segunda aporía 623
    - 2.- La soluciona 624
      - a.- Propone la solución 624
      - b.- La explica: *Lección 10, 625*
        - i.- Explica la solución dada 625
          - a.- Soluciona el problema de la prioridad de las partes 625
            - 1] Muestra que las partes son anteriores al todo 625
            - 2] Manifiesta con un ejemplo 626
          - b.- Con relación a si las partes entran dentro de la definición 627
        - ii.- Enseña cómo hay que aplicarla 628
    - c.- Estudia una aporía que podría surgir de lo dicho: *Lección 11, 629*
      - i.- Estudia esta aporía 629
        - a.- Propone la aporía 629
        - b.- La soluciona 630
          - 1] Primero da la solución de Platón 630

- a] Resuelve la aporía con relación a las cosas sensibles 630
- b] En cuanto a los entes matemáticos 631
- 2] Segundo, la refuta 632
  - a] Primer argumento 632
  - b] Segundo argumento 633
  - c] Tercer argumento 634
- 3] Resuelve según su propia opinión 635
  - a] Con relación a los entes naturales 635
  - b] Con relación a los entes matemáticos 636
- g.- Resume la solución para hacerla más evidente 637
- ii.- Muestra lo que falta por estudiar 638
- iii.- Recapitula lo que se ha dicho 639
- ii) Cómo son algo uno: *Lección 12*
  - 1.- Señala una aporía 640
  - 2.- Desarrolla sus dos alternativas 641
    - a.- Para mostrar que de ellos no se hace uno 641
      - i.- Muestra que del género y de la diferencia no se hace algo uno 641
      - ii.- Tampoco de muchas diferencias 642
    - b.- Al contrario 643
- 3.- Resuelve el problema 644
  - a.- Muestra que del género y de la diferencia se hace algo uno 644
  - b.- De qué manera de muchas diferencias se hace algo uno 645

- i.- Muestra de qué manera deben tomarse las diferencias 645
  - ii.- Si se toman del modo adecuado no impiden la unidad 646
    - a.- Muestra su propósito 646
      - 1] Muchas diferencias hacen una si se toman per se 646
      - 2] No lo es si se toman per accidens 647
    - b.- Induce la conclusión intentada 648
      - 1] Concluye su propósito 648
      - 2] La manifiesta por un signo 649
- b) Muestra que los universales no son la esencia: *Lección 13*
- 1) Enlaza con lo anterior. 650
  - 2) Desarrolla su intención 651
    - i) Muestra que los universales no son substancias. 651
      - 1.- Muestra en común que los universales no son substancias. 651
        - a.- Muestra que los universales no son substancias 651
          - i.- Los universales no son substancias: se predicán de muchos 651
            - a.- Muestra que el universal se predica de muchos. 651
              - 1] Primer argumento 651
              - 2] Segundo argumento 652
            - b.- Excluye una respuesta capciosa 653
          - ii.- Los universales se forman de especies, como sus partes 654
            - a.- Da cuatro argumentos.
              - 1] Primer argumento 654
              - 2] Segundo argumento 655
              - 3] Tercer argumento 656
              - 4] Cuarto argumento 657

- b.- Excluye una aporía 658
- b.- Que no son separados: *Lección 14*
  - i.- Muestra que los universales no existen separados. 659
    - a.- Muestra que los universales no existen separados 659.
      - 1] Compara los géneros con las especies 659
        - a] Propone una división 659
        - b] Continúa con el primer miembro de la división 660
          - i] Muestra que son uno y lo mismo el animal 660
          - ii] Muestra el inconveniente que se sigue de esta postura 661
            - a] Primer argumento 661
            - b] Da el segundo argumento. 662
            - g] Da el tercero 663
        - c] Tercer miembro de la división 664
          - i] Primer inconveniente 664
          - ii] Segundo inconveniente 665
          - iii] Tercer inconveniente 666
          - iv] Cuarto inconveniente 667
      - 2] Compara los géneros con los individuos 668
- b.- Muestra que si existen separados no son definibles: *Lección 15*
  - 1] Por medio de argumentos: las ideas no se pueden definir 659
    - a] Primer argumento 669
    - b] Segundo argumento 670
      - i] Da el argumento 670
      - ii] Excluye respuesta capciosa 671



- a] Con relación a las mismas ideas 671
  - 1} Excluye la respuesta mencionada. 671
  - 2} Excluye que esa definición se dé primeramente 672
    - a} Primer modo 672
    - b} Segundo modo 673
    - c} Tercer modo 674
  - b] Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea 675
    - c] Tercer argumento 676.1
    - 2] Por medio de un signo 676.2
  - ii.- Algunas dudas de lo dicho; no son partes en acto sino en potencia: *Lección 16, 677*
- 2.- Especialmente acerca del uno y del ente 678
  - a.- Expone su intención. 678
  - b.- Da el argumento 679
    - i.- Primer argumento 679
    - ii.- Segundo argumento 680
  - ii) Muestra lo correcto y en lo que erraron sobre la sustancia 681
  
- 2. Muestra que esta esencia tiene carácter de principio y causa: *Lección 17*
  - a) Expone su intención 682
  - b) La desarrolla 683
    - 1) Muestra que el “*quod quid erat esse*” es principio. 683
      - i) Desarrollo 683
      - ii) Excluye algo que parece es contrario a la razón 684
        - 1.- Propone la aporía 684

- 2.- La resuelve 685
- 3.- Saca un corolario 686
- 2) Qué clase de principio es 687
  - i) Hace unas aclaraciones previas para mostrar su propósito 687
  - ii) Propone una aporía 688
  - iii) Resuelve 689
    - 1.- Resuelve con lo que a primera vista para ser la solución 689
    - 2.- Corrige la solución y la reduce a la verdad 690

## LECCIÓN I

### **MUESTRA QUE PARA ESTUDIAR EL ENTE, EN CUANTO SE DIVIDE EN DIEZ PREDICAMENTOS, ES NECESARIO ESTUDIAR SÓLO LA SUBSTANCIA**

#### A. MUESTRA QUE DEBE ESTUDIAR SÓLO LA SUBSTANCIA

##### **1. Muestra por la razón que sólo hay que estudiar la substancia**

a) *Muestra que la substancia es el ente primero*

1) *Expone su propósito*

[C. 1] (*Mf* 7.1.1)<sup>1</sup> Ente se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las

---

<sup>1</sup> (*Mb* 560; *Bk* 1028a10-15) [*Mt* 1245-1247] Después que Aristóteles removi6 el *ens per accidens* de la Metafísica y al ente que significa la verdad, ahora empieza a estudiar el *ens per se*, que est6 fuera del alma, que es el objeto principal de la Metafísica. Esta parte se divide en dos, puesto que esta ciencia estudia al ente en cuanto es ente y los primeros principios de los de los entes como ya se vio en el Libro VI. Por lo tanto, en la primera parte se estudia el ente. En la segunda los primeros principios de los entes, en el Libro XII (*Mb* 1023). Puesto que el ente y lo uno se siguen, de tal manera que caen bajo la misma consideraci6n, como se vio en el Libro IV, por lo tanto la primera parte se divide en dos. La primera estudia el ente, la segunda lo uno y lo que le sigue, en el Libro X (*Mb* 814). El ente *per se*, que est6 fuera del alma, se divide de dos maneras, como se vio en el libro V. De una manera por los diez predicamentos y de otra manera por la potencia y el acto. Por lo tanto la primera parte se divide en dos. La primera estudia el ente

palabras<sup>2</sup>; pues, por una parte significa la quiddidad y algo determinado<sup>3</sup>, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose ente en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la quiddidad, que significa la substancia.

2) *Demuestra la premisa menor (la substancia es el ente absoluto) de dos modos*

---

en cuanto el ente se divide en diez predicamentos; la segunda estudiar el ente en cuanto se divide por la potencia y el acto, en el Libro IX (*Mb* 742). [*Mt* 1246] La primera parte se divide en dos. En la primera muestra que para estudiar el ente, en cuanto se divide en diez predicamentos, es necesario estudiar sólo la substancia. En la segunda parte empieza a estudiar la substancia (*Mf* 7.2.1; *Mb* 568). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra, racionalmente, que el que intenta estudiar el ente debe estudiar sólo la substancia. Segundo, lo muestra por la costumbre de los demás (*Mf* 7.1.5; *Mb* 565). Por lo tanto, en la primera parte pretende dar este argumento: aquello que es el primero entre los entes, como ente absoluto y no como ente relativo, demuestra suficientemente la naturaleza del ente; es así que la substancia es así; por lo tanto, es suficiente estudiar la substancia para conocer la naturaleza del ente. Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que la substancia es el ente primero. Segundo, muestra en qué sentido se dice que es primero (*Mf* 7.1.4; *Mb* 563).

<sup>2</sup> [*Mt* 1247] Como se dijo en el Libro V, en el cual se dijo de cuántas maneras se usa esta palabra.

<sup>3</sup> Porque hay un ente que significa *quid est et hoc aliquid*, es decir, la substancia; de tal manera que por *quid* hay que entender la esencia de la substancia, por *hoc* un *suppositum*, que son los dos modos a los cuales se reducen todos los modos de la substancia, como se ha visto en el Libro V.

i) *Primero un argumento*

(*Mf* 7.1.2)<sup>4</sup> Pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo<sup>5</sup>, pero no que es de tres codos o un hombre<sup>6</sup>; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un Dios<sup>7</sup>; los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente (\*) en este sentido<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> (*Mb* 561; *Bk* 1028a15-20) [*Mt* 1248-1251] En segundo lugar demuestra su propósito y usa la siguiente argumentación. Lo que es *per se* y absolutamente en cada uno de los géneros, es anterior a lo que es por otro y relativamente; es así que la substancia es ente absoluto y por sí mismo, pues todos los géneros son entes por la substancia y según la substancia; por lo tanto, la substancia es el primero de los entes. [*Mt* 1249] La premisa menor es manifestada de dos modos. Primero, por el modo de hablar o de predicar (el 2º en *Mf* 5.7.3; *Mb* 562).

<sup>5</sup> Es evidente que la substancia es el primero de los entes porque cuando decimos que algo es de tal manera, decimos o que es o que es bueno o que es malo. Y esto es lo que significa la cualidad, que es algo distinto a la cantidad y a la substancia,

<sup>6</sup> Pues tricúbico significa cantidad y hombre significa substancia. Por lo tanto, cuando decimos que algo es de tal modo no decimos que es tricúbico ni que es hombre.

<sup>7</sup> Pero cuando decimos *quid est* de alguna cosa, no decimos que es blanco, ni que es caliente, los cuales significan la cualidad; ni que es tricúbico, que significa la cantidad; sino que es hombre o Dios, que significan la substancia.

<sup>8</sup> [*Mt* 1250] A partir de esto es evidente que aquellas cosas que significan la substancia dicen lo que algo es absolutamente; en cambio, los que predicán la cualidad no dicen qué es aquello de lo cual se predica absolutamente, sino de un modo determinado; y lo mismo pasa con la cantidad y con los otros géneros. [*Mt* 1251] A partir de esto es evidente que la substancia misma se dice ente en razón de sí misma. En cambio, las otras cosas se dicen ente, no porque tengan por sí mismas una cualidad, como los entes que son

ii) *Por medio de un signo*

(*Mf* 7.1.3)<sup>9</sup> Por eso podría dudarse si andar y estar sano y estar sentado significan cada uno un ente<sup>10</sup>, y lo mismo en cualquier otro caso semejante<sup>11</sup>; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano<sup>12</sup>. Y estos parecen más entes porque hay algo que

---

por sí mismos, puesto que no se dicen lo que son de una manera absoluta, sino por aquello de que “son de tal ente” (\*), es decir, porque tienen una relación con la substancia, que sí es ente por sí, ya que no significan la quiddidad, en cuanto que algunas son cualidades de tal ente, es decir, de la substancia, y otras son cantidades y otras son pasiones, o alguna otra cosa que se significa por los otros géneros.

<sup>9</sup> (*Mb* 562; *Bk* 1028a20-31) [*Mt* 1252-1256] Segundo: muestra lo mismo por medio de un signo.

<sup>10</sup> Puesto que hay entes que no son entes sino en cuanto se refieren a la substancia, puede surgir la duda acerca de los entes que se significan en abstracto, cuando no se significan con alguna relación a la substancia: si son entes o no lo son, como son ir, curarse, sentarse y cualquiera de estos que se significan en abstracto: ¿son entes o no entes?

<sup>11</sup> Y de manera semejante otros que se significan así, ya sea que se signifiquen a manera de acción, como predicados, o no, como lo blanco o lo negro.

<sup>12</sup> [*Mt* 1253] Por lo tanto, parece que los accidentes que se significan en abstracto son no entes porque ninguno de ellos tienen capacidad natural para existir por sí; mas aún, el ser de cada uno de ellos es ser en otro y no es posible separarlos de la substancia, de tal manera que cuando se significan en abstracto como si fueran entes en sí y separados de la substancia, parece que son no entes; aún cuando el modo de significar de las voces no siga inmediatamente al modo de ser de las cosas, sino mediante el modo de inteligirlas, pues lo conocido es semejanza de las cosas, y las voces de lo inteligido como se dice en el Libro I del *Perihermeneias*. [*Mt*

les sirve de sujeto determinado, y esto es la substancia y el individuo<sup>13</sup>, lo cual se manifiesta en tal categoría, pues bueno o sentado no se dicen sin esto<sup>14</sup>. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas<sup>15</sup>, de suerte que el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto será la substancia<sup>16</sup>.

---

1254] Aunque el modo de ser de los accidentes no sea que sean por sí, sino que sólo inhieren, sin embargo el intelecto los puede entender por sí, puesto que tiene capacidad natural para separar lo que está unido en la naturaleza. De ahí que los nombres abstractos de los accidentes signifiquen los entes que inhieren, aunque no los signifiquen a manera de inherencia. Serían, sin embargo, significados por estos nombres como no entes, si no inhirieran en la cosa.

<sup>13</sup> [Mt 1255] Como estas cosas significadas en abstracto parecen no entes, parece que son más entes que los nombres concretos de los accidentes, pues parece que “es más ente ir, sentarse y curarse” porque se les indica un sujeto por medio de la misma significación del nombre, en cuanto se les significa de manera concreta con relación al sujeto. Y este sujeto es la substancia.

<sup>14</sup> Y, por lo tanto, cada uno de esos nombres, que significan los accidentes en concreto, “aparecen en alguna de las categorías”, es decir, parecen implicar el predicamento de la substancia. No en el sentido que el predicamento de la substancia sea parte de la significación de esos nombres (pues lo blanco, como se dice en las Categorías, sólo significa la cualidad), sino en cuanto que estos nombres significan los accidentes en cuanto que inhieren en la substancia, pues “bueno” o “está sentado” no se dicen “sin esto”, es decir, sin la substancia.

<sup>15</sup> [Mt 1256] Puesto que los accidentes no parecen entes en cuando que significan por sí mismos, sino sólo en cuanto significan algo concreto con relación a la substancia, es evidente que cada uno de los otros entes son entes por la substancia.

<sup>16</sup> Por esto, finalmente aparece que la substancia es el “primero de los entes y ente absoluto y no ente relativo”, como sucede con los accidentes, pues ser blanco no es simplemente ser, sino ser de alguna manera. A partir de esto queda claro, puesto que cuando

b) *Muestra en qué sentido se dice que es primero*

(*Mf* 7.1.4)<sup>17</sup> Ahora bien, primero se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. Pues, de los demás categorías, ninguna es separable, sino ella sola<sup>18</sup>. Y, en cuanto al enunciado, ellas son lo primero, pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la substancia<sup>19</sup>; y sabemos lo que es cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o

---

empieza a blanquear no decimos que empiece a ser, sino que empieza a ser blanco. En cambio, cuando Sócrates empieza a ser hombre, decimos que simplemente empieza a ser. Con lo cual es evidente que ser hombre significa simplemente ser; en cambio, ser blanco, significa ser de un modo determinado.

<sup>17</sup> (*Mb* 563; *Bk* 1028a31-b2) [*Mt* 1257-1259] Segundo, muestra de qué modo la substancia se dice lo primero.

<sup>18</sup> Puesto que primero se dice de muchos modos, como se ha visto en el Libro V, de tres maneras la substancia es lo primero entre todos los entes, es decir, según el conocimiento, según la definición y según el tiempo. Que sea lo primero en el tiempo se prueba porque ninguno de los otros predicamentos es separable de la substancia, sino que sólo la substancia es separable de los otros, ya que ningún accidente se encuentra sin la substancia, en cambio alguna substancia se da sin los accidentes. Y, así, es evidente que no siempre que existe una substancia existe un accidente, sino al contrario: y, por esto, la substancia es anterior en el tiempo.

<sup>19</sup> [*Mt* 1258] Que sea lo primero según la definición, es evidente, porque en la definición de cualquier accidente es necesario incluir la substancia. Como en la definición de chato se incluye la nariz, de la misma manera en la definición de cualquier accidente se incluye su propio sujeto. Así como el animal es anterior en la definición a hombre, porque la definición de animal se incluye en la definición de hombre, por la misma razón la substancia es anterior en la definición de los accidentes.



dónde está<sup>20</sup>, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad<sup>21</sup>.

## 2. Lo muestra por la costumbre de los demás

(*Mf* 7.1.5)<sup>22</sup> Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la substancia?, pues hay quienes dicen que ésta es una<sup>23</sup>, y otros, más de una<sup>24</sup>; éstos que su número es finito<sup>25</sup>, y

---

<sup>20</sup> [*Mt* 1259] Que, también, sea anterior en el orden del conocimiento, es evidente, pues es primero en el conocimiento lo que es más evidente y manifiesta la cosa. Cada cosa se conoce más cuando se conoce su substancia, que cuando se conocen su cualidad o su cantidad.

<sup>21</sup> Por este motivo, también las cosas que son accidentes, las conocemos a cada una de ellas, cuando de cada una de ellas sabemos qué son. Como cuando sabemos qué es la cualidad, conocemos la cualidad, y cuando conocemos qué es la cantidad, conocemos la cantidad. Así como los demás predicamentos no tienen ser sino en cuanto inhieren en la substancia, de la misma manera no tienen cognoscibilidad sino en cuanto participan de algún modo del conocimiento de la substancia, que es conocer el “*quid est*”.

<sup>22</sup> (*Mb* 564; *Bk* 1028b2-7) [*Mt* 1260-1262] Después, muestra lo mismo, es decir que sólo hay que estudiar la substancia, a partir de la costumbre de los otros filósofos.

<sup>23</sup> [*Mt* 1261] O, inmóvil, como Parménides y Melisso. O, móvil, como los antiguos naturalistas que afirmaron un principio material de las cosas, pues creían que sólo la materia era substancia. Y, así,

otros que es infinito<sup>26</sup>. Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así , exclusivamente qué es el ente así entendido (\*)<sup>27</sup>.

## B. MUESTRA QUÉ HAY QUE ESTUDIAR DE LA SUBSTANCIA

### 1. Expone las opiniones de otros acerca de la substancia

#### a) *Qué es evidente acerca de las substancias*

(*Mf* 7.1.6)<sup>28</sup> Al parecer, donde más claramente se da la substancia es en los cuerpos, por eso decimos que los animales y

---

es evidente que establecían un ente en el sentido de un principio material y por el ente uno entendían una substancia.

<sup>24</sup> Otros, pusieron varios entes en lugar de uno, porque afirmaban varios principios materiales y, en consecuencia, varias substancias de las cosas.

<sup>25</sup> Como Empédocles con sus cuatro elementos.

<sup>26</sup> Como Anaxágoras que ponía infinitas partes semejantes y Demócrito que ponía infinitos cuerpos indivisibles.

<sup>27</sup> [*Mt* 1262] Por lo tanto, si otros filósofos que estudiaban los entes se remitían sólo a las substancias, también nosotros debemos estudiar “así este ente”, es decir, qué es la substancia en sí misma. Y especialmente de ella, porque esto es lo que intentamos principalmente. Primero, porque por ella se conocen las demás cosas y con ello es suficiente, con estudiar sólo la substancia, y así se tiene conocimiento de las demás cosas. Esto es lo que significa Aristóteles al decir: “*ut est dicere*” (\*), como si se dijese que solemos decir acerca de aquellas cosas que no son del todo verdaderas.

<sup>28</sup> [C. 2] (*Mb* 565; *Bk* 1028b8-15) [*Mt* 1263-1264] Demuestra qué hay que estudiar de la substancia. Y, para esto hace dos cosas. Primero, expone las opiniones de otros acerca de la substancia (*Mb* 565). Segundo, qué verdad hay que buscar en ellos (*Mf* 7.1.8; *Mb* 567). Para lo primero hace dos cosas. Primero, dice qué es lo que es claro acerca de la substancia.

las plantas y sus partes son substancias<sup>29</sup>, y también los cuerpos naturales, como el fuego, el agua, la tierra y otros tales<sup>30</sup>, y cuantos son partes de estos o compuestos de ellos, parcial o totalmente, como el cielo y sus partes, los astros y la luna y el sol<sup>31</sup>. Tenemos, pues, que considerar si sólo son substancias éstas o también otras, o algunas de éstas o también otras, o ninguna de éstas y sí algunas otras<sup>32</sup>.

b) *Opiniones de lo que no es evidente a los otros filósofos*

(*Mf* 7.1.7)<sup>33</sup> A algunos les parece que los límites del cuerpo, como la superficie, la línea, el punto y la unidad, son substancias, incluso en mayor grado que el cuerpo y el sólido. Además, unos no creen que, fuera de las cosas sensibles, haya nada semejante<sup>34</sup>,

<sup>29</sup> Es totalmente evidente la substancia que inhiere en los cuerpos, pues los animales, las plantas y sus partes, decimos que son substancias.

<sup>30</sup> “Y otros tales”, es decir, los elementos corpóreos, como el aire y el vapor, según la opinión de Heráclito.

<sup>31</sup> Y otros elementos medios, según la opinión de otros. Y también todas las partes de los elementos, y también los cuerpos que están compuestos de elementos, o de algunas partes de los elementos, como los cuerpos mixtos, o los que están compuestos “de todos los elementos”, es decir, el todo, como toda la esfera de los activos y de los pasivos, y también “el cielo”, que es un cuerpo natural al margen de los elementos y que decimos que es substancia, y también sus partes, como son los planetas, la luna y el sol.

<sup>32</sup> [*Mt* 1264] Pero si estas substancias sensibles son las únicas substancias, como decían los antiguos naturalistas, o si también hay otras substancias, como decían los platónicos, o si estas no son substancias sino aquellas, es algo que hay que investigar.

<sup>33</sup> (*Mb* 566; *Bk* 1028b16-27) [*Mt* 1265-1267] Segundo, expone las opiniones de los filósofos de lo que no es evidente.

<sup>34</sup> Pero esta opinión está dividida porque algunos opinaban que ninguno de estos términos existían separados, como los pitagóricos.

mientras que otros admiten las substancias eternas, más numerosas y más reales<sup>35</sup>; por ejemplo, Platón considera las especies y los objetos matemáticos como dos clases de substancias, y como otra tercera la substancia de los cuerpos sensibles<sup>36</sup>, y Espeusipo admite incluso más substancias, comenzando por el uno, y principios de cada substancia, uno para los números y otro para las magnitudes, y todavía otro para el alma. Y de este modo amplía las substancias<sup>37</sup>. Algunos afirman que las especies y los números tienen la misma naturaleza, y que las demás cosas derivan de ellos, como las líneas y las superficies, hasta llegar a la substancia del cielo y las cosas sensibles<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Otros, afirmaban unos entes eternos separados de las cosas sensibles, que son muchos y más entes que las cosas sensibles: más en cuanto entes, porque son incorruptibles e inmóviles, en cambio éstas son corruptibles y móviles; muchos, porque los entes sensibles son sólo de un orden, pero separados de los dos.

<sup>36</sup> Así es como “Platón estableció dos substancias separadas”, es decir, dos órdenes de substancias separadas, las especies o ideas y los entes matemáticos y puso como tercer orden de substancias los cuerpos sensibles.

<sup>37</sup> [Mt 1266] En cambio Espeusipo, que fue sucesor de Platón, y sobrino por su esposa, estableció varios órdenes de substancias, y cada uno de ellos procedía de otro, que decía que era el principio de todos los órdenes de substancias. Pero alguno otro afirmaba que el uno era el principio de los números, los cuales eran las primeras substancias después de las especies; otro la magnitud, que eran las segundas substancias, y por último ponía la substancia del alma. Y, de este modo, explicaba el orden de las substancias hasta los cuerpos corruptibles.

<sup>38</sup> [Mt 1267] Pero algunos diferían de Platón y Leucipo porque no distinguían entre las especies y el primer orden de los entes matemáticos que es el de los números, pues decían que en las especies y los números se daba la misma naturaleza y que todas las cosas seguían a los números, es decir, las líneas y las superficies, hasta la primera substancia del cielo y las otras cosas sensibles que existen en el último orden.

## 2. Qué verdad hay que buscar en ellos

(*Mf* 7.1.8)<sup>39</sup> Tenemos, pues, que considerar cuáles de estas opiniones son acertadas o erróneas, y cuales son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y porqué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles<sup>40</sup>. Pero antes debemos exponer sumariamente qué es la substancia.

---

<sup>39</sup> (*Mb* 567; *Bk* 1028b27-32) [*Mt* 1268-1269] Segundo, muestra qué hay que decir acerca de las opiniones mencionadas.

<sup>40</sup> Hay que decir qué está bien y mal dicho en las opiniones mencionadas y cuáles son substancias, y si los entes matemáticos y las especies son algo fuera de las cosas sensibles, o no. Y si aquellas substancias que existen, además de las sensibles, qué modo de ser tienen. Y si no existen fuera de las sensibles, si existe alguna substancia separada y por qué y de qué manera, o si no existe ninguna substancia fuera de la sensible. [*Mt* 1269] Esto lo estudiará en el Libro XII y más adelante. Sin embargo, antes de estudiarlo es necesario que se diga y se explique qué es la substancia en las cosas sensibles, qué es donde se presenta con evidencia, lo cual hace en este Libro y en VIII que le sigue.



## LECCIÓN II

### EMPIEZA A ESTUDIAR LA SUBSTANCIA

#### A. MUESTRA EL MODO Y ORDEN CON EL QUE HAY QUE ESTUDIAR LA SUBSTANCIA

##### 1. 1ª División

(*Mf* 7.2.1)<sup>1</sup> De la substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales<sup>2</sup>. En efecto, la esencia (*to ti en einai*)<sup>3</sup>, el

---

<sup>1</sup> [C. 3] (*Mb* 568; *Bk* 1028b33-1029a2) [*Mt* 1270-1275] Después que mostró que la finalidad principal de la Metafísica es el estudio de la substancia, ahora empieza a estudiarla. Y se divide en dos partes. Primero muestra el modo y orden con el que hay que estudiar la substancia (*Mb* 568). Segundo, continua con el estudio de la substancia (*Mf* 7.3.1; *Mb* 578). El modo y el orden con el que hay que estudiar la substancia lo muestra dividiendo las substancias en sus partes, y 1) enseñando cuál parte es la principal que hay que estudiar, y 2) cuáles partes hay que dejar de lado, y 3) cuáles hay que estudiar antes y cuáles después. Por esto, la primera parte se divide en tres, según las divisiones y subdivisiones que da de la substancia. La segunda empieza en *Mf* 7.2.2; *Mb* 569 y la tercera en *Mf* 7.2.8; *Mb* 575

<sup>2</sup> Dice, pues, en primer lugar que la substancia se dice, al menos de cuatro modos, si no es que se dice de “muchas maneras”, es decir, de muchos modos, pues hay muchos modos por los cuales algunos designan la substancia, como se pone en evidencia en aquellos que dicen que los términos de los cuerpos son substancias, aunque este modo no lo menciona.

universal (*katholou*)<sup>4</sup> y el género (*to genos*) parecen ser substancia de cada cosa<sup>5</sup>; y el cuarto de ellos es el sujeto (*hypokeimenon*)<sup>6</sup>. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas<sup>7</sup>, sin que él, por su parte, se diga de otra cosa<sup>8</sup>. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> El primero de los que menciona es según el cual es “*quod quid erat esse*”, es decir, la quiditas o esencia o naturaleza de la cosa que se dice que es su substancia.

<sup>4</sup> [Mt 1271] El segundo es en cuanto que universal se dice que es substancia, según la opinión de los que afirman las ideas-especies, que son los predicados universales de los singulares y que son la substancia de estos particulares.

<sup>5</sup> [Mt 1272] El tercer modo es según el cual “el género primero parece ser la substancia de cada cosa”. Y, por este modo, prueban que el uno y el ente son la substancia de todas las cosas como géneros primeros de todo.

<sup>6</sup> [Mt 1273] El cuarto modo es según el sujeto, es decir, cuando a la substancia particular se le llama substancia.

<sup>7</sup> Pues el sujeto es aquello de lo cual se dicen otras cosas, como lo superior de lo inferior, como son los géneros, las especies y las diferencias, o como se predicán los accidentes del sujeto, como son los accidentes propios y los comunes, como de Sócrates se dice que es hombre, animal, racional, risible y blanco.

<sup>8</sup> En cambio el sujeto no se predica de ninguno, lo cual hay que entender *per se*, pues, *per accidens* nada impide que se predique Sócrates de esto que es blanco, o de animal o de hombre, porque aquello en lo cual inhiere lo blanco o lo animal o lo hombre, es Sócrates. De sí mismo se predica *per se* como cuando se dice que Sócrates es Sócrates. Así, pues, es evidente que aquí se llama sujeto a lo que en las Categorías se llama substancia primera, pues da la misma definición aquí del sujeto que la que da allá para la substancia primera.

<sup>9</sup> [Mt 1274] Así, concluye que hay que estudiar el sujeto o la substancia primera, porque tal sujeto parece ser la substancia en máximo grado. Por esto en las Categorías se dice que la substancia,



## 2. 2ª División

### a) Da la 2ª división

(*Mf* 7.2.2)<sup>10</sup> Como tal se menciona, en un sentido, la materia (*hyle*), y, en otro, la forma (*e morphe*) y en tercer lugar el compuesto (*synolon*) de ambas<sup>11</sup> (y llamo materia, por ejemplo, al

---

en este sentido, es de quien se dice propia, principal y especialmente la substancia, pues la substancia, en este sentido es lo que está en el fondo de todas las demás cosas, es decir, de las especies, de los géneros y de los accidentes, pues las substancias segundas, es decir, los géneros y las especies soportan nada más a los accidentes; y, éstos a su vez, sólo son tales en virtud de los primeros: pues el hombre es blanco en cuanto que este hombre es blanco. [*Mt* 1275] De ahí que sea evidente que sea muy parecida la división que pone aquí de la substancia y la que pone en las Categorías, pues por sujeto se entiende aquí la substancia primera, ya que lo que dice acerca del género y del universal, los cuales parece que competen al género y a la especie, están contenidos en las substancias segundas. Y si se añade el “*quod quid erat esse*”, el cual no se menciona en las Categorías, es porque no cae en el orden predicamental a no ser sino como principio, pues nada es género ni especie ni individuo sino en virtud del principio formal.

<sup>10</sup> (*Mb* 569; *Bk* 1029a2-5) [*Mt* 1276-1277] Después subdivide el cuarto modo de la división anterior, es decir, como sujeto. Y, para esto, hace tres cosas. Primero da la división (*Mb* 569). Segundo, compara entre sí las partes divididas (*Mf* 7.2.3; *Mb* 570). Tercero, muestra de qué manera hay que estudiar estas tres partes (*Mf* 7.2.7; *Mb* 574).

<sup>11</sup> Dice, pues, en primer lugar que el sujeto, que es la primera substancia particular, se divide en tres: materia, forma y el compuesto de ambas. Pero esta división no hay que entenderla como las especies de un género, sino como una analogía del predicado, que están contenidos bajo él y se predicán por medio de la anterioridad y posterioridad, pues tanto el compuesto como la materia y la forma particular se llaman substancias, pero no en el mismo orden:

bronce, y forma a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total<sup>12</sup>.

b) *Compara entre sí las partes divididas*

1) *Muestra que la forma es más substancia que el compuesto*

(*Mf* 7.2.3)<sup>13</sup> De suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella (*typo*)<sup>14</sup>, por la misma razón será también

---

por este motivo, más adelante, se preguntará cuál de ellos es, con prioridad, substancia.

<sup>12</sup> [*Mt* 1277] Ejemplifica estas partes de la división por medio de cosas artificiales, en las cuales el bronce es como la materia, la figura la “forma idea” y la estatua el compuesto de ambas. Esta ejemplificación no hay que tomarla como algo verdadero, sino como una semejanza de proporción, pues la figura y las otras formas artificiales no son substancias, sino accidentes; pero, así como la figura se relaciona con el bronce en las cosas artificiales, de la misma manera la forma substancial se relaciona con la materia en las cosas naturales: por lo tanto, usa este ejemplo para mostrar lo desconocido por medio de lo conocido.

<sup>13</sup> (*Mb* 570; *Bk* 1029a5-10) [*Mt* 1278-1280] Después compara entre sí las partes de la división. Y, para esto, hace tres cosas. Primero muestra que la forma es más substancia que el compuesto (*Mb* 570). Segundo, muestra que la materia es la máxima substancia, lo cual era la opinión de algunos (*Mf* 7.2.4; *Mb* 571). Tercero, muestra que tanto la forma como el compuesto son más substancia que la materia (*Mf* 7.2.6; *Mb* 573).

<sup>14</sup> Dice, pues, en primer lugar que la especie, es decir, la forma es anterior a la materia, pues la materia es ente en potencia y la forma es su acto, y el acto es naturalmente anterior a la potencia. Y, hablando de una manera absoluta, es anterior en el tiempo porque no se mueve la potencia al acto sino por un ente en acto, aunque en un caso concreto, algo que en un momento dado está en potencia y en otro momento en acto, la potencia precede al acto en el tiempo. De ahí que sea evidente que la forma es anterior a la materia y

anterior al compuesto de ambas<sup>15</sup>. Ahora hemos dicho ya sumariamente (\*) qué es la substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas. Pero no se debe proceder sólo así; pues no basta, ya que esto mismo es oscuro<sup>16</sup>.

## 2) *Muestra que la materia es la máxima substancia*

---

también más ente que ella, pues aquello por lo cual algo es, es más. Pues la materia no se hace ente en acto sino por la forma, de ahí que la forma sea más ente que la materia.

<sup>15</sup> [Mt 1279] Y finalmente, por la misma razón se sigue que la forma es anterior al compuesto de ambas, en cuanto que en el compuesto hay algo que es materia. Y así algo participa de algo que es posterior según la naturaleza, es decir, la materia. Y, a su vez, es evidente que la materia y la forma son principios del compuesto, pues los principios de algo son anteriores. Y, así, si la forma es anterior a la materia, será anterior al compuesto.

<sup>16</sup> [Mt 1280] Y, como a alguno le podría parecer que, porque Aristóteles indica todos los modos según los cuales se dice la substancia, que esto sería suficiente para conocer (*scire*) qué es la substancia, añade que lo que se ha dicho sobre qué es la substancia es “sólo un tipo” (\*), es decir, sólo se ha indicado de una manera universal que la substancia es aquello que no se dice del sujeto, sino que de él se dicen las demás cosas. Sin embargo, es necesario no sólo conocer así qué son la substancia y las demás cosas, es decir, por medio de una definición universal y lógica, pues esto no es suficiente para conocer la naturaleza de la cosa, pues lo que se asigna por definición es evidente, y la definición no toca los principios de la cosa, de los cuales el conocimiento de la cosa depende, sino que sólo llega a algo común de la cosa por medio de la cual se da tal evidencia.

i) *Da los argumentos de los antiguos de que sólo la materia es substancia*

(*Mf* 7.2.4)<sup>17</sup> Y, además, la materia es substancia. Porque si esta no es substancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parecer quedar nada<sup>18</sup>. En efecto, las demás cosas son afecciones y producciones (\*) y potencias de los cuerpos<sup>19</sup>, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias, pues la cantidad no es substancia, sino que más bien es substancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes<sup>20</sup>. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud

---

<sup>17</sup> (*Mb* 571; *Bk* 102910-20) [*Mt* 1281-1284] Después muestra que sobre todo la materia es substancia. Y, para esto hace dos cosas. Primero da los argumentos de los antiguos para demostrar que sólo la materia y sobre todo ella es substancia. Segundo, manifiesta qué es la materia (*Mf* 7.2.5; *Mb* 572).

<sup>18</sup> Dice, pues, en primer lugar que no sólo la forma y el compuesto son substancia sino también la materia es substancia de acuerdo a la argumentación antes expuesta, pues si la materia no fuese substancia, se nos escapa qué otra cosa pueda ser substancia fuera de la materia, porque si se removiese de las cosas sensibles, en las cuales la substancia es algo manifiesto, otras cosas que definitivamente no son substancia, no queda, al parecer, sino la substancia.

<sup>19</sup> [*Mt* 1282] Pues en los cuerpos sensibles, que todos aceptan que son substancias, algunas cosas son como pasiones de los cuerpos como lo caliente, lo frío y otras cosas semejantes, las cuales es evidente que no son substancias, pues en ellos hay algunas “producciones” (\*: *poiemata*, *factiones*), es decir, generaciones, corrupciones y movimientos, los cuales es evidente que no son substancias, pues en ellos existen también las potencias que son los principios de esas producciones y de esos movimientos, es decir, las potencias que están en las cosas para que produzcan y padezcan: también éstas es evidente que no son substancias, sino que, más bien están en el género de la cualidad.

<sup>20</sup> [*Mt* 1283] Y, después, todas estas cosas se encuentran en las dimensiones de los cuerpos sensibles como son la longitud, la

y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquellas; de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única substancia<sup>21</sup>.

ii) *Manifiesta qué es la materia*

(*Mf* 7.2.5)<sup>22</sup> Y entiendo por materia la que de suyo —es decir, considerada en su esencia—, ni es algo —es decir, substancia— ni

---

latitud y la profundidad que son ciertas cantidades, pero no substancias, pues es evidente que la cantidad no es una substancia, sino aquello en lo cual las dimensiones inhieren como primer sujeto en el cual inhieren.

<sup>21</sup> Si se remueven estas dimensiones no parece quedar otra cosa sino el sujeto que es algo determinado y distinto por medio de estas dimensiones: esta es la materia; pues la cantidad dimensiva parece inherir en la materia inmediatamente, puesto que la materia no se divide para recibir las diversas formas en sus diversas partes, si no es por medio de la cantidad. En consecuencia, por esta consideración parece que es necesario que no sólo la substancia sea materia, sino que sólo ella lo sea. [*Mt* 1284] La ignorancia de los antiguos filósofos de la forma substancial fue la causa de que cayeran en este error, pues debido a que no lograron que su conocimiento se elevara a algo que está por encima de las cosas sensibles, sólo consideraron las formas que son sensibles propios o comunes. Es evidente que éstas son accidentes, como lo blanco y lo negro, lo grande y lo pequeño y otros semejantes. La forma substancial, en cambio, es sensible sólo *per accidens* y, por lo tanto, no lograron su conocimiento y no lograron distinguirla de la materia. El todo-sujeto, que para nosotros es el compuesto de materia y forma, ellos decían que era la primera materia, como el aire, el agua y otros semejantes; y llamaban formas a lo que nosotros llamamos accidentes, como las cantidades y las cualidades, de los cuales su sujeto propio no es la materia primera sino la substancia compuesta que es la substancia en acto, pues todo accidente existe en cuanto inhieren en la substancia, como ya se ha visto.

es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan el ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso (\*) del de cada una de las categorías, pues todas las demás cosas se predicán de la substancia, y ésta, de la materia; de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también estas serán accidentales<sup>2324</sup>. Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> (*Mb* 572; *Bk* 1029a20-27) [*Mt* 1285-1290] Puesto que la argumentación mencionada parece proceder de la ignorancia de la materia, como se ha dicho, consecuentemente, ahora, dice qué es la materia de acuerdo a la verdad, como ya se ha dicho en el Libro I de la Física. La materia, en sí, no se puede conocer suficientemente si no es por medio del movimiento y su estudio corresponde, especialmente, a la Filosofía de la Naturaleza. Por este motivo Aristóteles aquí, toma la materia según se ha estudiado en la física.

<sup>23</sup> [*Mt* 1286] Y, esto, especialmente se ve en el movimiento, pues es necesario que el sujeto del cambio y el movimiento sean dos cosas distintas, hablando en sentido estricto, de los dos extremos del movimiento, como se ha probado en el Libro I de la Física. De ahí que, puesto que la materia es el primer sujeto que soporta no sólo los movimientos, que son según la cualidad, la cantidad y los otros accidentes, sino también los cambios que son según la substancia, es necesario que la materia sea, en su esencia, una cosa distinta a todas las formas substanciales y de sus privaciones, que son el término de la generación y de la corrupción; y no algo distinto sólo de la cualidad, de la cantidad y de los otros accidentes. [*Mt* 1287] Sin embargo, Aristóteles no demuestra la diversidad de la materia de todas las formas por medio del movimiento, pues esta prueba es propia de la Filosofía de la Naturaleza, sino por medio de la predicación, que es lo propio de la Lógica, la cual considera afín a la Metafísica en el Libro IV. Dice, por lo tanto, que es necesario que algo exista de lo cual se digan todos los predicados, de tal manera que sean distintos el sujeto y aquello que se predica, y que de cada uno de ellos “se predicán de él” (\*), es decir, diversa de la quiddidad y esencia. [*Mt* 1288] Hay que tener en cuenta que lo que se dice aquí no puede entenderse como una predicación unívoca

---

como las especies se predicán de los géneros, los cuales se incluyen en la definición, pues no hay una diferencia esencial entre hombre y animal. Es necesario entender esto como una predicación denominativa, así como blanco se predica de hombre, pues son distintas las esencias de hombre y de blanco. Por esto añade que los otros géneros se predicán de este modo de la substancia, es decir, denominativamente, pues la substancia se predica de la materia denominativamente. [Mt 1289] Por lo tanto no quiere decir que haya que entenderlo en el sentido que la substancia existente en acto (de la cual estamos hablando ahora) se predique de la materia con predicación unívoca, es decir, que es por esencia. Ya antes se dijo que la materia no es “*quid*”, ni ninguna otra cosa. Hay que entenderlo como una predicación denominativa: del mismo modo que los accidentes se predicán de la substancia. Así como es verdadero decir: “el hombre es blanco”, y en cambio no lo es: “el hombre es la blancura” o “la humanidad es blanca”; de la misma manera es verdad decir: “esta cosa materializada es un hombre”, en cambio no lo es decir: “la materia es hombre” o “la materia es humanidad”. Por lo tanto, la predicación concretiva o denominativa muestra que así como la substancia es algo por medio de la esencia de la cual proceden los accidentes, de la misma manera, por medio de esencia la materia es distinta de la forma substancial. De lo cual se sigue que aquello que es el último sujeto, hablando con propiedad, no es substancia ni cantidad ni ninguna otra cosa que esté en el género de los entes.

<sup>24</sup> [Mt 1290] Ni las negaciones pueden predicarse *per se* de la materia. De la misma manera que las formas están fuera de la esencia de la materia, de tal manera que se relacionan con ella *per accidens*, así también las negaciones de las formas que son las privaciones, inhieren *per accidens* en la materia, pues si inhirieran *per se* en la materia, nunca las formas podrían ser recibidas en la materia conservándose la materia. Esto lo dice Aristóteles para excluir la opinión de Platón que no distinguía entre la privación y la materia, como ya se dijo en el Libro I de la Física.

<sup>25</sup> Finalmente concluye que, si se tienen en cuenta sólo esos argumentos, se termina afirmando que sólo la materia es substancia, como ya antes se había concluido.

3) *Muestra que la forma y el compuesto son más substancia que la materia*

(*Mf* 7.2.6)<sup>26</sup> Pero esto es imposible<sup>27</sup>. En efecto, el ser separable<sup>28</sup> y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia<sup>29</sup>; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia<sup>30</sup>.

c) *Muestra de qué manera hay que estudiar estas tres partes*

---

<sup>26</sup> (*Mb* 573; *Bk* 1029a27-30) [*Mt* 1291-1293] Después, muestra lo contrario de esta conclusión.

<sup>27</sup> Es imposible que sólo la materia sea substancia o que sea la substancia por excelencia.

<sup>28</sup> Pues dos cosas parecen ser, sobre todo, substancias: en primer lugar, lo que es separable, pues el accidente no se separa de la substancia, sino que es la substancia la que se puede separar del accidente.

<sup>29</sup> En segundo lugar, que la substancia es algo determinado, pues los otros géneros no significan algo determinado. [*Mt* 1292] Estas dos características, el ser separable y el ser algo determinado no convienen a la materia, pues la materia no puede existir sin la forma, por la cual se hace ente en acto, pues por sí sólo es potencia, y tampoco es por sí algo determinado, sino sólo por la forma por la cual se hace en acto. De ahí que esto le competa sobre todo al compuesto.

<sup>30</sup> [*Mt* 1293] Por lo tanto, es evidente que “las formas” y “el compuesto de ambas”, es decir de materia y de la forma, más parecen ser substancias que la materia, puesto que el compuesto es separable y es algo determinado. La forma, aunque no sea algo separable y algo determinado, sin embargo, por ella el compuesto es un ente en acto y así, puede ser algo separable y algo determinado.



(Mf 7.2.7)<sup>31</sup> Pero omitamos la substancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma<sup>32</sup>, pues es posterior<sup>33</sup> y clara<sup>34</sup>. Y también es manifiesta en cierto modo la materia<sup>35</sup>. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil<sup>36</sup>.

### 3. 3ª División

#### a) *Primero hay que estudiar las substancias sensibles*

---

<sup>31</sup> (Mb 574; Bk 1029a30-33) [Mt 1294-1296] Después, muestra de qué manera hay que estudiar estas tres partes de la substancia, en cuanto se divide en materia, forma y compuesto.

<sup>32</sup> Aunque tanto la forma como el compuesto sean más substancia que la materia, sin embargo, en este momento del estudio hay que prescindir de la que “se compone de ambas”, es decir, de la materia y la forma. Y, esto, por dos razones.

<sup>33</sup> [Mt 1295] Primero, porque es posterior, por naturaleza, a ambas, es decir, a la materia y a la forma; de la misma manera que lo compuesto es posterior a lo simple, de los cuales se compone. De ahí que el conocimiento de la materia y de la forma preceda al conocimiento de la substancia compuesta.

<sup>34</sup> [Mt 1296] La segunda razón es porque esta substancia es más “clara”, es decir, evidente ya que los sentidos la perciben; de ahí que no tenga caso detenerse en ella.

<sup>35</sup> La materia, aunque no sea posterior, sin embargo, de alguna manera es manifiesta; y dice “en cierto modo” porque según su esencia no es cognoscible puesto que el principio del conocimiento es la forma. Sin embargo se conoce por una cierta semejanza de proporción, pues así como las substancias sensibles se relacionan con las formas artificiales, como la madera a la cuchara, de la misma manera la materia primera se relaciona con la forma sensible. Por este motivo, en el libro I de la Física se dice que la materia primera es cognoscible por una cierta analogía.

<sup>36</sup> Por lo tanto, sólo queda investigar la tercera, es decir, la forma, porque ésta es la que presenta más dudas.

(Mf 7.2.8)<sup>37</sup> Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra investigación<sup>38</sup>.

b) *Qué hay que estudiar de ellas*

(Mf 7.2.9)<sup>39</sup> Y, puesto que hemos comenzado distinguiendo los diversos sentidos que damos a la substancia, y uno de estos parecía ser la esencia (*to ti en einai*), detengamos nuestra consideración en él<sup>40</sup>.

c) *Causa de este orden*

---

<sup>37</sup> (Mb 575; Bk 1029a33-34) [Mt 1297-1298] Después, muestra el modo y orden que hay que seguir para estudiar la substancia de acuerdo a la tercera división, es decir, la que divide la substancia en sensible e insensible. Y, para esto hace tres cosas. Primero, muestra que hay que empezar con la substancia sensible.

<sup>38</sup> [Mt 1298] Estas substancias son admitidas por todos, pues todos aceptan que algunas cosas sensibles son substancias; en cambio, las substancias no sensibles, no todos las aceptan. De ahí que primero haya que investigar las substancias sensibles como aquello que es más evidente.

<sup>39</sup> [C. 4] (Mb 576; Bk 1029b1-3) [Mt 1299] Segundo, muestra qué cosa hay que estudiar de las substancias sensibles.

<sup>40</sup> Puesto que antes se hizo la división acerca de cuántos son los modos en que se dice la substancia, y uno de ellos era *quod quid erat esse*, es decir, la quiditas y esencia de la cosa, de ahí que, en primer lugar hay que teorizar sobre este primer modo mostrando la quiditas de las substancias sensibles.

(*Mf* 7.2.10)<sup>41</sup> Es conveniente<sup>42</sup> avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprendizaje se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles<sup>43</sup>. Y así como en las acciones —es decir, en los actos o en las potencias activas—, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno<sup>44</sup>, así también es necesario, partiendo de las

---

<sup>41</sup> (*Mb* 577; *Bk* 1029b3-12) [*Mt* 1300-1305] Tercero, asigna el motivo por el cual se seguirá este orden.

<sup>42</sup> Es conveniente (*praeopere*), empezar con las substancias sensibles, es decir, antes de empezar a trabajar, como lo que es preparatorio y necesario al empezar algo, que se estudien las substancias sensibles que son más evidentes para nosotros.

<sup>43</sup> [*Mt* 1301] Puesto que toda ciencia se hace por medio de aquellas cosas que son más evidentes para el que aprende, es necesario que preconozca algunas cosas para que pueda aprender. Es, pues, necesario en nuestra ciencia proceder por medio de aquellas cosas que son más evidentes para nosotros, que con frecuencia son menos evidentes según la naturaleza, para dirigirnos a aquellas cosas que son más evidentes en sí, y menos para nosotros, [*Mt* 1302], pues en nuestro conocimiento, que empieza por los sentidos, son más evidentes las cosas que están más cerca de los sentidos; en cambio, según la naturaleza son más evidentes aquellas cosas que son más cognoscibles. Y éstas son las que son más entes y más actuales: las que se encuentran alejadas de los sentidos, pues las formas sensibles son formas en la materia. [*Mt* 1303] Por lo tanto, en las ciencias es necesario proceder de lo que es menos evidente según la naturaleza a lo que lo es más.

<sup>44</sup> El militar alcanza la victoria de todo el ejército que es un cierto bien común, a partir de la victoria de cada uno: de éste y de aquél. De manera semejante, la arquitectura componiendo ésta y aquella piedra llega a formar una casa. [*Mt* 1304] Y esto mismo tiene que suceder en las ciencias especulativas: de estas cosas que son evidentes para el que aprende, es necesario alcanzar lo que es evidente por naturaleza, que finalmente serán evidentes para el que aprende. [*Mt* 1304] Esto no se debe a que porque son más evidente

cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces (\*) apenas cognoscibles, y poco o nada tienen de ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente (\*) cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquéllas<sup>45</sup>.

---

para éste y para aquél, son más evidentes *simpliciter*, porque lo que es más evidente para cada uno, es decir, para éste y para aquél, también es lo primero en su conocimiento, y son más débiles en su evidencia según la naturaleza; y esto se debe a que poco o nada tienen de entidad, pues algo en cuanto que es ente es cognoscible. Esto se hace evidente en los accidentes, en el movimiento y en la privación que poco o nada tienen de entidad y, sin embargo, son más evidentes para nosotros que las substancias de las cosas, porque están más cercanos a los sentidos ya que *per se* son sensibles propios o comunes de los sentidos, en cambio, las formas substanciales se conocen *per accidens*.

<sup>45</sup> [Mt 1305] Dice “muchas veces” (\*) porque las mismas cosas a veces son más evidentes, tanto para nosotros como por naturaleza, como sucede con las cosas matemáticas que son abstraídas de la materia sensible, de tal manera que, en esta ciencia, siempre se procede de lo más evidente según la naturaleza, porque lo mismo es lo evidente para nosotros. Y, aunque aquellas cosas que son más evidentes para nosotros sean débiles en su evidencia en la naturaleza, sin embargo, a partir de esas cosas poco evidentes según naturaleza, que sin embargo son más evidentes para el que aprende, hay que intentar conocer aquellas que son “completamente”, es decir, universal y perfectamente cognoscibles, procediendo a conocerlas por éstas mismas que son débilmente evidentes por sí, como ya se ha dicho.

## LECCIÓN III

### B. CONTINUA CON EL ESTUDIO DE LA SUBSTANCIA

#### 1. Muestra de qué manera es la esencia

- a) *Estudia la esencia de la substancia sensible*
  - 1) *Muestra en qué cosas se da la substancia de las cosas sensibles*
    - i) *Investiga en qué cosas sensibles se da la esencia de las substancias*
      - 1.- *Muestra qué es la esencia de las cosas sensibles*
        - a.- *Muestra qué es la esencia (quid est quod quid erat esse)*
          - i.- *Remueve de la esencia los predicados accidentales*

(*Mf 7.3.1*)<sup>1</sup> Y, en primer lugar, hagamos acerca de él algunas aclaraciones de carácter lógico, a saber, que la esencia de cada cosa

---

<sup>1</sup> (*Mb 578; Bk 1029b12-16 [Mt 1306-1310]*) Después que Aristóteles estudió el orden con el que hay que proceder para estudiar la substancia, ahora empieza a estudiar las substancias sensibles como ya lo había advertido. Lo cual divide en dos partes. En la primera estudia la esencia de las substancias sensibles por medio de razonamientos lógicos y comunes (*Mb 578*). En la segunda parte, la estudia por medio de los principios de las substancias sensibles, en el Libro VIII (*Mb 691*). [*Mt 1307*] La primera parte se divide en dos. En la primera muestra de qué manera es la esencia de las substancias sensibles (*Mb 578*). En la segunda muestra que esta clase de esencia tiene carácter de principio y de causa (*Lección XVII, Mf 7; Mb 682*). La primera parte se divide en

es lo que se dice que ésta es<sup>2</sup> en cuanto tal<sup>3</sup>. Pues tu esencia no es ser músico<sup>4</sup>; pues no eres músico en cuanto eres tú mismo<sup>5</sup>. Lo es, por consiguiente, lo que eres en cuanto tú mismo<sup>6</sup>.

---

dos partes. En la primera estudia la esencia de la substancia sensible (*Mb* 578). En la segunda muestra que los universales no son la substancia de las cosas sensibles, como algunos dijeron (*Lección XIII, Mf* 7; *Mb* 650). La primera parte se divide en dos. En la primera muestra en qué cosas se da la substancia de las cosas sensibles (*Mb* 578); en la segunda, de qué cosas está constituida (*Lección IX, Mf* 7; *Mb* 622). La primera se divide en dos. En primer lugar investiga en qué cosas sensibles se da la esencia de las substancias (*Mb* 578). En la segunda investiga la causa de su generación (*Lección VI, Mf* 7; *Mb* 598). La primera, nuevamente, se divide en dos. En la primera muestra qué es la esencia de las cosas sensibles (*Mb* 578). En la segunda, cómo es tenida por los mismos sensibles (*Lección V, Mf* 7; *Mb* 588). Otra vez la primera se divide en dos. Primero muestra qué es la esencia (*Mb* 578). En la segunda, en quiénes se da (*Mf* 7.3.3; *Mb* 580). Acerca de lo primero, Aristóteles aún hace otras dos cosas. Primero remueve de la esencia los predicados accidentales (*Mb* 578). Segundo, remueve de la esencia los predicados *per se*, como *passiones* propias del sujeto (*Mf* 7.3.2; *Mb* 579).

<sup>2</sup> [*Mt* 1308] De las substancias sensibles primero hay que decir y mostrar en ellas qué es *quid erat esse*; por tanto, primero diremos algunas cosas lógicas de aquello que es *quid erat esse*. Como ya antes se dijo la Metafísica tiene afinidad con la Lógica porque ambas son comunes; de ahí que el modo lógico sea propio de esta ciencia y, en consecuencia, sea propio empezar por él, pues más se dice lógicamente acerca de la esencia de aquellos que se está estudiando en su esencia si se parte de la predicación esencial, pues esto compete al lógico.

<sup>3</sup> [*Mt* 1309] Lo primero que hay que saber acerca del *quod quid era esse*, es lo que se predica en sí, pues aquellas cosas que se predicán de algo *per accidens*, no pertenece a la esencia de eso.

<sup>4</sup> Entendemos por “*quod quid erat esse*” de algo lo que convenientemente puede contestar a la pregunta por el *quid est*, pues

ii.- *Remueve de la esencia los predicados per se, del sujeto*

(Mf 7.3.2)<sup>7</sup> Pero tampoco todo eso, pues no lo es lo que es en cuanto tal<sup>8</sup> como lo blanco para la superficie, porque la esencia de

---

cuando preguntamos de algo *quid est* no podemos contestar convenientemente con aquellas cosas que le inhiere *per accidens*, como si se pregunta qué es el hombre, no podemos contestar que blanco, o que está sentado, o que es músico.

<sup>5</sup> [Mt 1310] Así, pues, ninguna de las cosas que se predicán *per accidens* de algo pertenecen al *quod quid erat esse* de la cosa: pues no es el músico el que es, sino eres tú el que es. Hay que tener en cuenta, cara a lo que viene, esto que dice: “esto que es” o “este que es” significa el “*quod quid erat esse*” de esa cosa; como si se habla del ser del hombre o del ser para el hombre, se entiende aquello que pertenece al “*quid est*” del hombre. Pues “que sea músico”, es decir, esto que significa esencialmente músico, no pertenece a la esencia de lo que eres tu, pues si se pregunta “qué (*quid*) eres tu”, no se puede responder que eres músico; de ahí se sigue que el ser de músico no es el ser para ti, porque lo que pertenece a la esencia de músico está fuera de tu esencia, aunque lo músico se predique de ti. Y esto porque “tu, según tu mismo, no eres músico”, porque lo músico no se predica de ti *per se*, sino *per accidens*.

<sup>6</sup> Por lo tanto, aquello que pertenece a tu esencia, eso es lo que “tú eres por ti mismo”, es decir, lo que se predica de ti *per se* y no *per accidens*: así como se predica *per se* de ti que eres hombre, animal, substancia, racional, sensible y otras cosas semejantes, son cosas que pertenecen a tu esencia.

<sup>7</sup> (Mb 579; Bk 1029b16-22) [Mt 1311-1314] Después, excluye de la esencia lo que se predica “*secundum se*”, como son las “*passiones*” del sujeto.

<sup>8</sup> Tampoco todo aquello que se predica *secundum se* de algo pertenece a su esencia (*quod quid erat esse*), pues se predica *per se* la *passio* del propio sujeto.

una superficie no es la esencia de lo blanco<sup>9</sup>. Pero tampoco el compuesto de ambos, la esencia de una superficie blanca<sup>10</sup>, porque se añade lo mismo (\*) que se define<sup>11</sup>. Así, pues, el enunciado en que no esté lo que se define (\*\*), y que sin embargo lo enuncie, ése será el enunciado de la esencia de cada cosa<sup>12</sup>; de suerte que, si el

---

<sup>9</sup> [Mt 1312] Pues no es su *quod quid erat esse* lo que inhiere *secundum se*, como en la superficie inhiere lo blanco porque el ser de la superficie no es el ser de lo blanco, es decir, lo que es la superficie no es lo mismo que lo que es lo blanco, pues son distintas la esencia de la superficie y la de lo blanco.

<sup>10</sup> Pero no sólo son distintas las esencias de la superficie y de lo blanco, sino que tampoco el mismo compuesto de ambos, es decir, la superficie y la blancura, lo que es ser superficie blanca o el ser de la superficie blanca. La esencia o quiditas de la superficie blanca no es la esencia o quiditas de la superficie.

<sup>11</sup> Y, si se pregunta; ¿por qué?, se puede responder “*quia hoc adest ei*” (\*), es decir, porque cuando digo superficie blanca, se dice algo que inhiere a la superficie extrínsecamente, y no como algo que pertenece a su esencia. De ahí que ese todo (la superficie blanca) no es la esencia de la superficie.

<sup>12</sup> [Mt 1313] Las *passiones* se predicán del propio sujeto porque el propio sujeto se incluye en sus definiciones, como la nariz se incluye en la definición de chato y el número en la definición de par. Sin embargo, algunas cosas se predicán *per se*, en las cuales no se incluye el sujeto en la definición, como el animal *per se* del hombre, como tampoco hombre se incluye en la definición de animal. Por lo tanto, puesto que aquellas cosas que se predicán *per accidens* no pertenecen a la esencia, ni tampoco aquellas que se predicán *per se* sin incluir el sujeto, sólo queda que pertenezcan a la esencia aquellas definiciones en las cuales no se pone el sujeto. Por lo tanto concluye diciendo que será la *ratio* de cada cosa, el *quod quid erat esse*; aquella en la cual “*dicente ipsum*” (\*), es decir, describiendo el predicado, “*non inherit ipsum*” (\*\*), es decir, el sujeto; como en animal racional no inhiere el hombre. En consecuencia, animal pertenece a la esencia de hombre.



ser de una superficie blanca es el ser de una superficie lisa, el ser de lo blanco y el ser de lo liso serán una misma cosa<sup>13</sup>.

b.- *En quiénes se da*

i.- *Propone una aporía*

(*Mf* 7.3.3)<sup>14</sup> Y, puesto que también según las otras categorías hay compuestos<sup>15</sup>, pues hay algo que es sujeto para cada cosa, por ejemplo para la cualidad y para la cantidad y para el cuándo y para el dónde y para el movimiento<sup>16</sup>, debemos investigar si hay un

---

<sup>13</sup> [*Mt* 1314] Esto lo prueba reduciéndolo al absurdo: aquellas cosas que se predicán *per se* de algo, como pasión propia del sujeto, no pertenecen a la esencia. Se da el caso de que de un mismo sujeto se prediquen *per se* varias pasiones: como se predicán *per se* como *passiones* propias lo colorado y lo áspero y lo leve, que son pasiones de la superficie. El mismo argumento se aplica a todos los predicados que pertenecen al sujeto con relación a la esencia. Por lo tanto si lo blanco pertenece a la esencia de la superficie, por la misma razón también pertenece lo ligero, pues lo que son uno lo mismo, entre sí son lo mismo. “Por lo tanto, si lo blanco de la superficie existe, el ser de la superficie “es siempre”, es decir, si siempre y universalmente esto es verdad, que la esencia de la pasión propia es lo mismo que la esencia del sujeto, se sigue que lo blanco existe y que lo leve existe y que serán “lo mismo y uno”, es decir, la esencia de lo blanco y de lo ligero es una y la misma, lo cual evidentemente es falso. Por lo tanto, sólo queda que el “*quod quid erat esse*” de la pasión propia y la del sujeto no son lo mismo y algo uno.

<sup>14</sup> (*Mb* 580; *Bk* 1029b22-28) [*Mt* 1315-1317] Después, investiga a quiénes le compete el *quod quid erat esse*. Y, primero, propone la aporía. Segundo, la resuelve (*Mf* 7.3.4; *Mb* 581).

<sup>15</sup> Hay algunas cosas compuestas en los otros predicamentos y no sólo en la substancia. Y esto lo dice porque se está investigando a las substancias sensibles que son compuestas.

<sup>16</sup> Así como las substancias sensibles están compuestas de materia que subyace a la forma substancial, de la misma manera los otros

enunciado de la esencia de cada uno de ellos<sup>17</sup>, y si se da también para éstos la esencia, por ejemplo para un hombre blanco: la esencia de hombre blanco<sup>18</sup>. Sea su nombre “vestido”. ¿Qué es el ser de un vestido?<sup>19</sup>.

ii.- *La resuelve*

a.- *Primera parte*

---

predicamentos tienen su sujeto, pues hay un sujeto para cada uno de ellos: como la cualidad, la cantidad, el cuándo, el lugar y el movimiento son sujetos de la acción y de la pasión. De ahí que así como existe un compuesto que es el fuego y que tiene materia y forma, de la misma manera exista un compuesto de substancia y accidentes.

<sup>17</sup> [Mt 1316] Puesto que hay una definición de las substancias compuestas de forma y materia, si también cada uno de estos compuestos de accidentes y sujeto tienen “una *ratio* de su *quod quid erat esse*”, es decir, si tienen definición la cual es la *ratio* que significa el *quod quid erat esse*.

<sup>18</sup> Y, además, si en ellos existe “el mismo *quod quid erat esse*”, que significa la definición, es decir, si tienen alguna esencia o algo que pueda contestar al “qué es”; como “hombre blanco” es un compuesto de sujeto y accidente, si lo blanco del hombre tiene un *quod quid erat esse* en cuanto tal.

<sup>19</sup> [Mt 1317] Y, como alguno podría decir que hombre blanco son dos cosas y no una sola, por ese motivo añade que lo que llamo hombre blanco tiene un solo nombre: vestido. De tal manera que la pregunta sobre este uno, del vestido, del cual se pregunta si tiene su *quod quid erat esse* de tal manera que podemos decir qué es el ser del vestido. Entonces, si así como el nombre hombre significa algo compuesto, es decir, el animal racional, de la misma manera vestido significa algo compuesto, es decir, el hombre blanco. Y, así como hombre tiene definición, de la misma manera vestido podría tener también definición.

(*Mf* 7.3.4)<sup>20</sup> Pero tampoco esta es una de las cosas calificadas de “en cuanto tal”<sup>21</sup>. O bien “lo no en cuanto tal” se dice de dos modos, y uno procede de adición y el otro no<sup>22</sup>. Pues uno se dice porque se añade a otra cosa lo mismo que se define, como si uno, al definir el ser de lo blanco, dijera el enunciado de un hombre blanco<sup>23</sup>; y el otro, porque se añade otra cosa a lo que se define<sup>24</sup>; por ejemplo, si vestido significara hombre blanco y uno definiera vestido como blanco<sup>25</sup>. Ciertamente hombre blanco es blanco, pero no la esencia del ser blanco<sup>26</sup>. Pero, entonces, el ser del vestido ¿es

---

<sup>20</sup> (*Mb* 581; *Bk* 1029b28-1030a17) [*Mt* 1318-1330] Resuelve la aporía y se divide en dos partes según las dos soluciones que da. La segunda empieza en *Lección* IV, *Mb* 582.

<sup>21</sup> Cuando digo hombre blanco o vestido, que lo significa, no es una de esas cosas que se dicen *secundum se*, sino más bien de las que se dicen *per accidens*, pues hombre blanco es un uno *per accidens* y no *per se*, como ya se dijo antes.

<sup>22</sup> [*Mt* 1319] Algo se dice de otro uno *per accidens* de dos maneras: una, “el hombre es blanco” y otra “lo blanco es hombre”, y uno de estos es por adición y el otro no.

<sup>23</sup> Pues en la definición de hombre no es necesario que se añada la definición de blanco o su nombre; en cambio en la definición de blanco es necesario añadir la de hombre o el nombre de hombre o su definición, si el hombre es el sujeto propio o alguna otra cosa que sea su sujeto propio.

<sup>24</sup> [*Mt* 1320] Para explicar esto añade que estos dos, que no se dicen *secundum se*, uno se añade al otro porque el accidente se añade al sujeto que es lo que se pone en la definición del accidente cuando se define.

<sup>25</sup> Como si para que alguien definiera lo blanco fuera necesario que dijera la *ratio* de hombre blanco, porque es necesario que en la definición del accidente se ponga la del sujeto y entonces la definición se completa con hombre blanco y, entonces, sería la *ratio* de hombre blanco y no sólo la de blanco.

<sup>26</sup> Y esto hay que entenderlo, como se ha dicho, si hombre es propio y *per se* el sujeto de blanco, pues esto se añade al otro *per*

una esencia de algo o en absoluto? (\*) ¿O no?<sup>27</sup> (\*\*) Pues la esencia es lo mismo que la quiddidad; y, cuando una cosa se dice de otra, no es algo determinado<sup>28</sup>; por ejemplo, el hombre blanco no se

---

*accidens*, no porque se ponga en la definición del otro, sino porque el otro se pone en su definición, como blanco se añade a hombre *per accidens*, que no quiere decir que se ponga en la definición de hombre sino porque hombre se pone en su definición. De ahí que si el nombre vestido significa hombre blanco, como se ha ejemplificado, sea necesario que aquél, quien define el vestido, defina el vestido de la misma manera que se define blanco, pues así como es necesario que en la definición de vestido se ponga hombre y blanco, de la misma manera en la definición de blanco es necesario que se pongan ambos. [Mt 1321] De lo dicho se hace evidente que blanco se predica de hombre blanco, pues esta proposición es verdadera: “el blanco hombre es blanco” y a la inversa. Sin embargo, el ser del blanco hombre no es el *quod quid erat esse* de blanco. Ni tampoco el del vestido, que significa el compuesto, el hombre blanco, como se ha dicho. Así, pues, es evidente que no puede ser lo mismo el *quod quid erat esse* y lo blanco y el hombre blanco o sea el vestido, ya que si blanco se predicase de hombre blanco no por eso es su *quod quid erat esse*.

<sup>27</sup> [Mt 1322] También es evidente que si blanco tiene *quod quid erat esse* y definición, no tiene otra que la que tiene el hombre blanco, ya que en la definición del accidente se pone el sujeto, es necesario que lo blanco se defina de esta manera: como el hombre blanco, como se ha dicho. Y esto se hace evidente así: porque esto que es blanco no tiene *quod quid erat esse*, sino sólo aquello de lo que se dice: este hombre o el hombre blanco. Y esto es lo que dice Aristóteles: “*Ergo est quod quid erat esse aliquid aut totaliter, aut no*” (\*), es decir, de lo dicho anteriormente se sigue que el *quod quid erat esse* sólo se da en lo que es algo, o bien como “*aliquid sit totaliter*” (\*\*), es decir, compuesto, como hombre blanco o no compuesto como hombre, pues blanco no significa “algo” sino “de alguna manera”.

<sup>28</sup> [Mt 1323] Que el *quod quid erat esse* no es sino el “algo” que tiene, se hace evidente así: el *quod quid erat esse* es lo que es el ser de algo, pues ser algo es ser de alguna manera. De ahí que aquellas

identifica con algo individual, si la individualidad corresponde sólo a las substancias; de suerte que sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición<sup>29</sup>. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de suerte que también la *Ilíada* será una definición<sup>30</sup>, sino únicamente si es de algo primero; y son tales las cosas que se dicen no porque una se diga de otra<sup>31</sup>. No habrá pues

---

cosas que no significan algo no tengan *quod quid erat esse*, pues cuando algo se dice de algo como accidente del sujeto, no es algo determinado, como cuando digo el hombre es blanco, no significa que es algo determinado (*aliquid*), sino que es de alguna manera (*quale*), pues ser algo determinado (*hoc aliquid*) corresponde sólo a la substancia. Y, así, es evidente que lo blanco, y cosas semejantes, no pueden tener *quod quid erat esse*.

<sup>29</sup> [Mt 1324] Pero, como alguno podría decir que así como se dan algunas *ratio* de los nombres, que significan la substancia, de la misma manera hay algunas *ratio* de los nombres que significan los accidentes. Por lo tanto concluye que el *quod quid erat esse* no se da en todos los que tienen una *ratio* que explica el nombre, sino sólo aquellos que son una definición.

<sup>30</sup> [Mt 1325] Ya que la *ratio* que define no es sólo la que es tal, que significa lo mismo que el nombre, como cuando digo *arma gerens* significo lo mismo que con *armigero* (el que lleva armas), porque, en este caso, se seguiría que todas las *ratio* serían *termini*, es decir, definiciones, pues cualquiera puede poner una *ratio* a cualquier nombre, como se puede poner a la *ratio* que es hombre que camina u hombre que escribe y de esto no se seguiría que son definiciones, pues según esto se sigue que la *Ilíada*, el poema que describe la guerra de Troya, sea una definición, pues todo ese poema es una *ratio* que expone la guerra de Troya. Es evidente, pues, que no toda *ratio* que significa lo mismo que el nombre, es su definición, sino que sólo es definición si se refiere a “algo primero”.

<sup>31</sup> [Mt 1326] Son “primeras” las cosas que se predicán *per se* y no porque algo se diga de algo, como blanco se predica de hombre no

esencia de ninguna de las cosas que no son especies de un género, sino tan sólo de éstas<sup>32</sup> (\*\*\*), pues éstas parecen decirse no por participación<sup>33</sup>, ni como afección<sup>34</sup> ni como accidente<sup>35</sup>. Pero también para cada una de las demás cosas habrá un enunciado que

---

*per se*, como si fuesen lo mismo blanco y hombre, sino que se predicán, entre sí, *per accidens*. En cambio animal se predica *per se* de hombre y de manera semejante racional de animal. Por eso, cuando digo animal racional, es la definición de hombre.

<sup>32</sup> [Mt 1327] Así, pues, es evidente que el *quod quid erat esse* sólo se da en las especies de los géneros, pero sólo en las especies (\*\*\*), pues sólo la especie se define, puesto que toda definición se construye de género y diferencia: todo aquello que está debajo del género y se constituye de diferencias, es una especie: por lo tanto, sólo de la especie hay definición.

<sup>33</sup> Sólo las especies no son por participación, pasión o accidente. [Mt 1328] Con estos tres, Aristóteles remueve las tres cosas que parecen impedir que algo no se defina por medio del género. Primero, aquellas cosas que se predicán por participación: no se pueden definir por medio de un género a menos que la esencia esté en lo definido. Esto es lo que sucede con el hierro incandescente del cual el fuego se predica por participación y no se define por medio del fuego como si fuese su género, porque el hierro no es, por su esencia, fuego sino que participa de él, pues el género no se predica de la especie por participación, sino por esencia. Así, el hombre es un animal esencialmente, no es que sólo participe de lo animal, pues el hombre es un verdadero animal.

<sup>34</sup> Pues los sujetos se predicán de sus propias pasiones, como nariz de chato; sin embargo, no es de la esencia de la nariz el que sea chata, pues la especie no se relaciona con el género como pasión propia del género, sino como aquello que es por esencia lo mismo que el género.

<sup>35</sup> Lo blanco se puede predicar de hombre *per accidens*, pero la esencia de hombre no es la esencia de blanco, como la esencia del género es la esencia de la especie. En consecuencia se ve que sólo la *ratio* de la especie que se forma de género y diferencia es una definición.

explique, si hay un nombre, qué significa que esto se dé en lo otro, o, en vez de un enunciado simple<sup>36</sup>, otro más exacto<sup>37</sup>; pero no habrá definición ni esencia<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> [Mt 1329] En otros casos, si hay un nombre, puede ser la *ratio* que declara lo que (*quid*) significa el nombre. Lo cual puede suceder de dos maneras. Una, como cuando un nombre menos evidente se hace evidente por medio de otro más evidente del cual se predica, como si la palabra filosofía se hace más evidente por medio de la palabra sabiduría. Y esto es lo que dice Aristóteles “que esto se dé en lo otro”, es decir, cuando la *ratio* que expone el nombre se toma de un nombre más evidente que el que se predica de él.

<sup>37</sup> [Mt 1330] El otro modo es cuando se usa, para explicar el nombre simple, una oración que sea más evidente, como para explicar la palabra filosofía se usa la oración: amante de la sabiduría. Y esto es lo que dice: “en vez de un enunciado simple” (*sermone*, dicción) se usa una oración más exacta..

<sup>38</sup> Sin embargo, estas *ratio* no son una definición, ni aquello que significa es el *quod quid erat esse*.





## LECCIÓN IV

### b.- *Segunda parte*

#### 1] *Solución a la segunda parte*

##### a] *Muestra de qué manera en las substancias y los accidentes*

(*Mf* 7.4.1)<sup>1</sup> ¿O también la definición, como la quiddidad, tiene varios sentidos?<sup>2</sup> En efecto, la quiddidad significa, en un sentido, la substancia y el individuo<sup>3</sup>, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad, y los demás semejantes<sup>4</sup>. Pues así como “es” se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno

---

<sup>1</sup> (*Mb* 582; *Bk* 1030a17-27) [*Mt* 1331-1334] Aquí da Aristóteles la segunda solución al problema propuesto. Y, para esto, hace tres cosas. Primero da la solución (*Mb* 582). Segundo, la demuestra (*Mf* 7.4.3; *Mb* 584). Tercero, aclara unas aporías que se pueden provocar por lo dicho (*Mf* 7.4.4; *Mb* 585). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra de qué manera la definición y el *quod quid erat esse* se encuentra en las substancias y los accidentes (*Mb* 582). Segundo, muestra de qué manera se predicán ambos (*Mf* 7.4.2; *Mb* 583).

<sup>2</sup> Hay que decir, igual que en la solución anterior, que el *quod quid est* y la definición no se dan en los accidentes sino sólo en las substancias; y, si no, hay que solucionar el problema de otra manera.

<sup>3</sup> Hay que decir que la definición se dice de muchas maneras y lo mismo el *quod quid est*, pues el *quod quid est* en un sentido significa algo determinado.

<sup>4</sup> En otro sentido significa cada uno de los otros predicamentos, como la cantidad, la cualidad y otros semejantes.

primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quiddidad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás. Podemos, en efecto, preguntar qué es la cualidad<sup>5</sup>; de suerte que también la cualidad se cuenta entre las quiddidades, pero no en sentido absoluto<sup>6</sup>, sino que, así como hablando del no ente dicen algunos lógicamente que el no ente es, no en sentido absoluto, sino que es no ente, así también la cualidad<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Así como el ente, si se predica de todos los predicamentos, no de manera semejante, sino en primer lugar de la substancia, y posteriormente de los otros predicamentos, de la misma manera el *quod quid est* absolutamente compete solo a la substancia y a los otros “de otra manera” es decir, *secundum quid*.

<sup>6</sup> [Mt 1332] Que se diga “de otra manera” el *quid est* se hace evidente de la siguiente manera. En cada uno de los predicamentos se contesta algo a la pregunta hecha por el *quid*, pues interrogamos acerca del modo o de la cantidad que son, como que es lo blanco y contestamos que un color. Por tanto, es evidente que la cualidad se cuenta entre aquellas cosas que tienen *quid*. [Mt 1333] Sin embargo, no existe absolutamente el *quid est* en la cualidad, sino el *quid est* de la cualidad, pues cuando pregunto qué es el hombre y contesto animal, con la palabra animal, que está en el género de la substancia, no sólo digo qué es el hombre, sino que también significa absolutamente, es decir, una substancia. En cambio, cuando se pregunta qué es lo blanco, no se significa absolutamente qué es, sino cómo es. Por lo tanto, la cualidad no tiene un *quid* absoluto sino relativo, pues el *quid* se da en la cualidad como cuando decimos que el color es la esencia de lo blanco. Y, este *quid* es más de la substancia que substancia.

<sup>7</sup> [Mt 1334] La causa de esto es que todos los otros predicamentos tienen la *ratio* de ente por la substancia, de ahí que el modo de entidad de la substancia, es decir, el “*esse quid*”, sea participado según una similitud de proporción en todos los otros predicamentos. Como si se dice que así como animal es la esencia de hombre, de la misma manera el color lo es de lo blanco y el número de la dualidad, de la misma manera también decimos que la cualidad tiene un *quid* no absoluto. Así como algunos dicen, lógicamente,

b] *Muestra de qué manera se predica en ambos*

(Mf 7.4.2)<sup>8</sup> Así, pues, conviene tener también en cuenta el modo en que debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser<sup>9</sup>. Por eso ahora, puesto que ya está claro lo que se dice, debemos añadir que también la esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la substancia, y secundariamente en los demás predicamentos, como también la quiddidad<sup>10</sup>; no una esencia absoluta, sino la esencia de la cualidad o de la cantidad. Pues o bien se debe decir que estas cosas son entes por homonimia, por adición o sustracción<sup>11</sup>, del mismo modo que también decimos que lo no escible es escible<sup>12</sup>, puesto que lo exacto (\*) es decir que ni

---

que al hablar del no ente que no ente es, no porque el no ente no sea absolutamente, sino porque el no ente es no ente. Y, absolutamente, la cualidad no tiene un *quid simpliciter*, sino el *quid* de la cualidad.

<sup>8</sup> (Mb 583; Bk 1030a27-b4) [Mt 1335-1338] Después, muestra de que manera el *quod quid est* y la definición se predicán de aquello que se encuentra en las substancias y los accidentes.

<sup>9</sup> Ya que la definición y el *quod quid est* se encuentran, de alguna manera, en las substancias y en los accidentes es necesario intentar saber de qué manera “se dice”, es decir, se predica la definición en los singulares, no menos que saber cómo se dan, para que no parezca que los decimos en la predicación unívocamente en los casos en que no haya una *ratio* en el ser.

<sup>10</sup> [Mt 1336] A causa de lo que se ha dicho acerca de la definición y del *quod quid est* en la substancia y en los accidentes, esto resulta evidente: que el *quod quid est* primero y absoluto inhiere en la substancia y consecuentemente en los otros.

<sup>11</sup> Es evidente que es necesario que la definición y el *quod quid est* o se prediquen equívocamente de la substancia y del accidente, o que, quitando y poniendo según el más y el menos, es decir, según el antes y el después, de la misma manera que el ente se dice de la substancia y del accidente.

<sup>12</sup> Como decimos que “lo no cognoscible es cognoscible de manera relativa”, es decir, “*per posterius*” porque de lo no cognoscible

son entes por homonimia ni del mismo modo que la substancia<sup>13</sup>, sino del modo que decimos que todo lo medicinal lo es por estar ordenado a una misma cosa, no porque sea una misma cosa, ni tampoco por homonimia<sup>14</sup>; pues no se llaman medicinales un cuerpo<sup>15</sup> y una acción<sup>16</sup> y un instrumento ni por homonimia ni según una misma cosa<sup>17</sup>, sino en relación con una cosa<sup>18</sup>. Pero la manera de hablar de todo esto es lo de menos.

---

podemos saber esto: que es no cognoscible; de la misma manera podemos decir del no ente que no es.

<sup>13</sup> [Mt 1377] No es correcto que el *quod quid est* y la definición se digan de la substancia y de los accidentes ni equívocamente ni absolutamente del mismo modo, es decir, unívocamente.

<sup>14</sup> Sino como lo medicinal se dice de varios casos concretos con respecto a algo uno e idéntico, sin que por esto signifiquen algo uno y lo mismo de todos los que se dice, pero tampoco es que se diga equívocamente.

<sup>15</sup> Se dice cuerpo medicinal porque es el sujeto de la medicina.

<sup>16</sup> Actividad medicinal porque es ejercida por la medicina, como es una purga.

<sup>17</sup> Y así es evidente que no se dice del todo diferente en los tres casos (cuerpo, acción e instrumento), pues en los equívocos no hay alguno a lo cual se refieran. Pero tampoco se dicen unívocamente según una misma *ratio*, pues no es la misma *ratio* por la cual se llama medicinal lo que se usa en medicina y la actividad que se desempeña en la medicina, sino que se dice analógicamente con respecto a algo uno, es decir, a la medicina.

<sup>18</sup> Y de manera semejante con la definición y el *quod quid est* que no se dicen ni equivoca ni unívocamente de la substancia y del accidente, sino con respecto a algo uno: del accidente se dice con respecto a la substancia como ya se ha dicho. [Mt 1338] Y, como ha dado dos soluciones, añade (\*) que en nada difiere lo que alguno quiera decir acerca del problema planteado, ya sea que diga que los accidentes no tienen definición que diga que tienen, siempre y cuando se aclare que la tienen *per posterius* y *secundum quid*. Lo que se dice en la primera solución, el sentido de que no

2] *Lo demuestra*

(*Mf* 7.4.3)<sup>19</sup> Una cosa está clara, y es que la definición en sentido primordial y absoluto y la esencia pertenecen a las substancias. Es cierto que también pertenecen de manera semejante a los demás predicamentos, pero no primordialmente<sup>20</sup>. Pues no es necesario, si afirmamos esto, que sea definición de esto lo que signifique lo mismo que un enunciado, sino lo mismo que cierto enunciado<sup>21</sup>; y esto sucederá cuando se trate del enunciado de algo que sea uno, no por ser continuo, como la *Ilíada*<sup>22</sup> o cuantas cosas lo son por vinculación<sup>23</sup>, sino si lo es en cuantos sentidos se dice

---

tienen definición los accidentes hay que entenderlo *per prius* y *simpliciter*.

<sup>19</sup> (*Mb* 584; *Bk* 1030b4-13) [*Mt* 1339-1341] En segundo lugar demuestra la solución dada.

<sup>20</sup> La definición y el *quod quid erat esse* primero y absoluto es el de las substancias, pero no sólo de las substancias puesto que, de algún modo, también los accidentes tienen definición y *quod quid est* aunque no primero. Lo cual se hace evidente de la siguiente manera.

<sup>21</sup> No toda *ratio*, que se expresa por medio de un nombre es lo mismo que la definición, y tampoco el nombre expuesto por una *ratio* es siempre lo definido, sino que a alguna determinada *ratio* le compete que sea definición: a la que significa algo uno, pues si yo digo que Sócrates es blanco y músico y flaco, esta *ratio* no significa algo uno, sino muchas, a no ser que sea *per accidens* y en ese caso esa *ratio* no es una definición.

<sup>22</sup> [*Mt* 1340] No es suficiente que sea uno por continuidad aquello que se significa por la *ratio* para que sea una definición. Así, pues, la *Ilíada*, es decir el poema sobre la guerra de Troya, será una definición, porque aquella guerra tiene una continuidad en el tiempo y en la acción.

<sup>23</sup> Tampoco es suficiente que sea algo uno por pegamento, como no es una definición de casa que se diga que es piedras, cemento y madera.

uno<sup>24</sup>. Y «Uno» tiene las mismas acepciones que ente. Y ente significa, por una parte, una cosa determinada, y, por otra, una cantidad o una cualidad<sup>25</sup>. Por eso también de «hombre blanco» habrá un enunciado y una definición, pero de otro modo que de lo blanco y de una substancia<sup>26</sup>.

g.- *Aclara unas aporías que pueden provocar lo dicho*

1] *Primera*

(*Mf* 7.4.4)<sup>27</sup> Pero, si se niega que sea definición el enunciado formado por adición, surge una dificultad: ¿de cuál de las cosas no

---

<sup>24</sup> Es definición la *ratio* que significa algo uno en alguno de los modos en que se dice uno *per se*.

<sup>25</sup> Uno se dice en muchos sentidos como el ente y uno significa la substancia y otro la cantidad y otro la cualidad y así los demás. Sin embargo, de la substancia se dice en primer lugar y de los otros consecucionalmente. Por lo tanto, lo uno *per prius* est en la substancia y *per posterius* en los otros.

<sup>26</sup> [*Mt* 1341] Si a la *ratio* de definición le pertenece que signifique algo uno se sigue que habrá definición de la *ratio* de hombre blanco porque hombre blanco, de alguna manera, es algo uno, pero una es la *ratio* definitoria de blanco y otra la de substancia, porque la *ratio* de la substancia es una definición anterior y la de blanco posterior, de la misma manera que lo uno se dice primero de uno y posteriormente de otro.

<sup>27</sup> [C. 5] (*Mb* 585; *Bk* 1030b14-28) [*Mt* 1342-1346] Después, aclara unas aporías que surgen con lo dicho. Y, se divide en dos partes, según las dos aporías que resuelve. La segunda está en *Mf* 7.4.5. Pero hay que hacer dos aclaraciones previas para que se entienda la primera aporía. La primera es que algunos decían que no puede haber definición “por adición”, es decir, que no hay definición de aquello que se encuentra fuera de la esencia de lo definido. Y les parecía por esto que la definición significa la esencia de la cosa, porque aquello que está fuera de la esencia de la cosa no debe ponerse, como creían, en su definición. [*Mt* 1343] La

simples, sino unidas dos a dos, habrá definición? Es necesario, en efecto, explicarlas por adición<sup>28</sup>. Tomemos como ejemplo «nariz» y «concavidad», y «chatez» como compuesto de ambas por estar la una en la otra. Ni la concavidad ni la chatez son una afección de la nariz accidentalmente, sino en cuanto tal<sup>29</sup>. Y no se le aplican como lo blanco a Calias o a un hombre, porque Calias es blanco y accidentalmente también hombre<sup>30</sup>, sino como lo masculino al animal, y lo igual a la cantidad, y como todas las cosas de las que se dice que se dan en otro en cuanto tales. Y éstas son todas las que implican o bien el enunciado o bien el nombre de aquello a lo que

---

segunda aclaración es que algunos accidentes son simples y otros compuestos. Se llaman simples los que no tienen un sujeto determinado que se incluya en su definición como curvo, cóncavo y otros entes matemáticos. Compuestos se llaman los que tienen un sujeto sin el cual no se pueden definir.

<sup>28</sup> [Mt 1344] La aporía es, pues, si alguno quiere decir que en la *ratio* no es por adición, no hay definición de aquellos accidentes que son simples, sino sólo de los que son compuestos, pues parece que de ellos no puede haber definición, pues es evidente que si se definiesen sería necesario que su definición se hiciera por adición puesto que sin sus propios sujetos no se pueden definir.

<sup>29</sup> Por ejemplo, tomemos estas tres cosas: nariz, cóncavo y chato. Cóncavo es un accidente *simpliciter*, especialmente si se le compara con la nariz, pues no hace falta la nariz para entender lo chato, pues lo chato es un accidente compuesto, pues la nariz es necesaria para entenderlo. Así, lo chato será de aquellos que se forman de dos cosas en cuanto significa “esto en esto”, es decir, un determinado accidente en un determinado sujeto, y ni lo cóncavo ni lo chato son una pasión *secundum accidens* de la nariz.

<sup>30</sup> Lo blanco inhiere en Callias y en el hombre *per accidens*, en cuanto que Callias es blanco a quien le acaece que es hombre. En cambio chato es una pasión de la nariz *secundum se*, pues a la nariz en cuanto tal le compete ser chata. En otra traducción de este pasaje en lugar de chato trae aguileño, pero el sentido es claro porque en la definición de aguileño está implicada la nariz igual que en la definición de chato.

pertenece esta afección<sup>31</sup>, sin que sea posible explicarla separadamente<sup>32</sup> sin que pueda ser explicado lo blanco sin el hombre<sup>33</sup>, pero no lo femenino sin el animal<sup>34</sup>. De suerte que o no hay esencia ni definición de ninguna de estas cosas, o, si las hay, será de otro modo, como ya hemos dicho<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Así como masculino le compete *per se* al animal e igual a la cantidad y todas las otras cosas que *secundum se* se dice que existen en algo porque de todos ellos es la misma *ratio*, y “están en ellos” (\*), es decir, en su nombre existe esta *ratio*, “de quien es esa pasión” (\*\*), es decir, la substancia o también su *ratio*, pues siempre en las definiciones se puede poner la *ratio* en lugar del nombre, como si decimos que el hombre es un animal racional mortal se puede poner en lugar del nombre de animal la definición, como si se dice que el hombre es una substancia animada sensible racional mortal. De la misma manera si se dice que masculino es el animal que puede engendrar otro, también podemos decir que masculino es la substancia animada sensible que puede engendrar otro.

<sup>32</sup> [Mt 1345] Y, así, es evidente que no “se muestra” separadamente, es decir, no se expone alguno de los accidentes compuestos.

<sup>33</sup> Blanco que no puede ser expuesto sin que en su *ratio* se ponga hombre.

<sup>34</sup> Porque es necesario que animal se ponga en la definición de femenino al igual que en la definición de masculino.

<sup>35</sup> En consecuencia es evidente que ninguno de los accidentes compuestos mencionados exponen el *quod quid erat esse* y una definición verdadera si no es con una adición, a diferencia de lo que sucede con las definiciones de las substancias. [Mt 1346] O si hay una definición de ellos, puesto que no se pueden definir sin adición, su definición será distinta de la de las substancias, a la manera como se dijo en la segunda solución. Y así en esta conclusión se conoce la solución a la aporía que se expuso, pues se decía que no existe ninguna definición de las cosas que son por adición, lo cual es verdadero en las definiciones de las substancias. Los mencionados accidentes no tienen definición si no es de una manera distinta: *per posterius*.



2] *Segunda*a] *La expone*

(*Mf* 7.4.5)<sup>36</sup> Pero hay aquí todavía otra dificultad. Pues, si es lo mismo “nariz chata» que «nariz cóncava», también será lo mismo «chato» que “cóncavo». Y si no, por ser imposible mencionar la chatez sin la cosa de la cual es afección en cuanto tal (pues la chatez es una concavidad de la nariz)<sup>37</sup>, decir “nariz chata» o no estará permitido o se dirá dos veces lo mismo, “nariz nariz cóncava» (pues la nariz chata será nariz nariz cóncava), por lo cual es absurdo que haya esencia de estas cosas<sup>38</sup>. De lo contrario, se procederá al infinito; pues en “nariz nariz chata» habrá todavía

---

<sup>36</sup> (*Mb* 586; *Bk* 1030b28-1031a6) [*Mt* 1347-1350] Después expone la segunda aporía. Para esto hace dos cosas. Primero la expone (*Mb* 586). Segundo la soluciona (*Mf* 7.4.6; *Mb* 587). Hay otra aporía con relación a lo dicho: o es lo mismo decir nariz chata y nariz cóncava, o no. Si es lo mismo, se seguirá que son lo mismo chato y cóncavo, lo cual es evidente que es falso, porque es diferente la definición de ambos.

<sup>37</sup> [*Mt* 1348] Si no es lo mismo decir nariz chata y nariz cóncava a causa de que chato no puede entenderse “sin la cosa de la cual es una pasión *per se*”, es decir, sin la nariz, puesto que chato es la concavidad en la nariz, en cambio lo cóncavo puede decirse sin la nariz, se seguirá que, si a lo que llamo chato es algo más que cóncavo, que lo que es la nariz: o no puede decirse nariz chata, o si se dice, ser dos veces lo mismo, como si decimos que la nariz chata es nariz nariz cóncava.

<sup>38</sup> Pues siempre en el lugar del nombre se puede poner la definición de ese nombre, de ahí que como se dice nariz chata, se puede remover el nombre de chato y añadir nariz a la definición de chato, que es una nariz cóncava. Por lo tanto, parece que se dice que nariz chata no es otra cosa que decir nariz nariz cóncava, lo cual no procede. Por eso, no es conveniente decir que en tales accidentes existe el *quod quid erat esse*.

otra<sup>39</sup>. Está claro, por consiguiente, que sólo hay definición de la substancia. Si la hubiera también de las demás categorías, necesariamente sería por adición; por ejemplo, la de la cualidad y la de lo impar, pues no se explica sin el número, ni lo femenino sin el animal<sup>40</sup>; y, al decir “por adición” me refiero a las cosas en que ocurre decir dos veces lo mismo, como en éstas. Y, si esto es verdad, tampoco habrá definición de las cosas que implican dualidad, por ejemplo, del número impar<sup>41</sup>.

b] *La soluciona*

(*Mf* 7.4.6)<sup>42</sup> Pero no nos damos cuenta, porque los enunciados no se hacen con exactitud (\*). Y, si también de estas cosas hay definición, o bien es de otro modo, o bien, como hemos indicado,

---

<sup>39</sup> [*Mt* 1349] Y si esto no es verdad, que en ellos no existe el *quod quid erat esse*, se procederá al infinito con el mismo nombre al tener que poner la definición del nombre en lugar del nombre, pues consta que cuando digo nariz cóncava, en lugar de cóncavo se puede tomar chato porque la concavidad en la nariz no es otra cosa que lo chato, y en lugar de chato se puede tomar nariz cóncava y así hasta el infinito.

<sup>40</sup> [*Mt* 1350] Pues si la hubiese de los otros predicamentos será necesario que fuese con la adición del sujeto, como en la definición de igualdad y de impar es necesario que se tome de la definición de sus sujetos, pues la definición de impar no se da sin el número, ni la definición de femenino, que significa una cualidad del animal, no se da sin la de animal.

<sup>41</sup> Si, por lo tanto, algunas definiciones se hacen con adición, se sigue que dos veces se dice lo mismo, como se ha mostrado antes. De ahí que si es verdad que este inconveniente se siguiese, se seguirá que los accidentes compuestos no tienen definición.

<sup>42</sup> (*Mb* 587; *Bk* 1031a7-14) [*Mt* 1351-1355] Después, resuelve la aporía.

habrá que decir que definición y esencia tiene varias acepciones<sup>43</sup>, de suerte que, en un sentido (\*), no habrá definición de nada ni nada tendrá esencia excepto las substancias<sup>44</sup>, pero, en otro sentido, sí (\*\*)<sup>45</sup>. Queda, pues, claro que la definición es el enunciado de la

---

<sup>43</sup> Señalada la aporía aún queda por aclarar que las *rationes* no se dicen “con certeza” (\*) como si se dijese unívocamente, sino que se dicen según el antes y el después, como ya antes se dijo: pues si los accidentes compuestos tienen “términos”, es decir, algunas *rationes*, es necesario que de una manera diferente se den aquellos términos y la definición: o la definición y el *quod quid erat esse*, que se significa por la definición se diga en varios sentidos.

<sup>44</sup> [Mt 1352] Ya que “así” (\*), es decir, con absoluta anterioridad, de nada hay definición sino de la substancia, ni tampoco *quod quid erat esse*.

<sup>45</sup> “Así pues” (\*\*), es decir, según algo posterior será en los otros casos, pues la substancia tiene quiddidad absoluta y no depende en su quiddidad de otro, en cambio el accidente depende del sujeto, aunque el sujeto no está en la esencia del accidente, así como la criatura depende del creador y el creador no está en la esencia de la criatura, de la misma manera hay que poner en la definición lo que es de la esencia exterior, pues los accidentes no tienen ser sino porque inhieren en el sujeto. Por tanto, su quiddidad depende del sujeto, y por esto es necesario que se ponga el sujeto en la definición del accidente, ya sea algunas veces *in recto* y otras *in oblicuo*. [Mt 1353] *In recto*, cuando el accidente es significado como accidente concretado en el sujeto, como cuando digo: chato es una nariz cóncava, pues la nariz se pone en la definición de chato como el género para designar que los accidentes no tienen subsistencia sino en el sujeto. En cambio cuando el accidente es significado a manera de substancia en abstracto, entonces el sujeto se pone en la definición *in oblicuo*, a manera de diferencia, como cuando se dice que lo chato es lo curvo de la nariz. [Mt 1354] Es evidente, por lo tanto, que cuando digo nariz chata no es necesario que en lugar de chato se tome nariz cóncava, porque nariz no se pone en la definición de chato, como si fuera de su esencia, sino como añadido a la esencia. De ahí que chato y cóncavo, por esencia son lo mismo, pero lo chato añade a lo cóncavo la relación a un determinado

esencia y que la esencia pertenece a las substancias, o exclusivamente o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación<sup>46</sup>.

---

sujeto que es la nariz y, entonces, en nada difieren chato y cóncavo; ni tampoco es necesario poner en el lugar de chato otra cosa que cóncavo, y así, no tiene caso decir nariz cóncava, sino solo cóncavo.

<sup>46</sup> [Mt 1355] Finalmente concluye de lo dicho lo que es evidente: que la definición cuya ratio es el *quod quid erat esse*, y el mismo *quod quid erat esse* sólo se da en las substancias, como ya se había dicho en la primera solución. O, que en primer lugar y de manera absoluta se da en ellas, y posteriormente y relativamente en los accidentes, como se dijo en la segunda solución.

## LECCIÓN V

### 2.- *Cómo es tomada por los mismos sensibles*

#### a.- *Plantea una duda*

(*Mf* 7.5.1)<sup>1</sup> Si son lo mismo o no el *quod quid erat esse* y cada cosa<sup>2</sup> es algo que hay que investigar; y éste es el inicio (\*) del camino para la investigación en torno a la substancia<sup>3</sup>.

#### b.- *La resuelve*

---

<sup>1</sup> [C. 6] (*Mb* 588; *Bk* 1031a15-17) [*Mt* 1356] Después que Aristóteles determinó qué es la esencia y en quiénes se da, consecuentemente investiga de qué manera la esencia se relaciona con aquello en lo cual se da, es decir, si como algo idéntico o como algo diverso. Para esto hace tres cosas. Primero plantea una duda (*Mb* 588). Segundo, la resuelve (*Mf* 7.5.2; *Mb* 589). Tercero, muestra que a partir de la solución dada, se pueden solucionar los argumentos sofísticos que se suelen hacer sobre este tema (*Mf* 7.5.10; *Mb* 597).

<sup>2</sup> Hay que investigar si el *quod quid erat esse* de cada cosa y cada uno de los que es el *quod quid erat esse*, sean idénticos o diversos, así como si el *quod quid erat esse* del hombre y el hombre es idéntico o diverso y de manera semejante con los demás.

<sup>3</sup> Que haya que investigar y aclarar esto, es algo que “hay que hacer antes” (\*), es decir, es pre necesario para la investigación de la substancia lo cual se trata de hacer en lo que sigue. Intenta, pues, investigar lo más inferior: si los universales son las substancias de las cosas y si las partes de las cosas definidas entran en su definición; y para esto sirve esta investigación que ahora se propone.

i.- *Da la solución*a.- *Muestra lo que a primera vista parece ser la verdad*

(*Mf* 7.5.2)<sup>4</sup> Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa<sup>5</sup>.

b.- *Muestra en qué contradicción se cae*

(*Mf* 7.5.3)<sup>6</sup> Es cierto que en las cosas que llamamos accidentales parecen ser distintas; por ejemplo, «hombre blanco» es distinto de «esencia de hombre blanco»<sup>7</sup> (pues, si fueran lo mismo, también

---

<sup>4</sup> (*Mb* 589; *Bk* 1031a17-18) [*Mt* 1357] Después, resuelve el problema planteado.

<sup>5</sup> Inmediatamente, en una primera mirada, parece que lo que hay que decir es que en todas las cosas singulares no existe nada más que su substancia. El *quod quid erat esse* es su substancia pues a él pertenece el *quod quid erat esse*. De ahí que parezca que, a primera vista, el *quod quid erat esse* es lo mismo y no otra cosa de lo que es cada uno.

<sup>6</sup> (*Mb* 590; *Bk* 1031a19-28) [*Mt* 1358-1361] Después muestra en qué casos lo que se ha dicho no es verdad..

<sup>7</sup> El *quod quid erat esse* parece que no es otra cosa que aquello de quien es porque es su substancia, de tal manera que las cosas que se predicán *per accidens* del sujeto parece que son cosas diversas del *quod quid erat esse* de lo predicado del sujeto, pues una cosa es “aquello que es el ser blanco del hombre”, es decir, el *quod quid erat esse* del hombre blanco, y otra lo que es el hombre blanco. Lo cual parece así porque, puesto que como se dice, el hombre blanco supone al hombre, es lo mismo el hombre y el hombre blanco, como dicen. Pues si lo blanco tuviese otro ser del sujeto, algo se predicaría del compuesto, en su razón de blanco, o se podría predicar porque no es contrario a la *ratio* de blanco. Lo que se predica del hombre blanco no se predica de él sino en tanto que se

«esencia de hombre» y «esencia de hombre blanco» serían lo mismo; pues, según dicen, es lo mismo «hombre» que «hombre blanco», de suerte que también lo serán la esencia de hombre blanco y la esencia de hombre<sup>8</sup>. O bien no es necesario que las cosas accidentales se identifiquen con su esencia<sup>9</sup>, porque los extremos no llegan a identificarse del mismo modo<sup>10</sup>. Pero quizá pudiera parecer que sucede esto, es decir, que los extremos accidentales se identifican<sup>11</sup>, por ejemplo «ser blanco» y «ser músico». Mas todos admiten que no es así<sup>12</sup>.

---

predica de hombre, pues el accidente no es un sujeto sino en razón de la substancia.

<sup>8</sup> [Mt 1359] De ahí que en cuanto que en blanco se sobreentiende el hombre, el hombre y el hombre blanco son lo mismo; y, por tanto, aquello que sería el ser del hombre blanco también sería el ser del hombre.

<sup>9</sup> [Mt 1360] Si, por lo tanto, el *quod quid erat esse* de hombre blanco es lo mismo que el hombre blanco, también será lo mismo que el del hombre; pero no es lo mismo que el hombre; por lo tanto el *quod quid erat esse* del hombre blanco no es lo mismo que el hombre blanco. Así, en las cosas que son *per accidens*, el *quod quid erat esse* de algo no será lo mismo de aquello de lo cual es el *quod quid erat esse*.

<sup>10</sup> Que el *quod quid erat esse* del hombre blanco no sea lo mismo que el hombre, es evidente porque no es necesario que cualquier cosa que se dice *per accidens* de algún sujeto sea lo mismo que él, pues el sujeto es de alguna manera el medio entre dos accidentes que se predicán de lo mismo, en cuanto que esos dos accidentes no se unen sino en la unidad del sujeto, como blanco y músico en el hombre del cual se predicán. Por lo tanto, el hombre es el medio entre músico y blanco que son los extremos.

<sup>11</sup> Si blanco fuese lo mismo que hombre por esencia, por la misma razón también lo sería lo músico. Y estos dos extremos, lo blanco y lo músico, serían por esencia lo mismo porque cuando dos cosas son iguales a una tercera son iguales entre sí.

<sup>12</sup> [Mt 1361] Pero esto es falso: que los dos extremos sean lo mismo por esencia; o quizá sea verdad que son lo mismo *per*

ii.- *La demuestra*a.- *La explica para aquellas cosas que se dicen per se*1] *Explica la solución para aquellas cosas que se dicen per se*a] *Muestra que si es per se no hay nada más*

(Mf 7.5.4)<sup>13</sup> Pero, en las cosas de las que decimos que son en cuanto tales (*secundum se*), ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo si hay algunas substancias tales que no haya otras substancias ni otras naturalezas anteriores a ellas, cuales dicen

---

*accidens*. Lo cierto es que blanco y músico son lo mismo *per accidens*. Pero, a partir de esto alguno podría opinar que así como blanco y músico son lo mismo *per accidens*, de la misma manera son lo mismo el ser blanco y “el ser músico”, es decir, el *quod quid est* de ambos es lo mismo *per accidens*. Pero esto no parece ser verdad. Lo blanco y lo músico son lo mismo *per accidens* porque los dos son *per accidens* con respecto al hombre. No porque el *quod quid est* de lo blanco ni el *quod quid est* de lo músico sean lo mismo que el *quod quid est* del hombre. En consecuencia el *quod quid est* de blanco y el *quod quid est* de músico no son lo mismo *per accidens*, sino sólo lo blanco y lo músico.

<sup>13</sup> (Mb 591; Bk 1031a28-b3) [Mt 1362] Después explica la solución dada. Para esto hace dos cosas. Primero la explica para aquellas cosas que se dicen *per se* (Mb 591). Segundo, la explica para aquellas cosas que se dicen *per accidens* (Mf 7.5.7; Mb 594). Para lo primero hace dos cosas. Primero explica la solución para aquellas cosas que se dicen *per se* (Mb 591). Segundo, concluye la conclusión buscada (Mf 7.5.6; Mb 593). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que en aquellas cosas que se dicen *per se* no hay nada que no sea el *quod quid erat esse* y aquello de quien es (Mb 591). Segundo, que no es separado (Mf 7.5.5; Mb 592).



algunos que son las ideas?<sup>14</sup> Pues si son distintos lo Bueno en sí y la esencia de lo Bueno, y el Animal en sí y la esencia del Animal, y la esencia del Ente y el Ente en sí, habrá otras substancias y naturalezas e ideas además de las dichas, y serán substancias anteriores éstas<sup>15</sup>, si la esencia (*quod quid erat esse*) es una substancia<sup>16</sup>.

b] *No es algo separado*

---

<sup>14</sup> En aquellas cosas que se dicen *per se* es necesario que siempre sean lo mismo el *quod quid erat esse* y aquello de quien es. Lo cual es evidente si consideramos algunas substancias abstractas de lo sensible, en las cuales no hay otras substancias abstractas ni otras naturalezas anteriores a ellas. Tales ideas los platónicos dicen que son las ideas abstractas, pues si el *quod quid erat esse* es algo distinto a aquello de lo que es, es necesario que sea verdad que en todos en los cuales existe el *quod quid erat esse*, de los cuales la substancia es el *quod quid erat esse*, habrá, por lo tanto, algo distinto a la substancia de su *quod quid erat esse*. Y, así, también, el *quod quid erat esse* de las substancias ideales será algo distinto de ella.

<sup>15</sup> Y así, “el bien en sí”, es decir, la idea de bien y “lo que es bueno”, es decir, el *quod quid erat esse* de esta idea, son cosas distintas; y lo mismo sucede con el animal en sí y el animal, y el ente en sí y el ente, y lo mismo con las otras ideas. Se seguiría, pues, que así como estas substancias ideales se establecen fuera de las substancias sensibles, de la misma manera habrá otras substancias y otras naturalezas y las ideas fuera de las ideas establecidas por los platónicos, que serían el *quod quid erat esse* de aquellas ideas, y también aquellas otras substancias son anteriores a las ideas.

<sup>16</sup> Y digo que se seguiría “si el *quod quid erat esse* es substancia”, es decir, si cualquier substancia tiene *quod quid erat esse*, como se ha dicho. O, si este *quod quid erat esse* pertenece a la substancia de la cosa, pues aquello de lo cual depende la substancia de la cosa es anterior a ella.

(*Mf* 7.5.5)<sup>17</sup> Y si están desligadas unas de otras<sup>18</sup>, de las unas no habrá ciencia —primer inconveniente— y las otras no serán entes —Segundo inconveniente— (y entiendo “estar desligadas” en el sentido de que ni lo bueno en si tenga la esencia de lo bueno (\*) ni ésta el ser bueno<sup>19</sup>. Pues hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia (*quod quid erat esse*), y esto se aplica igualmente a lo bueno y a lo demás<sup>20</sup>; de suerte que, si la esencia del bien no es el bien, tampoco la del ente será el ente ni la del uno será el uno. Y, de igual modo, todas las cosas son su esencia (*quod quid erat esse*) o no lo es ninguna<sup>21</sup>, de suerte que, si la esencia del

---

<sup>17</sup> (*Mb* 592; *Bk* 1031b3-11) [*Mt* 1363-1366] Después muestra que esto que es el *quod quid erat esse* no existe separado de aquello de quien es.

<sup>18</sup> “Si están desligadas unas de otras”, es decir, si el *quod quid erat esse* y aquello de quien es, no sólo son diversos sino que existen separados entre sí, se siguen dos inconvenientes.

<sup>19</sup> [*Mt* 1364] Explica a qué llama desligadas: como “ni el mismo bien” (\*), es decir, la idea de bien que los platónicos dicen que “*insit hoc quod est esse bono*” (\*) “inhiere en lo que es bueno”, es decir, el *quod quid est* del bien. Y, además, este bien tiene “el ser bueno = *esse bonum*”, es decir, la esencia de bien: como si dijera que la separación indicada haya que entenderla según la separación de la esencia de bien de la idea de bien y del bien particular, que se llama participación de la idea. En otra traducción dice “*nec huic esse bonum*”, es decir, ni esto, entendiéndose el *quod quid erat esse*, le compete ser bien, es decir, el *quod quid erat esse* del bien estará separado del bien, y a la inversa.

<sup>20</sup> [*Mt* 1365] Y que esos inconvenientes se sigan de esa posición es evidente: porque la ciencia de cada cosa consiste en que se conozca su *quod quid erat esse*.

<sup>21</sup> Porque de manera semejante o todas las cosas o ninguna de ellas son lo mismos con sus quididades. Pues si el bien, por la separación mencionada no inhiere en él, que es el ser bueno, por lo tanto, tampoco, por el contrario, el ser bueno inherirá en lo bueno. Y tampoco el *quod quid erat esse* del ente será lo mismo que el ente, ni ninguno de los otros tendrá en sí un *quod quid est*. Y así si cada

Ente no es el Ente (*quod enti ens*), tampoco lo será en ninguna de las demás cosas. Además, lo que no tiene la esencia del Bien no es bueno<sup>22</sup>.

## 2] Concluye la conclusión buscada

(*Mf* 7.5.6)<sup>23</sup> Por consiguiente, lo bueno y la esencia del bien se identifican necesariamente, como también lo bello y la esencia de lo bello, y lo mismo ha de decirse de todo lo que no se predica de otro, sino en cuanto tal y primariamente<sup>24</sup>. En efecto, si esto se da (\*), es suficiente, aunque no haya especies<sup>25</sup>, y quizá más aún si las

---

cosa se conoce por el *quod quid est*, ninguna cosa podría conocerse: y éste fue el primer inconveniente.

<sup>22</sup> [*Mt* 1366] Además es evidente que “*sequitur secundum*”(\*), es decir, que nada será ente, ni bueno, ni animal, ni ninguna otra cosa, porque no puede ser bueno aquello en lo cual inhiere esto, que “es bueno = *est bono esse*”, es decir, que es el *quid* de lo bueno. Si, por lo tanto, el *quod quid est* de lo bueno está separado de lo bueno y el *quod quid est* del ente está separado del ente, se sigue que las cosas que se llaman buenas y entes ni son buenas ni son entes: y éste fue el segundo inconveniente.

<sup>23</sup> (*Mb* 593; *Bk* 1031b11-22) [*Mt* 1367-1371] Concluye Aristóteles la conclusión que pretendía principalmente.

<sup>24</sup> Si se admite la diversidad y separación del *quod quid est* de las cosas, se sigue que las cosas ni son conocidas ni son entes, lo cual no es admisible: por lo tanto “*necesse est igitur esse unum benignum, et hoc quod est benigno esse*”, es decir, el *quod quid erat esse* de lo bueno “*et bonum et bono esse*”, es decir, el *quod quid est* del bien. Y pone estas dos cosas de tal manera que lo bueno pertenezca a los bienes particulares, que los platónicos llamaban bienes por participación y el bien a la misma idea de bien. Y lo mismo sucede con las otras cosas que se llaman *per se* y primeras y no por otras y *per accidens*, porque en éstas hay otra *ratio* como ya se ha dicho.

<sup>25</sup> Pues para que las cosas sean conocidas y sean entes es suficiente conque el *quod quid erat esse* sea lo mismo con la cosa “*si extite-*

hay<sup>26</sup> (y, al mismo tiempo, es evidente también que, si las ideas son como algunos dicen, el sujeto no será substancia, pues las ideas serán necesariamente substancias, pero no se predicarán de un sujeto, pues serán por participación<sup>27</sup>). Así, pues, que cada cosa en sí se identifica con su esencia, y no accidentalmente, se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia<sup>28</sup>, de

---

*rit*”, es decir, si fuese verdad aunque no existan las especies ideales que afirmaban los platónicos. [Mt 1368] Aunque los platónicos afirmen las especies para que pueda haber ciencia de las cosas sensibles mediante la participación, sin embargo es suficiente, para la postura señalada, que el *quod quid erat esse* de la cosa sea lo mismo en lugar de que lo sea con la especie, también en el caso de que sea verdad que existan las especies, porque las especies están separadas de las cosas, y algo se conoce más y tiene el ser por aquello que está unido que por aquello que está separado.

<sup>26</sup> [Mt 1369] Y esto es lo que Aristóteles da a entender con la destrucción de las especies, pues si las especies sólo se afirman para explicar la ciencia de las cosas y su ser, y esto es suficiente con otra postura, aunque esto no se afirme y afirmado más esto que aquello, se sigue que es inútil afirmar las especies.

<sup>27</sup> [Mt 1370] De manera semejante para mostrar lo mismo, es decir, que no existen las especies, es claro que si existen las ideas como las afirman los platónicos se seguiría que el sujeto, es decir, esta cosa sensible, no es substancia. Los platónicos decían que es necesario que existieran las ideas que eran las substancias, pero no que existiera algún sujeto, pues lo propio de la substancia es que no esté en un sujeto. Pero si estos sujetos, es decir, si las cosas sensibles son substancias, es necesario que lo sean por participación de aquellas especies, de tal manera que las especies se referirán al sujeto.

<sup>28</sup> [Mt 1371] A partir de estos argumentos es evidente que son uno y lo mismo no accidentalmente las cosas singulares y el *quod quid erat esse*. Y, de manera semejante, en el conocimiento científico son lo mismo el conocimiento científico de cada cosa y conocer su esencia.

suerte que también según la exposición se identificarán ambas necesariamente<sup>29</sup>.

b.- *Para aquellas cosas que se dicen per accidens*

(*Mf* 7.5.7)<sup>30</sup> Pero lo que llamamos accidental, por ejemplo lo músico o lo blanco, por tener significación doble, no es verdad que se identifique con su esencia. En efecto, es blanco lo que tiene este accidente, y también el accidente<sup>31</sup>; de suerte que en un sentido son lo mismo, pero en otro no son lo mismo la esencia y lo accidental<sup>32</sup>; pues la esencia de lo blanco no es lo mismo que el hombre o que el hombre blanco, pero es lo mismo que la afección<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> “*Quare secundum expositionem*” en cuanto se dice que son algo uno en el ser y en el conocer, es necesario que ambos, es decir, la cosa y su *quod quid erat esse*, sean algo uno.

<sup>30</sup> (*Mb* 594; *Bk* 1031b22-28) [*Mt* 1372] Después explica la solución dada con relación a aquellas cosas que se dicen *per accidens*.

<sup>31</sup> Cuando se dice que el hombre es blanco, por parte del sujeto algo se puede atribuir a él a causa del sujeto o a causa del accidente. Por lo tanto si dijésemos que el *quod quid erat esse* de hombre blanco es lo mismo que el hombre blanco, se pueden estar significando dos cosas: o que son lo mismo que el hombre o que son lo mismo que lo blanco. Y esto es lo que dice Aristóteles. Pues se puede significar el sujeto “*cui accidit album, et accidens* = a quien le acaece lo blanco y es accidente”.

<sup>32</sup> Pues es evidente que en cierta manera es lo mismo el *quod quid est* de hombre blanco y hombre blanco, y en cierta manera no son lo mismo, pues no es lo mismo que hombre, ni tampoco hombre blanco con respecto al sujeto.

<sup>33</sup> Sin embargo son lo mismo “*ipsi passioni*”, es decir, lo blanco, pues son lo mismo el *quod quid erat esse* de lo blanco y lo blanco, aunque no se puede decir que sean lo mismo con respecto a hombre blanco, ni se entiende que es lo mismo que el sujeto.

c.- *Muestra que lo contrario a la solución dada es absurdo*

i.- *Primer argumento*

(*Mf 7.5.8*)<sup>34</sup> Y también parecería absurdo si alguien pusiera un nombre a cada una de las esencias; pues habría, además de ésta, otra<sup>35</sup>; por ejemplo, para la esencia de caballo, otra esencia de caballo<sup>36</sup>. ¿Y qué es lo que impide que algunas cosas sean directamente su esencia, si la esencia es substancia?<sup>37</sup>. Pero no sólo se identifican, sino que su enunciado es el mismo, como se ve

---

<sup>34</sup> (*Mb 595; Bk 1031b28-1032a2*) [*Mt 1373-1375*] Después muestra que lo contrario a la solución dada es absurdo. Lo cual es necesario puesto que antes mostró que la solución dada es verdadera supuestas las especies, las cuales después criticó. De ahí que fuera necesario que reiterara la prueba demostrándolo por parte del *quod quid erat esse* lo que antes probó tomando en cuenta las especies. Para esto da dos argumentos. De los cuales el primero es este.

<sup>35</sup> [*Mt 1374*] Decir que una cosa es el *quod quid erat esse* de la cosa y la cosa misma parece absurdo si alguien, a cada uno de los *quod quid erat esse*, les diera un nombre, pues entonces, y por el mismo motivo, el mismo y el *quod quid erat esse* serían algo distinto al *quod quid erat esse*.

<sup>36</sup> Por ejemplo, el caballo es una cosa que tiene el *quod quid erat esse* de caballo. Lo cual, si fuese una cosa distinta del caballo, esta cosa tendría un nombre por medio del cual se designaría “a”. Por lo tanto, “a”, puesto que es una cosa, tendrá un *quod quid erat esse*, lo cual evidentemente es absurdo. Esta argumentación acerca del *quod quid est* procede del mismo modo como procedió la argumentación sobre las ideas.

<sup>37</sup> Y si alguno dice que el *quod quid est* es la quiddidad de caballo, y que esa es la substancia, que es la quiddidad de caballo, ¿qué impide que desde el principio se diga que algunas cosas son su *quod quid erat esse*? Como si se dijese, nada.

también por lo dicho; pues no son accidentalmente uno la esencia del uno y el uno<sup>38</sup>.

ii.- *Segundo argumento*

(*Mf* 7.5.9)<sup>39</sup> Además, si fuesen distintos, se procedería al infinito; pues tendríamos, de una parte, la esencia del uno, y, de otra, el uno<sup>40</sup>, de suerte que también en ellos se daría el mismo razonamiento<sup>41</sup>. Es, pues, evidente que, en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente<sup>42</sup>.

d.- *Muestra que se pueden solucionar los argumentos sofísticos*

---

<sup>38</sup> [*Mt* 1375] Pero hay que tener en cuenta que no solo la cosa y el *quod quid erat esse* son algo uno de alguna manera, sino también que son algo uno *secundum rationem*, como es evidente por lo que se ha dicho, pues no son algo uno *secundum accidens unum* y el *quod quid erat esse* de lo uno, sino que es uno *per se*; y así son uno *secundum rationem*.

<sup>39</sup> (*Mb* 596; *Bk* 1032a2-6) [*Mt* 1376] Después da el segundo argumento.

<sup>40</sup> Pues es necesario decir que son dos cosas de las cuales una es el *quod quid erat esse* de lo uno y la otra lo uno.

<sup>41</sup> Y, por la misma razón habrá una tercera cosa que es el *quod quid erat esse* de ella, que es el *quod quid erat esse* de lo uno, y así hasta el infinito.

<sup>42</sup> Puesto que no se puede proceder al infinito es evidente que lo uno y lo idéntico está en ellos, que se llaman *primo et per se* y no *per accidens*: cada cosa y aquello que es cada cosa son lo mismo.

(*Mf* 7.5.10)<sup>43</sup> Y las objeciones sofisticas contra esta tesis está claro que se resuelven con la misma solución que el problema de si es lo mismo Sócrates que la esencia de Sócrates<sup>44</sup>; pues en nada se diferencian ni en cuanto a los fundamentos en que alguien podría basarse al preguntar ni en cuanto a las respuestas con que podría solucionarse con acierto<sup>45</sup>. Queda, pues, dicho en qué sentido la esencia es lo mismo y en qué sentido no es lo mismo que cada cosa en particular<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> (*Mb* 597; *Bk* 1032a6-11) [*Mt* 1377-1380] Después dice que es claro que con la misma solución con que se ha resuelto la primera aporía se solucionan los sofismas que se hacen a esta postura para mostrar que no son lo mismo el *quod quid erat esse* de la cosa y la cosa.

<sup>44</sup> Muestran que no porque si fuesen lo mismo y Sócrates es blanco se seguiría que son lo mismo Sócrates y lo blanco, etc.

<sup>45</sup> La solución está clara en lo que se ha dicho antes. “*Sic enim non differt, nec ex quibus interrogabit aliquis, nec ex quibus fuerint solvens*”, es decir, no difiere por lo que se refiere a aquellos de quienes procede el argumento, ni por lo que se refiere a los problemas que adapte alguno a la solución, puesto que la raíz de la solución es la misma. Es evidente, por lo dicho, cuándo el *quod quid erat esse* de cada cosa es lo mismo que cada cosa y cuándo no, pues es lo mismo en aquellas cosas que son *per se* y no son lo mismo en aquellas cosas que son *per accidens*.

<sup>46</sup> [*Mt* 1378] También hay que tener en cuenta, para su evidencia, las cosas que se han dicho: que el *quod quid erat esse* es aquello que se significa en la definición. De ahí que, puesto que la definición se predica de lo definido, sea necesario que el *quod quid erat esse* se predique de lo definido, pues no es el *quod quid* del hombre la humanidad, sino animal racional mortal, pues la humanidad no contesta a la pregunta de qué es el hombre, sino animal racional y mortal. Sin embargo, la humanidad se toma como su principio formal que es el *quod quid erat esse*. La animalidad se toma como principio del género y no como género; la racionalidad como principio de diferencia, pero no como diferencia. [*Mt* 1379] Por lo tanto, la humanidad no es completamente lo mismo que el hombre



---

porque implica sólo los principios esenciales del hombre y excluye completamente los accidentales, pues humanidad es aquello por lo cual el hombre es hombre y ninguno de los accidentes del hombre interviene en que sea tal, por lo que todos los accidentes se excluyen de la significación de humanidad. En cambio el *quod est* del hombre es lo que tiene los principios esenciales y en quien pueden inherir los accidentes, de ahí que aunque en la significación de hombre no se incluyan sus accidentes, sin embargo el hombre no signifique algo separado de los accidentes y, por tanto, hombre significa como un todo, mientras que humanidad significa como una parte. [Mt 1380] Si existe alguna cosa en la cual no se dé ningún accidente, ahí es necesario que en nada difieran lo concreto de lo abstracto, como es evidente en Dios.



## LECCIÓN VI

### ii) *Investiga la causa de su generación*

#### 1.- *Antecede algunos temas necesarios*

##### a.- *Propone algunas divisiones acerca de la generación de las cosas*

##### i.- *De lo que se genera y del modo de generación*

(*Mf* 7.6.1)<sup>1</sup> De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [C. 7] (*Mb* 598; *Bk* 1032a12-15) [*Mt* 1381-1382] Después que Aristóteles mostró qué es la esencia y de quién está, y que no existe otro del cual pueda ser, ahora intenta mostrar que las esencias y las formas existentes en estos entes sensibles no se generan a partir de otras formas que existiesen fuera de la materia, sino de las mismas formas que existen en la materia. Y con uno de estos modos se destruye la posición de Platón, que establecía a las esencias separadas, las cuales consideraba necesarias 1) para que pudiéramos tener ciencia de estas cosas 2) y para que las cosas sensibles, por su participación, existiesen y, 3) finalmente, para que fueran los principios de la generación de las cosas sensibles. Ya se mostró en el capítulo anterior que las especies separadas no son necesarias 1) para que se dé la ciencia (cfr. *Mf* 7.5.5), 2) ni para que las cosas sensibles existan, ya que para esto es suficiente que la esencia exista en la cosa sensible y sea lo mismo que ella. Por lo tanto, queda pendiente 3) mostrar que las especies separadas no son necesarias para la generación de los entes sensibles, y esto lo hace en este capítulo. Por lo tanto esta parte se divide en dos. En la primera preestablece algunas cosas que son necesarias para mostrar su propósito (*Mb* 598). En la segunda, muestra su propósito (*Lección* VII, *Mb* 611). Para lo primero hace dos cosas. Primero

ii.- *De lo que se requiere para la generación*

(*Mf* 7.6.2)<sup>3</sup> Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo<sup>4</sup>. Y este último “algo” lo refiero a cualquier categoría; pues o bien serán esto o cuánto o cuál o dónde<sup>5</sup>.

---

propone algunas divisiones acerca de la generación de las cosas (*Mb* 598). Segundo, las explica (*Mf* 7.6.3; *Mb* 600). Da, pues, dos divisiones, de las cuales la primera se toma de aquellas cosas que se generan y del modo de generación. La segunda se toma de aquellas cosas que se requieren para la generación (*Mf* 7.6.2; *Mb* 599).

<sup>2</sup> [*Mt* 1382] Aquellas cosas que se producen, algunas se producen por naturaleza, otras por arte y otras por azar, o “*automato*” es decir, *per se* vano. La razón de esta división es porque la causa de la generación o es una causa *per se* o es una causa *per accidens*. Si es una causa *per se*, o es un principio del movimiento “*in quo*” y así es la naturaleza, o esta fuera de él y así es el arte, pues la naturaleza es el principio del movimiento “*in eo in quo est*”, en cambio el arte no está en lo producido por el arte, sino en otro. Si es una causa *per accidens* tenemos el azar y la fortuna. La fortuna se da en aquellos que obran por el intelecto y el azar en otros. Pero ambos son “*automato*”, es decir, se comprenden en lo que es *per se* vano, porque vano es lo que está ordenado a un fin pero no lo alcanza. Y tanto en el azar como en la fortuna se trata de cosas que se realizan por un fin ya que es algo que se sucede al margen de lo que intentaba una causa determinada. De ahí que también se le llame *per se*, en cuanto tiene una causa determinada, y vano en cuanto sucede al margen de la intención.

<sup>3</sup> (*Mb* 599; *Bk* 1032a13-15) [*Mt* 1383-1384] Después da la segunda división que se toma de aquellas cosas que se requieren para la generación.

<sup>4</sup> Todas las cosas que se generan se generan por un agente, y a partir de algo, como la materia, y se genera algo que es el término de la generación.

<sup>5</sup> Y, como antes dijo que lo que es determinado es la substancia, por lo tanto aquí enseña que hay que tomarlo de una manera más

b.- *Las explica*

i.- *Explica su propósito*

a.- *Lo muestra en la generación natural*

1] *Muestra qué generaciones son naturales*

(*Mf* 7.6.3)<sup>6</sup> Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza<sup>7</sup>.

2] *Ejemplifica en las generaciones naturales*

---

general, de tal manera que algo determinado hay que entenderlo como cualquiera de las categorías en las cuales se puede dar la generación *simpliciter* o *secundum quid*, *per se* o *per accidens*. Este algo determinado o significa la substancia o la cantidad o la cualidad o el cuándo o cualquiera de las otras categorías. [*Mt* 1384] Y la causa de esta división es que en toda generación se da algo en acto que antes estaba en potencia, pues nada procede de la potencia al acto sino por un ente en acto, que es el agente por el cual se hace la generación; en cambio la potencia pertenece a la materia, de la cual algo se genera, y el acto es hacia lo que se genera.

<sup>6</sup> (*Mb* 600; *Bk* 1032a15-17) [*Mt* 1385] Después explica que estas tres cosas se dan en los tres modos de generación. Y, para esto hace dos cosas. Primero explica su propósito (*Mb* 600). Segundo, obtiene la conclusión especialmente buscada (*Mf* 7.6.12; *Mb* 609). Para lo primero hace tres cosas. Primero lo muestra en la generación natural (*Mb* 600). Segundo, en la generación artificial (*Mf* 7.6.7; *Mb* 604). Tercero, en las generaciones que se hacen por azar (*Mf* 7.6.11; *Mb* 608). Para lo primero hace cuatro cosas. Primero lo muestra qué generaciones son naturales.

<sup>7</sup> Son generaciones naturales aquellas cuyo principio es la naturaleza, no el arte o el intelecto, como cuando se genera fuego, o una planta o un animal, en virtud de la fuerza natural que existe en la cosa.

(*Mf* 7.6.4)<sup>8</sup> Y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de las que decimos que son substancias en grado sumo<sup>9</sup>.

### 3] *Demuestra para toda generación*

(*Mf* 7.6.5)<sup>10</sup> Y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> (*Mb* 601; *Bk* 1032a17-19) [*Mt* 1386-1387] Después ejemplifica en las generaciones naturales los tres requisitos señalados.

<sup>9</sup> Es decir, las substancias particulares compuestas, las cuales se nos muestran más como substancias, como ya antes se dijo. La materia y la forma que son el principio de la acción del agente no son substancias sino en cuanto son principios de la substancia compuesta. [*Mt* 1387] De estas tres cosas dos de ellas son como principios de la generación: la materia y el agente; el tercero es el término de la generación, es decir, el compuesto que es generado. Y, puesto que la naturaleza es principio de la generación, tanto la materia como la forma, que es el principio de la generación en el agente, se llama naturaleza, como se ha dicho en el Libro II de la Física, pues el compuesto generado se dice que es por naturaleza o según la naturaleza.

<sup>10</sup> (*Mb* 602; *Bk* 1032a20-22) [*Mt* 1388] Después demuestra que uno de estos tres, el principio desde el cual se da en toda generación, y no sólo la natural sino también en artificial (que se den los otros dos principios es evidente).

<sup>11</sup> Puesto que la generación es el paso del no ser al ser es necesario que aquello que se genera en un momento dado sea y en un momento dado no sea: esto que está en cada cosa en potencia al ser y al no ser es la materia, pues está en potencia a las formas por las cuales la cosa tiene el ser y a las privaciones por las cuales tiene el no ser, como ya antes se dijo. Sólo queda, pues, que en toda generación haya materia.

4] *Muestra cómo se relacionan con la naturaleza*

(*Mf* 7.6.6)<sup>12</sup> Pero, en general, aquello desde lo que<sup>13</sup> y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal)<sup>14</sup>, y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero ésta está en otro); pues un hombre genera a un hombre<sup>15</sup>. De este modo, pues, se generan las cosas que son generadas a través de la naturaleza<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> (*Mb* 603; *Bk* 1032a22-26) [*Mt* 1389-1393] Después muestra de qué manera las tres cosas mencionadas se relacionan con la naturaleza.

<sup>13</sup> En términos generales cada una de las tres cosas mencionadas son naturaleza, pues el principio a partir de lo cual se da la generación natural, es decir, la materia, se llama naturaleza. Y por esto la generación de los cuerpos simples se llama natural, aunque el principio activo de la generación de ellos sea extrínseco, lo cual parece ir en contra de la *ratio* de naturaleza porque la naturaleza es principio intrínseco en el cual está la aptitud natural para esas formas y por este principio tales generaciones se llaman naturales.

<sup>14</sup> [*Mt* 1390] Y también aquello según lo cual se hace la generación, es decir, la forma de lo generado, se llama naturaleza, como la planta o el animal, pues la generación natural es la que es hacia la naturaleza como el blanquear que es ir hacia lo blanco.

<sup>15</sup> [*Mt* 1391] Y también el principio por el cual se hace la generación, el agente, es naturaleza que se llama así por la especie, ya que es de la misma especie que lo generado, sin embargo está en otro según el número, pues un hombre engendra un hombre, sin embargo el engendrado y el que genera no son lo mismo numéricamente, sino sólo en la especie. [*Mt* 1392] Por esto se dice en el Libro II de la Física que la forma y el fin de la generación son lo mismo numéricamente; el agente es lo mismo en la especie, pero no en el número; la materia no es lo mismo ni en la especie ni en el número. [*Mt* 1393] Otra traducción dice que el principio *a quo* es según la especie en el sentido de naturaleza, o conforme a ella, porque no siempre el que genera y lo generado son de la misma especie, pero

b.- *En la generación artificial*1] *Distingue la generación por arte de las demás*

(*Mf 7.6.7*)<sup>17</sup> Y las demás generaciones se llaman producciones<sup>18</sup>. Y todas éstas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento<sup>19</sup>. Pero algunas de éstas se producen también espontáneamente y por casualidad, casi como en las cosas que son generadas por naturale-

siempre tienen alguna conformidad, como cuando un caballo genera un mulo.

<sup>16</sup> Y, por último, concluye que las cosas que se generan por naturaleza, se generan como se ha dicho.

<sup>17</sup> (*Mb 604; Bk 1032a26-32*) [*Mt 1394-1403*] Después estudia las cosas que se generan por arte. Y para esto hace dos cosas. Primero distingue la generación que es por arte de las demás generaciones que son por naturaleza (*Mb 604*). Segundo, muestra cómo se hace la generación por arte (*Mf 7.6.8; Mb 605*).

<sup>18</sup> Las generaciones que son distintas de las naturales se llaman producciones, aunque el nombre de producción, que en griego se dice praxis (NT: el texto griego dice: *poiesis*), podemos usarlo en las cosas naturales como cuando decimos que lo caliente, que es un ente en acto, hace que sea en acto tal; pero es más propio usarlo en las cosas que se hacen por medio del intelecto, en las cuales el intelecto agente tiene dominio sobre aquello que hace, de tal manera que lo puede hacer de una forma o de otra, lo cual no sucede en las cosas naturales: más aún, actúan hacia un determinado efecto que ya está determinado por algo que está encima de ellos.

<sup>19</sup> [*Mt 1395*] Parece que potestad se toma aquí como violencia, pues en algunas cosas que no son por naturaleza se producen por la sola virtud del agente, en las cuales no se requiere ningún arte o procesos ordenados del intelecto, lo cual sucede especialmente en los cuerpos que son jalados, proyectados o arrojados. [*Mt 1396*] El orden del intelecto se requiere para que se dé el efecto, lo cual a veces sucede por arte, y a veces por el solo intelecto cuando no posee perfectamente el hábito del arte.



za<sup>20</sup>; pues algunas cosas también aquí se generan lo mismo a partir de una semilla que sin semilla<sup>21</sup>. Pero acerca de esto trataremos más adelante<sup>2223</sup>.

---

<sup>20</sup> Como cuando alguno argumenta por arte y otro sin arte, como un idiota; de la misma manera algo se puede producir con arte o sin arte. [Mt 1397] Estas generaciones que se hacen por arte, potestad o mente algunas son por azar o por fortuna: cuando el agente por medio del intelecto intenta un fin por medio de su acción y alcanza un fin que estaba fuera de su intención; como si alguno intenta frotar y por esto obtiene la salud. Pero de esto se hablará después.

<sup>21</sup> [Mt 1398] Y algo semejante sucede en las cosas artificiales como en las producidas por naturaleza. La capacidad que está en el semen, como después se dirá, se asemeja al arte. Pues así como el arte por unos medios alcanza la forma que intenta, de la misma manera sucede con la virtud formativa que está en el esperma. Así como se da un efecto en algo que se hace por arte que no estaba en la intención y se dice que es casualidad, de la misma manera sucede en las cosas que se producen por naturaleza, pues algo se puede producir con esperma o sin esperma. Las que se hacen a partir de un esperma se hacen por naturaleza, las que se hacen sin esperma se hacen por casualidad.

<sup>22</sup> Esto se estudiará después en este mismo capítulo. [Mt 1399] Estas palabras que ha dicho aquí Aristóteles presentan dos problemas. Primero, porque puesto que en cada cosa natural se da un determinado modo de generación no parece que sean lo mismo que se generen a partir de un esperma o por putrefacción. Lo cual parece afirmar Averroes en el libro VIII de la Física donde dice que no pueden ser lo mismo el animal que se genera por esperma y el que se genera por putrefacción. Avicena, en cambio, parece decir lo contrario, pues afirma que todas las cosas que se generan de un esperma de la misma especie pueden generarse sin esperma sino por putrefacción o por alguno otro modo de mezcla de la materia terrenal. [Mt 1400] La opinión de Aristóteles parece estar en medio de estas dos opiniones, es decir, que algunas cosas se pueden generar sin esperma, pero no todas, de la misma manera que tampoco en las cosas artificiales todas las cosas se pueden hacer con o sin arte, sino que algunas solo se hacen con arte, por

2] *Muestra cómo se hace la generación por arte*


---

ejemplo, una casa. Parece que los animales perfectos solo pueden generarse a partir de un esperma; en cambio los animales imperfectos, que están cercanos a las plantas, parece que pueden generarse tanto con esperma como sin ella: como las plantas que se producen sin semilla por la acción del sol cuando la tierra esta bien dispuesta, y esas plantas así generadas producen semillas de las cuales se producen otras plantas semejantes en la especie. Y esto es razonable que así sea porque algo, en tanto es más perfecto necesita mas para su realización. Y por esto, a las plantas y a los animales imperfectos les basta la virtud celeste. En cambio en los animales perfectos, además de la virtud celeste se requiere la virtud del semen. De ahí que se diga en el Libro II de la Física que el hombre es engendrado por el hombre y por el sol.

<sup>23</sup> [Mt 1402] El segundo problema es que parece que los animales generados por putrefacción no lo son por azar, sino por un determinado agente, es decir, la virtud celeste, que en su generación suple la virtud generativa que esta en la semilla. Y así lo interpreta Averroes en el Libro IX. Pero hay que tener en cuenta que nada impide que alguna generación sea *per se* cuando se refiere a una causa y que sea *per accidens* y casual con relación a otra causa, como es evidente en el ejemplo que pone Aristóteles. La salud que se obtiene por frotación se da al margen del que frota, pero si esa misma sanación se refiere a la naturaleza, que es la que regula el cuerpo, es *per se*. En cambio si se refiere al intelecto del que frota será *per accidens* y casual. Lo mismo sucede con la generación del animal por medio de putrefacción si se refiere a causas particulares, a los agentes inferiores, es *per accidens* y casual. Pues no es el calor, que causa la putrefacción la que intenta la generación de éste o de aquel animal que procede de la putrefacción, a la manera como lo hace la fuerza natural de la semilla que tiende a la producción de una determinada especie. Pero si se refiere a la virtud celeste, que regula toda generación y corrupción en los entes inferiores, no es *per accidens*, sino *per se*, porque lo suyo es que se produzcan todos los efectos de todas las formas que están en potencia en la materia. Y así, con rectitud Aristóteles asimila las cosas que se hacen por arte con las que se hacen por naturaleza.

a) *Muestra cómo es el principio activo en el arte*

(*Mf* 7.6.8)<sup>24</sup> A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una<sup>25</sup> y a la substancia primera)<sup>26</sup>; pues también los contrarios tienen en cierto modo la misma especie<sup>27</sup>, ya que la substancia de la privación es la substancia opuesta (\*), como la salud lo es de la enfermedad, puesto que la enfermedad es la ausencia de aquélla<sup>28</sup>, y la salud es el concepto que está en el alma, y la ciencia<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> (*Mb* 605; *Bk* 1032a32-b6) [*Mt* 1404-1405] Después muestra el modo de la generación que es por arte y, principalmente, por lo que se refiere a la causa eficiente, pues del principio material ya lo dijo cuando habló de la generación natural. Para esto hace dos cosas. Primero muestra cómo es el principio activo en la generación que es por arte (*Mb* 605). Segundo, de qué manera procede esta generación (*Mf* 7.6.9; *Mb* 606).

<sup>25</sup> Las cosas que se hacen por arte son aquellas cuya especie productiva está en el alma. Por especie se entiende el *quod quid erat esse* de cualquier cosa producida por arte, como el *quod quid erat esse* de la casa cuando se hace una casa.

<sup>26</sup> [*Mt* 1405] “*Et hoc etiam nominat primam substantiam*”, es decir, la primera forma y esto porque de la forma que está en nuestra alma procede la forma que está en la materia en las cosas artificiales (en las naturales es al contrario).

<sup>27</sup> Esta forma que está en el alma difiere de la forma que está en la materia, pues los contrarios de la forma que están en la materia son diversos y contrarios, mientras que en el alma sólo hay una especie de contrario. Y esto se debe a que las formas de la materia existen por el ser de las cosas formadas, en cambio las formas que están en el alma existen según el modo de conocer e intuir.

<sup>28</sup> El ser de un contrario es eliminado por el ser de otro, en cambio el conocimiento de un opuesto no es eliminado por el conocimiento de otro, sino que más bien es enriquecido. De ahí que las formas de los opuestos en el conocimiento, no sean opuestas. Y menos aun “la substancia”, es decir, el *quod quid erat esse* de la privación, que

b] *De qué manera procede esta generación*

i] *Muestra de qué manera se da en la salud*

(*Mf* 7.6.9)<sup>30</sup> Y se produce lo sano habiendo pensado así: puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto (\*), por ejemplo, equilibrio<sup>31</sup>, y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando hasta llegar a aquello que

---

es la misma con la substancia del opuesto, como es la misma la *ratio* de la salud y la de la enfermedad, pues por la ausencia de la salud se conoce la enfermedad.

<sup>29</sup> La salud, pues, que está en el alma es una *ratio* por la cual se conocen la salud y la enfermedad y consiste “en la ciencia” es decir, en el conocimiento de ambos.

<sup>30</sup> (*Mb* 606; *Bk* 1032b6-14) [*Mt* 1406-1407] Después muestra de qué manera a partir de este principio se procede a la salud. Y para esto hace dos cosas. Primero muestra de qué manera la salud que está en el alma es el principio de la curación (*Mb* 606). Segundo, de qué manera se toma en diversos sentidos el principio de la acción en el arte (*Mf* 7.6.10; *Mb* 607).

<sup>31</sup> Puesto que la salud que está en el alma es el principio de la salud que se produce por el arte, así se hace la salud en la materia por un inteligente que es “esto” (*hoc* \*), es decir, regularidad o adecuación al calor, al frío, a la humedad, a lo seco.

él puede finalmente producir<sup>32</sup>. A partir de aquí, el movimiento tendiente a la salud se llama producción<sup>33</sup>. Así sucede que, en cierto modo, la salud se genera de la salud, y la casa, de una casa; la que tiene materia, de la que no la tiene<sup>34</sup>; pues las artes curativa y edificativa son la especie de la salud y de la casa<sup>35</sup>. Y llamo substancia sin materia a la esencia<sup>36</sup>.

ii] *De qué manera se toma en diversos sentidos en el arte*

---

<sup>32</sup> Y, así, es necesario, si la salud debe producirse, que esto exista, es decir, la regularidad o igualdad en los humores. Y si la regularidad o igualdad debe darse es necesario que haya calor por el cual los humores se reduzcan a la igualdad; y, así, siempre procediendo de lo posterior a lo anterior, entienda aquello que es lo productivo del calor, y que es productivo de él, hasta que se reduzcan a lo último, que él mismo puede inmediatamente producir, como es darle una medicina.

<sup>33</sup> Y, entonces el movimiento empieza desde aquello que puede inmediatamente producir y se llama producción ordenada hacia la salud.

<sup>34</sup> [Mt 1407] Es evidente, por lo tanto, que así como en los procesos naturales de un hombre se genera un hombre, de la misma en las cosas artificiales: algo semejante a como de la salud se produce la salud, y de la casa, la casa; es decir, a partir de aquello que está en el alma existiendo sin materia, aquello que tiene materia.

<sup>35</sup> Pues, el arte medicinal, que es el principio de la salud, no es otra cosa que la especie de la salud, que está en el alma; y el arte edificativa es la especie de la casa en el alma.

<sup>36</sup> Y estas especies o substancias sin materia es, como se dijo antes, el *quod quid erat esse* de la cosa artificial.

(*Mf* 7.6.10)<sup>37</sup> Así, pues, de las generaciones y movimientos, uno se llama pensamiento y otro producción; el que procede del principio y de la especie, pensamiento<sup>38</sup>, y el que arranca del final del pensamiento, producción; y de modo semejante se genera también cada una de las demás cosas intermedias<sup>39</sup>. Por ejemplo, así: si ha de estar sano, tendrá que equilibrarse. ¿Y qué es equilibrarse? Tal cosa (\*)<sup>40</sup>. Y ésta se efectuará si se calienta. ¿Y esto qué es? Tal cosa (\*\*). Y ésta existe en potencia; pero esto ya depende de él (\*\*\*)<sup>41</sup>. Así, pues, el principio activo y el punto de

---

<sup>37</sup> (*Mb* 607; *Bk* 1032b15-23) [*Mt* 1408-1410] Después muestra de qué manera hay que tomar de modos diversos el principio en la acción del arte.

<sup>38</sup> En las generaciones y en los movimientos artificiales existe una acción que se llama inteligencia y otra que se llama producción. La elucubración del artificio se llama inteligencia y empieza en este principio que es la especie de la cosa que hay que hacer por medio del arte. Y esta operación tiende, como ya antes se dijo, hasta aquello que es lo último en la intención y lo primero en el obrar. Por lo tanto, aquella acción que empieza por lo último y en el cual la inteligencia termina, se llama producción que es un movimiento en la materia exterior.

<sup>39</sup> [*Mt* 1409] Y así como nos referimos a la acción del arte con respecto a la forma, que es el último fin de la generación artificial, algo semejante sucede con todas las cosas intermedias. Como para que se cure hace falta que se adecuen los humores. Y este adecuarse es uno de los intermedios que está muy cerca de la salud.

<sup>40</sup> Así como el médico, para poder sanar, empieza considerando qué es la salud, de la misma manera, para que se haga la adecuación, es necesario que se sepa qué es la adecuación. La adecuación es “esto” (\*), es decir, la debida proporción de los humores con respecto a la naturaleza humana.

<sup>41</sup> “Esto sucederá si el cuerpo es calentado”, cuando alguien se enferma por deficiencia de calor. Y, luego, es necesario que sepa *quod quid est* esto, es decir, calentar; como si se dijese calentar es inmutar por el medicamento caliente. Y “esto” (\*\*), es decir, dar la medicina caliente, está inmediatamente en la potestad del médico,

partida del movimiento hacia la salud, si ésta procede de arte, es la especie que hay en el alma<sup>42</sup>.

g.- *En las generaciones que se hacen por azar*

(*Mf* 7.6.11)<sup>43</sup> Pero, si surge espontáneamente, procederá de aquello que es principio de su operación para el que opera a partir de un arte<sup>44</sup>, como en el curar, el principio viene sin duda del calentar, y esto lo hace por frotamiento<sup>45</sup>. Por consiguiente, el calor que hay en el cuerpo o es parte de la salud o va seguido de algo que es parte de la salud<sup>46</sup>, o bien hay más miembros intermedios<sup>47</sup>. Y

---

y es “*iam in ipso*” (\*\*\*) , en decir, en su potestad en cuanto tiene la medicina.

<sup>42</sup> [*Mt* 1410] Así, pues, es evidente que el principio para producir la salud, donde empieza el movimiento de la curación, es la especie que está en el alma, ya sea de la misma salud, o de alguno de los intermedios por medio de los cuales se adquiere la salud. Y digo esto si la curación se hace por arte, pues si se hace de otro modo no será el principio de la salud la especie que está en el alma, pues esto es propio de las operaciones del arte.

<sup>43</sup> (*Mb* 608; *Bk* 1032b23-30) [*Mt* 1411] Después explica cómo se hacen las generaciones casuales.

<sup>44</sup> Cuando la curación se hace por casualidad entonces el principio de la salud se hace por lo que es principio de producir la salud con relación a aquello que hace la salud según el arte. Pero esto hay que entenderlo con relación al principio de la salud, que es lo último que se conoce y lo primero que se realiza.

<sup>45</sup> En un tratamiento el principio de la salud alguna vez quizá se hace por calentamiento, y entonces aquí empieza la curación cuando, alguno, por casualidad, se cura porque el calor excita el frotamiento al margen de la intención del que frota.

<sup>46</sup> En consecuencia, el calor en el cuerpo excitado por medio de la frotación o es una medicina o es parte de la salud, como formando parte de la substancia de la salud, ya que la alteración en el calor es suficiente para curar; o se sigue para calentar algo que es parte de

esto es lo último, lo que produce la parte de la salud<sup>48</sup>, y de la casa (como las piedras) y de las demás cosas<sup>49</sup>.

ii.- *Obtiene la conclusión especialmente buscada*

a.- *Obtiene la conclusión especialmente buscada*

(*Mf* 7.6.12)<sup>50</sup> De suerte que, según se dice, la generación es imposible si no preexiste algo. Así, pues, es evidente que por necesidad preexistirá alguna parte<sup>51</sup>; la materia, en efecto, es tal parte (ya

---

la salud, así como por medio del calor se produce la salud, ya que el calor disuelve los humores cuya disolución es parte de la salud.

<sup>47</sup> Como cuando el calor consume los humores superfluos que impiden alguna actividad del cuerpo que es necesaria para la debida actividad del espíritu, y esto último es ya estar produciendo la salud.

<sup>48</sup> “*Et quod est ita*” (y lo que es así), es decir, lo que es próximo a producir la salud, “*est aliqua pars sanitatis*” (es una parte de la salud), es decir, forma parte de la salud.

<sup>49</sup> Pues una parte de la casa son las piedras que al ordenarse ya son algo de la casa.

<sup>50</sup> (*Mb* 609; *Bk* 1032b30-1033a5) [*Mt* 1412-1413] Después, concluye la conclusión especialmente intentada. Y para esto hace dos cosas. Primero expone la conclusión (*Mb* 609). Segundo, resuelve una aporía (*Mf* 7.6.13; *Mb* 610).

<sup>51</sup> Todo lo que se genera se genera de una materia y también se genera de algo semejante de tal manera que es imposible que algo sea hecho si no preexiste algo, como se dice comúnmente. Es frecuente entre los filósofos de la naturaleza la tesis de que *ex nihilo nihil fit*. Por lo tanto es evidente que aquello que preexiste es necesario que sea parte de la cosa generada, y consta que la materia que preexiste es parte de la cosa generada.



que está presente en la cosa y se hace ésta)<sup>52</sup>. Pero ¿acaso también la de los elementos del enunciado?<sup>53</sup>. De ambos modos, en efecto, decimos qué son los círculos de bronce: diciendo que su materia es bronce y que su especie es tal figura<sup>54</sup>, y éste es el género en que directamente son puestos. Así, pues, el círculo de bronce incluye la materia en el enunciado<sup>55</sup>.

b.- *Remueve una aporía*

(*Mf* 7.6.13)<sup>56</sup> Las cosas que proceden de algo como materia no se dice, cuando son generadas, que son «aquello», sino «de aquello» de lo que proceden; por ejemplo, no se dice que la estatua sea una piedra, sino de piedra; y un hombre que se cura no es llamado aquello a partir de lo cual se cura<sup>57</sup>. Y la causa es que se genera a

---

<sup>52</sup> Lo cual se puede probar a partir de esto: porque la materia está en lo generado y ella se hace lo generado mientras se la lleva al acto.

<sup>53</sup> Pero no solo preexiste la parte que es la materia sino, como es evidente, por lo que se ha dicho, también preexiste la parte que está en la razón, es decir, la forma. Estos dos, la materia y la forma son partes de lo generado.

<sup>54</sup> [*Mt* 1413] De ambas maneras podemos asignar qué es el círculo de bronce o “los muchos círculos”, según otra traducción, es decir, los particulares y distintos: cuando decimos que la materia es bronce y la especie, es decir, la forma, que es una determinada figura. Y también es correcto decir los muchos círculos, pues el círculo, según la especie y la materia es uno solo, que se multiplica e individualiza por medio de la materia.

<sup>55</sup> Y la figura es el género que es lo primero que se pone en el círculo de bronce. Y, así, es evidente, por lo dicho, que el círculo de bronce tiene en su definición materia. Que la especie de lo generado preexista, ya antes se mostró en las generaciones naturales y artificiales.

<sup>56</sup> (*Mb* 610; *Bk* 1033a5-23) [*Mt* 1414-1416] Después aclara una aporía.

<sup>57</sup> Aquello que se hace a partir de algo como de su materia algunas veces se predica no en abstracto sino denominativamente, pues

partir de la privación y del sujeto, al cual llamamos materia (como también se torna sano el hombre y el enfermo), pero más bien se dice que se genera a partir de la privación, por ejemplo el sano a partir del enfermo más que a partir del hombre<sup>58</sup>; por eso el sano no es llamado enfermo, pero sí hombre, y el hombre, sano<sup>59</sup>. Pero, cuando la privación es oscura y sin nombre, por ejemplo en el bronce la de alguna figura, o en los ladrillos y en las maderas la de una casa, la generación parece desarrollarse a partir de estas cosas como allí a partir del enfermo. Por eso, del mismo modo que allí lo generado no se denominaba aquello a partir de lo cual se generaba, tampoco aquí la estatua se denomina madera, sino que se dice que es de madera, no madera, y de bronce, pero no bronce, de piedra, pero no piedra, y la casa, de ladrillos, pero no ladrillos<sup>60</sup>, puesto

---

algunas cosas no se dice que son “aquello”, sino “de aquella manera”, como la estatua no se dice piedra sino de piedra, y el hombre curado no se dice a partir de lo cual se curó, es decir, no recibe la predicación de aquello desde lo cual se curó, pues se sana desde la enfermedad; ni se dice que el convaleciente es un enfermo.

<sup>58</sup> [Mt 1415] La causa de esto es que de dos maneras se dice que algo se hace de algo: de la privación y del sujeto que es la materia, como se dice que el hombre se cura y que el enfermo se cura. Se dice más bien desde la privación que desde el sujeto, como se dice que se cura desde la enfermedad más que desde el hombre.

<sup>59</sup> Pero que se haga esto, más bien se dice desde el sujeto que desde la privación, pues más bien decimos que el hombre se cura a decir que el enfermo se cura. Por lo tanto, aquello que está sano no decimos que es un curado sino que es un hombre; y, a la inversa, el hombre se llama sano. Por lo tanto, aquello que se hace se predica del sujeto no de la privación.

<sup>60</sup> [Mt 1416] En algunos casos la privación no es clara y sin nombre, como la privación de cualquier figura de bronce no tiene nombre, ni tampoco la privación de casa en las paredes y en las vigas. En estos casos usamos la materia, como materia y privación al mismo tiempo. Y por esto, así como decimos que el sano se hace a partir del enfermo, así decimos que la estatua se hace de bronce y

que, si bien se mira, tampoco se dirá sin más que una estatua se genera a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca<sup>61</sup>. Esta es la razón de que se diga así<sup>62</sup>.

---

que la casa se hace de piedras y vigas. Y también por esto, así como de eso se hace algo, como de su privación, no se predica del sujeto porque no decimos que el sano esté enfermo, de la misma manera tampoco decimos que la estatua es madera, sino que se predica lo abstracto en concreto, diciendo no que es madera sino que es de madera, ni que es bronce sino de bronce, ni que es piedra sino de piedra.

<sup>61</sup> Y de manera semejante la casa no es paredes sino de paredes, porque si alguno se fija con cuidado ni se hace la estatua de madera, ni la casa de paredes, hablando en absoluto, si no es por medio de una mutación, pues el bronce infigurado no permanece mientras se hace la estatua, ni las paredes incompuestas mientras se hace la casa.

<sup>62</sup> Y, por esto, en estos ejemplos “así se dice”, es decir, así es la predicación.



## LECCIÓN VII

### 2.- *Demuestra su propósito*

#### a.- *Muestra qué es aquello que se genera*

#### i.- *Muestra que la forma sólo se genera per accidens*

(*Mf* 7.7.1)<sup>1</sup> Puesto que lo que es generado se genera por obra de algo (que es de donde procede el principio de la generación<sup>2</sup>) y a partir de algo (señalemos como tal no la privación, sino la materia;

---

<sup>1</sup> [C. 8] (*Mb* 611; *Bk* 1033a24-b8) [*Mt* 1417-1423] En el capítulo anterior Aristóteles aclaró algunas cosas acerca de la generación de las cosas, las cuales son necesarias para su propósito; es decir, para mostrar que las causas de la generación de las cosas no tienen que estar en unas especies separadas. De estas cosas, dos han sido ya manifestadas por medio de premisas: que toda generación procede de una materia y que todo lo que se genera, se genera a partir de algo semejante. Ahora intenta mostrar su propósito, apoyándose en lo ya establecido. Y se divide en tres partes. En la primera muestra qué es aquello que se genera (*Mb* 611). En la segunda, muestra que la causa de la generación no es la especie separada (*Mf* 7.7.3; *Mb* 613). En la tercera, estudia algunos problemas que pueden surgir de lo que se ha dicho (*Mf* 7.8.1; *Mb* 615). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que la forma solo se genera *per accidens* (*Mb* 611). Segundo, muestra que lo que se genera es el compuesto (*Mf* 7.7.2; *Mb* 612).

<sup>2</sup> Las cosas que se han mostrado son verdaderas. De las cuales, una es que todo lo que se hace, se hace por otro, y éste es el agente o el generante, del cual procede el principio de la generación.

pues ya hemos señalado en qué sentido decimos esto)<sup>3</sup> y llega a ser algo (y esto es o una esfera o un círculo o cualquier otra cosa<sup>4</sup>), del mismo modo que no producimos el sujeto, es decir el bronce, así tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque es una esfera la esfera de bronce, y a ésta sí la producimos<sup>5</sup>. Pues producir algo determinado es producir algo a partir de un sujeto en sentido pleno<sup>6</sup> (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino otra cosa, por ejemplo esta especie determinada en

---

<sup>3</sup> La otra es que todo lo que se genera se genera desde algo, en lo cual hay que entender aquello a partir de lo cual se hace la generación, no la privación, sino la materia, pues ya antes se explicó que no es igual que algo se haga desde la materia o desde la privación.

<sup>4</sup> Y, en tercer lugar, que en toda generación es necesario que algo se haga; y esto es la esfera o el círculo o cualquier otra cosa.

<sup>5</sup> [Mt 1418] A partir de estos supuestos debe quedar claro que como el agente al generar no produce la materia o sujeto de la generación, que es el bronce, “tampoco hace la forma”, es decir, lo que es la esfera, a no ser *per accidens*. Lo que hace es la esfera de bronce, que es el compuesto, y como la esfera de bronce es esfera, por tanto, *per accidens* hace la esfera. [Mt 1419] Que el agente no haga la materia, es evidente *per se*, porque la materia preexiste a la producción; de ahí que no sea necesario probar que la materia no es hecha. Pero con relación a la forma podría haber duda, pues ella sólo se encuentra al término de la producción. Por lo tanto es oportuno probar que la forma sólo se produce *per accidens*. Y esto, porque de la forma, propiamente, no hay ser sino que es, más bien, aquello por lo cual algunas cosas tienen el ser. De ahí que si la generación es el camino hacia el ser, las cosas que se hacen *per se*, tienen el ser por las formas, pues las formas empiezan a ser de la misma manera en que existen en las cosas producidas, que tienen el ser por las formas.

<sup>6</sup> [Mt 1420] Y que la forma no se genere así se demuestra: hacer algo determinado es hacer esto a partir de un sujeto determinado, que es “*totaliter*”, es decir, universalmente verdadero en toda generación.

otro<sup>7</sup>; pues, si uno la hace, la hará a partir de otra cosa, pues ésta subyacía; por ejemplo, uno hace una esfera de bronce<sup>8</sup>, y la hace porque, a partir de esto, que es bronce, hace esto, que es una esfera. Ahora bien, si hiciera también esto mismo, es evidente que lo haría del mismo modo<sup>9</sup>, y las generaciones procederían hasta el infinito<sup>10</sup>. Está claro, por consiguiente, que la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible<sup>11</sup>, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia<sup>12</sup> (pues esto es

---

<sup>7</sup> Pues hacer esto que es bronce redondo no es hacer “lo redondo”, es decir, la redondez; o hacer una “esfera”, es decir, la forma de esfera, sino que es hacer “otra cosa”, es decir, la especie, no “en cualquier lugar”, sino “en otro”, es decir, en la materia: lo cual es hacer el compuesto.

<sup>8</sup> Lo cual es evidente así. Si el agente hace algo, es necesario que lo haga a partir de algo como su materia. Esto “*enim superius subiiciebatur*”, es decir, que toda generación se hace a partir de la materia, como ya antes se probó.

<sup>9</sup> Así se dice que el agente hace la esfera de bronce. Y esto porque hace esto que es la esfera de bronce: de esto que es bronce. Y si hiciese la misma forma, está claro que la hace de manera semejante, es decir, a partir de la materia.

<sup>10</sup> Como la esfera de bronce está compuesta de materia y forma, de la misma manera la forma de esfera de bronce estará compuesta de materia y forma, y se traslada el problema de forma en forma, y así hasta el infinito; y, entonces las generaciones proceden al infinito porque todo generado tiene materia y forma.

<sup>11</sup> Está claro, pues, que no se hace la especie de la cosa generada, ni se hace ninguna otra cosa que sea necesario llamar forma en las cosas sensibles, como es el caso del orden, de la composición y de la figura, que ocupan el lugar de la forma, en las cosas artificiales.

<sup>12</sup> [Mt 1421] Como la generación es lo que se hace, está claro que no hay generación de la forma sino del compuesto. Ni tampoco el *quod quid erat esse* de la cosa generada se genera, sino *per accidens*. La forma y el *quod quid erat esse* “es lo que se hace en otro” (*est quod fit in alio*) (\*), es decir, en la materia, pero no *per se*. Y

lo que se genera en otro o por arte o por naturaleza o por potencia)<sup>13</sup>.

ii.- *Muestra que lo que se genera es el compuesto*

(*Mf 7.7.2*)<sup>14</sup> Uno hace, en cambio, que exista una esfera de bronce<sup>15</sup>; pues la hace a partir del bronce<sup>16</sup> y de la esfera<sup>17</sup>; pone

---

digo que se hace o por arte o por naturaleza “o potestad”, es decir, por cualquier agente violento.

<sup>13</sup> [*Mt 1423*] Dice que el *quod quid erat esse* no se hace aunque sea lo mismo que la cosa hecha.

Ya antes se mostró que cada cosa es lo mismo que su *quod quid erat esse*. Sin embargo, el *quod quid erat esse* es lo que pertenece per se a la especie, lo cual hace que se excluyan las condiciones individuales que *per accidens* son de la especie, pues las especies y los otros universales no se generan sino *per accidens* en los generados singulares. Hay que tener en cuenta que aunque literalmente se dice que la forma se hace en la materia, no se dice con propiedad, pues la forma, propiamente, no se hace, sino el compuesto. Pues de la misma manera que se dice que la forma existe en la materia, aunque la forma no existe, sino el compuesto por la forma, de la misma manera el modo propio de hablar es decir que el compuesto se genera de la materia en tal forma, pues las formas, propiamente no se hacen, sino que se educen de la potencia de la materia, en cuanto que la materia que está en potencia a la forma se hace en acto por la forma, lo cual es hacer el compuesto.

<sup>14</sup> (*Mb 612; Bk 1033b8-19*) [*Mt 1424-1426*] Después muestra que los compuestos se generan.

<sup>15</sup> El que genera hace que exista una esfera de bronce.

<sup>16</sup> La hace del bronce que es la materia, como aquello que es el principio desde el cual.

<sup>17</sup> Que es el término de la forma de la generación.



esta especie en esta materia<sup>18</sup>, y el resultado (\*) es una esfera de bronce<sup>19</sup>. Pero, si hubiera generación del ser de la esfera en general, sería algo a partir de algo<sup>20</sup>. Es preciso, en efecto, que lo que se genera sea siempre divisible, y que lo uno sea esto y lo otro esto<sup>21</sup>, es decir, que lo uno sea materia y lo otro especie<sup>22</sup>. Por tanto, si una esfera es la figura igual a partir del medio, lo uno (\*\*\*) de ella (\*\*) será aquello en lo que está lo que se hace (\*\*\*\*), y lo otro, lo que está en aquello, y el todo, lo generado, por ejemplo la esfera de bronce<sup>23</sup>. Así, pues, está claro por lo dicho que lo que se enuncia como especie o substancia no se genera, pero sí se genera el

---

<sup>18</sup> Hace, pues, “esta especie”, es decir, la figura de esfera, “*in hoc*”, es decir, en esta materia, en cuanto transmuta este bronce en esfera.

<sup>19</sup> Y esto es la esfera de bronce, es decir, la forma de esfera en el bronce. [Mt 1425] Pero “esto” (\*), es decir, la figura de esfera “*est esse sphaerae*”, es decir, el *quod quid est* de la esfera.

<sup>20</sup> “*Eius autem quod est esse*”, es decir, el *quod quid est* de la forma, no es completamente su generación, porque si fuese su generación, sería necesario que fuese a partir de algo como materia.

<sup>21</sup> Todo lo que se hace es necesario que sea divisible, de tal manera que su “*hoc sit hoc*”, es decir, que una parte sea esto, “*et hoc sit hoc*”, y otra parte sea esto.

<sup>22</sup> Y esto es lo que expresa: que una parte sea materia y otra sea especie.

<sup>23</sup> Pues si el *quid* de la esfera, por lo que se refiere a la forma es el “*quod sit figura aequalis ex medio*”, es decir, que sea una figura sólida que desde el medio hasta el extremo todas las líneas sean iguales, es necesario que “*quod huius*” (\*\*), es decir, de la esfera de bronce, “*hoc quidem*” (\*\*\*), es decir, la materia, exista en aquello que estaba aquello que “*facit generans*” (\*\*\*\*), es decir, la forma, y que esto exista en aquello, es decir la forma, la cual (“*quae*”) (?), es decir, la forma que es igual desde el medio, y que esto sea el todo (“*et hoc sit omne*”), que es hecho (“*quod factum est*”), es decir, la esfera de bronce.

conjunto total que recibe el nombre de aquella<sup>24</sup>, y que en todo lo que es generado hay materia, y que lo uno es esto, y lo otro, esto<sup>25</sup>.

b.- *Muestra que la causa de la generación no es la especie separada*

i.- *Muestra que las especies separadas no pueden ser la causa*

(*Mf* 7.7.3)<sup>26</sup> Pero ¿hay, entonces, una esfera aparte de éstas, o una casa aparte de los ladrillos?<sup>27</sup> ¿O nunca se generaría, si así

---

<sup>24</sup> [*Mt* 1426] Es evidente, por lo que se ha dicho, que, si todo lo que se hace es divisible, aquello que es como la especie, o que es como “substancia”, es decir, aquello que es el *quod quid erat esse*, no se haga, sino el “*synolus*”, es decir, el compuesto que se llama y se denomina de esa manera por la forma, o quiddidad, o *quod quid est*, es lo que se hace.

<sup>25</sup> Y también queda claro que en todo generado hay materia y que para cada generado esto es esto (“*et hoc est hoc*”), es decir, una parte es materia y otra es forma.

<sup>26</sup> (*Mb* 613; *Bk* 1033b19-29) [*Mt* 1427-1431] Después muestra que el hecho de que las formas no se generen sino los compuestos, no exige que haya que afirmar que las especies separadas sean las causas de la generación en los entes inferiores. Hay que tener en cuenta que los platónicos decían que las especies eran las causas de dos maneras: a modo de generante y a modo de ejemplar. Por lo tanto, primero muestra que las especies separadas no pueden ser las causas de la generación y, segundo, que no lo pueden ser a modo de ejemplar (*Mf* 7.7.4; *Mb* 614).

<sup>27</sup> Hay, pues, que estudiar si existe alguna forma “universal, fuera de las singulares”, es decir, si existe una esfera separada de la materia, aparte de las esferas que existen en la materia; o (*aut*) una casa universal sin materia, fuera de los ladrillos de los cuales se constituye esta casa particular. Esta aporía se propone en las cosas artificiales en función de las cosas naturales, ya que Platón afirmaba que las formas artificiales existían separadas, y así se entienda la

fuera, algo determinado<sup>28</sup>, sino que la imposición de la forma significa «de tal cualidad», pero no es esto y determinado, sino que hace y genera, a partir de esto (\*), algo de tal cualidad (\*\*), y, una vez generado, es esto de tal cualidad?<sup>29</sup>. Pero el todo individual, Calias o Sócrates, es como esta determinada esfera de bronce, y el hombre y el animal, como una esfera de bronce en general<sup>30</sup>. Está claro, por consiguiente, que la causa de las especies, como suelen

---

aporía de si el hombre universal existe fuera del hombre de carne y huesos, de los cuales se constituye el hombre particular.

<sup>28</sup> [Mt 1428] Para solucionar esta aporía, primero aclara que, si existe una substancia generada de esta manera, no sería *hoc aliquid*, sino que significaría sólo *quale quid*, que no es lo que se está estudiando. Pues Sócrates significa *hoc aliquid et determinatum*, en cambio, hombre significa *quale quid* porque significa la forma común e indeterminada, ya que significa sin determinar éste o aquél. De ahí que, si existe el hombre, fuera de Sócrates o Platón, hombre no será *hoc aliquid* y determinado. Pues nosotros vemos que, en las generaciones, aquello que hace y genera siempre se hace *ex hoc* (\*), es decir, de tal materia, y *tale hoc* (\*\*), es decir, algo determinado que posee una especie. Es necesario, pues, que así como lo generado es algo determinado, de la misma manera lo que genera sea algo determinado, puesto que el que genera es semejante a lo generado, como antes se ha demostrado.

<sup>29</sup> Que lo generado sea algo determinado se hace evidente así: porque lo que se genera es un compuesto.

<sup>30</sup> *Sed hoc esse*, es decir, el compuesto, cuando *est hoc*, es decir, determinado, es como Sócrates o Calias, como cuando se dice esta esfera de bronce. En cambio, el hombre y el animal no significan esta materia de la cual es generada, como tampoco la esfera de bronce en sentido universal. Por lo tanto, si el compuesto se genera, y no se genera si no es a partir de esta materia, por la cual es algo determinado, es necesario que aquello que se genera sea algo determinado; y como lo generado es semejante al que genera, también es necesario que sea algo determinado. Y así, no existen las especies universales sin materia.

algunos llamar a las especies, suponiendo que haya algunas aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias; y no habrá, a causa de estas cosas, substancias en sí mismas<sup>31</sup>.

ii.- *No lo pueden ser a modo de ejemplar*

---

<sup>31</sup> [Mt 1429] Por lo dicho, queda claro que no existen algunas especies fuera de las que hay en los singulares, a menos que sean útiles para la generación y para las substancias de las cosas, como pretenden decir los que hablan de la “causa de las especies”, es decir, los que afirman las especies. Esta era una de las causas por la que los platónicos afirmaban las especies: para que fueran la causa de la generación de las cosas. Por lo tanto, si las especies separadas no pueden ser la causa de la generación, es evidente que no existirán las especies de las substancias existentes por sí mismas. [Mt 1430] Hay que tener en cuenta que todos los que no aceptaron lo que aquí dice Aristóteles: que las formas no se hacen, padecen dificultades con relación a la producción de las formas. Por este motivo, algunos tuvieron que decir que todas las formas proceden por creación, pues decían que las formas se hacían, pero no podían decir que se hacían de la materia porque la materia no es parte de la forma; de ahí se seguía que se hacían de la nada y, por lo tanto, que se creaban. Por el contrario, otros, por esta dificultad, dijeron que las formas preexistían en acto a la materia, lo cual es afirmar las formas latentes, como dijo Anaxágoras. [Mt 1431] La doctrina de Aristóteles, que dice que las formas no se hacen, excluye ambos errores. Tampoco es necesario decir que las formas son causadas por agente extrínseco, ni que siempre existieron en acto en la materia, sino sólo en potencia, pues en la generación del compuesto son educidas de la potencia al acto.

(*Mf* 7.7.4)<sup>32</sup> Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado<sup>33</sup>, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie, por ejemplo en las cosas naturales -pues un hombre engendra a un hombre<sup>34</sup>- si no se genera algo al margen de la naturaleza<sup>35</sup>, como cuando un caballo engendra un mulo<sup>36</sup> (aunque también aquí se genera de igual modo); pues lo que sería común a caballo y asno, el género próximo, no tiene nombre, pero probablemente será ambas cosas, como el mulo<sup>37</sup>. De suerte que está claro que para nada se necesita suponer una especie como

---

<sup>32</sup> (*Mb* 614; *Bk* 1033b29-1034a8) [*Mt* 1432-1435] Después muestra que las especies separadas no pueden ser la causa de la generación a manera de ejemplar.

<sup>33</sup> Aunque en algunos casos sea dudoso si el generante y lo generado son semejantes, sin embargo, en otros es evidente que el generante es como el generado.

<sup>34</sup> Y un caballo un caballo y cada una de las cosas naturales generan un ser semejante en la especie.

<sup>35</sup> Y se llama fuera de la naturaleza a esta generación porque está fuera de la intención de la naturaleza particular. [*Mt* 1443] Pues la virtud formativa que está en el esperma está naturalmente ordenada a que se produzca un ser completamente semejante a él; pero la intención secundaria es que cuando no se puede producir una semejanza perfecta se produzca algo parecido.

<sup>36</sup> Porque en la generación del mulo el esperma del caballo no puede producir la especie del caballo en la materia ya que no está proporcionada a recibir la especie del caballo, produce una especie cercana.

<sup>37</sup> De ahí que también en la generación del mulo haya una cierta semejanza con el generante, pues está cercano al género. Por eso, según ese género puede decirse que son semejantes, como si, por ejemplo, dijéramos que ese género próximo es el de jumento, podríamos decir que aunque el caballo no genera un caballo sino un mulo, sin embargo, el jumento genera un jumento.

modelo<sup>38</sup> (pues se requerirían sobre todo en estas cosas, ya que éstas son substancias en grado sumo)<sup>39</sup>, sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia<sup>40</sup>. Y el todo, finalmente, tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates —pues son algo singular—. Y se distinguen por la materia (que es distinta)<sup>41</sup>, pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible)<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> [Mt 1434] Como ejemplar de las cosas generadas, de cuya imagen las cosas generadas adquieran la semejanza, como decían los platónicos.

<sup>39</sup> Es decir, en las cosas naturales que son más substancia que las cosas artificiales.

<sup>40</sup> Es decir, que aquello que hace que lo generado tenga la semejanza del generante no sea la especie fuera de la materia, sino la especie en la materia.

<sup>41</sup> [Mt 1435] Y también esta especie que causa la semejanza de la especie, al generar, es distinta de la especie de lo generado según el número ya que son diversas materias, que es el principio de los individuos dentro de la misma especie, pues la materia es diversa en la forma del hombre generante y en la forma del hombre generado.

<sup>42</sup> Pues la misma especie es individual, es decir, no se diversifica en generante y generado. En resumen, no es necesario afirmar una especie fuera del singular que sea la causa de la especie en lo generado, como decían los platónicos.

## LECCIÓN VIII

c.- *Estudia algunos problemas que pueden surgir*

i.- *Se divide según las tres dudas que quiere aclarar*

a.- *Expone una duda*

(*Mf 7.8.1*)<sup>1</sup> Alguien podría preguntarse por qué unas cosas se generan tanto por arte como automáticamente, por ejemplo la salud, y otras no, por ejemplo una casa<sup>2</sup>.

b.- *La soluciona*

---

<sup>1</sup> [C. 9] (*Mb 615; Bk 1034a9-10*) [*Mt 1436*] Después que Aristóteles mostró que las especies separadas no son la causa de la generación de los entes inferiores, ahora explica unas dudas que podrían surgir por lo que se ha dicho. Y se divide en tres partes, según las tres dudas que quiere aclarar. La segunda empieza en *Mf 7.8.3; Mb 617*. La tercera en *Mf 7.8.6; Mb 620*. Para lo primero hace dos cosas. Primero expone la duda. Segundo, la resuelve (*Mf 7.8.2; Mb 616*).

<sup>2</sup> Surge la primera duda de lo que antes había dicho: que cuando el principio de la salud es la especie, está en el alma y entonces la salud se produce por arte. En cambio cuando la salud no procede de este principio, sino sólo del calentamiento, entonces la salud se produce por azar, como sucede con la salud que procede del frotamiento. Esto no puede suceder en las cosas que se hacen por arte, pues la casa nunca se hace por un principio si no es por la especie que está en el alma, y así siempre se hace por arte y nunca por azar. Y así surge la aporía: por qué algunas cosas a veces se hacen por arte y a veces por azar, como la salud; y otras sólo se hacen por arte, nunca por azar, como es la casa.

(*Mf* 7.8.2)<sup>3</sup> La causa es que la materia de unas, que es el punto de partida de la generación, al producir y al generarse alguna de las cosas artificiales, y en la cual existe ya una parte de la obra, una es capaz de moverse por sí misma y otra no, y, en el primer caso, una es capaz de moverse de un modo determinado, y otra no puede hacerlo; pues muchas cosas pueden moverse por sí mismas, pero no de un modo determinado<sup>4</sup>, por ejemplo danzar<sup>5</sup>. Pues bien, las

---

<sup>3</sup> (*Mb* 616; *Bk* 1034a10-21) [*Mt* 1437-1442.6] Después, resuelve el problema.

<sup>4</sup> Es necesario, pues, que en la materia haya una aptitud para la forma, pues no se puede hacer una cosa artificial en cualquier cosa, sino de una determinada. Como la sierra no se hace de lana sino de fierro. Por lo tanto, la misma aptitud de la forma artificial, que está en la materia, ya es alguna parte del objeto artificial, que está en la materia, porque sin esa aptitud lo artificial no podría ser. Como la sierra no puede ser sin dureza, por la cual el fierro está ordenado a la forma de sierra. [*Mt* 1438] Pero esta parte se encuentra de dos maneras en la materia. Unas veces de tal manera que por ella la materia se puede mover por sí misma por parte de la forma en ella existente. Otras, no, como en el cuerpo humano, que es la materia de la salud, inhiere la virtud activa por la cual el cuerpo puede sanarse él mismo. En las piedras, en cambio, y en las vigas no existe una virtud activa, por la cual pueda moverse la materia hacia la forma de la casa.

<sup>5</sup> [*Mt* 1439] Y si la materia se puede mover así, por la forma, que está en ella, esto sucede de dos maneras. Algunas veces porque puede moverse así por el principio intrínseco, que es la parte mencionada, como se movería por el arte, como sucede en la curación, pues la naturaleza del cuerpo humano actúa del mismo modo hacia la salud que por el arte. Otras veces, en cambio, no puede moverse por un principio intrínseco del mismo modo como se mueve por el arte, aunque de alguna manera puede moverse por sí mismo, pues hay muchas cosas que pueden moverse a sí mismas, pero no de la manera como se mueven por el arte, como es evidente en la danza, pues los hombres que no tienen el arte de danzar se pueden mover por sí mismos, pero no de esa manera como se mueven por el arte de la danza.



cosas cuya materia es de esta clase, por ejemplo las piedras, es imposible que se muevan de determinada manera, a no ser a impulso de otro, pero de tal otra manera sí; y lo mismo el fuego<sup>6</sup>. Por eso unas cosas no existirán sin el que tenga el arte, pero otras sí; pues serán movidas por algo que no tenga el arte, pero que pueda ser movido a su vez por otros que no tengan el arte o desde una parte<sup>7</sup>.

ii.- *La segunda empieza en Mb 617*

---

<sup>6</sup> [Mt 1440] Por lo tanto aquellas cosas que tienen tal naturaleza, como las piedras que son la materia de la casa, no pueden moverse por sí mismas, pues es imposible que se mueven si no es por otro. Y esto no sucede sólo en las cosas artificiales sino también en las naturales. Así también la materia del fuego no puede moverse hacia la forma de fuego si no es por otro. Y de ahí que la forma de fuego no se genere sino por otro. Y, por esto, algunas cosas artificiales no pueden generarse si no es por el arte, pues en su materia o no tienen un principio de movimiento hacia la forma, o no lo tienen como lo tiene el arte.

<sup>7</sup> [Mt 1441] Las cosas que se pueden mover por un principio extrínseco y no tienen el arte, pueden ser y hacerse también sin el arte, pues su materia es movida por aquello que no tiene el arte. Lo cual puede suceder de dos maneras. Una, en cuanto pueden ser movidas por algunos otros principios extrínsecos que no tienen arte, como plantar un árbol lo puede hacer quien no tiene el arte de plantar. Otro, cuando "*materia movetur ex parte*" es decir, por un principio intrínseco que es una parte de la forma, como el cuerpo humano que es sanado por un principio intrínseco que es una parte de la forma. [Mt 1442.5] Por lo tanto, hay que decir que como sólo los vivientes se mueven según el lugar, en cambio los demás se mueven por un principio extrínseco o porque genera o porque impide, como se dice en el Libro VIII de la Física; de la misma manera los otros movimientos sólo se dan en los vivientes que son los que se mueven por sí mismos. Y esto porque tienen diversas partes de las cuales una puede mover y la otra ser movida. lo cual es necesario en los que se mueven a sí mismos.

a.- *Los diferentes modos de semejanza generado y generante*

(*Mf* 7.8.3)<sup>8</sup> Está claro también por lo dicho que, en cierto modo, todas las cosas se generan a partir de un homónimo, como las cosas

---

<sup>8</sup> (*Mb* 617; *Bk* 1034a21-25) [*Mt* 1443-1447] Manifiesta la segunda duda que podría surgir de lo dicho anteriormente, pues antes había dicho que todo lo que se genera se genera a partir de algo semejante en la especie. Pero esto no se da igual en todos los casos, y esto es lo que aquí intenta aclarar: de qué manera esto sucede de diferente manera en las cosas diferentes. Y para esto hace dos cosas. Primero distingue los diferentes modos por los cuales lo generado es semejante al generante (*Mb* 617). Segundo, los explica (*Mf* 7.8.4; *Mb* 618). [*Mt* 1443] Acerca de lo primero hay que tener en cuenta que todo lo que se genera por otro o se genera *per se* o se genera *per accidens*. Lo que se genera *per accidens* de otro no es generado por él en cuanto tal. De ahí que no haga falta que el generante y el generado sean semejantes. Como el descubrimiento de un tesoro no tiene ninguna semejanza con aquél que, al hacer un agujero para plantar un árbol y encuentra el tesoro *per accidens*. En cambio el que genera *per se* genera en cuanto lo que es; de ahí que sí deba haber semejanza entre el generante *per se* y lo generado. [*Mt* 1444] Esto sucede de tres maneras. Una cuando la forma de lo generado precede al generante según la forma de ser, e igualmente la materia: como cuando el fuego genera fuego y el hombre genera un hombre: ésta es la generación totalmente unívoca. [*Mt* 1445] Otro modo es cuando la forma del generado precede al generante, no según el mismo modo de ser ni en la *ratio*: como la forma de la casa precede al artífice, no en cuanto al ser material, sino según el ser inmaterial, que tiene el artífice en la mente, no en las piedras y en las vigas. Esta generación en parte (en cuanto a la forma) es unívoca, y en parte es equívoca (en cuanto al ser de la forma en el sujeto). [*Mt* 1446] El tercer modo es cuando la misma forma de lo generado de lo generado no precede a la del generante, sino sólo una parte, o una parte de una parte: como la medicina caliente precede al calor que es parte de la salud o algo que conduce a una parte de la salud. Esta generación, de ninguna manera es unívoca.

generadas por naturaleza<sup>9</sup>, o de una parte homónima (por ejemplo la casa a partir de una casa<sup>10</sup>, o por la mente; pues el arte es la especie)<sup>11</sup>; o de una parte o de lo que tiene alguna parte, a no ser que se generen accidentalmente<sup>12</sup>.

b.- *Los explica*

1] *En las cosas artificiales*

---

<sup>9</sup> [Mt 1447] Como el fuego del fuego y el hombre del hombre.

<sup>10</sup> O por una parte homónima, es decir, la forma, y una parte equívoca, es decir, en cuanto al ser de la forma en el sujeto: como una casa se hace de una casa que está en el arte del artífice.

<sup>11</sup> Es decir, por el hábito del arte, pues el arte de la construcción es la especie de la casa.

<sup>12</sup> O, el tercer modo, según el cual se hace algo de una parte de la forma preexistente en el generante, es decir, del mismo generante que tiene esa forma, pues se puede decir que la generación se hace o de la forma, o de una parte de la forma, o del que posee la forma, o de una parte de la forma. Pero del que la posee como generante: de la forma que es parte de la forma en el sentido de aquello que es el generante que genera, pues la forma no genera ni actúa, sino el que la posee, por medio de ella. Y esto es lo que quiero decir cuando digo que algo se hace a partir de algo semejante, según alguno de los modos mencionados, a no ser que se haga *per accidens*, pues en este caso no hace falta que exista semejanza, como se ha dicho.

(*Mf* 7.8.4)<sup>13</sup> Pues la causa de producir es parte primera por sí<sup>14</sup>. En efecto, el calor que hay en el movimiento produce calor en el cuerpo<sup>15</sup>; y este calor<sup>16</sup> es la salud<sup>17</sup> o una parte de ella<sup>18</sup>, o le acompaña alguna parte de la salud<sup>19</sup> o la salud misma<sup>20</sup>. Por eso

---

<sup>13</sup> (*Mb* 618; *Bk* 1034a25-32) [*Mt* 1448-1450] Después, explica los mencionados modos. Primero, en las cosas artificiales (*Mb* 618). Segundo en las cosas naturales (*Mf* 7.8.5; *Mb* 619).

<sup>14</sup> Debe, pues, generarse de una parte porque la causa primera *secundum se* del generarse es la parte de lo generado que preexiste en el generante que es, o la misma forma del generante, o una parte de la forma.

<sup>15</sup> Puesto que por el movimiento el calor se genera, en el mismo movimiento existe de alguna manera el calor como una virtud activa, pues la misma virtud que causa el calor, que está en el movimiento, es algo que está en el género del calor. Y este calor que existe virtualmente en el movimiento, produce el calor en el cuerpo, no por una generación unívoca, sino equívoca, porque el calor que está en el movimiento y el que está en el cuerpo caliente, no tienen la misma *ratio*. El calor, o es la misma salud, o una parte de la salud, o sigue a una parte de la salud misma.

<sup>16</sup> [*Mt* 1449] Por medio de los cuatro modos que señalará, da a entender los cuatro modos por los cuales la forma se relaciona entre el generante y el generado.

<sup>17</sup> El primero es cuando la forma de lo generado está totalmente en el generante, como la forma de la casa está en la mente del artífice y como la forma del fuego generado está en el fuego generante.

<sup>18</sup> El segundo modo es cuando una parte de la forma de lo generado está en el generante, como la medicina caliente cura calentando, pues el calor producido es, en el que se cura, una parte de la salud.

<sup>19</sup> El tercer modo es cuando una parte de la forma está en el generante, no en acto, sino virtualmente, como cuando el movimiento de calentar cura, pues el calor está en el movimiento virtualmente, no en acto.

<sup>20</sup> El cuarto modo es cuando toda la forma está, virtualmente, en el generante, pero no en acto, como la forma de miedo está en el pez

también se dice que produce, porque [la salud] es producida por aquello a lo que acompaña y de lo que es accidente [el calor]<sup>21</sup>. De suerte que, como en los silogismos, la substancia es el principio de todas las cosas (pues los silogismos proceden de la quiddidad — *quod quid est*—), y aquí, las generaciones<sup>22</sup>.

## 2] *En las cosas naturales*

(*Mf* 7.8.5)<sup>23</sup> Las cosas constituidas por la naturaleza son también semejantes a éstas —a las cosas artificiales—. Pues la semilla

---

cuando lo coge la mano. Y, de manera semejante, en todos los que actúan con toda su especie. Por lo tanto, el primer modo lo designa al decir “la salud”; el segundo, cuando dice “o una parte de ella”; el tercero, cuando dice “o le acompaña una parte de la salud”; y el cuarto, cuando dice “o la salud misma”.

<sup>21</sup> Porque el movimiento causa el calor que está orientado a la salud, por eso también se dice que el movimiento produce la salud, porque hace la salud aquello de lo cual se sigue la salud o aquello que acaece a la salud. Otra manera mejor de entender esto es: el calor produce la salud.

<sup>22</sup> [*Mt* 1450] Es evidente que así como en los silogismos, en todos ellos el principio es el *quod quid erat esse* de la cosa (pues los silogismos demostrativos proceden del *quid est*, ya que el medio de la demostración es la definición), de la misma manera, en las producciones, en las generaciones, se procede del *quod quid est*. Con lo cual se muestra la semejanza entre el intelecto especulativo y el práctico, pues así como el intelecto especulativo procede a demostrar las pasiones del sujeto a partir del estudio del *quod quid est*, de la misma manera el intelecto procede a producir a partir de la especie del artífice, que es su *quod quid est*, como antes se ha dicho.

<sup>23</sup> (*Mb* 619; *Bk* 1034a33-b7) [*Mt* 1451-1457] Después hace manifiesto, para las cosas naturales, lo que dijo para las artificiales.

produce como se producen las cosas que proceden del arte<sup>24</sup> (pues tiene en potencia la especie, y aquello de donde procede la semilla es hasta cierto punto homónimo (\*) de lo producido<sup>25</sup>; pues no hay que buscar todas las cosas como de un hombre un hombre; pues también una mujer procede de un varón; a no ser que se trate de un ser incompleto (\*\*); por eso un mulo no procede de un mulo)<sup>26</sup>. Y

---

<sup>24</sup> Pues así como el artífice no es en acto la casa, ni tiene la forma en acto en la casa, sino en potencia, de la misma manera, el esperma no es el animal en acto, ni tiene el alma que es la especie del animal en acto, sino sólo en potencia, pues en la semilla hay una virtud formativa que así se compara con la materia del concepto, de la misma manera que se compara la forma de la casa, en la mente del artífice, a las piedras y a las vigas. Con la diferencia que la forma del arte es totalmente extrínseca a las piedras y a la madera; en cambio la virtud del esperma es intrínseca.

<sup>25</sup> [Mt 1452] Aunque la generación del animal se hace a partir del esperma, no es del esperma como algo unívoco porque el esperma no es un animal, pues aquello por lo cual es el esperma es, de alguna manera, unívoco a aquello que se hace del esperma, pues el esperma se hace de un animal. Y en esto está la semejanza entre la generación natural y la artificial, porque no hace falta que la forma de casa en la mente del artista esté en la casa, aunque, en algunas ocasiones puede suceder como cuando del ejemplar de una casa se hace otra. En cambio, siempre hace falta que el esperma proceda del animal.

<sup>26</sup> [Mt 1453] Explica lo que significa “hasta cierto punto homónimo” (\*) porque no es necesario que en toda generación natural haya una univocidad completa, como cuando se dice que de un hombre se hace un hombre, pues “la mujer se hace del varón” como agente; y el mulo no se hace de un mulo, sino del caballo y el burro, en lo cual hay una cierta similitud, como ya se dijo antes. Y como dijo que aquello de lo que procede el esperma debe ser, en cierta manera, unívoco, añade que hay que entenderlo en el sentido de que “a no ser que se trate de un ser incompleto” (\*\*), es decir, si no hay defecto natural en la eficacia de la semilla, pues, entonces se genera algo que no es semejante, como es evidente en los monstruos.

las cosas que se generan espontáneamente son, como allí, aquellas cuya materia puede también adquirir por sí misma el movimiento que recibe de la semilla (\*\*\*) ; aquellas cuya materia no tiene tal capacidad, es imposible que se generen de otro modo que a partir de ellos<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> [Mt 1454] Y así como en las cosas artificiales algunas cosas se hacen no sólo por arte sino también por casualidad, cuando la materia se puede mover por sí misma con aquel movimiento con el que es movida por el arte; cuando no se puede mover de esta manera, entonces no puede, aquello que se hace por arte, ser hecho por otro que por el arte, de la misma manera también aquí algunas cosas se pueden hacer casualmente y sin esperma: aquellas cuya materia se puede mover, de esta manera, a sí misma “con aquel movimiento con el cual se mueve el esperma” (\*\*\*) , es decir, hacia la generación animal (NT: si se traduce semilla, en lugar de esperma, el discurso es otro). Esto es evidente en la generación por putrefacción, la cual, en cierta manera es casual, pero en cierta manera no lo es, como ya antes se dijo. Aquellas cosas cuya materia no se puede mover por sí misma con el movimiento con el que se mueve el esperma, es imposible que se produzcan de una manera distinta a como lo hacen los espermas, como es evidente en el hombre, en el caballo y en otros animales perfectos. Está claro, pues, por lo que aquí se dice, que ni todos los animales se pueden generar tanto de semen como no de semen, como dijo Avicenas, ni que ninguna otra cosa se genera de otro modo, como dijo Averroes. [Mt 1457] Las cosas que se generan por putrefacción también tienen un principio en la materia semejante a la virtud activa que está en el esperma por el cual se causa el alma en esos animales. Y así como la virtud que está en el esperma procede de un alma completa del animal y por la virtud del cuerpo celeste, de la misma manera la potencia que está en la materia putrefacta que genera el animal, procede sólo del cuerpo celeste, en el cual existe la potencia (*virtutem*) de todas las formas generadas como de un principio activo, pues las cualidades activas, aunque sean activas, no actúan sólo por su propia virtud, sino en virtud de las formas substanciales con las cuales se relacionan como instrumentos, como se dice en el

iii.- *La tercera duda empieza en Mb 620*a.- *Qué hay de verdad en ambas*

(*Mf* 7.8.6)<sup>28</sup> Pero no sólo en relación con la substancia demuestra el argumento que no se genera la especie, sino que sirve igualmente para todas las cosas primeras, por ejemplo para la cantidad, la cualidad y las demás categorías. Pues se genera como la esfera de bronce, pero no una esfera ni bronce, y así sucede también en el bronce, si se genera (pues siempre tienen que preexistir la materia y la especie), y del mismo modo también en la quiddidad y en la cualidad y en la cantidad, y en las demás categorías igualmente;

---

Libro II del *De Anima*, que el calor del fuego es como un instrumento del alma nutritiva.

<sup>28</sup> (*Mb* 620; *Bk* 1034b7-16) [*Mt* 1458] Expone la tercera duda que podría surgir de lo dicho, pues había probado que las formas no se generan sino el compuesto; de ahí que alguno podría dudar si esto es verdad sólo para las formas substanciales o también para las accidentales. Y esta aporía intenta aclarar. Para lo cual hace dos cosas. Primero muestra que esto es verdad en ambos casos. Tomás de Aquino lo traduce así: “El argumento que se ha dado antes no sólo muestra que la *speciem* (1), es decir, la forma no se hace *de substantia* (2), es decir, acerca de las categorías de la substancia, sino que lo común es de manera semejante *de omnibus primis* (3), es decir, de las categorías, como son la cualidad, la cantidad, y las otras. *Fit enim, ut aerea sphaera* (4), es decir, lo que es compuesto, como la esfera de bronce. *Sed non fit sphaera* (5), es decir, la funge como forma; *nec aes* (6), es decir, lo que funge como materia. Pues si se hace la esfera, por decirlo de alguna manera, no se hace per se, sino en el bronce porque la forma y la materia deben preexistir a la generación, como antes se ha mostrado. También aquello que es *ut aerea sphaera* (7), es decir, el compuesto, se hace, *et in quid* (8), es decir, en la categoría de la substancia y en la cualidad, en la cantidad y en los otros predicamentos. Pues no se hace *quale* (9), es decir, la misma cualidad, sino el todo que es *quale lignum* (10). Ni se hace *quantum* (11), es decir, la misma cantidad, sino la madera cuantificada o el animal cuantificado”.



pues no se genera la cualidad, sino la madera con tal cualidad, ni la cantidad, sino la madera o el animal con tal cantidad.

b.- *Qué diferencia hay entre la substancia y el accidente*

(*Mf* 7.8.7)<sup>29</sup> Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal. En cambio, la cualidad y la cantidad no es necesario que preexistan más que en potencia.

---

<sup>29</sup> (*Mb* 621; *Bk* 1034b16-19) [*Mt* 1459] Segundo, muestra la diferencia entre la substancia y el accidente. Lo que se ha dicho en el número anterior hay que tomarlo como propio de la substancia al compararla con el accidente porque cuando se genera la substancia es necesario que preexista otra substancia que hace la generación. Como si se genera un animal es necesario que preexista el animal que genera en aquellos que proceden de un semen. En cambio en la cualitativo, en lo cuantitativo y en los otros accidentes no es necesario que preexistan en acto, sino sólo en potencia, que es el principio material y el sujeto del movimiento. En el caso de la substancia el principio activo sólo puede ser otra substancia, en cambio el principio activo de los accidentes puede no ser un accidente sino la substancia.



## LECCIÓN IX

2) *De qué cosas está constituida, como sus partes*

i) *De qué está constituido el quod quid erat esse*

1.- *Promueve una aporía*

a.- *Da dos aporías que son pertinentes para lo mismo:  
primera*

(*Mf 7.9.1*)<sup>1</sup> Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes<sup>2</sup>, y en la misma relación del enunciado con

---

<sup>1</sup> [C. 10] (*Mb 622; Bk 1034a20-28*) [*Mt 1460-1463*] Después que Aristóteles mostró qué es la esencia y de quiénes lo es, y de qué manera se relaciona con aquellos de quienes es, y que no hace falta poner esencias separadas para poder explicar la generación, ahora intenta mostrar de qué cosas se constituye la esencia. Y este estudio se divide en dos partes. En la primera muestra de qué partes se constituye la esencia (*Mb 622*). En la segunda, muestra de qué manera esas partes forman algo uno (*Lección XII, Mb 640*). La primera parte se divide en dos. Primero propone una aporía (*Mb 622*); segundo, la soluciona (*Mb 624*). La primera parte se divide en dos según las dos aporías que propone: *Mb 622* y *623*.

<sup>2</sup> Toda “definición es una *ratio*”, es decir, composición de nombres ordenada por la razón, pues un nombre no puede ser una definición puesto que la definición necesita notificar distintamente los principios de las cosas que concurren a constituir la esencia de la cosa; de otra manera, la definición no manifestaría suficientemente la esencia de la cosa. Por esto se dice en el Libro I de la *Física* que la definición divide “*definitum in singulare*”, es decir, expresa distintamente cada uno de los principios de lo definido. Esto no se puede hacer sino por medio de varias dicciones; de ahí

su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto<sup>3</sup>, surge aquí la duda de si el enunciado de las partes debe estar contenido en el enunciado del todo, o no<sup>4</sup>. Pues en algunos casos parece estarlo, y en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, pero el de la sílaba contiene el de sus letras<sup>5</sup>. Sin embargo, también el círculo se divide en los segmentos, como la sílaba en las letras<sup>6</sup>.

---

que una dicción no pueda ser una definición, pero puede ser, de algún modo, manifestativa puesto que el nombre menos evidente es manifestado por otro más evidente, pues toda *ratio* tiene partes, porque es una oración compuesta y no un simple nombre.

<sup>3</sup> Por lo tanto, parece que así como se relaciona la *ratio* de la cosa con la cosa, de la misma manera se relacionan las partes de la *ratio* con las partes de la cosa.

<sup>4</sup> [Mt 1461] Y, por esto, se presenta la aporía de si es necesario que las partes de la *ratio* se incluyan en la *ratio* del todo, o no.

<sup>5</sup> Pues en la definición del círculo no se incluye la definición de “*incisionum circuli*”, es decir, de las partes separadas del círculo, como semicírculo y cuarta parte del círculo. En cambio, la definición de la sílaba incluye en sí la definición de los “elementos”, es decir, de las letras, pues si se define la sílaba es necesario que se diga que es una voz compuesta de letras, y en consecuencia en su definición porque siempre podemos usar como definición el nombre. En cambio, el círculo se divide en segmentos como en sus partes, como la sílaba en letras.

<sup>6</sup> [Mt 1462] Lo que aquí se dice, que así como se relaciona la definición con la cosa, de la misma manera se relacionan las partes de la definición con las partes de la cosa, parece que presenta un problema, pues la definición es lo mismo que la cosa. De ahí que parezca seguirse que las partes de la definición sean lo mismo que las partes de la cosa. Lo cual, evidentemente, es falso. Las partes de la definición se predicán de lo definido, como de hombre se predicán animal y racional, pues ninguna parte integral se predica del todo. [Mt 1463] A esto hay que decir que las partes de la definición significan las partes de la cosa en cuanto que de las partes de la cosa se toman las partes de la definición; no en el

## b.- Segunda aporía

(*Mf* 7.9.2)<sup>7</sup> Y, todavía, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del recto, y el dedo, parte del animal, el ángulo agudo será anterior al recto, y el dedo, anterior al hombre<sup>8</sup>. Sin embargo, parecen ser anteriores éstos, pues en el enunciado aquéllos se enuncian partiendo de éstos<sup>9</sup>, y también son anteriores por existir con independencia de los otros<sup>10</sup>.

---

sentido que el animal sea parte del hombre, ni lo racional, sino que animal se toma de una parte y racional de otra, pues animal es lo que tiene naturaleza sensitiva, racional lo que tiene razón. La naturaleza sensitiva es como la parte material con respecto a la razón. De ahí que el género se tome de la materia y la diferencia de la forma, y la especie, de la materia y de la forma al mismo tiempo, pues hombre es lo que tiene razón en una naturaleza sensitiva.

<sup>7</sup> (*Mb* 623; *Bk* 1034a28-32) [*Mt* 1464-1466] Después, propone la segunda aporía.

<sup>8</sup> Parece que todas las partes son anteriores al todo, como lo simple con respecto a lo compuesto. Así, el ángulo agudo es parte del ángulo recto, pues el ángulo recto se divide en muchos ángulos agudos. Y, de manera semejante, el dedo es parte del hombre. Por lo tanto, parece que el ángulo agudo naturalmente es anterior al ángulo recto y el dedo anterior al hombre.

<sup>9</sup> [*Mt* 1465] Por el contrario, parece que son anteriores el ángulo agudo y el hombre con respecto al dedo. Y, esto, de dos maneras. Una, según la *ratio*. Pues, desde este punto de vista, se dicen anteriores aquellas cosas que se incluyen en su *ratio* y no a la inversa. “Ángulo” y “dedo” se dice que son según la *ratio*, es decir, se definen a partir de aquellos, es decir, de hombre y de recto, como se ha dicho. Por lo tanto, parece que hombre y ángulo recto son anteriores a dedo y a ángulo agudo.

<sup>10</sup> [*Mt* 1466] La otra manera, en cuanto se dice que son anteriores las que pueden existir sin las otras: lo que puede ser si otro es anterior y no al contrario, como se ha visto en el Libro V (*Mf* 5.13.10) como lo uno con respecto al dos. El dedo no puede existir sin el hombre porque el dedo arrancado no es un dedo, como más

2.- *La solución*

a.- *Propone la solución*

---

adelante se dirá. Por tanto, parece que el hombre es anterior al dedo. Y el mismo argumento vale para el ángulo recto y el agudo.

(*Mf* 7.9.3)<sup>11</sup> O más bien “parte” se dice en varios sentidos, uno

---

<sup>11</sup> (*Mb* 624; *Bk* 1032a32-1035b3) [*Mt* 1467-1481] Para entender estas cosas que se dicen en este capítulo, hay que tener en cuenta que acerca de las definiciones de las cosas y sus esencias hay dos opiniones. Unos dicen que toda la esencia de la cosa es la forma, como en el hombre, decir que la esencia es el alma. Y, por esto, dicen que es lo mismo, según la cosa, la forma del todo, que se significa con el nombre de humanidad, y la forma de la parte, que se significa con el nombre de alma, y que difieren solo *secundum rationem*, pues la forma de la parte se dice así en cuanto perfecciona la materia y la hace estar en acto; en cambio la forma del todo se dice en cuanto que el todo es colocado, por ella, en su especie. Y, a partir de esto, quieren que ninguna de las partes de la materia se incluyan para indicar la especie, sino solo los principios formales de la especie. Y esta es la opinión de Averroes y de los que lo siguieron. [*Mt* 1468] Pero parece que esto es contrario a la doctrina de Aristóteles, pues en el Libro VI dice que las cosas naturales tienen en su definición materia sensible y en esto difieren de los entes matemáticos (*Mf* 6.1.4-5). Por lo tanto, no se puede decir que las substancias naturales se definan por medio de aquello que no está en su esencia, pues las substancias no tienen definición por medio de adiciones, sino sólo los accidentes, como ya antes se dijo. En resumen, la materia sensible es parte de la definición de las substancias naturales, no sólo por lo que se refiere a los individuos, sino también en las especies mismas, pues las definiciones no se dan a los individuos sino a las especies. [*Mt* 1469] La otra opinión es la que sigue Avicenas y según ella la forma del todo, que es la misma quiddidad de la especie, difiere de la forma de la parte, como el todo de la parte, pues la *quidditas* de la especie está compuesta de materia y forma, pero no de esta forma y de esta materia individual, pues de ellas se componen Sócrates y Calias. Y esta es la doctrina de Aristóteles en este capítulo la cual introdujo para excluir la teoría de Platón acerca de las ideas, pues decía que las especies de las cosas sensibles existían *per se* sin materia sensible, como si la materia sensible no fuese una parte de la especie. Por lo tanto, se ha mostrado que la materia sensible es parte de la especie en las cosas naturales y se demuestra que es imposible que existan

de los cuales es lo que mide según la cantidad. Pero dejemos esto, y consideremos las partes que constituyen la substancia<sup>12</sup>. Pues bien, si una cosa es materia, y otra, especie, y otra el compuesto de ambas, y si es substancia la materia y la especie y el compuesto de ambas, en algún sentido también la materia se dice parte de algo, y en algún sentido no, sino los elementos del enunciado y de la especie<sup>13</sup>. Por ejemplo, de la concavidad no es parte la carne (pues ésta es la materia en la que se produce), pero es parte de la chatez; y de la estatua en conjunto es parte el bronce, pero no de la estatua enunciada como especie<sup>14</sup> (pues se debe enunciar la especie y en

---

especies de las cosas naturales sin materia sensible, como un hombre sin carnes y sin huesos, y otros semejantes. [Mt 1470] Pero aquí hay una tercera manera de destruir las ideas, pues primero las destruyó por aquello de que el *quod quid erat esse* no es separable de aquello de quien es. El segundo, por aquello de que las especies separadas de la materia no pueden ser causa de la generación ni como generantes ni como ejemplares. Ahora el tercer modo es por aquello de que la materia sensible en común está en la *ratio* de la especie.

<sup>12</sup> [Mt 1471] Por lo tanto, para resolver las aporías dice que parte se dice en muchos sentidos, como se ha dicho en el Libro V (Mf 5.21.2). Uno, es la parte cuantitativa, la que mide el todo por la cantidad, como bicúbito es parte de cúbito y el dos del seis. Este modo lo deja de lado ahora pues no se pretende investigar las partes cuantitativas, sino las partes de la definición que significan la substancia de la cosa. Por lo tanto, hay que investigar las partes de las cuales se compone la substancia de la cosa (cfr. Mf 5.21.2, cuarto modo).

<sup>13</sup> [Mt 1472] Las partes de la substancia son tanto la forma como la materia, de las cuales se hace el todo. Y cualquiera de estos tres, es decir, la materia, la forma y el compuesto, son substancia, como ya antes se dijo (Mf 7.2.2). Por lo tanto, la materia es, en cierta manera, una parte, y en otra no, sino sólo "*illa, ex quibus est ratio speciei*", es decir, la forma (lín. 1035<sup>a</sup>3-4).

<sup>14</sup> Inteligimos la concavidad como forma y la nariz como materia y chato como compuesto. Y según esto, la carne que es materia o



cuanto que cada cosa tiene especie, pero lo material nunca debe ser enunciado en cuanto tal<sup>15</sup>). Por eso el enunciado del círculo no contiene el de segmentos, pero el de la sílaba contiene el de las letras<sup>16</sup>; pues los elementos del enunciado son partes de la especie y no materia<sup>17</sup>, pero los segmentos son parte en cuanto son materia a la que se añade la especie<sup>18</sup>; sin embargo, están más cerca de la

---

parte de la materia, no es parte de la concavidad, que es la forma o especie, pues la carne es la materia en la cual se hace la especie. Sin embargo, la carne es una parte de la chatez, si por chatez se entiende un compuesto, y no sólo la forma. Y de manera semejante el todo “estatua” está compuesto de materia y forma, pero la parte que es el bronce no es parte de la estatua en cuanto que la estatua se toma sólo como especie, es decir, como forma.

<sup>15</sup> [Mt 1473] Y para que se sepa qué es la especie y qué es la materia, hay que decir que pertenece a la especie lo que conviene a cada uno en cuanto tiene especie. Como a la estatua que tiene la especie de estatua, le conviene que sea figurado o algo semejante. En cambio, lo que es material con respecto a la especie nunca se debe decir que, en sí mismo, es algo de la especie. Ninguna materia, ni individual ni común, en sí, se relaciona con la especie en cuanto se toma como forma. Si la especie se toma como universal, como cuando decimos que el hombre es una especie, así la materia común pertenece a la especie, no a la materia individual, en la cual la naturaleza de la especie es recibida.

<sup>16</sup> [Mt 1474] Por lo tanto hay que decir que la definición de círculo no contiene en sí “la definición de segmento”, es decir, de las partes, o del semicírculo o de la cuarta parte de círculo. En cambio la definición de sílaba incluye la definición de los “elementos”, es decir, de las letras.

<sup>17</sup> Y la explicación de esto es que los elementos, es decir, las letras, son partes de la sílaba en cuanto a su especie, no en cuanto a su materia, pues la forma de sílaba consiste en esto: estar compuesta de letras.

<sup>18</sup> Los segmentos del círculo no son partes según la especie, sino de este círculo particular o de aquellos círculos en los cuales como materia se hace la especie de círculo. [Mt 1475] Y esto se puede

especie que el bronce cuando la redondez se genera en el bronce<sup>19</sup>. Pero, en algún sentido, tampoco todas las letras de la sílaba se incluyen en el enunciado, por ejemplo, éstas de cera o las que suenan en el aire; pues también éstas son ya parte de la sílaba como materia sensible<sup>20</sup>. En efecto, aunque la línea, al ser dividida, se descomponga en mitades, o el hombre en huesos, tendones y carnes, no por eso deben considerarse estas cosas como partes de su substancia, sino como materia<sup>21</sup>, y son partes del compuesto total, pero no de la especie ni de lo que se expresa en el enunciado.

---

asumir a partir de la regla establecida antes: pues dijo que pertenece a la especie lo que por sí inhiere como tenido en cada especie y la materia es tenida por la especie, pues, por sí, una sílaba es lo que está compuesto de letras, en cambio, el círculo dividido, actualmente, en semicírculos, es algo que sucede al círculo en cuanto es éste, no en cuanto es un círculo, el cual se divide por una línea que es parte suya como materia.

<sup>19</sup> Es, pues, evidente que el semicírculo es una parte del círculo según la materia individual, y esta materia, que es esta línea, está más cercana a la especie que el bronce, que es materia sensible, cuando lo redondo, que es la forma del círculo, se hace en el bronce, porque la especie de círculo nunca está fuera de la línea, pero si está fuera del bronce.

<sup>20</sup> De la misma manera, que las partes del círculo, que están en la materia individual, no se incluyen en su definición, así tampoco todas las letras se ponen en la definición de sílaba, que son partes junto con la materia, como las letras escritas en cera o proferidas al aire.

<sup>21</sup> [*Mt 1476*] No es pues necesario que todas las partes en las cuales la cosa se resuelve sean partes de la substancia, pues si la línea se divide en dos partes, se corrompe, o si el hombre se resuelve en huesos y nervios se corrompe; de esto se seguiría que la línea estaría formada de mitades y el hombre de carne y huesos, de tal manera que serían partes de la substancia; más bien estas partes son como la materia.

Por eso, tampoco figurarán en los enunciados<sup>22</sup>. Así, pues, unas veces estará incluido el enunciado en tales partes, pero otras veces no debe estarlo, si no se trata del compuesto<sup>23</sup>. Por esta razón algunas cosas se componen de los mismos principios en los que se resuelven, pero otras no<sup>24</sup>. Todas aquellas cosas que se componen

---

<sup>22</sup> De ahí que sean sus partes que son “al mismo tiempo que el todo” (NT: hay que advertir que *simul* o *hama*, aunque aparece en el texto latino no está en el texto griego; sin embargo, Tomás se apoya mucho en él en todo este discurso, pues advierte que sí aparece en *Bk* 1035b25) es decir, el compuesto; “pero de la especie”, es decir, de la forma; “de la cual es la *ratio*”, es decir, es decir, aquello que la define, con lo cual ya no son partes. Por esto, ninguna de esas partes se incluyen en la *ratio* convenientemente.

<sup>23</sup> [*Mt* 1477] Hay que tener en cuenta que la *ratio* de tales partes en algunas definiciones se incluye: en las definiciones de los compuestos, de los cuales son partes. En cambio en otros, no hace falta ponerlos: en las definiciones de las formas, a menos que tales formas sean asumidas junto con la materia, pues aunque la materia no sea parte de la forma, sin embargo se trata de una materia sin la cual el intelecto no puede concebir la forma, por lo cual es necesario que se incluya la materia en la definición de la forma, como el cuerpo orgánico se incluye en la definición del alma. Así como los accidentes, que no tienen ser perfecto sino en cuanto están en el sujeto, de la misma manera las formas sino en cuanto están en sus materias propias. Y por esto, así como los accidentes se definen añadidos al sujeto, de la misma manera la forma se define añadida a la materia. Por lo tanto, puesto que en la definición de la forma se incluye la materia, se trata de una definición que procede por añadidos, lo cual no sucede cuando se da la definición del compuesto.

<sup>24</sup> [*Mt* 1478] O, esto que dice, “*si non fuerint simul sumpta*”, es una ejemplificación de lo que había dicho: “*horum non oportet inesse*”, pues en aquellas partes no es necesario incluir la materia, pues no se asumen junto con la materia o no significan algo compuesto de materia y forma. Y esto es evidente: porque en algunas definiciones no se incluye la materia y en otras sí, esto da lugar a que algunas son “*sicut ex principiis ex his in quae corrum-*

de especie y materia, como la chatez y el círculo de bronce, se resuelven en estos principios y es parte de ellas la materia<sup>25</sup>. Pero las que no incluyen en su composición la materia, sino que son inmateriales y su enunciado sólo abarca la especie, no se resuelven en partes, o en absoluto, o al menos, no de esta manera<sup>26</sup>. De suerte que estos son principios y partes de aquellas cosas, pero no son partes ni principios de la especie<sup>27</sup>. Y por eso la estatua de barro se resuelve en barro, y la esfera, en bronce, y Calias, en carne y huesos, y también el círculo en los segmentos; pues hay un círculo que incluye en su composición la materia<sup>28</sup>, ya que lo mismo se

---

*pitur*”, es decir, de las partes en las que algo se resuelve por corrupción; y éstas son las que en su definición se pone la materia. En cambio otras no existen a partir de esas partes materiales como de sus principios, y en éstas no se pone la materia en la definición.

<sup>25</sup> [Mt 1479] Y puesto que en estas definiciones se pone la materia, pues se asume junto con ella, y no en las otras, “*ideo quaecumque sunt simul sumpta species cum materia*”, es decir, cualquiera significa algo compuesto de materia y forma, como chato o círculo de bronce, y éstas se corrompen en las partes materiales, y las partes de éstos es materia.

<sup>26</sup> En cambio aquellas que no son inteligidas con la materia, sino que existen totalmente sin ella, como son aquellas que pertenecen sólo a la *ratio* de la especie o de la forma, éstas, o no se corrompen completamente, o no se corrompen “*taliter*”, es decir, por resolución en partes materiales. Existen algunas formas que no se corrompen de ninguna manera, como las substancias intelectuales subsistentes por sí. En cambio las formas que no existen por sí, se corrompen *per accidens*, al corromperse el sujeto.

<sup>27</sup> [Mt 1480] Por lo cual es evidente que tales partes materiales son principios y partes de ellas “*quae sunt sub ipsis*”, es decir, que dependen de ellas, como depende el todo de las partes de que se compone, pero no son partes ni principios de la especie.

<sup>28</sup> Y, por esto, un compuesto, como es la estatua de barro, se corrompe “*resoluta in materia*”, es decir, en barro; y la esfera de bronce, en bronce; y Calias, que es un hombre particular, en carnes y huesos. Y de manera semejante el círculo particular que consta

llama círculo el abstracto que el individual, por no haber nombre peculiar para los círculos individuales<sup>29</sup>.

---

de estas líneas divididas, se corrompe en segmentos, pues así como Calias es un hombre que se concibe con materia individual, de la misma manera el círculo, de quien son partes estos segmentos, es un círculo particular, que se concibe con materia individual.

<sup>29</sup> La diferencia está en que los hombres singulares tienen un nombre propio; de ahí que el nombre de la especie no sea equívoco en los individuos, en cambio el nombre de círculo se dice equívocamente del círculo "*qui simpliciter*", es decir, que se asume universalmente, y los círculos particulares. Y esto porque cada uno de los círculos particulares no tienen un nombre, sino que los nombres se han puesto a cada uno de los hombres. [Mt 1481] Hay que fijarse en que el nombre de la especie no se predica equívocamente del individuo en cuanto se predica del individuo, si se predica la naturaleza común de la especie; pero se predica equívocamente de él si se significa el individuo en cuanto tal. Así, si digo "Sócrates es hombre", no se predica equívocamente el nombre de hombre. Pero si este nombre hombre se aplica a cada uno de los hombres como nombre propio, significará equívocamente la especie y el individuo. Y, de manera semejante, el nombre de círculo que significa equívocamente a la especie y a este círculo.



## LECCIÓN X

b.- *La explica*

i.- *Explica la solución dada*

a.- *Soluciona el problema de la prioridad de las partes*

1] *Muestra que las partes son anteriores al todo*

(*Mf* 7.10.1)<sup>1</sup> Lo que acabamos de decir es verdad, pero digámoslo todavía con más claridad volviendo sobre el tema. Los componentes que son partes del enunciado, y en los cuales éste se divide, son anteriores al compuesto, todos o algunos<sup>2</sup>. Pero el

---

<sup>1</sup> (*Mb* 625; *Bk* 1035b3-14) [*Mt* 1482-1483] Puesto que la solución dada no era evidente para todas las cosas, pues aún no se mostraba de qué manera las partes son anteriores y posteriores, ni se había distinguido el compuesto universal del particular, ni la especie de la forma, por estos motivos ahora Aristóteles explica la solución dada. Y se divide en dos partes. Primero explica la solución dada (*Mb* 625); segundo, enseña cómo hay que aplicarla (*Mb* 628). Y la primera en dos. Primero, soluciona el problema en lo que se refiere a la prioridad de las partes (*Mb* 625); segundo, con relación a lo que se cuestionó: si las partes entran dentro de la definición (*Mb* 627). Y la primera se divide en dos partes. Primero, muestra que las partes son anteriores al todo (*Mb* 625); segundo lo manifiesta con un ejemplo (*Mb* 626).

<sup>2</sup> Es, pues, necesario que todas las partes de la *ratio*, y en las cuales la *ratio* se divide, sean anteriores a lo definido, o todas o algunas. Y esto lo dice porque las partes de la forma a veces no son, necesariamente, partes de la especie, sino de la perfección, como la vista y el oído, que son partes del animal sensible, no son

enunciado del ángulo recto no se resuelve en el enunciado del agudo, sino el del agudo en el recto; pues quien define el agudo se sirve del recto; el agudo, en efecto, es menor que el recto<sup>3</sup>. Y en la misma relación están también el círculo y el semicírculo; pues el semicírculo se define por el círculo y el dedo, por el cuerpo entero, pues el dedo es tal parte del hombre. Por consiguiente, todos aquellos componentes que son partes materiales, y en los cuales se divide materialmente el todo, son posteriores a éste<sup>4</sup>; pero los que figuran como partes del enunciado y de la substancia expresada por el enunciado, son anteriores, al menos algunos<sup>5</sup>.

## 2] *Manifiesta con un ejemplo*

(*Mf* 7.10.2)<sup>6</sup> Y, puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por

---

de la integridad, o partes necesarias, del animal, pues puede existir un animal sin ellos; pero sí son necesarios para la perfección del animal. Y, así, universalmente, es verdad que aquellas partes que se ponen en la definición algunas son universalmente anteriores.

<sup>3</sup> [*Mt* 1483] El ángulo agudo, aunque es parte del ángulo recto no se pone en su definición, sino a la inversa, pues la *ratio* de ángulo recto no se resuelve en la definición del ángulo agudo, sino a la inversa, pues quien define el ángulo agudo usa el ángulo recto al definir, ya que el ángulo agudo es un ángulo menor que el recto.

<sup>4</sup> Ya antes se dijo que las partes de la forma son partes de la *ratio*, pero no las partes de la materia. Por lo tanto, si sólo las partes de la *ratio* son anteriores, y no las partes de la materia, se sigue que cualquier cosa es parte de lo definido y de la materia, en la cual se resuelve lo definido, como sucede con los compuestos en sus principios materiales, los cuales son posteriores.

<sup>5</sup> Es decir, las partes de la forma según la cual se toma la *ratio* de la cosa son anteriores al todo, o todas o algunas, como ya antes se dijo.

<sup>6</sup> (*Mb* 626; *Bk* 1035b14-33) [*Mt* 1484-1491] Da un ejemplo.



el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo<sup>7</sup> (pues cada parte, si se define bien, no se definirá sin su operación, la cual no existirá sin la sensación<sup>8</sup>), de suerte que las partes del alma, por lo menos algunas, son anteriores al animal en conjunto, también será lo mismo individualmente<sup>9</sup>: pero el cuerpo y sus partes son posteriores a esta substancia<sup>10</sup>, y lo que se resuelve en tales partes como en su materia no es la substancia, sino el compuesto<sup>11</sup>. Por consiguiente, tales partes, son, en un sentido, anteriores al compuesto,

---

<sup>7</sup> El alma de los animales, puesto que es la substancia de los animados *secundum rationem*, es decir, la forma de los animados, por la cual el animal tiene su propia *ratio* “*est substantia*”, es decir, forma y especie y *quod quid erat esse* “*tali corpori*”, es decir, del orgánico, pues el cuerpo orgánico no se puede definir sino por el alma. Y, según, esto, el alma se dice que es el *quod quid erat esse* de tal cuerpo.

<sup>8</sup> [Mt 1485] Y que esto sea verdad se hace evidente porque si alguno define bien alguna parte del animal, no lo puede hacer sino por medio de la propia operación. Como si se dice que el ojo es una parte del animal porque ve, pues la operación de la parte no existe sin el sentido o el movimiento o alguna de las operaciones del alma. Y, así, es necesario que el que define alguna parte del cuerpo use el alma.

<sup>9</sup> [Mt 1486] Y porque así es, es necesario que las partes del alma sean anteriores. O todas, como en los animales perfectos, o algunas como en los animales imperfectos, existen “*simul toto*”, es decir, con aquello que es compuesto de alma y de cuerpo. Y de manera semejante con los demás porque es necesario que las partes formales sean anteriores al compuesto.

<sup>10</sup> [Mt 1487] Pero el cuerpo y las partes del cuerpo son posteriores “*hac substantiam*”, es decir, a la forma, que es el alma, pues es necesario poner el alma en su definición, como ya se ha dicho.

<sup>11</sup> Y aquello que se divide en las partes del cuerpo, como en la materia, no es “*ipsa substantia*”, es decir, la forma, sino “*simul totum*”, es decir, el compuesto.

pero, en otro sentido, no<sup>12</sup> (pues no pueden existir separadas; porque un dedo no es dedo de un animal de cualquier modo, sino que un dedo muerto sólo es dedo de nombre<sup>13</sup>). Y algunas son simultáneas, y en tales casos están las indispensables y sin las cuales no puede darse el concepto ni la substancia; por ejemplo, suponiendo que sea tal, el corazón o el cerebro; pues nada importa que lo sea uno u otro<sup>14</sup>. Pero el hombre y el caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal<sup>15</sup>; pero, individualmente, de la materia

---

<sup>12</sup> Es evidente, por lo tanto, que las partes del cuerpo son anteriores “*simul totum*”, es decir, al compuesto, en cierta manera, pero en cierta manera, no. [Mt 1488] Son anteriores como lo simple con respecto a lo compuesto, en cuanto que el animal compuesto se constituye de ellas. No son anteriores según el modo por el cual se dice anterior como lo que existe sin otro.

<sup>13</sup> Un dedo no siempre es un dedo: el que está cortado o el del que está muerto no se llama dedo sino equívocamente, igual que un dedo esculpido o pintado. En este sentido, pues, las partes son posteriores al compuesto del animal, porque no puede haber dedo sin animal.

<sup>14</sup> [Mt 1489] Pero algunas partes, aunque no sean anteriores al todo del animal, en este sentido de la prioridad (porque no pueden existir separados), sin embargo, son simultáneas, porque así como las partes no pueden existir sin el animal, de la misma manera tampoco el animal puede ser sin ellas. Y éstas son las partes principales del cuerpo, en las cuales, primeramente, consiste la “forma”, es decir, el animal, como pueden ser el corazón o el cerebro, que a este propósito no importa cuál sea cuál.

<sup>15</sup> [Mt 1490] Hay que tener en cuenta que el compuesto que es el animal o el hombre puede tomarse de dos maneras: o como singular o como universal. Como universal, como hombre y animal; como singular, como Sócrates y Calias. Por lo tanto, dice que el hombre y el caballo, y los que son así en los singulares, pero universalmente tomados, como hombre y caballo, “*non sunt substantiae*”, es decir, no son sólo forma, sino que son un com-

última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas<sup>16</sup>. Así, pues, hay partes de la especie (y llamo especie a la esencia) y del todo compuesto de la especie y de la materia (y de la materia) misma<sup>17</sup>.

b.- *Con relación a si las partes entran dentro de la definición*

(*Mf* 7.10.3)<sup>18</sup> Pero partes del enunciado son sólo las de la especie, y el enunciado es del universal<sup>19</sup>. Pues la esencia del círculo y

---

puesto de determinada materia y de determinada forma, no singular, sino universalmente, pues hombre significa un compuesto de alma y cuerpo y no un compuesto de este alma y de este cuerpo.

<sup>16</sup> En cambio el singular significa un compuesto “*ex ultima materia*”, es decir, de materia individual, pues Sócrates es un compuesto de este alma y de este cuerpo. E igual con los otros singulares.

<sup>17</sup> [*Mt* 1491] Así, pues, es evidente que la materia es parte de la especie, pues aquí por especie entendemos no sólo la forma sino el *quod quid erat esse*. Y es evidente, también, que la materia es parte de este todo, que “*est ex specie et materia*”, es decir, del singular, que significa la naturaleza de la especie en esta materia determinada, pues la materia es parte del compuesto y el compuesto es tanto universal como singular.

<sup>18</sup> (*Mb* 627; *Bk* 1035b33-1036a13) [*Mt* 1492-1497] Después dice qué partes deben ponerse en la definición.

<sup>19</sup> Puesto que se mostró qué partes son de la especie y qué partes son del individuo, porque la materia asumida en común es parte de la especie, esta materia determinada es parte del individuo, es evidente que sólo aquellas partes son partes de la *ratio*: las que son partes de la especie, y no las que son partes del individuo. Pues en la definición de hombre se ponen la carne y los huesos, pero no esta carne y estos huesos, y esto porque la *ratio* que define sólo se asigna universalmente. [*Mt* 1493] Puesto que el *quod quid erat esse* es lo mismo con aquello de quien es, sólo habrá definición cuando la *ratio* significa el *quod quid erat esse*: y estos son los universales y no los singulares.

el círculo, y la esencia del alma y el alma son lo mismo. Pero de la cosa concreta, por ejemplo de este círculo determinado y de cualquier individuo sensible o inteligible -llamo inteligibles, por ejemplo, a los círculos matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y a los de madera<sup>20</sup>-, de éstos no hay definición, sino que se conocen por intelección o por percepción sensible<sup>21</sup>, y, una vez desaparecidos de la actualización, no está claro si existen o no existen; pero siempre se enuncian y se conocen mediante el enunciado universal<sup>22</sup>. Y la materia en cuanto tal es incognosci-

---

<sup>20</sup> Aquellos que son compuestos de especie y materia individual, como es este círculo o alguna otra cosa singular, no tienen definición. [Mt 1494] Ni hay diferencia si los singulares son inteligibles o sensibles. Algunos singulares sensibles son como los círculos de bronce o de madera, y los inteligibles singulares son como los círculos matemáticos. Que en los entes matemáticos se consideren algunos singulares es evidente pues se consideran como un uno de las especies, como es el caso de varias líneas iguales y de varias figuras semejantes. Se llaman singulares a estos inteligibles porque se entienden sin los sentidos, por la sola fantasía, que algunas veces se llama intelecto, como en el Libro III del *De Anima*: “el intelecto pasivo es corruptible”

<sup>21</sup> [Mt 1495] De los círculos singulares no hay definición porque de las cosas que hay definición se conocen por su definición. En cambio los singulares no se conocen sino mediante el sentido o la imaginación, que aquí se llama inteligencia (*noeseos*) porque la cosa es conocida sin los sentidos, como pasa en el intelecto.

<sup>22</sup> Estos círculos singulares “desaparecidos de la actualización” (*abeuntes in actu*), es decir, alejados de la actual observación del sentido, en cuanto sensibles, o de la imaginación, en cuanto matemáticos, no son evidentes, si son en cuanto singulares, pues siempre se llaman y se conoce en su *ratio universalis*. Se conoce este círculo sensible también cuando no se ve en acto, en cuanto son círculos, pero no en cuanto es este círculo.

ble<sup>23</sup>. La materia, una es sensible y otra inteligible; sensible, por ejemplo el bronce, la madera y toda materia movable; inteligible, la que está presente en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, por ejemplo las cosas matemáticas<sup>24</sup>. Hemos tratado del todo y de la parte, de lo anterior y de lo posterior<sup>25</sup>.

ii.- *Enseña cómo hay que aplicarla*

(*Mf* 7.10.4)<sup>26</sup> Pero hay que afrontar la cuestión de si el ángulo recto y el círculo y el animal son anteriores a los elementos en que

---

<sup>23</sup> [*Mt* 1496] Y la causa de esto es porque la materia es principio de individuación, en sí misma incognoscible y no se conoce sino mediante la forma, de la cual toma la *ratio* universal.

<sup>24</sup> De ahí que los singulares no se conozcan, en su ausencia, sino por los universales, pues la materia no sólo es principio de individuación de lo singulares sensibles, sino también en los entes matemáticos, pues la materia, una es sensible y otra inteligible: sensible es como el bronce y la madera, o también cualquier otra que tenga movimiento, como el fuego y el agua y todas las otras cosas parecidas, y por tal materia se individualizan los singulares sensibles. En cambio la materia inteligible es la que está en los entes matemáticos, pero no en cuanto sensibles, y así son los entes matemáticos. Así como la forma del hombre está en tal materia, que es el cuerpo orgánico, de la misma manera la forma del círculo o del triángulo está en esta materia que es el continuo o la superficie o el cuerpo.

<sup>25</sup> [*Mt* 1497] Concluye, por lo tanto, lo que se ha dicho: cómo se relacionan el todo y la parte, y lo anterior y lo posterior; es decir, qué es parte, de quién es parte y de qué manera es anterior y posterior, pues las partes de la materia individual son partes del compuesto singular, no de la especie ni de la forma. Y puesto que el universal se define, pero no el singular, las partes de la materia individual no se incluyen en la definición, sino sólo las partes de la materia común, junto con la forma o las partes de la forma.

<sup>26</sup> (*Mb* 628; *Bk* 1036a13-25) [*Mt* 1498-1500] Después, adapta la solución al problema propuesto.

se dividen y que los constituyen, es decir, a sus partes<sup>27</sup>, y hay que responder que no sin limitaciones<sup>28</sup>. Pues si también el alma es un animal o una cosa animada, o si la de cada uno es cada uno, y si la esencia del círculo es el círculo, y la esencia del ángulo recto y la substancia del ángulo recto son un ángulo recto, habrá que admitir que alguno es posterior a alguna, por ejemplo a las contenidas en el enunciado y a las de algún ángulo recto (en efecto, lo es el que implica materia: el ángulo recto de bronce y el limitado por las líneas particulares<sup>29</sup>); pero el carente de materia es posterior a las partes incluidas en el enunciado y anterior a las que integran el individuo. Pero sin limitaciones no debe admitirse<sup>30</sup>. Y, aunque el alma sea distinta y no se identifique con el animal, habrá que admitir unas cosas y otras no, según hemos dicho<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> O, por el contrario las partes en las cuales estas cosas se dividen y se constituyen, son anteriores.

<sup>28</sup> Y hay que responder, absolutamente, que no, pues hay dos opiniones. Algunos dicen que son lo mismo toda la especie y la forma, como el alma que es el hombre. Otros dicen que no, porque el hombre es un compuesto de alma y de cuerpo. Y según ambas opiniones son diversas las respuestas.

<sup>29</sup> El ángulo recto que “*est sine materia*”, es decir, que tiene la materia común, será posterior a las partes de la forma que son *secundum rationem*, pero será anterior a las partes de la materia que son partes del singular.

<sup>30</sup> En esta opinión no procede distinguir entre materia común e individual. Y absolutamente hay que responder que hay que distinguir entre las partes de la materia y las partes de la forma.

<sup>31</sup> [Mt 1500] Pero si la otra opinión es verdadera, es decir, que el alma es una cosa distinta al animal, habrá que decir y no decir que las partes son anteriores al todo, como se ha dicho antes. Según esta opinión, Aristóteles enseñó antes que no sólo hay que distinguir entre la materia y la forma, sino entre la materia común, que es parte de la especie, y la materia individual que es parte del individuo.

## LECCIÓN XI

- c.- *Estudia una aporía que podría surgir de lo dicho*
  - i.- *Estudia esta aporía*
    - a.- *Propone la aporía*

(*Mf* 7.11.1)<sup>1</sup> Surge también naturalmente la cuestión de cuáles son las partes de la especie y cuáles no, sino del compuesto<sup>2</sup>. Mientras esto no esté claro, no es posible definir ninguna cosa,

---

<sup>1</sup> [C. 11] (*Mb* 629; *Bk* 1036a26-31) [*Mt* 1501-1502] En esta parte Aristóteles aclara una duda, que podría surgir de los asuntos tratados. Puesto que había distinguido entre partes específicas y partes del individuo (que es el que es compuesto tanto de especie como de materia), por lo tanto, ahora se pregunta cuáles son las partes de la especie y cuáles no. [*Mt* 1501] Y se divide en tres partes. En la primera estudia esta aporía (*Mb* 629); en la segunda, muestra lo que falta por estudiar (*Mf* 7.11.10; *Mb* 638); en la tercera, recapitula lo que se ha dicho (*Mf* 7.11.11; *Mb* 639). Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero propone la aporía (*Mb* 629); segundo, la soluciona (*Mb* 630), tercero, resume la solución para hacerla más evidente (*Mb* 637).

<sup>2</sup> Puesto que se ha dicho qué partes de la especie se incluyen en las definiciones, pues no lo son las partes del compuesto de especie y materia, procede plantearse la aporía qué son partes de la especie y que no son partes de la especie “*sed simul sumpti*”, es decir, del individuo, en el cual se toma la naturaleza de la especie incluida la materia individuante.

pues la definición es del universal y de la especie<sup>3</sup>. Por consiguiente, si no está claro cuáles son las partes materiales y cuáles no, tampoco estará claro el enunciado de la cosa<sup>4</sup>.

b.- *La solución*

1] *Primero da la solución de Platón*

a] *Resuelve la aporía con relación a las cosas sensibles*

(*Mf* 7.11.2)<sup>5</sup> Pues bien, todas aquellas cosas que vemos producirse en otras de distinta especie, por ejemplo, un círculo en bronce o en piedra o en madera<sup>6</sup>, parece evidente que en estos casos nada

<sup>3</sup> [*Mt* 1502] Pues si esto no se aclara no podremos definir algo correctamente, porque la definición nunca lo es del individuo, sino sólo del universal, como antes se ha dicho.

<sup>4</sup> Y, entre los universales, propiamente, se encuentra la especie, que está constituida del género y de la diferencia, de los cuales consta toda definición, pues el género no se define si no es junto con la especie. De ahí que sea evidente que a menos que se sepa qué es la materia y que no es como materia sino como especie que le pertenece a ella, no estará claro cual es la definición que hay que asignar a la cosa, para que no se asigne sino la especie y así se ponga en la definición de la especie las partes que hay que poner y no se pongan las partes que son posteriores a la especie.

<sup>5</sup> (*Mb* 630; *Bk* 1036a31-b7) [*Mt* 1503-1506] Después resuelve la aporía. Para esto hace tres cosas. Primero da la solución de Platón (*Mb* 630). Segundo, la refuta (*Mf* 7.11.4; *Mb* 632). Tercero la resuelve según su propia opinión (*Mf* 7.11.7; *Mb* 635). Para lo primero hace dos cosas. Primero resuelve la aporía con relación a las cosas sensibles (*Mb* 630). Segundo en cuanto a los entes matemáticos (*Mf* 7.11.3; *Mb* 631).

<sup>6</sup> En algunas cosas es evidente que la materia no es parte de la especie, como es en todas aquellas cosas que claramente aparece que se hacen en materias diversas según la especie, como el círculo se ve que se hace de bronce, de piedra o de madera.



tienen que ver con la substancia del círculo el bronce ni la piedra, puesto que es separable de ellos<sup>7</sup>; en cuanto a las cosas que no vemos separadas, nada impide que sean de igual condición que éstas<sup>8</sup>, como sucedería aunque todos los círculos que viéramos fuesen de bronce<sup>9</sup>, pues no por eso el bronce pertenecería a la especie; pero sería difícil eliminarlo con la mente<sup>10</sup>. Así, la especie del hombre aparece siempre en carne y huesos y otras partes semejantes. ¿Acaso, entonces, éstas son también partes de la especie del enunciado? ¿O bien son materia, aunque, por no producirse la especie del hombre, seamos capaces de separarlas de ellas<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Nada puede separarse de aquello de lo que es parte de su especie.

<sup>8</sup> [Mt 1504] Pero hay algunas cosas que no se hacen en diversas materias según la especie, sino que siempre es la misma, como es la especie de hombre pues en lo que aparece visiblemente, sólo se da cuando hay huesos y carnes. Nada, pues, impide que también estas cosas, que no parecen separarse de su materia, se relacionen de manera semejante a sus materias, como aquellas que pueden estar en materias diversas y que se pueden separar de ellas.

<sup>9</sup> [Mt 1505] Si supusiéramos que sensiblemente sólo se pueden dar los círculos de bronce, no por eso sería parte de la especie del círculo de bronce.

<sup>10</sup> Y aunque no se separase el círculo en acto del bronce, se separarían con la mente, porque la especie de círculo podría entenderse sin el bronce, de lo cual se sigue que el bronce no es parte de la especie del círculo, aunque sea difícil para la mente separar y quitar lo que en acto no está separado, pues el intelecto no se puede elevar sobre lo sensible en estas cosas sino en aquéllas.

<sup>11</sup> [Mt 1506] Y, de manera semejante, si la especie de hombre aparece con carnes y huesos y las otras partes semejantes, sería necesario preguntarse si (*utrum*) estas partes son de la especie humana, "*et rationis*", es decir, y de la definición de hombre; o no son partes de la especie, sino sólo de la materia de la especie, como en círculo de bronce. Pero porque tales especies no se hacen en otras partes materiales que en éstas, no es fácil que con el intelecto

b] *En cuanto a los entes matemáticos*

(*Mf* 7.11.3)<sup>12</sup> Y porque esto parece ser así, pero no está claro cuándo lo es, dudan algunos incluso en el caso del círculo y del triángulo<sup>13</sup>, pensando que no es correcto definirlos por líneas y por la continuidad, y que todas estas cosas se dicen como la carne y los huesos del hombre, y el bronce o la piedra, de la estatua<sup>14</sup>. Y todas las reducen a los números y afirman que el enunciado de la línea es el de la díada<sup>15</sup>. Y, entre los partidarios de las ideas, unos dicen que

---

separemos las carnes y los huesos. Parece pues que es el mismo caso del círculo de bronce.

<sup>12</sup> (*Mb* 631; *Bk* 1036b7-17) [*Mt* 1507-1511] Posteriormente continua exponiendo la opinión presentada pero ahora con relación a los entes matemáticos.

<sup>13</sup> Puesto que parece que esto sucede en algunas cosas, es decir, que la materia no es parte de la especie aunque la especie no se dé sino en esa materia, lo cual no es evidente cuándo sucede y cuándo no, de ahí que algunos lo duden no sólo en los entes naturales sino también en los entes matemáticos como son el círculo y el triángulo. [*Mt* 1508] Les parece, pues, así como la materia sensible no es parte de la especie, de la misma manera que la materia inteligible no es parte de la especie en los entes matemáticos.

<sup>14</sup> La materia inteligible de las figuras matemáticas es el continuo, como la línea o la superficie. Y, entonces, quieren que la línea no sea parte de la especie del círculo o del triángulo, como si no procediera que el triángulo y el círculo se definieran por las líneas y el continuo, puesto que no son parte de la especie. Y todas estas cosas hay que decirlas igualmente tanto del círculo y del triángulo como de las carnes y de los huesos con respecto al hombre, y del bronce y de las piedras con respecto al círculo.

<sup>15</sup> [*Mt* 1509] Pues si se quita la línea del triángulo y del círculo el continuo, nada permanece sino la unidad y el número, pues el triángulo es el que tiene tres líneas y el círculo una. Y, por lo tanto, puesto que dicen que las líneas no son de la especie, dicen que el número es de la especie de todos los entes matemáticos. Afirman,

la díada es la línea en sí<sup>16</sup>, y otros que es la especie de la línea, pues, según ellos, en algunos casos la especie y aquello de lo que es la especie se identifican (por ejemplo la díada y la especie de díada), pero en la línea ya no<sup>17</sup>.

2] *Segundo, la refuta*

a] *Primer argumento*

(*Mf* 7.11.4)<sup>18</sup> De aquí resulta que será una la especie de muchas cosas cuya especie es manifiestamente diversa; que fue la conclusión a la que llegaron los pitagóricos<sup>19</sup>.

---

pues, que la *ratio* de dos es la *ratio* de la línea recta porque la línea recta termina en dos puntos.

<sup>16</sup> [*Mt* 1510] Pero esta tesis de los platónicos tiene sus diferencias, pues unos dicen que los entes matemáticos no son entes intermedios entre las especies y los entes sensibles, diciendo que las especies son números y que la línea es dualidad porque no existe una línea media diferente a la especie de línea.

<sup>17</sup> [*Mt* 1511] Otros dicen que la especie de la línea es la dualidad y no la línea, pues la línea es un ente matemático intermedio entre las especies y los sensibles, y la dualidad es la especie misma. Y, según ellos, en algunos no hay diferencia entre la especie y aquello de lo cual es especie, como es el caso de los números, porque las mismas especies decían que eran números. Por eso decían que eran lo mismo la dualidad y la especie de dualidad. Pero la línea, según ellos, no acaece en ellos porque la línea participa de la especie, puesto que muchas líneas están en la misma especie, lo cual no sucedería si la línea fuese, ella misma, una especie.

<sup>18</sup> (*Mb* 632; *Bk* 1036b17-19) [*Mt* 1512] Refuta a Platón. Da tres argumentos, de los cuales éste es el primero.

<sup>19</sup> Si sólo del número hay especie, todos los que participan de un número, participan de una especie, de tal manera que muchas cosas que son diferentes en especie participan del mismo número. Uno y el mismo número son el triángulo que tiene tres líneas y un silogismo que tiene tres términos, y un cuerpo que tiene tres dimensio-

b] *Segundo argumento*

(*Mf* 7.11.5)<sup>20</sup> Y será posible reducir a una especie en sí la de todas las cosas y negar que sean especies las otras<sup>21</sup>.

c] *Tercer argumento*

(*Mf* 7.11.6)<sup>22</sup> Así, todas las cosas serán unas<sup>23</sup>. Queda, pues, explicado que lo relativo a las definiciones tiene cierta dificultad, y por qué causa<sup>24</sup>.

3] *Resuelve según su propia opinión*a] *Con relación a los entes naturales*


---

nes: por lo tanto, muchas especies diversas son la misma especie. Lo cual no sólo los platónicos sino también los pitagóricos decían al poner la naturaleza de los números para todas las cosas.

<sup>20</sup> (*Mb* 633; *Bk* 1036b19-20) [*Mt* 1513] Da el segundo argumento.

<sup>21</sup> Si las carnes y los huesos no son partes de la especie humana, ni las líneas son especie del triángulo, por la misma razón ninguna materia es parte de la especie. Pero, según los platónicos, la dualidad se atribuye a la materia y la unidad a la especie. Por lo tanto, sólo la unidad es especie. Y la dualidad, y en consecuencia todos los otros números, que implican la materia, no serán especies. Y así, sólo habrá una especie para todas las cosas.

<sup>22</sup> (*Mb* 634; *Bk* 1036b20-22) [*Mt* 1514-1515] Da el tercer argumento.

<sup>23</sup> [*Mt* 1514] Son uno aquellas cosas que tienen una especie; si de todas las cosas hay una especie, se sigue que todas las cosas son una según la especie y no sólo las que parecen ser diversas.

<sup>24</sup> [*Mt* 1515] Una vez que ha dado los argumentos que procedían contra la solución dada concluye que ya se han dicho las cosas que daban lugar a una aporía sobre a las definiciones y la causa de ella. Y, así, es evidente que por medio de todas las premisas ha querido mostrar las dificultades que surgen.

(*Mf* 7.11.7)<sup>25</sup> Por eso también es ocioso reducir así todas las cosas y prescindir de la materia<sup>26</sup>. Pues algunas cosas son probablemente esto en esto<sup>27</sup>, o están dotadas de tales propiedades de un modo determinado<sup>28</sup>. Y la comparación con el animal que solía hacer Sócrates el joven es inadmisibile<sup>29</sup>, pues se aleja de la verdad,

---

<sup>25</sup> (*Mb* 635; *Bk* 1036b22-32) [*Mt* 1516-1519] Resuelve la aporía propuesta según su propia opinión. Y primero con relación a los entes naturales (*Mb* 635). Segundo con relación a los entes matemáticos (*Mf* 7.11.8; *Mb* 636).

<sup>26</sup> Dados, por lo tanto, los inconvenientes que se siguen de las soluciones dadas por aquellos que quitan de la especie de la cosa, todo lo que es material, ya sea sensible o no, es evidente que es superfluo reducir todas las especies a números o unidades y quitar totalmente la materia sensible e inteligible como hacían los platónicos.

<sup>27</sup> [*Mt* 1517] Porque algunas especies de las cosas no son formas sin materia, sino que son “quizá esto en esto”, es decir, formas en la materia, de tal manera que aquello que resulta de la forma existente en la materia es la especie.

<sup>28</sup> O (*aut*), si no son como la forma en la materia, son tenidas como si fueran forma en la materia, pues, propiamente, forma en la materia la tienen los entes naturales, a los cuales, en cierta manera, se asemejan los entes matemáticos en cuanto que la proporción de la figura del círculo o del triángulo a la línea es como la proporción de la forma de hombre a los huesos y a las carnes. De ahí que, así como la especie de hombre no es una forma sin carnes ni huesos, de la misma manera la especie de círculo o de triángulo no sea una forma sin líneas.

<sup>29</sup> Por eso la explicación que solía dar el Sócrates joven acerca del animal no es correcta. [*Mt* 1518] Pues parece que el mismo Platón llamaba Sócrates joven porque en sus libros introduce a Sócrates como interlocutor. La opinión, pues, de Platón, acerca de la materialidad de las especies naturales, la llama “parábola” porque la asemeja a una fábula que se asemeja a una sentencia que insinúa una metáfora. De ahí que en el Libro III Aristóteles dijera que esta

y hace suponer que es posible el hombre sin las partes, como el círculo sin el bronce<sup>30</sup>. Pero aquí no hay semejanza<sup>31</sup>; el animal, en efecto, es una cosa sensible, y no puede ser definido sin el movimiento, ni, por consiguiente, sin las partes dispuestas de algún modo<sup>32</sup>. Pues la mano no es de todos modos parte del hombre, sino que sólo lo es si puede ejercer la obra<sup>33</sup>; por consiguiente, tiene que estar viva, y, si no está viva, no es parte del hombre<sup>34</sup>.

---

opinión se asemeja a la de aquellos que fingían dioses y que sus formas eran como las de los hombres.

<sup>30</sup> De ahí que esa opinión no sea correcta porque conduce fuera de la verdad porque lleva a pensar que el hombre existe sin partes materiales, es decir, sin carnes ni huesos, como sucede con el círculo que puede existir sin bronce ya que, evidentemente, no pertenece a la esencia del círculo.

<sup>31</sup> [Mt 1519] Pero aquí no hay semejanza, pues no se relacionan de la misma manera el hombre con los huesos y las carnes, como el círculo con el bronce, porque el círculo no es algo sensible en su *ratio*, pues se puede entender sin materia sensible: por eso el bronce, que es materia sensible, no es parte de la especie de círculo.

<sup>32</sup> En cambio en el animal parece haber algo sensible, pues no se puede definir sin el movimiento, pues el animal se discierne del no animal por el sentido y el movimiento como se dice en el Libro I del *De Anima*; de ahí que no se pueda definir el animal sin las partes corporales que tiene en cierto modo debidas al movimiento.

<sup>33</sup> Así, la mano no es una parte cualquiera del hombre, sino sólo cuando está dispuesta para poder hacer bien la operación de la mano, lo cual no puede hacer sin el alma, que es el principio del movimiento.

<sup>34</sup> Por lo cual es necesario que la mano sea una parte del hombre en cuanto está animada, pues si no está inanimada no es parte, como en la mano cortada o del muerto. De ahí que sea necesario que esas partes que son necesarias para hacer bien la operación propia de la especie sean partes de la especie y son partes tanto de la forma como de la materia.

b] *Con relación a los entes matemáticos*

(*Mf* 7.11.8)<sup>35</sup> Pero, en lo relativo a las cosas matemáticas, ¿por qué los enunciados no son parte de los enunciados, por ejemplo, los semicírculos, del círculo? Pues estas cosas o son sensibles, o no se diferencia en nada. ¿Tendrán también materia algunas cosas no sensibles? Tiene, en efecto, alguna materia todo lo que no es esencia ni especie en sí y por sí, sino algo determinado<sup>36</sup>. Por consiguiente, estas cosas no serán partes del círculo universal, pero sí de los círculos particulares, según quedó dicho antes. La materia, en efecto, se divide en sensible e inteligible<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> (*Mb* 636; *Bk* 1036b32-1037a5) [*Mt* 1520-1522] Resuelve la aporía por lo que se refiere a los entes matemáticos. Parece que después de la aclaración de las cosas naturales aun queda la duda acerca de los entes matemáticos pues dijo que los animales que son sensibles no se pueden definir sin las partes sensibles, como el círculo se puede definir sin el bronce, que es materia sensible.

<sup>36</sup> Acerca de los entes matemáticos se pregunta por qué las definiciones de las partes no son de la *ratio* de los todos: como, por qué los semicírculos no se incluyen en la definición de círculo, pues no puede decirse que los semicírculos sean sensibles, de a misma manera que el bronce es materia sensible. [*Mt* 1521] Resuelve diciendo que en nada difieren, para este propósito, si las partes de la materia son sensibles o no. Porque también en las cosas no sensibles hay una materia inteligible. Y esa materia, que no es parte de la especie, está en todos aquellos que no es su *quod quid erat esse* y especie en sí misma, "*sed est hoc aliquid*", es decir, algo particular demostrado, como si dijese: en todo aquello que no es su misma especie, sino que es un individuo determinado en la especie, es necesario que existan algunas partes de la materia, que no son la misma especie. Sócrates, porque no es su misma humanidad, sino que tiene la humanidad, tiene partes materiales en sí que no son partes de la especie, sino que son partes de esta materia individual que es el principio de individuación, como estas carnes y estos huesos.

<sup>37</sup> [*Mt* 1522] Y, de manera semejante, en este círculo hay estas líneas que no son parte de la especie. De ahí que sea evidente que

g.- *Resume la solución para hacerla más evidente*

(*Mf* 7.11.9)<sup>38</sup> Y es también evidente que el alma es la substancia primera, y el cuerpo es materia y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco<sup>39</sup>, si también el alma es Sócrates, son algo doble, pues unos los consideran como alma, otros, como el compuesto<sup>40</sup>; pero, si son simplemente esta alma y este cuerpo determinados, el individuo será también como el universal<sup>41</sup>.

---

esas partes no son partes del círculo que es universal, sino que son partes de los círculos singulares, como se ha dicho antes. Y, por esto, el semicírculo no entra en la definición del círculo universal: porque son partes del círculo singular pero no del universal. La materia, pues se presenta de las dos maneras. Si existiese algún individuo que fuese su misma especie, como si Sócrates fuese la humanidad, no habría en Sócrates algunas partes que no serían partes de la humanidad.

<sup>38</sup> (*Mb* 637; *Bk* 1037a5-10) [*Mt* 1523-1524] Después resume la solución dada ejemplificando en el animal. (NT: Aristóteles ejemplifica con Sócrates y Corisco).

<sup>39</sup> Es evidente que el alma "*est substantia prima*", es decir, la forma del animal, y el cuerpo la materia, y el hombre "*autem aut animal id quod est ex utriusque*", es decir, en universal, pero de Sócrates y Corisco, que es forma de ambos, en particular.

<sup>40</sup> Porque "*anima dicitur duplex*", es decir, en universal y en particular, como alma y esta alma. Por lo tanto, es necesario que signifique a manera de todo, ya se diga universal o particularmente, porque alma se dice en dos sentidos, ya que esto corresponde a la opinión común de los hombres acerca del alma. Como ya antes se dijo, algunos dicen que hombre y animal son alma; otros, en cambio, dicen que el hombre y el animal no son alma, sino "*totum*", es decir, el compuesto de alma y cuerpo.

<sup>41</sup> [*Mt* 1524] Es evidente, pues, que según aquellos que opinan que el hombre es el alma, el alma se dice universal y singularmente, como alma y esta alma. Y el hombre también se dice universal y



ii.- *Muestra lo que falta por estudiar*

(*Mf* 7.11.10)<sup>42</sup> Más adelante tendremos que considerar si no habrá otra materia además de la de tales substancias, y si será preciso buscar alguna otra substancia, por ejemplo, los números o algo semejante<sup>43</sup>. A causa de esto en efecto, intentamos discernir también acerca de la substancias sensibles, ya que en cierto modo el estudio de estas substancias es tarea de la Física o filosofía segunda<sup>44</sup>. Pues el físico no debe conocer sólo acerca de la mate-

---

particularmente, como hombre y este hombre. De manera semejante en aquella opinión, que dice que el hombre es el compuesto de alma y cuerpo, se sigue que si las cosas simples se dicen universal y particularmente, que también el compuesto se diga universal y particularmente. Como si el alma es esto y el cuerpo es esto que son *simpliciter* partes del compuesto, que también se digan universal y particular o singularmente, no sólo las partes sino también el compuesto.

<sup>42</sup> (*Mb* 638; *Bk* 1037a10-20) [*Mt* 1525-1528] Muestra qué es lo que falta estudiar acerca de la substancia.

<sup>43</sup> Indica dos cosas que faltan por estudiar. La primera es que, puesto que se ha estudiado que la substancia y el *quod quid est* de las cosas sensibles y materiales son las mismas partes de la especie, falta estudiar si (*utrum*) "*talium substantiarum*", es decir, de las materiales y de las sensibles existe otra substancia fuera de la materia, de tal manera que sea necesario preguntarse por otra substancia distinta de las sensibles que ya han sido estudiadas, así como algunos dicen que existen los números además de la materia, "*aut aliquid tale*", es decir, las especies o ideas son las substancias de los entes sensibles. Y esto se estudiará después.

<sup>44</sup> [*Mt* 1526] Esta investigación es propia de la Metafísica, pues en esta ciencia intentamos estudiar la substancia sensible "*huius gratia*", es decir, en vistas a las substancias separadas, porque la especulación sobre las substancias materiales y sensibles en cierta manera pertenece a la Filosofía de la Naturaleza, que no es la filosofía primera, sino la segunda, como se ha visto en el Libro IV

ria<sup>45</sup>, sino también y todavía más, acerca de la substancia expresada en el enunciado. Pero en qué sentido son partes, en las definiciones, las contenidas en el enunciado<sup>46</sup>, y por qué la definición es un solo enunciado<sup>47</sup>, pues es evidente que la cosa es una; pero ¿qué es lo que da unidad a la cosa, teniendo como tiene partes?<sup>48</sup>, lo estudiaremos más adelante.

iii.- *Recapitula lo que se ha dicho*

---

(NT: debe ser un error, se trata del libro VI que es donde Aristóteles compara la Metafísica y la Filosofía de la Naturaleza: cfr. *Mf* 6.1.6). Pues la filosofía primera trata acerca de las substancias primeras que son las substancias inmateriales, las cuales se estudian no sólo en cuanto son substancias, sino en cuanto son tales substancias, es decir, en cuanto inmateriales. Las substancias sensibles no se estudian en cuanto son tales substancias, sino en cuanto son substancias o entes, o en cuanto que por ellas somos conducidos al conocimiento de las substancias inmateriales (NT: sin embargo, esta última idea aparece en el libro IV: cfr. *Mf* 4.1.1-3).

<sup>45</sup> En cambio el físico, por el contrario, estudia las substancias materiales, no en cuanto son substancias, sino en cuanto materiales y que tienen el principio del movimiento en sí.

<sup>46</sup> [*Mt* 1527] Y para que alguno no crea que la Filosofía de la Naturaleza no estudia todas las substancias materiales y sensibles, sino sólo las que tienen materia, esto lo remueve diciendo que el físico no sólo debe estudiar la materia, sino también sus partes “*quae est secundum rationem*”, es decir, la forma. Y la forma más que la materia, porque la forma es más naturaleza que la materia, como se ha mostrado en el Libro II de la Física.

<sup>47</sup> [*Mt* 1528] Lo segundo que queda por estudiar es de qué manera están las partes (“*partes quae sunt in ratione*”), es decir, en la definición: si (*utrum*) las partes existen en acto, y por qué la definición, que se compone de muchas partes, es una *ratio*.

<sup>48</sup> Pues es evidente que es necesario que la definición sea una *ratio* porque la cosa es una, ya que la definición significa qué es la cosa.

(Mf 7.11.11)<sup>49</sup> Hemos explicado de manera general y en cada caso qué es la esencia y cómo es subsistente por sí<sup>50</sup>, y por qué el enunciado de la esencia de algunas cosas contiene las partes de lo definido, y el de otras, no<sup>51</sup>, y que las partes materiales no están incluidas en el enunciado de la substancia, pues no son parte de la substancia, sino del todo concreto<sup>52</sup>, del cual en cierto modo hay y no hay enunciado; junto con la materia no la hay<sup>53</sup>, pues es algo determinado<sup>54</sup>; pero lo hay con referencia a la substancia primera; por ejemplo, el enunciado de hombre es el del alma<sup>55</sup>; la substan-

---

<sup>49</sup> (Mb 639; Bk 1037a21-b7) [Mt 1529-1536] Recapitula lo que hay falta por estudiar.

<sup>50</sup> Se ha dicho qué es el *quod quid erat esse* y cómo el *quod quid erat esse* se predica de todo y como se predica por sí.

<sup>51</sup> Y también se ha dicho por qué algunas *ratio* que significan el *quod quid erat esse* contiene en sí las partes de lo definido, como la definición de sílaba incluye la de letra, y de qué manera no, como el círculo no contiene el semicírculo.

<sup>52</sup> También se ha dicho que “*in ratione substantiae*”, es decir, en la forma, no se incluyen las partes que son partes de la substancia como materia, porque ellas no son “*partes substantiae illius*”, es decir, de la forma, sino partes de todo el compuesto.

<sup>53</sup> [Mt 1530] Del compuesto, de alguna manera sí hay definición y de alguna manera no la hay, porque si se toma “*cum materia*”, es decir, individualmente, no es su definición, porque los singulares no se definen, como antes se ha visto.

<sup>54</sup> La explicación de esto es porque la materia individual es algo infinito e indeterminado, pues la materia no se finitiza sino por la forma. En cambio el compuesto tomado “*secundum primam substantiam*”, es decir, según la forma, tiene definición, pues se define el compuesto tomado por la especie, no según el individuo.

<sup>55</sup> [Mt 1531] Así como el individuo se individúa por la materia, de la misma manera cada uno se coloca en su especie por la forma. El hombre no es hombre porque tenga carne y huesos, sino porque tiene alma racional en la carne y en los huesos. De ahí que sea necesario que la definición de la especie se tome de la forma y que las partes de la materia que se ponen en la definición sean aquellas

cia, en efecto, es la especie inherente, de cuya unión con la materia procede la que llamamos substancia concreta, por ejemplo, la concavidad: pues de la unión de ésta con la nariz procede una nariz curva y la chatez: aquí se dará, en efecto, la nariz dos veces; pero en la substancia concreta, por ejemplo en chato o en Calias, estará también la materia<sup>56</sup>; y que la esencia y la cosa singular se identifican en algunos casos, como en las substancias primeras, por ejemplo, curvo y la esencia de lo curvo, suponiendo que sea primera<sup>57</sup>. Llamo primera a la que no implica la inherencia de una

---

en las que la forma se da primera y principalmente. Como la razón del hombre es la parte primera y principal del alma, pues el hombre es hombre porque tiene esa alma. Entonces, si el hombre se define, es necesario que se defina por el alma y que en su definición se incluya la parte del cuerpo en la cual está primeramente el alma, como puede ser el corazón o el cerebro, como antes se dijo.

<sup>56</sup> [Mt 1532] Pues la substancia que no tiene como parte la materia “*est species*”, es decir, la forma que inhiere en la materia, de la cual la forma y la materia “*dicitur tota substantia*”, es decir, se determina y se define, como la concavidad es una forma, y por ella la nariz se llama nariz chata y chatez. Y, de manera semejante, del alma y el cuerpo, se llama hombre y humanidad. Pues si la nariz, que es como la materia, fuese parte de lo curvo, entonces cuando se dice nariz curva, se diría dos veces nariz. Una vez, entonces, se diría por el nombre propio y una vez, en cuanto se incluye en la definición de curvo. (Si se pusiese en su definición como parte de la esencia de curvo, no como añadido, como antes ya se dijo). Aunque la materia no está en la esencia de la forma, sin embargo está en toda la substancia compuesta, como lo curvo esta en la nariz chata, y la materia individual está en Calias.

<sup>57</sup> [Mt 1533] También se ha dicho antes que el *quod quid erat esse* es lo mismo de aquello de quien es. Lo cual es absolutamente verdadero en algunas cosas, como “*in primis substantiis*”, es decir, en las inmateriales. Como lo curvo es lo mismo con lo que es de lo curvo, si lo curvo fuese una primera substancia. Esto dice Aristóteles, porque también lo curvo parece ser una forma en la materia, aunque no en materia sensible sino inteligible que es el continuo. O, según otra traducción, “*quae prima est*”, pues hay un

cosa en otra ni en un sujeto que sirva de materia pero en las cosas materiales o que implican materia no se identifican, ni en aquellas cuya unidad es accidental, por ejemplo, Sócrates y músico; pues estas cosas se identifican accidentalmente<sup>58</sup>.

---

curvo que es primero, como lo curvo que está en las especies, según los platónicos, para quienes la especie, habitualmente, es lo mismo que su esencia. El otro curvo que está en las cosas sensibles o en las matemáticas no es lo primero, de ahí que no sean lo mismo que su *quod quid erat esse*.

<sup>58</sup> [Mt 1534] Dice, pues, a manera de explicación, que la primera substancia que aquí se menciona no es la substancia particular, como en las Categorías, sino la que no se dice porque otra cosa esté en otra "*sicut in subiecto et materia*", es decir, aquellas cosas que son formas sin materia, como las substancias separadas. Pues las que están con materia, o que son concebidas sin materia, como son los compuestos que tienen en su *ratio* materia, en estos no es lo mismo su *quod quid erat esse* y aquello en lo que están. Ni tampoco en aquellos que son algo uno *per accidens*, como Sócrates y músico son lo mismo *per accidens*. [Mt 1535] Hay que observar que esta tesis que expone Aristóteles, es decir, que el *quod quid erat esse* es lo mismo con aquello de lo cual es, aquí se refiere a dos cosas: a aquellas que se dicen *per accidens* y a las substancias materiales, ya que antes sólo se refirió a los que son *per accidens*. Y es necesario excluir no sólo estos, sino también las substancias materiales pues, como ya se dijo antes, el *quod quid erat esse* es lo que significa la definición, pues la definición no se asigna a los individuos sino a las especies; de ahí que la materia individual, que es el principio de individuación, esté fuera del *quod quid erat esse* y es imposible que en las cosas naturales haya algo que no esté individuado. De ahí que sea necesario que cada cosa natural, si tiene materia que es parte de la especie, que pertenece al *quod quid est*, que también tenga materia individual, la cual no pertenece al *quod quid est*. De ahí que ninguna cosa material, si tiene materia, sea el *quod quid est*, sino que lo tiene. Así como Sócrates no es la humanidad, sino que tiene la humanidad. Si fuese posible que existiese un hombre compuesto de alma y cuerpo y compuesto de esta alma, sería su *quod quid erat esse*, aunque tuviese materia. [Mt

---

1536] El hombre, al margen de los singulares de las cosas naturales, no existe, sin embargo existe en la razón, lo cual pertenece a la Lógica. Por lo tanto, antes se estudió lógicamente el *quod quid erat esse*, sin excluir las substancias materiales, sin que en ellas sea lo mismo el *quod quid erat esse* y aquello en lo que está. El hombre en común es lo mismo que su *quod quid erat esse*, hablando lógicamente. Ahora ya se desciende a los principios naturales que son la materia y la forma y muestra de qué manera en diferentes modos se comparan con el universal y el particular que subsiste en las cosas naturales, a excepción, ahora, de lo que dijera antes sobre qué es lo mismo el *quod quid erat esse* con cada cosa, las substancias materiales que existen en las cosas naturales. Sólo queda que aquellas substancias que son sólo formas subsistentes no tienen algo por lo cual se individúen, que esté fuera de la *ratio* de la cosa o de la especie que signifique el *quod quid est*. Y, en consecuencia, en ellas, absolutamente es verdad, que cualquiera de ellas es su *quod quid erat esse*.

## LECCIÓN XII

### ii) *Cómo son algo uno*

#### 1.- *Señala una aporía*

(*Mf* 7.12.1)<sup>1</sup> Hablemos ahora en primer lugar acerca de la definición, en la medida que no lo hicimos en los Analíticos Posteriores<sup>2</sup>, pues la cuestión planteada allí es útil para el estudio de la substancia<sup>3</sup>. Me refiero a la cuestión siguiente: ¿por qué es uno aquello cuyo enunciado afirmamos que es una definición, por ejemplo, en el caso del hombre animal bípedo? (supongamos, en efecto, que éste es su enunciado). ¿Por qué, pues, esto es uno y no varios: animal y bípedo?<sup>4</sup>.

#### 2.- *Desarrolla sus dos alternativas*

---

<sup>1</sup> [C. 12] (*Mb* 640; *Bk* 1037b8-14) [*Mt* 1537] Después que Aristóteles mostró qué partes hay que poner en la definición, aquí investiga de qué manera la definición, que está formada de partes, puede ser una. Y primero señala una aporía (*Mb* 640). Después desarrolla sus dos alternativas (*Mf* 7.12.2; *Mb* 641). Tercero, resuelve el problema (*Mf* 7.12.5; *Mb* 644).

<sup>2</sup> Pues ahí ya se había planteado un problema acerca de la definición, que no fue resuelta.

<sup>3</sup> Ahora es necesario resolver “*quia est praeopere rationibus de substantia*”, es decir, porque la solución de este problema es prenecesaria para lo que hay que estudiar acerca de la substancia, lo cual es el principal objetivo de la Metafísica.

<sup>4</sup> Esa duda es por qué la *ratio* de la definición “*est unum*”, es decir, *quod quid est*, pues la definición es la *ratio* que significa el *quod quid est*, como la definición de hombre es animal bípedo.

- a.- *Para mostrar que de ellos no se hace uno*
- i.- *Muestra que del género y de la diferencia no se hace algo uno*

(*Mf* 7.12.2)<sup>5</sup> En el caso de hombre y blanco, son varios cuando lo uno no está en lo otro<sup>6</sup>, pero uno cuando sí está, y el sujeto, es decir el hombre, es afectado por algo<sup>7</sup>, pues entonces se hace uno y es un hombre blanco<sup>8</sup>. Pero allí lo uno no participa de lo otro<sup>9</sup>; pues el género no parece participar de las diferencias. Si lo hiciera, participaría al mismo tiempo de los contrarios, ya que las diferencias por las que se diferencia el género son contrarias<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> (*Mb* 641; *Bk* 1037b14-21) [*Mt* 1538] Objeta ambas partes. Primero para mostrar que de ellos no se hace uno. Segundo, al contrario (*Mf* 7.12.4). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que del género y de la diferencia no se hace (*Mb* 641). Segundo, tampoco de muchas diferencias (*Mf* 7.12.3; *Mb* 643).

<sup>6</sup> Si el hombre es blanco, estas dos cosas son muchas cuando uno no inhiere en el otro, pues si blanco no inhiere en el hombre entonces hombre y blanco de ninguna manera son algo uno.

<sup>7</sup> Pero son uno cuando uno inhiere en el otro y el sujeto, que es hombre, "*patietur alterum*", es decir, recibe esta pasión que es lo blanco.

<sup>8</sup> Entonces de estos dos se hace algo uno *per accidens* que es hombre blanco. Tomados ellos dos, de los cuales uno no inhiere en el otro, no se hace algo uno.

<sup>9</sup> Pero "*hic*", es decir, cuando se dicen animal bípedo, "*alterum eorum*", es decir, lo bípedo, como hombre blanco participa de blanco.

<sup>10</sup> El género no parece participar de la diferencia, pues se seguiría que lo mismo participa de lo mismo que es contrario, pues las diferencias son contrarias "*quibus genus differt*", es decir, por las cuales el género se divide; y, por la misma razón, por la que participaría de una participaría de la otra. Si, pues, es imposible que lo mismo participe de los contrarios, será imposible que del género y de la diferencia se haga algo uno.



ii.- *Tampoco de muchas diferencias*

(*Mf* 7.12.3)<sup>11</sup> Incluso si participa de lo mismo, en el supuesto de que las diferencias sean varias, por ejemplo, con pies, bípedo y áptero. Pues ¿por qué estas cosas son una sola y no varias?<sup>12</sup> No será porque están en un género, pues así de todas las cosas resultaría una sola<sup>13</sup>.

b.- *Al contrario*

---

<sup>11</sup> (*Mb* 642; *Bk* 1037b21-24) [*Mt* 1539-1540] Muestra que de muchas diferencias no se puede hacer algo uno.

<sup>12</sup> Si el género participará de algún modo de la diferencia, como animal no tomado en su comunidad, sino contraído por la diferencia hacia la especie, y en consecuencia del género y de la diferencia se hace algo uno, sin embargo, sigue en pie la misma razón para mostrar que la definición no significa algo uno, si se ponen muchas diferencias en la definición. Como si se ponen en la definición de hombre estas tres cosas: tener pies, ser bípedo y no tener alas. No se puede decir por qué estas tres cosas son algo uno y no muchas cosas.

<sup>13</sup> [*Mt* 1540] No es suficiente, para que sea una sola *ratio*, que inhieran en uno, como en el animal, para que sea hombre, pues entonces se seguiría que todas las cosas son una. Pues se seguiría que todos los accidentes, que inhieren en un sujeto, son algo uno *per se*, pues estaríamos hablando de lo uno, entre sí y con respecto al sujeto. Y como lo que le acaece a un sujeto le acaece a otros, resultaría que esos dos sujetos son lo mismo, por ejemplo, nieve y cisne en los cuales inhiere lo blanco. Y así, todo sería uno. Por lo tanto no se puede decir que de muchas diferencias se haga algo uno, aun suponiendo que el género y la diferencia sean algo uno. Y, así, de dos partes parece que no se hace algo que signifique uno en la definición.

(*Mf* 7.12.4)<sup>14</sup> Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición; la definición, en efecto, es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único. En efecto, substancia significa algo único y algo determinado, según decimos<sup>15</sup>.

### 3.- *Resuelve el problema*

#### a.- *Muestra que del género y de la diferencia se hace algo uno*

(*Mf* 7.12.5)<sup>16</sup> Debemos estudiar, primero, las definiciones que se hacen por división<sup>17</sup>. Pues no hay en la definición ninguna otra cosa sino el llamado género primero y las diferencias<sup>18</sup>. Los demás géneros son el primero junto con las diferencias añadidas a él (\*)<sup>19</sup>;

<sup>14</sup> (*Mb* 643; *Bk* 1037b24-27) [*Mt* 1541] Objeta en contrario.

<sup>15</sup> Y esto porque la definición es una *ratio*, y lo que se significa por ella es la substancia de la cosa, de ahí que sea necesario que la definición sea una *ratio* significativa de algo uno, porque la substancia de la cosa, que la definición significa, es un *quid*.

<sup>16</sup> (*Mb* 644; *Bk* 1037b27-1038a9) [*Mt* 1542-1550] Resuelve el problema planteado, mostrando que la definición significa algo uno. Para esto hace dos cosas. Primero muestra que del género y de la diferencia se hace algo uno (*Mb* 644). Segundo de qué manera de muchas diferencias se hace algo uno (*Mf* 7.12.6; *Mb* 645).

<sup>17</sup> Para investigar la unidad de las definiciones es necesario, primero, intentar aclarar las definiciones que se dan por medio de la división de género y diferencia.

<sup>18</sup> Pues son definiciones verdaderas aquellas en las que se da el primer género y las diferencias. Se dan algunas definiciones por medio de accidentes o por propiedades o también por causas extrínsecas, que no significan la substancia de la cosa. Estas definiciones no son a propósito, puesto que ahora se trata de investigar las definiciones de las substancias de las cosas.

<sup>19</sup> [*Mt* 1543] Digo que en las definiciones debe estar el primer género y las diferencias porque aun cuando algunas definiciones

por ejemplo, el primero es animal, el siguiente animal bípedo, después animal bípedo áptero. Y lo mismo si se enuncian más términos<sup>20</sup>. En suma, es indiferente que se enuncien muchos o pocos; de manera que también lo es que se enuncien pocos o sólo dos. De estos dos, uno será diferencia, y el otro género; por ejemplo, en animal bípedo, animal es género, y lo otro, diferencia<sup>21</sup>. Pues bien, si el género no existe en absoluto fuera de las especies consideradas como pertenecientes a él, o si existe pero existe como materia<sup>22</sup> (pues la voz es género y materia, y las diferencias forman

---

incluyen los géneros intermedios entre el género primero, que es el generalísimo, y las especies últimas que son definidas, sin embargo, aquellos géneros medios no son otra cosa que el género primero, y las diferencias comprendidas en el conocimiento del género medio “*cum hoc (\*)*”, es decir, junto con el género primero.

<sup>20</sup> Como si en la definición de hombre se pone animal, que es género medio, es evidente que el animal no es otra cosa que una substancia, que es el género primero, con algunas diferencias, pues el animal es una substancia animada sensible. Y de manera semejante, si suponemos que el primer género es animal “que es bípedo”; y el tercer género “animal bípedo no alado”. Y, de manera semejante, si un género es determinado por varias diferencias, siempre el género posterior comprende al anterior con alguna diferencia. Y, así, es evidente que toda definición se resuelve en un primer género y algunas diferencias.

<sup>21</sup> [Mt 1544] No difieren porque da lo mismo que sean pocos o dos con tal de que uno sea género y el otro diferencia. Como en animal bípedo, animal es género y bípedo diferencia. Por lo tanto, hay que demostrar, en primer lugar, que de estos dos se hace algo uno. Lo cual se hace así evidente.

<sup>22</sup> [Mt 1545] El género no está fuera de aquellas cosas que son de la especie del género, pues no existe un animal que no sea hombre ni buey ni ninguno de esta clase. O, si se encuentra algo que está fuera de la especie, no se toma como género, sino como materia.

a partir de ella las especies y los elementos)<sup>23</sup>, está claro que la definición es el enunciado basado en las diferencias<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Puede suceder que algo sea género y materia, como la voz es género de las letras y también es la materia. Y que sea género es evidente porque las diferencias añadidas a la voz hacen la especie de las voces literarias; y, que también sean materia, es evidente porque “*ex hac*”, es decir, de la voz, “*faciunt elementa*”, es decir, las letras, como algo se hace de la materia. [Mt 1546] Sin embargo, hay que tener en cuenta que aunque, según el nombre, puedan ser lo mismo el género y la materia, no son lo mismo en la forma en que se les toma, pues la materia es parte integral de la cosa y no se puede predicar de la cosa: no se puede decir que el hombre sea carne y huesos, pues el género se predica de la especie: de ahí que sea necesario que, de alguna manera, signifique el todo. Así como cuando algo es a causa de una inominada privación, en algún caso, por el simple nombre de la materia se significa la materia y la privación, como ya antes se dijo, que el bronce se toma como bronce infigurado, cuando decimos que la estatua se hace de bronce; de la misma manera cuando la forma es inominada, con el simple nombre de la materia inteligimos el compuesto de materia y forma, no de una manera determinada, sino en común; y así se toma como género. Así como el compuesto de materia y forma determinada es la especie, de la misma manera el compuesto de materia y forma común es el género. [Mt 1547] Y esto es evidente en muchos casos. El cuerpo se puede tomar como materia del animal y como género, pues si en la intelección del cuerpo se entiende la substancia completa la última forma, que tiene en sí tres dimensiones, entonces el cuerpo es género y su especie serán las substancias perfectas determinadas por estas últimas formas, como por la forma de oro o de plata o de olivo o de hombre. En cambio, si en la intelección de cuerpo no se toma sino que tiene tres dimensiones con aptitud para la forma última, entonces el cuerpo es materia. [Mt 1548] Y lo mismo pasa con la voz. Si en la intelección de la voz se incluye la formación de la voz en común según la forma que se distingue en las diversas letras y sílabas, así la voz es género. En cambio, si en la intelección de la voz se toma sólo la substancia del sonido, a la cual le es posible advenir la

- b.- *De qué manera de muchas diferencias se hace algo uno*
  - i.- *Muestra de qué manera deben tomarse las diferencias*

---

mencionada formación, entonces la voz es materia de las letras. Por lo cual es evidente que la voz, en cuanto es género, no puede existir sin especies, pues no puede existir un sonido formado sin que tenga una determinada forma de ésta o de aquella letra. Pero si carece totalmente de forma literal, en cuanto es materia, así es como se encuentra en las letras, como el bronce se encuentra sin aquello que se hace de bronce.

<sup>24</sup> [Mt 1549] Si estas cosas que se han dicho son verdaderas, es evidente que la definición es una *ratio* de diferencia que tiene unidad, de tal manera que toda la esencia de la definición, de alguna manera se comprende en la diferencia. Pues, a partir de esto, el animal, que es un género, no puede existir sin especie porque la forma de las especies, que son diferencias, no son formas distintas a las del género, sino que son formas del género con determinación, como es claro que el animal es el que tiene alma sensitiva. Y el hombre es el que tiene alma sensitiva "*talem*", es decir, con razón. El león, el que "*habet talem*", es decir, con abundancia de audacia. Y así en los demás. Por lo tanto, puesto que la diferencia se añade al género, no se añade como una esencia diversa al género, sino como contenida implícitamente en el género, como lo determinado está contenido en lo indeterminado, como lo blanco en lo coloreado. [Mt 1550] Con lo cual también se resuelve el problema presentado antes: porque nada prohíbe que el género contenga en sí las diferencias, como lo indeterminado contiene en sí diversas cosas determinadas. Y también por esto se soluciona por qué no es está la manera como le adviene la diferencia al género, como si fuera diversa de la esencia existente, como le adviene lo blanco al hombre.

(*Mf* 7.12.6)<sup>25</sup> Pero es preciso dividir todavía por la diferencia de la diferencia<sup>26</sup>; por ejemplo, una diferencia de animal es provisto de pies (\*)<sup>27</sup>; seguidamente, es preciso que la diferencia de animal provisto de pies, sea en cuanto provisto de pies<sup>28</sup>, de suerte que no se debe decir, para decir bien, que de los provistos de pies unos son alados y otros no alados<sup>29</sup>, (quien esto diga mostrará su incapacidad<sup>30</sup>) sino que unos son cisípedos y otros solípedos, pues estas diferencias son diferencias del pie (\*\*), porque tener los pies divididos en dedos es tener pies de algún modo (\*\*\*)<sup>31</sup>. Y, así, se

---

<sup>25</sup> (*Mb* 645; *Bk* 1038a9-18) [*Mt* 1551-1554] Muestra que la multitud de diferencias no impide la unidad de la definición. Y para esto hace dos cosas. Primero muestra de qué manera deben tomarse muchas diferencias en la definición (*Mb* 645). Segundo, que si las diferencias se toman del modo adecuado, la multitud de diferencias no impiden la unidad de la definición (*Mf* 7.12.7; *Mb* 646).

<sup>26</sup> En las definiciones en las que hay muchas diferencias, es necesario no sólo dividir el género en la diferencia, sino también dividir la primera diferencia en la segunda.

<sup>27</sup> Por esa diferencia se dice que el animal tiene pies o que camina.

<sup>28</sup> Pero como esta diferencia se encuentra muchas veces, otra vez es necesario conocer la diferencia del animal que tiene pies: cuál es su diferencia “*inquantum est habens pedes*”, es decir, por sí y no *per accidens*.

<sup>29</sup> [*Mt* 1552] En consecuencia, si se quieren decir bien las diferencias, no se puede decir que porque tiene pies tiene alas, dividiendo la diferencia del que tiene pies en otro que es alado o no alado.

<sup>30</sup> Alguno divide la diferencia “*facit hoc*”, de tal manera que divida por medio de aquello que es *per accidens* porque no puede encontrar las diferencias *per se*. En ese caso se toman, para usarse, en lugar de las diferencias *per se*, diferencias *per accidens*, en cuanto son signos de algunas diferencias esenciales que no conocemos.

<sup>31</sup> [*Mt* 1553] De esta manera hay que dividir esta diferencia “*habens pedes*” (\*), es decir, tales animales unos tienen los pies cortados y otros no. Y éstas “*sunt differentiae pedis*” (\*\*), es decir, cortados o no cortados. Por tanto, el que tiene los pies cortados, *per*

procederá incesantemente, hasta llegar a lo que ya no tiene diferencias<sup>32</sup>; y, entonces, habrá tantas especies de pie cuantas sean las diferencias, y los animales provistos de pies serán tantos como las diferencias<sup>33</sup>.

ii.- *Si se toman del modo adecuado no impiden la unidad*

a.- *Muestra su propósito*

1] *Muchas diferencias hacen una si se toman per se*

---

se divide la diferencia que es tener pies, pues pies cortados “*est quaedam pedalitas*” (\*\*\*) , es decir, esta diferencia que es tener los pies cortados de alguna manera está contenida bajo la de pies; y se relacionan entre sí como lo determinado y lo indeterminado, como dijimos sobre el género y la diferencia.

<sup>32</sup> [Mt 1554] Y así hay que proceder siempre en la división de las diferencias; “*veniat ad non differentia*”, es decir, hasta la última diferencia que no se divide en otras diferencias.

<sup>33</sup> Y las especies de animales que tienen pies igual a las diferencias, pues una diferencia individual constituye una especie especialísima.

(*Mf* 7.12.7)<sup>34</sup> Si esto es así, está claro que la última diferencia será la substancia de la cosa y su definición<sup>35</sup>, puesto que no se debe decir varias veces lo mismo en la definición, ya que es superfluo<sup>36</sup>. Pero esto ocurre; pues decir animal provisto de pies bípedo, es exactamente igual a decir animal con pies con dos pies<sup>37</sup>. Y, si se divide esto por su propia división, se dirá lo mismo varias veces, tantas cuantas sean las diferencias<sup>38</sup>. Por consiguiente, si se

---

<sup>34</sup> (*Mb* 646; *Bk* 1038a18-26) [*Mt* 1555-1559] A partir de lo dicho, muestra que la multitud de diferencias no impide la unidad de la definición. Y para esto hace dos cosas. Primero muestra su intención (*Mb* 646). Segundo saca una conclusión (*Mf* 7.12.9; *Mb* 648). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra de qué manera de muchas diferencias se hace algo uno, si las diferencias se toman *per se* (*Mb* 646). Segundo que esto no puede suceder si se toman *per accidens* (*Mf* 7.12.8; *Mb* 647).

<sup>35</sup> Si así se relacionan las diferencias tomadas en la definición “*sicut dictum est*”, es decir, que siempre se tomen las diferencias *per se* y no las diferencias *per accidens*, está claro que la última diferencia será la substancia total de la cosa y la definición total, pues incluye todas las partículas anteriores.

<sup>36</sup> [*Mt* 1556] Que en la diferencia se incluya el género se ha mostrado porque no hay género sin diferencia, pero que la última incluya todas las anteriores es evidente porque a menos que se diga esto, se sigue que es necesario “*in terminis*”, es decir, en las definiciones, decir muchas veces lo mismo. Y esto sería superfluo.

<sup>37</sup> [*Mt* 1557] De lo cual se sigue este inconveniente porque si alguno dice, al definir animal “*habens pedes bipes*”, lo cual sería necesario decir si bípedo fuese una diferencia distinta de pies, que no la incluye. Y ninguna otra cosa dice el que así define: el animal que tiene pies, tiene dos pies; pues bípedo no es otra cosa que tener dos pies, en lo cual, evidentemente se incluye que tiene pies. De ahí que sea evidente que si se ponen ambas, es superfluo.

<sup>38</sup> [*Mt* 1558] Y, otra vez, si ser bípedo divide a alguno “*propria divitiones*”, es decir, por aquellas que son *per se* y no *per accidens*, se seguiría que muchas veces se dice lo mismo: tantas cuantas se toman las diferencias. Como si se dice que animal bípedo tiene los



produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia<sup>39</sup>.

2] *No lo es si se toman per accidens*

(*Mf* 7.12.8)<sup>40</sup> Pero, si se atiende a lo accidental, por ejemplo si se divide a los animales provistos de pies en blancos y negros, las diferencias serán tantas como los cortes de la división<sup>41</sup>.

b.- *Induce la conclusión intentada*

1] *Concluye su propósito*

(*Mf* 7.12.9)<sup>42</sup> Por consiguiente, está claro que la definición es el enunciado que arranca de las diferencias, y, en rigor, de la última de ellas<sup>43</sup>.

---

pies cortados uno con cinco dedos y otro con cuatro, si alguno quiere definir al hombre con todas las diferencias intermedias, tantas veces repetirá lo mismo cuantas diferencias ponga. Y diría que el hombre tiene pies, dos pies, cortados en cinco dedos.

<sup>39</sup> [*Mt* 1559] Y, porque estas cosas son inconvenientes, por lo tanto es evidente que si en la definición se toman las diferencias una de ellas será la última, es decir, "*quae est species substantia*", o sea, la substancia y especie comprendida en la definición, y esa definición sera algo uno.

<sup>40</sup> (*Mb* 647; *Bk* 1038a26-28) [*Mt* 1560] Muestra que esto no puede decirse si se toman las diferencias *per accidens*.

<sup>41</sup> Porque una no incluye a la otra. Y de las diferencias así tomadas procedía la objeción que se proponía contra la unidad de la definición, pues de estas diferencias no hay unidad sino sólo en el sujeto, lo cual no basta para la unidad de la definición.

<sup>42</sup> (*Mb* 648; *Bk* 1038a28-30) [*Mt* 1561] Concluye su propósito.

<sup>43</sup> Está claro, por lo que se ha dicho, que aunque en la definición se pongan el género y la diferencia, sin embargo la definición es la

2] *La manifiesta por un signo*

(*Mf* 7.12.10)<sup>44</sup> Y es evidente, si se cambia el orden de tales definiciones<sup>45</sup>, por ejemplo, de la del hombre, diciendo animal bípedo provisto de pies; en efecto, provisto de pies resulta superfluo después de haber dicho bípedo<sup>46</sup>. Pero en la substancia no hay orden; pues ¿cómo se ha de pensar lo uno como posterior y lo otro como anterior?<sup>47</sup> Así, pues, acerca de las definiciones basadas en la división, baste con lo dicho hasta aquí (\*) sobre su naturaleza<sup>48</sup>.

---

*ratio* sólo de la diferencia porque el género no está fuera de la diferencia, como antes se dijo. Y aunque se pongan muchas diferencias en la definición, toda la definición depende y se constituye de la última, cuando se hace la definición “*secundum rectum*”, es decir, de lo más común a lo menos común descendiendo por las diferencias *per se* y no asumiendo, como lateralmente, diferencias *per accidens*.

<sup>44</sup> (*Mb* 649; *Bk* 1038a30-35) [*Mt* 1562-1565] Da un signo de la conclusión.

<sup>45</sup> Como toda la definición se constituye a partir de la última diferencia, si alguien cambia las partes de tal definición, se seguiría algo inconveniente.

<sup>46</sup> Pues si primero se dice que tiene pies, aún queda por investigar si es bípedo al dividir a los que tienen pies.

<sup>47</sup> [*Mt* 1563] A partir de esto resulta evidente que aquellas diferencias, cuando son muchas, tienen entre sí un orden determinado, lo cual no quiere decir que haya que entender que en la substancia de la cosa exista un orden, pues no se puede decir que esto de la substancia sea anterior y aquello posterior, porque la substancia es toda ella al mismo tiempo y no sucesivamente, si no es en algunos entes imperfectos como el movimiento y el tiempo. [*Mt* 1564] De ahí que sea evidente que muchas partes de la definición no significan muchas partes de la esencia de las cuales la esencia se constituye como de cosas diversas, sino que todas significan un uno que es determinado por la última diferencia. También es evidente que para cada especie hay sólo una forma substancial, como es una la

---

forma del león por la cual es algo uno, y el cuerpo, y el cuerpo animado, y el animal y el león. Si fuesen diferentes formas, según todo lo que se ha dicho, no podrían comprender una diferencia ni constituirse algo uno a partir de ellas.

<sup>48</sup> [Mt 1565] Por lo tanto concluye, finalmente, recapitulando lo que hasta ahora se ha dicho sobre la definición, que se asume según la división del género en la diferencia y las diferencias en las diferencias “*quales quaedam sunt*” porque proceden de aquellas cosas que se predicán *per se* y que contienen en sí las partes de la especie y también cada una es algo uno. Todas estas cosas se han estudiado en los textos anteriores. Dice “*primum*” (\*) porque en los textos siguientes acerca de la definición y del *quod quid est*, se estudiarán algunas cosas.



## LECCIÓN XIII

b) *Muestra que los universales no son la esencia*

1) *Enlaza con lo anterior*

(*Mf* 7.13.1)<sup>1</sup> Puesto que nuestra investigación trata de la substancia, volvamos sobre nuestro tema<sup>2</sup>. Se dice que es substancia, como el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, también el universal<sup>3</sup>. De los dos primeros hemos hablado ya: a saber, de la

---

<sup>1</sup> [C. 13] (*Mb* 650; *Bk* 1038b1-8) [*Mt* 1566-1568] Después que Aristóteles estudió la substancia en cuanto que es la esencia (*quod quid erat esse*), ahora estudia la substancia en cuanto que al universal se le llama substancia. Primero enlaza con lo anterior (*Mb* 650). Después desarrolla su intención (*Mf* 7.13.2; *Mb* 651).

<sup>2</sup> Es necesario volver a la división de la substancia, para que se vea lo que se ha dicho, y lo que falta por decir.

<sup>3</sup> Se llama substancia, como es evidente por lo dicho, lo que es “como un sujeto”, es decir, la materia, puesto que se relaciona con la forma substancial como un sujeto, el cual es una substancia completa ordenada a la forma accidental. En otro sentido se llama substancia a la esencia (*quod quid erat esse*) que pertenece a la forma. En tercer lugar se llama substancia “lo que procede de” (*quod ex his*), es decir, el compuesto de materia y forma. En cuarto lugar, se llama substancia a un cierto universal. [*Mt* 1567] La división señalada aquí es igual a la que hizo Aristóteles al inicio del Libro VII, aunque parece ser diversa. Allá puso cuatro: el sujeto, la esencia, el universal y el género; y el sujeto lo dividió en tres: materia, forma y compuesto. Y, como ya se ha manifestado que la esencia se obtiene por parte de la forma (*quod quid erat esse*), pone la esencia en lugar de la forma. De la misma manera, como el género común por la misma razón se pone en lugar de la

esencia y del sujeto del cual hemos dicho que subyace de dos modos: o siendo algo determinado, como el animal para las afecciones, o como la materia para la entelechia; pero también parece que el universal es para algunos<sup>4</sup> causa por excelencia, y que es principio. Por consiguiente, pasemos también a estudiarlo.

2) *Desarrolla su intención*

i) *Muestra que los universales no son substancias*

---

substancia, por la cual es universal (como se demuestra), concluye ambos bajo un mismo modo; y así permanecen los cuatro modos que aquí se señalan. [Mt 1568] De estos modos, de dos de ellos ya se ha dicho algo. Se ha estudiado la esencia (*quod quid erat esse*) y el sujeto, que se dice en dos sentidos: como aquello que es algo y ente en acto, como el animal está debajo de sus "*passiones*" y cualquier otra substancia particular está debajo de sus accidentes. En otro sentido, como la materia prima "está debajo del acto", es decir, de la forma substancial. De estos modos se ha dicho algo cuando se ha mostrado de qué manera las partes de la materia pertenecen a la especie o al individuo.

<sup>4</sup> Pero, puesto que no solamente la materia y la esencia (*quod quid erat esse*) parecen ser causas, sino también el universal a "algunos", es decir, de los platónicos, les parece ser máximamente principio y causa, por lo tanto, "de este", es decir, del universal, se tratará en este mismo libro. El estudio de las substancias compuestas y sensibles se hará en el Libro VIII, de las cuales, que en este Libro VII se tratan, son cuasi principios.

- 1.- *Muestra en común que los universales no son substancias*
  - a.- *Muestra que los universales no son substancias*
    - i.- *Los universales no son substancias: se predicán de muchos*
      - a.- *Muestra que el universal se predica de muchos*
        - 1] *Primer argumento*

(*Mf* 7.13.2)<sup>5</sup> Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales<sup>6</sup>. Pues, en primer lugar, es

---

<sup>5</sup> (*Mb* 651; *Bk* 1038b8-15) [*Mt* 1569-1574] Empieza a investigar si los universales son substancias. Y lo divide en dos partes. En la primera muestra que los universales no son substancias (*Mb* 651). En la segunda muestra lo que correctamente dijeron y en lo que erraron los que los consideraron substancias (*Mf* 7.16.5; *Mb* 681). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra en común que los universales no son substancias (*Mb* 651). Segundo especialmente lo muestra acerca del uno y del ente, los cuales, especialmente decían que eran la substancia de las cosas (*Mf* 7.16.2; *Mb* 678). La primera parte se divide en dos. En la primera muestra que los universales no son substancias (*Mb* 651). En la segunda, que no son separados (*Mf* 7.14.1; *Mb* 659). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que los universales no son substancias ya que los universales se predicán de muchos (*Mb* 651). Segundo, porque los universales se forman de especies, como partes de la definición (*Mf* 7.13.5; *Mb* 654). En el Libro V había dicho que el género, en cierta manera, es el todo en cuanto que se predica de muchos, y en cierta manera es parte, en cuanto que del género y de la diferencia se forma la especie. Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que el universal no es substancia, ya que se predica de muchos (*Mb* 651). Segundo, excluye una respuesta capciosa (*Mf* 7.13.4; *Mb* 653). [*Mt* 1570] Hay que tener en cuenta, para que se entienda este capítulo, que el universal puede tomarse de dos maneras. Una, como la misma naturaleza, a la cual el intelecto atribuye la intención de universalidad; y, así, los universa-

substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra<sup>7</sup>; pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza (\*) puede darse en varios. ¿De qué, entonces, será substancia el universal?<sup>8</sup>, o bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea<sup>9</sup>. Pero si lo es de una, también las otras serán ésta, pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una<sup>10</sup>.

---

les, como los géneros y las especies, significan la substancia de las cosas, en cuanto se predicán *in quid*. Animal, pues, significa su substancia, de la cual se predica, y de manera semejante el hombre. Otra, se puede tomar el universal en cuanto universal, y en cuanto la naturaleza mencionada está por debajo de la intención de universalidad; es decir, en cuanto considera el animal o el hombre como algo uno que se da en muchos. Y así afirmaron los platónicos que el animal y el hombre, en su universalidad, son substancias. [Mt 1571] Lo que Aristóteles intenta refutar en este capítulo es que el animal en común o el hombre en común, no es una substancia de la realidad. Sino que la forma tiene esta comunidad de animal o de hombre según que está en el intelecto, que recibe una forma común como muchos, en cuanto que la abstrahe de todos los individuos. Para esto, por lo tanto, da dos argumentos, de los cuales el primero es éste.

<sup>6</sup> [Mt 1572] Como consecuencia de lo dicho parece que es imposible que, cualquiera de ellos, que se predicán universalmente, sea una substancia si se toma en toda su universalidad.

<sup>7</sup> Lo primero se prueba así: (M) la substancia de cada cosa es propia de ella y no está en otro. (m) Es así que el universal es común a muchos, y por esto se llama universal, porque por naturaleza está en muchos y de muchos se predica.

<sup>8</sup> Si, por lo tanto, el universal es una substancia es necesario que sea de alguna substancia. ¿de cuál será?

<sup>9</sup> Algo uno no puede ser la substancia de muchos, porque muchas cosas que son substancia de muchos son muchas y diversas.

<sup>10</sup> [Mt 1573] Si se dice que es la substancia de uno en los cuales inhiere, se seguiría que todas las demás cosas, en las cuales está, son aquello uno en los cuales se pone como substancia. Es neces-



2] *Segundo argumento*

(*Mf* 7.13.3)<sup>11</sup> Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de algún sujeto<sup>12</sup>.

---

rio, pues, por la misma razón, que también ellos sean substancias, pues también en ellos se encuentra, pues aquello por lo cual una substancia es una, y el *quod quid erat esse* es uno, es necesario que ella misma sea una. Solo queda, por lo tanto, que el universal no puede ser la substancia de todas las cosas, de los cuales se dice, ni que de ningún otro sea substancia. [*Mt* 1574] Hay que tener en cuenta que dice que el universal es lo nacido para existir en muchos porque hay algunos universales que no contienen bajo de sí sino un singular, como el sol y la luna. Pero esto no se debe a la naturaleza de la especie en sí que puede en cuanto tal existir en muchos, sino que es otra cosa lo que lo impide, como que toda la materia de la especie esté comprendida en un individuo, y que no es necesario multiplicarse según el número de la especie, ya que puede ser perpetua en un individuo.

<sup>11</sup> (*Mb* 652; *Bk* 1038b15-16) [*Mt* 1575] Da el segundo argumento.

<sup>12</sup> La substancia no se dice del sujeto; pero el universal siempre es de un sujeto; por lo tanto, el universal no es una substancia. Parece que esta argumentación no es válida, pues en las Categorías se ha dicho que es propio de la substancia que no esté en un sujeto, pero predicar algo del sujeto no va contra la *ratio* de substancia, pues ahí se coloca la substancia segunda que se predica de un sujeto. [*Mt* 1576] Pero hay que aclarar que Aristóteles habla en las Categorías en un sentido lógico, pues el lógico sólo estudia las cosas en cuanto que están en la razón, y, por tanto, estudia las substancias en cuanto están en el intelecto con la intención de universalidad. De ahí que en la predicación, que es un acto de la razón, dice que se predica “*de subiecto*”, es decir, de la substancia que subsiste fuera del alma. Pero Aristóteles, primero, estudia las cosas en cuanto que son entes y, desde este punto de vista, no hay diferencia entre sujeto y sujeto. Aquí, pues, habla del sujeto en cuanto que es una cosa y que inhiere en algún sujeto existente en

b.- *Excluye una respuesta capciosa*

(*Mf* 7.13.4)<sup>13</sup> ¿O es (\*) que el universal no puede ser substancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el animal en el hombre y en el caballo?<sup>14</sup>. Entonces es evidente que hay cierto enunciado de él<sup>15</sup>. Y nada importa que no haya enunciado de todas las cosas incluidas en la substancia<sup>16</sup>; pues, a pesar de ello, el universal será substancia de algo, como lo es el hombre del hombre en el que esté presente<sup>17</sup>; de suerte que nuevamente sucederá

---

acto. Y es imposible que esto sea la substancia, pues en ese caso tendría ser en el sujeto, lo cual es contra la *ratio* de substancia, lo cual también se ha dicho en las Categorías.

<sup>13</sup> (*Mb* 653; *Bk* 1038b16-23) [*Mt* 1577-1578] Después excluye una respuesta capciosa, la cual podría alguno proponer al primer argumento, en el cual dijo que todas las cosas son uno si la substancia y el *quod quid erat esse* fuesen uno, pues alguno podría decir que el universal no es como una substancia a la manera del *quod quid erat esse*, lo cual es propio del uno. Para excluir esto Aristóteles dice “*Sed an*” (\*).

<sup>14</sup> Puede decirse, en contra del primer argumento que se dio, que el universal no puede ser substancia como el *quod quid erat esse* es substancia, sino que sólo es substancia en los particulares que existen como animal en el hombre y en el caballo, pues la naturaleza del animal no es tal que sea propia de él pues se da también en el caballo. Como si se dijera que no puede contestarse así.

<sup>15</sup> [*Mt* 1578] Se sigue, por lo tanto, que el animal común es substancia y que de esta substancia hay una *ratio*.

<sup>16</sup> Y no hay diferencia, para este propósito, que no haya una *ratio* que defina para todas las cosas “*quae sunt in substantia*”, es decir, que se incluyen en la definición, y tampoco que se proceda al infinito en las definiciones, sino que es necesario que todas las partes de cualquier definición se vuelvan a definir.

<sup>17</sup> Tampoco importa que aquella substancia sea de alguien, aunque no tenga definición, lo mismo que si la tuviera. Como si dijéramos que el hombre en común no tiene definición, sin embargo es necesario que exista la substancia de hombre en la cual existe el

mismo, pues el animal, por ejemplo, será substancia de aquello en lo que está contenido como cosa propia<sup>18</sup>.

ii.- *Los universales se forman de especies, como sus partes*

a.- *Da cuatro argumentos*

1] *Primer argumento*

(*Mf* 7.13.5)<sup>19</sup> Y, además, es imposible y absurdo que lo que es determinado y substancia, si está compuesto, no esté compuesto de substancias ni de algo determinado, sino de cualidades; pues la substancia y la cualidad serían antes que la substancia y lo determinado. Y esto es imposible. Pues ni en cuanto al enunciado, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación es posible que sean

---

hombre en común. Pues lo mismo sucede con lo que es primero, porque sería necesario que esta substancia común, aunque no se ponga como propia en algún inferior, sin embargo será lo propio de aquella substancia común en la cual primeramente existe.

<sup>18</sup> Como si animal común fuera alguna substancia, animal *per prius* se predicaría de aquella substancia común, y significaría su substancia propia, ya sea definible o no; lo cual no se podría, porque lo propio de la substancia es ser de uno y predicarse de muchos.

<sup>19</sup> (*Mb* 654; *Bk* 1038b23-29) [*Mt* 1579-1583] Muestra que el universal no es una substancia, tomando la argumentación desde la parte de la definición de la esencia. Y, para esto, hace dos cosas. Primero da los argumentos (*Mb* 654). Segundo excluye una aporía (*Mb* 658; *Mf* 7.13.9).

antes las afecciones que la substancia; de lo contrario, serían también separables<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> [Mt 1580] Que no sean anteriores según la *ratio* se ha mostrado antes, porque la substancia se pone en la definición del accidente y no a la inversa. Que no sean anteriores en el tiempo, se ha probado antes y también aquí se prueba, porque se seguiría que las pasiones serían separables de la substancia, lo cual es imposible. Que sea anterior en la generación está implicado en que sea anterior en el tiempo, pues todo lo que es anterior en la generación también es anterior en el tiempo, pero no a la inversa. Aquellas cosas que no están ordenadas a la generación de algo, aunque sean anteriores en el tiempo, no por eso son anteriores en la generación; como el caballo no es anterior al león, que existe ahora, aunque sea anterior en el tiempo. Las partes de que algo se constituye son anteriores en la generación y en consecuencia en el tiempo, y algunas veces también *ratio*, como se ha mostrado antes. De ahí que sea imposible que de no substancias se hagan substancias. Los universales significan no substancias y algo determinado, pues significan *quale quid*, como se dice en las Categorías acerca de las substancias segundas. Por lo tanto es evidente que a partir de los universales, si es que son algo fuera de las cosas singulares, no se pueden hacer singulares, que son algo determinado. [Mt 1581] Pero parece que esta argumentación no procede correctamente, pues las substancias segundas, que son los géneros y las especies, en el género de la substancia, aunque no signifiquen *hoc aliquid*, sino *quale*, sin embargo no significan *hoc modo quale*, como las pasiones, que significan la cualidad accidental, sino que significan la cualidad substancial. Pues lo mismo procede en este argumento como si significaran la cualidad accidental. [Mt 1582] Pero hay que decir que si los universales fuesen reales, como decían los platónicos, sería necesario decir que significaran no sólo las cualidades substanciales sino también las accidentales, pues toda cualidad que es una cosa distinta de aquello de lo cual es cualidad, es un accidente. Como lo blanco está en otro cuerpo del cual es cualidad, como en su sujeto y, por tanto, es accidente. Por lo tanto, si los universales, en cuanto universales, son una cosa, es necesario que sean otras cosas distintas de los singulares, que no son universales.

## 2] Segundo argumento

(*Mf* 7.13.6)<sup>21</sup> Además, en Sócrates habrá una substancia en otra substancia<sup>22</sup>; de suerte que sería una substancia en dos cosas<sup>23</sup>. Y, en suma, si son substancia el hombre y todos los seres que se enuncian de este modo, ocurre que ninguna de las cosas incluidas en el enunciado es substancia de nada<sup>24</sup> ni existe fuera de aquellos ni en otro<sup>25</sup>; quiero decir que, por ejemplo, no hay ningún animal

---

Y, por tanto, si significan su cualidad, será necesario que inhieran en ella como substancias y, en consecuencia, que signifiquen la cualidad accidental. [*Mt* 1583] Pero si se afirma que los géneros y las especies no son cosas o naturalezas distintas de los singulares, como que no es el hombre el que está en este hombre, no se sigue que las substancias segundas signifiquen el accidente o la pasión.

<sup>21</sup> (*Mb* 655; *Bk* 1038b29-1039a2) [*Mt* 1584-1585] Da el segundo argumento.

<sup>22</sup> Si los universales son substancias se seguiría que en Sócrates inhiere la substancia de la substancia, pues si todos los universales son substancias, como hombre es la substancia de Sócrates, de la misma manera el animal será substancia del hombre. Y estas dos substancias, hombre y animal, serán Sócrates.

<sup>23</sup> Y esto es lo que concluye: “*quare duorum erit substantia*”, o sea, por lo cual se sigue que esto que llamo animal es substancia no sólo del hombre sino también de Sócrates. Y, así, será una substancia en dos, siendo que antes se ha demostrado que la substancia sólo es de uno.

<sup>24</sup> [*Mt* 1585] Y esto que hemos dicho no sólo sucede en Sócrates, sino en toda las cosas, si el hombre y otras cosas que llamamos especies son substancias, y nada de lo que se pone en la *ratio* de especie es substancia.

<sup>25</sup> Ni lo que puede ser sin ellos, en quienes se pone la definición que existan en otro, o que el mismo sea otro. Como que no habrá otro animal “*praeter aliqua animalia*”, o sea, fuera de la especie de animal. Y de manera semejante en los otros casos de lo que se pone en la definición, ya sean géneros o diferencias. Y esto porque, puesto que las especies son substancias, si aquellas cosas que se

fuera de los animales particulares, ni ninguna otra cosa de las incluidas en el enunciado. Así, pues de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es substancia y que nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado, sino algo de tal cualidad.

3] *Tercer argumento*

(*Mf* 7.13.7)<sup>26</sup> Y, si no, resultan otros muchos inconvenientes y el tercer hombre<sup>27</sup>.

4] *Cuarto argumento*

(*Mf* 7.13.8)<sup>28</sup> Y, además, es evidente también por lo siguiente. Es imposible que una substancia que esté compuesta de substancias presentes en ellas como en entelechia: pues las cosas que así son dos en entelechia nunca son una en entelechia; pero si son dos en potencia, pueden ser una. Por ejemplo, la línea doble consta de dos medias líneas en potencia<sup>29</sup>: pues la entelechia separa, de suerte que

---

ponen en la definición de las especies también son substancias, en los singulares habrán muchas substancias, y una substancia será muchas, como se ha dicho de Sócrates.

<sup>26</sup> (*Mb* 656; *Bk* 1039a2-3) [*Mt* 1586-1587] Da el cuarto argumento.

<sup>27</sup> Lo cual se puede exponer de dos maneras. Una, que además de dos hombres singulares, que son Platón y Sócrates habría un tercer hombre que es común. Esto no es impropio para los que afirman las ideas, también, según la recta razón no se vea que procede. [*Mt* 1587] De otra manera, que es un hombre fuera del singular y del común, puesto que coinciden tanto en el nombre como en la *ratio*, como también dos hombres singulares, fuera de los cuales se afirma uno tercero común porque coinciden en el nombre y en la definición.

<sup>28</sup> (*Mb* 657; *Bk* 1039a3-14) [*Mt* 1588-1589] Da el cuarto argumento.

<sup>29</sup> Y esto porque el acto tiene la capacidad de ser separado y dividido, pues cada uno es dividido por otro por la propia forma. De ahí que para que algunas cosas se hagan uno en acto, es neces-

si la substancia es una, no estará compuesta de substancias presentes en ella<sup>30</sup> y de aquel modo que expone bien Demócrito; afirma, en efecto, que es imposible que de dos cosas se haga una, o de una dos, pues convierte en substancias las magnitudes indivisibles<sup>31</sup>. Es, por tanto, evidente que lo mismo sucederá con el número; si el número es como dicen algunos, una composición de unidades: pues o bien la díada no es una, o no hay en ella una unidad de entelequia<sup>32</sup>.

b.- *Excluye una aporía*

---

rio que concurren en una forma, y que no tengan cada una, una forma por las cuales estén en acto.

<sup>30</sup> Por eso es evidente que si la substancia particular es una, no estará formada por varias cosas que existen en acto; y, si así son los universales, los universales no son substancias.

<sup>31</sup> [Mt 1589] Y, según este modo, Demócrito se expresó bien al decir que es imposible que de dos se haga uno y que de uno se hagan dos. Lo cual hay que entender así: dos cosas existentes en acto nunca hacen algo uno. Pero él, al no distinguir entre la potencia y el acto, afirmó que las magnitudes indivisibles son substancias, pues quería que así como en lo que es uno no hay muchos en acto, de la misma manera, tampoco en potencia. Y, así, cualquier magnitud era indivisible. Otra interpretación de este texto de Aristóteles es la siguiente: bien dijo Demócrito, supuesta su posición, que afirmaba que las magnitudes eran indivisibles, también lo fuesen las substancias de las cosas, y así estarían siempre en acto y de ellas no se podía hacer algo uno. Así como están en las magnitudes, de la misma manera están en el número, si el número está compuesto de unidades, como algunos decían.

<sup>32</sup> Es necesario, pues, si no la dualidad no es algo uno, ya sea cualquier número, ya sea que la unidad no esté en acto en ella. Y así la dualidad no son dos unidades sino algo compuesto de dos unidades. De otra manera, el número no sería un uno *per se* y verdadero, sino *per accidens*, como lo pensaban.

(*Mf* 7.13.9)<sup>33</sup> Pero esto implica una dificultad. Pues si, de una parte, no es posible que ninguna substancia conste de universales porque significan una manera de ser pero no una cosa determinada<sup>34</sup>, y, de otra, tampoco puede admitirse que ninguna substancia esté compuesta de substancias en entelequia, toda substancia será simple, de suerte que tampoco podría haber enunciado de ninguna substancia<sup>35</sup>. Ahora bien, y ya lo dijimos antes, que la substancia es el único o, al menos, el principal objeto de la definición. Y ahora resulta que tampoco ella puede definirse; por consiguiente, no habría definición de nada; o bien la habría en algún sentido y en algún sentido no. Esto se verá más claro por lo que se dirá más adelante<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> (*Mb* 658; *Bk* 1039a14-23) [*Mt* 1590-1591] Aclara la aporía que se presentó antes.

<sup>34</sup> Pues se ha dicho que no se puede formar una substancia a partir de universales, porque el universal no significa *hoc aliquid sino quale*.

<sup>35</sup> Y de esto parece seguirse que tampoco la substancia se puede formar de substancias, de lo cual se sigue que toda substancia es incompuesta. Y así, como las definiciones no se dan en las substancias incompuestas (lo cual es evidente porque la definición es una *ratio* que tiene partes, como antes se ha dicho), se sigue que de ninguna substancia hay definición.

<sup>36</sup> [*Mt* 1591] Hay que decir con respecto a este problema que de alguna manera la substancia está formada de substancias, pero en cierta manera no. Esto quedará claro con lo que se diga después en este capítulo y en el Libro VIII: lo es de substancias en potencia, no de substancias en acto.



## LECCIÓN XIV

- b.- *Que no son separados*
  - i.- *Muestra que los universales no existen separados*
    - a.- *Muestra que los universales no existen separados*
      - 1] *Compara los géneros con las especies*
        - a] *Propone una división*

(*Mf* 7.14.1)<sup>1</sup> Pero estas consideraciones muestran ya las consecuencias de mantener que las ideas son subsistencias separadas y afirmar al mismo tiempo que la especie se compone

---

<sup>1</sup> [C. 14] (*Mb* 659; *Bk* 1039a24-28) [*Mt* 1592] Después que Aristóteles mostró que los universales no son substancias en absoluto, ahora muestra que no son substancias separadas de las cosas sensibles. Y divide su estudio en dos partes. En la primera muestra que los universales no existen separados (*Mb* 659). En la segunda manifiesta algo que quedó dudoso en lo que se dijo antes (*Lección XVI*, *Mb* 677). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra que los universales no existen separados (*Mb* 659). Segundo muestra que si existen separados no son definibles (*Lección XV*, *Mb* 669). Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra los inconvenientes que se siguen para los que afirman que los universales son substancias separadas comparando el género con las especies (*Mb* 659). Segundo, comparando el género con los individuos (*Mf* 7.14.7; *Mb* 668). Para lo primero hace tres cosas. Primero propone una división (*Mb* 659). Segundo, continua con el primer miembro de la división (*Mf* 7.14.2; *Mb* 664). Tercero, continua con el segundo miembro de la división (*Mf* 7.14.6; *Mb* 664).

del género y de las diferencias<sup>2</sup>. Porque, si existen las ideas, y si el animal está contenido en el hombre y en el caballo<sup>3</sup>, o bien es uno solo y el mismo numéricamente en ambos, o bien es distinto; en el enunciado evidentemente es uno solo<sup>4</sup>.

b] *Continúa con el primer miembro de la división*

i] *Muestra que son uno y lo mismo el animal*

(*Mf* 7.14.2)<sup>5</sup> El que lo enuncia en uno y otro formula el mismo enunciado<sup>6</sup>. Así, pues, si hay un hombre en sí, que es de suyo algo determinado y separado<sup>7</sup>, también sus elementos, por ejemplo

<sup>2</sup> Por lo dicho también queda en evidencia qué sucede si se afirma que las ideas son substancias y son separadas, a las que llaman especies universales; y, al mismo tiempo, afirman la especie formada de géneros y diferencias. Estas dos posiciones unidas, (que las especies se componen de género y diferencia y que las especies universales son substancias separadas, que llaman ideas), conducen a los inconvenientes.

<sup>3</sup> Si se dice que las especies existen separadas, consta que un género existe en muchas especies al mismo tiempo, como animal en hombre y caballo.

<sup>4</sup> Por lo tanto, o (*aut*) animal es algo uno e idéntico en número en hombre y caballo; o (*aut*) es distinto en el hombre y en el caballo. Propone esta división Aristóteles porque Platón ponía las ideas para las especies, no para los géneros, al decir que los universales eran substancias.

<sup>5</sup> (*Mb* 660; *Bk* 1039a28-33) [*Mt* 1593] Después continua con el primer miembro de la división. Y primero muestra que son uno y lo mismo el animal (*Mb* 660). Segundo muestra el inconveniente que se sigue de esta postura (*Mf* 7.14.3; *Mb* 661).

<sup>6</sup> Es evidente que animal es uno e idéntico en el hombre y en el caballo *secundum rationem*.

<sup>7</sup> Pues si se asignase la *ratio* de animal según como se dice en ambos, es decir, en el hombre y en el caballo, se asignará la misma

animal y bípedo, significarán necesariamente algo determinado, estarán separados y serán sustancias<sup>8</sup>; por consiguiente, también lo será el animal<sup>9</sup>.

ii] *Muestra el inconveniente que se sigue de esta postura*

a] *Primer argumento*

(*Mf* 7.14.3)<sup>10</sup> Así, pues, si el animal que hay en el caballo y en el hombre es uno mismo, como lo eres tú con relación a ti mismo<sup>11</sup>. ¿Cómo puede este uno ser uno en las cosas que están separadas?<sup>12</sup>.

---

*ratio*, que es la de sustancia animada sensible, pues el género se predica unívocamente de las especies, al igual que las especies de los individuos.

<sup>8</sup> Si, a causa de esto, que las especies se predicen según la misma *ratio* de todos los individuos, hay un hombre común, que se identifica con el hombre en sí “*et est hoc aliquid*”, o sea, un subsistente separado de los sensibles, como afirman los platónicos; por la misma razón es necesario que aquello de lo que consta la especie, es decir, el género y la diferencia, como animal y bípedo, signifiquen *hoc aliquid*, y sean separables de sus inferiores y sean sustancias *per se* existentes.

<sup>9</sup> De eso se sigue que el animal sería uno en número *per se* existente que se predica del hombre y del caballo.

<sup>10</sup> (*Mb* 661; *Bk* 1039a33-b1) [*Mt* 1594] Después muestra los inconvenientes que se siguen de esta postura, que son tres.

<sup>11</sup> Puesto que el género está en la especie como la sustancia que significa la cosa, así será el animal en el caballo, como tú eres en ti mismo, que eres sustancia en ti mismo.

<sup>12</sup> Así, pues, no es posible que algo uno exista en muchos separado de los existentes, pues tú no eres sino en ti mismo. Eres en muchos no separados existencialmente, como en las carnes y en los huesos, que son partes tuyas. El animal, pues, si es uno e idéntico, no podría existir en muchas especies, como en el hombre y el caballo,

b] *Da el segundo argumento*

(*Mf* 7.14.4)<sup>13</sup> ¿Y por qué este animal no ha de estar también separado de sí mismo?<sup>14</sup>.

g] *Da el tercero*

(*Mf* 7.14.5)<sup>15</sup> Además, si participa de lo bípedo y de lo polípedo, resulta algo imposible<sup>16</sup>, pues se darán al mismo tiempo atributos contrarios en una cosa que constituye una unidad y algo determinado<sup>17</sup>; y, si no, ¿cuál será el sentido cuando alguien diga

---

puesto que las especies separadas según los platónicos son substancias diversas entre sí.

<sup>13</sup> (*Mb* 662; *Bk* 1039b1-2) [*Mt* 1595] *Da el segundo argumento.*

<sup>14</sup> El hombre, pues, porque es uno que se predica de muchos según los platónicos, no se da en los particulares, sino fuera de ellos. Por lo tanto, si existe un animal que se predica de todas las especies, ¿por qué esto mismo que es el animal universal no es en sí mismo, es decir, sin el caballo o cualquier otra especie?, ¿cómo existe separado *per se*? No pueden dar una respuesta conveniente.

<sup>15</sup> (*Mb* 663; *Bk* 1039b2-6) [*Mt* 1596-1599] *Da el tercero.*

<sup>16</sup> Como consta que las especies se constituyen de género y diferencia, o el género participa de la diferencia, como el sujeto participa del accidente, de tal manera que intelijamos que de animal y de bípedo se hace el hombre, como de blanco y de hombre se hace hombre blanco; o por algún otro modo. [*Mt* 1597] Y si la especie se forma cuando el género participa de la diferencia, como que animal al participar de bípedo se hace hombre, y al participar de *multipedes* se hace caballo o polípedo, sucede algo imposible.

<sup>17</sup> Pues ya que el género, que se predica de diversas especies, se dice que es una substancia, se sigue que los contrarios inhieren en el mismo animal, el cual es en sí un ente y un uno, es decir, algo demostrable, pues las diferencias en las cuales se divide el género son contrarias.

que el animal es bípedo o que tiene pies?<sup>18</sup> Quizá que está compuesto<sup>19</sup>, o por contacto<sup>20</sup>, o mezclado<sup>21</sup>. Pero todo esto es absurdo<sup>22</sup>.

c] *Tercer miembro de la división*

i] *Primer inconveniente*

(*Mf* 7.14.6)<sup>23</sup> Será, pues, distinto en cada caso<sup>24</sup>. Por consiguiente, serán, por decirlo así, infinitas las cosas cuya

---

<sup>18</sup> [*Mt* 1598] En cambio, si animal y bípedo no forman el hombre a manera de participación, ¿qué modo será por el cual alguien dice que el animal es bípedo y trasladable y que estos constituyen un uno?, como si dijera: no es fácil explicarlo.

<sup>19</sup> “*Sed forsán componitur*”, como si dijese: ¿quién puede explicar que de dos se hace uno por composición, como la casa se hace de piedras?

<sup>20</sup> Como el barco se hace con maderas pegadas.

<sup>21</sup> Como la medicina hace especies alteradas. Estos modos, pues, se encuentran con dos cosas o más *per se* existentes que forman una.

<sup>22</sup> [*Mt* 1599] Pero todos estos modos son inconvenientes, pues no pueden el género y la diferencia predicarse de la especie como las partes compuestas o unidas o mezcladas se predicán de sus todos. Y, más aun, un uno no se convierte en otro totalmente, sino que partes divididas, así como una parte se compone con otra de manera distinta a como se compone con otra, de la misma manera una parte de madera se convierte en casa o se convierte en barco. De ahí que si del animal y lo bípedo se hiciera el hombre y el ave, de las maneras señaladas, se seguiría que no toda la naturaleza del animal estaría en el hombre ni en el ave, sino una parte en una y otra en otra. Y, así, no sería lo mismo el animal en los dos.

<sup>23</sup> (*Mb* 664; *Bk* 1039b6-9) [*Mt* 1600] Continúa con el segundo miembro de la división, al decir que se siguen inconvenientes si se

substancia es el animal <sup>25</sup>; pues el hombre no procede del animal accidentalmente <sup>26</sup>.

ii] *Segundo inconveniente*

(*Mf* 7.14.7)<sup>27</sup> Además, muchas cosas serán el animal en sí. Pues será substancia el animal que hay en cada uno <sup>28</sup>:este, en efecto, no se enuncia según otra cosa; de lo contrario el hombre procedería de ésta, y ésta sería su género <sup>29</sup>.

iii] *Tercer inconveniente*

---

afirma que el animal no es un uno en todas las especies. Expone cuatro inconvenientes, de los cuales el primero es éste.

<sup>24</sup> Se ha mostrado qué inconvenientes se siguen a los que afirman que los universales son substancias, si se dice que el animal es un uno en todas las especies. Pero, por esto mismo, alguno podría decir que es distinto el animal en cada una de las especies.

<sup>25</sup> Lo cual es lógico decir dada la postura que se ha tomado, pues el animal es la substancia de cada especie contenida bajo animal.

<sup>26</sup> Pues no se puede decir que el hombre sea animal *per accidens*, pues lo es *per se*; y, así, el animal pertenece a la substancia de caballo, de buey y de otras, que son infinitas. Pero parece que es un inconveniente que algo que es uno se convierta en substancia de infinitas cosas.

<sup>27</sup> (*Mb* 665; *Bk* 1039b9-11) [*Mt* 1601] Da el segundo inconveniente.

<sup>28</sup> Porque el animal, que está en cada especie, es la substancia de esa especie de la cual se predica.

<sup>29</sup> Pues no se predicará de la especie como algo distinto de la substancia en sí. Si animal no se predicara de hombre como de algo diverso se podría decir que el hombre está formado de animal como de su substancia; y que aquello, el animal, es su género, y se predica esencialmente. Sólo queda por lo tanto que aquellas cosas de las cuales se predica el animal sean muchas cosas, de tal manera que el animal universal son muchos.

(*Mf* 7.14.8)<sup>30</sup> Y, además, serán ideas todos los elementos del hombre<sup>31</sup>; y, por tanto, no habrá idea de uno y substancia de otro<sup>32</sup>, pues es imposible<sup>33</sup>. Por consiguiente, cada uno de los animales será animal en sí<sup>34</sup>.

iv] *Cuarto inconveniente*

(*Mf* 7.14.9)<sup>35</sup> Además, ¿de qué procede este animal, y cómo puede proceder del animal en sí? ¿O cómo es posible que el

---

<sup>30</sup> (*Mb* 666; *Bk* 1039b11-14) [*Mt* 1602-1603] Da el tercer inconveniente.

<sup>31</sup> De lo anterior se sigue que todas aquellas cosas que constituyen el hombre, es decir, los géneros y las diferencias, son ideas; lo cual va en contra de la posición de los platónicos que sostenían que sólo las especies eran ideas de los particulares, y que los géneros y las diferencias no eran ideas de los particulares.

<sup>32</sup> Y esto porque la idea es un ejemplar de lo ideado según su forma, y la forma del género no es forma de la especie, como la forma de la especie es la forma del individuo, que convienen en la forma y difieren en la materia. [*Mt* 1603] Pero, si los animales son diversos según las diversas especies, a cada una de las especies corresponderá una substancia de su género como idea propia. Y, así, serán los géneros de las ideas y de manera semejante las diferencias. Por lo tanto, no hay otros universales que las ideas, ni otros que las substancias, como decían los platónicos al sostener que los géneros son substancias de las especies, en cambio las especies son ideas de los individuos.

<sup>33</sup> Y es imposible que las cosas sean así, como se ha demostrado.

<sup>34</sup> Pues se seguiría de lo dicho "*quod ipsum animal*", o la substancia de animal universal, es para cada uno de ellos "*quae sunt in animalibus*", es decir, que se contienen entre las especies de animales.

<sup>35</sup> (*Mb* 667; *Bk* 1039b14-16) [*Mt* 1604] Pone el cuarto.

animal, cuya substancia es la animalidad en sí, exista aparte del animal en sí? <sup>36</sup>.

2] *Compara los géneros con los individuos*

(*Mf* 7.14.10)<sup>37</sup> Y también en las cosas sensibles se presentan estos inconvenientes y otros mayores <sup>38</sup>. Por tanto, si es imposible que sean así, resulta evidente que no hay idea de ellas en el sentido que algunos dicen <sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Además, parece que hay duda sobre aquello de lo cual se constituye esto que es el hombre y cómo se constituye “*ex ipso animali*”, es decir, del universal, “*aut quomodo possibile esse animal esse, quod substantia hoc ipsum praeter ipsum animal*”, o sea, ¿cómo puede ser hombre si hay algo fuera del animal, como substancia existente por sí, y sin embargo existe esto que es hombre? Estas cosas parecen ser opuestas: que el hombre esté fuera del animal y, sin embargo, el animal sea esto mismo que es el hombre.

<sup>37</sup> (*Mb* 668; *Bk* 1039b16-19) [*Mt* 1605] Rechaza que los universales sean substancia separadas comparando el género con los singulares.

<sup>38</sup> Estos mismos inconvenientes, que les sucede a los que afirman que los géneros y los universales son substancias en las especies, también se dan en los singulares sensibles y, además, más absurdos, en cuanto que la naturaleza del género es más remota de los singulares sensibles y materiales, que de las especies inteligibles e inmateriales.

<sup>39</sup> Si, por lo tanto, es imposible que así sea, es evidente que la idea no está en el mismo sensible como dijeron los platónicos.



## LECCIÓN XV

b.- *Muestra que si existen separados no son definibles: Lección 15*

1] *Por medio de argumentos: las ideas no se pueden definir*

a] *Primer argumento*

(*Mf 7.15.1*)<sup>1</sup> Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto<sup>2</sup>: en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en el sentido pleno<sup>3</sup>; las que se toman en el

---

<sup>1</sup> [C. 15] (*Mb 669; Bk 1039b20-1040a9*) [*Mt 1606-1612*] En este lugar Aristóteles muestra que las ideas no se pueden definir. Y esto porque los platónicos afirmaban las ideas especialmente para esto: para que se adaptaran, se definieran y se demostraran: porque son necesarias, puesto que las cosas sensibles parecen consistir sólo en el movimiento. Para lo primero hace dos cosas. Primero muestra por medio de argumentos que las ideas no se pueden definir (*Mb 669*). Segundo, lo hace ver por medio de un signo (*Mf 7.15.8; Mb 676.2*). Para lo primero da tres argumentos, de los cuales el primero es éste.

<sup>2</sup> Una de las substancias es “*ut ratio*”, o sea, como *quod quid erat esse* y forma, y la otra, como compuesto de materia y forma, que es el todo simultáneo de materia y forma.

<sup>3</sup> Y digo que estas son otras “*quia hoc quidem*”, o sea, la substancia que es un todo, es una substancia que tiene la *ratio* concebida junto con la materia; en cambio aquella, que es como forma y *ratio* y *quod quid erat esse*, es solamente *ratio* y forma que no tiene materia individual adjunta.

primer sentido son corruptibles (pues también son generables<sup>4</sup>), pero del concepto no hay corrupción posible<sup>5</sup> (ya que tampoco hay generación, pues no se genera la esencia de casa, sino la de esta casa<sup>6</sup>); el concepto, en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas<sup>7</sup>. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares<sup>8</sup>, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles<sup>9</sup>. Por consiguiente, si la demostración

---

<sup>4</sup> [Mt 1607] Pues cualquier cosa que se llama substancia, en el sentido de compuesto, puede corromperse, ya que antes se ha mostrado que sólo hay generación de las substancias que se componen de materia y forma, pues la corrupción y la generación son acerca de lo mismo.

<sup>5</sup> [Mt 1608] Lo propio de la substancia que es como *ratio* o *quod quid est* no es que se corrompa como si *per se* se corrompiera. Se ha mostrado antes que sólo hay generación del compuesto.

<sup>6</sup> No se genera el *quod quid erat esse* de la casa, como se ha mostrado antes, sino lo que es propio de esta casa, pues se genera esta casa particular, no la misma especie de casa.

<sup>7</sup> Sin embargo, estas formas y esencias, a veces son y a veces no son "*sine generatione et corruptione*", o sea, sin que ellas se generen o corrompan *per se*, sino que empiezan a ser o a no ser del generado o del corrompido. Antes se ha mostrado que nada en la naturaleza "*generat haec*", es decir, las formas o las esencias, ni tampoco en las cosas artificiales, sino que este agente singular genera y hace este singular.

<sup>8</sup> [Mt 1609] Por lo dicho, que los singulares se generan y se corrompen, no puede haber definición ni demostración de las substancias sensibles singulares.

<sup>9</sup> Pues tienen materia individual, cuya naturaleza es tal, que aquello de lo cual se constituyen, puede ser o no ser, porque la materia en cuanto tal, está en potencia a la forma, por la cual la cosa material es, y a la privación, por la cual la cosa material no es. Y, en consecuencia, todos los singulares sensibles cuya materia está en potencia al ser o al no ser, son corruptibles. Los cuerpos

tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico<sup>10</sup>, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia, sino que en tal caso se tratará de una opinión<sup>11</sup>, tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen la ciencia, y, aunque se conserven en el alma sus conceptos, ya no será posible definir las ni demostrarlas<sup>12</sup>. Por eso, en las definiciones, cuando alguien trate de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo; pues no es posible definir las<sup>13</sup>. Según esto, tampoco se puede definir ninguna idea. Pues la idea, según

---

celestes no tienen materia de esta clase, que tenga potencia al ser o al no ser, sino sólo al lugar: por lo tanto, no son corruptibles.

<sup>10</sup> [Mt 1610] Como se ha probado en los Analíticos Posteriores, y la definición también “*est scientifica*”, es decir, hace saber, es el medio de la demostración, que es el silogismo que hace saber.

<sup>11</sup> Porque lo que se sabe es necesario que siempre sea verdadero, “*sed id quod est tale*”, o sea, lo que a veces es verdadero y a veces es falso, se llama opinión.

<sup>12</sup> [Mt 1611] Y aunque se conserven en el alma sus conceptos “*ipsorum singularium*”, es decir, las especies, por medio de las cuales se pueden conocer, no hay de ellos ni definición ni demostración.

<sup>13</sup> Y por esto es necesario que algunos de ellos, los que se esfuerzan “*ad assignandum terminum*”, es decir, a buscar las definiciones de algunas cosas, al definir un singular, no ignore, porque siempre se puede quitar el singular, conservando la *ratio*, que engaña su alma; y esto, porque verdaderamente no se puede definir un singular, pues de las cosas que verdaderamente se definen permanece el conocimiento de lo definido mientras permanece el conocimiento de la definición en el alma.

dicen, pertenece a las cosas singulares y tienen existencia separada<sup>14</sup>.

b] *Segundo argumento*

i] *Da el argumento*

(*Mf* 7.15.2)<sup>15</sup> Es necesario que el enunciado conste de nombres; pero el nombre no lo hará el que define (pues sería ininteligible<sup>16</sup>), y los ya existentes son comunes a todas las cosas<sup>17</sup>; por consiguien-

---

<sup>14</sup> [*Mt* 1612] Pues es necesario que la idea sea singular, según aquellos que afirman las ideas, pues las consideran algo existente por sí y separado, lo cual es la *ratio* de lo singular.

<sup>15</sup> (*Mb* 670; *Bk* 1040a9-14) [*Mt* 1613-1618] Da el segundo argumento y para esto hace dos cosas. Primero, da el argumento (*Mb* 670); segundo, excluye una respuesta capciosa (*Mb* 671). Fue necesario añadir este argumento al argumento anterior porque la *ratio* que se dio ya suponía que el singular no es definible, porque es corruptible y material; pero estas dos cosas los platónicos no las atribuían a las ideas. De ahí que, para que su demostración no resultara ineficaz, añade otro argumento.

<sup>16</sup> [*Mt* 1614] Es necesario que toda *ratio* que define esté formada por varios nombres, pues el que define no evidencia la cosa poniendo sólo un nombre, porque si pusiese sólo un nombre, lo definido aún nos permanecería desconocido. Cuando se asigna un nombre más evidente se aclara el nombre de lo definido, pero no la cosa definida, a menos que sus principios, por medio de los cuales toda cosa se conoce, se expresen.

<sup>17</sup> [*Mt* 1615] La resolución de lo definido en sus principios, que es lo que pretenden hacer los que definen, no se puede hacer sino poniendo varios nombres. De ahí que diga Aristóteles que si se pone sólo un nombre, aún no conocemos la cosa; y, si se ponen varios, es necesario que los nombres puestos sean comunes a todos. [*Mt* 1616] Si en la definición de un singular se ponen algunos nombres que convienen sólo a una cosa, serán sinónimos los nombres de una cosa singular; de ahí que la cosa no se aclarará con estos nombres, sino quizá un nombre menos evidente. Como si

te, éstos se aplicarán necesariamente también a otra<sup>18</sup>. Por ejemplo, si uno trata de definirte, dirá que eres un animal delgado o blanco o alguna otra cosa que se aplicará también a otro<sup>19</sup>.

ii] *Excluye respuesta capciosa*

a] *Con relación a las mismas ideas*

1} *Excluye la respuesta mencionada*

---

preguntamos quién es Tulio y contestamos que Marco y Cicerón, no damos una definición conveniente.

<sup>18</sup> [Mt 1617] Es necesario, pues, si los singulares se definen, que en su definición se pongan algunos nombres que convengan a muchas cosas.

<sup>19</sup> Por lo tanto, es necesario que la definición no convenga sólo a un singular, cuya definición se busca, sino también a otros. Lo cual es contrario a la *ratio* de la verdadera definición. Como si alguien intenta definirte y diga que eres un animal que se traslada, o un animal blanco, o cualquier otra cosa, no sólo te conviene a ti, sino también a otro. [Mt 1618] Por lo tanto es evidente que el singular, no sólo porque es corruptible y material, carece de definición, sino también porque es singular: de ahí que tampoco las ideas se definan. Y la explicación es la que da aquí Aristóteles: porque si los nombres que se toman para hacer una definición del individuo, expresan aquellas cosas que lo individúan, son nombres sinónimos. En cambio, si expresan la naturaleza y los accidentes comunes sin la individuación, la definición no será, propiamente, una definición, porque todas las formas, ya sean accidentales o substanciales que no son subsistentes *per se*, son, *quantum est de se*, comunes a muchos. Y si alguna se encuentra sólo en uno, como la forma del sol, esto no proviene de su forma, la cual, por naturaleza, puede existir en muchos, sino por parte de la materia, pues toda la materia de la especie esta congregada en un sólo individuo. O, más bien, por parte del fin, porque un sol es suficiente para la perfección del universo.

(*Mf* 7.15.3)<sup>20</sup> Y si alguien dijera que nada impide que separadamente todas estas designaciones se apliquen a muchos, pero que simultáneamente sólo se aplican a uno, se debe responder, en primer lugar (\*), que también a ambos elementos<sup>21</sup>; por ejemplo, animal bípedo se aplicará al animal y a lo bípedo<sup>22</sup> (y en las cosas eternas esto será así<sup>23</sup>).

2} *Excluye que esa definición se dé primeramente*

a} *Primer modo*

---

<sup>20</sup> (*Mb* 671; *Bk* 1040a14-17) [*Mt* 1619] Después excluye una mala respuesta. Esta respuesta la excluye de dos maneras. Una, con relación a las mismas ideas (*Mb* 671). Otra, con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea (*Mf* 7.15.7; *Mb* 675). Para lo primero hace dos cosas. Primero excluye la respuesta mencionada (*Mb* 671). Segundo, excluye que esa definición se dé primeramente (*primo*) (*Mf* 7.15.4).

<sup>21</sup> Alguno podría decir que aunque algunas de las cosas que se ponen en la definición de la idea singular convengan separadamente a muchos, sin embargo, tomados al mismo tiempo sólo convienen a uno: a aquel que se intenta definir.

<sup>22</sup> Contra esa respuesta lo que hay que decir, en primer lugar (\*), es que la definición asignada a una idea también inhiere en otras, como si la definición de la idea de hombre es animal bípedo, estas dos cosas, animal y bípedo inhieren en las ideas de animal y de bípedo, porque también esas dos ideas unidas al mismo tiempo serán un animal bípedo. Y, así, la definición animal bípedo no será sólo de hombre.

<sup>23</sup> Y esto lleva a un inconveniente en las cosas sempiternas, o sea, al estudiar la definición de idea: ¿qué es, para los platónicos un singular sempiterno?; y, además, la definición asignada a una idea conviene a otras.

(*Mf* 7.15.4)<sup>24</sup> Incluso necesariamente, puesto que son anteriores y partes del compuesto<sup>25</sup>; y, además, son seres separados si suponemos que el hombre es un ser separado<sup>26</sup>; pues o no lo es ninguno<sup>27</sup>, o lo son ambos<sup>28</sup>; ahora bien, si no lo es ninguno, no existirá el género aparte de las especies, y, si existe, también la diferencia<sup>29</sup>.

b} *Segundo modo*

---

<sup>24</sup> (*Mb* 672; *Bk* 1040a17-21) [*Mt* 1620-1621] Después muestra que sigue lo siguiente: que la definición asignada a la idea de hombre no le conviene primeramente a él. Y esto lo muestra de tres modos. El primero es éste.

<sup>25</sup> No sólo es necesario que animal y bípedo le convengan al hombre, sino también es necesario que animal y bípedo existan antes que el hombre y sean partes de él en cuanto que el hombre se constituye de ellos.

<sup>26</sup> [*Mt* 1621] Y, además, según la posición de ellos, se seguiría que ambos son separables del hombre, si se considera que hombre es separable de los individuos, pues así como hombre es superior al individuo, de la misma manera el género y la diferencia son superiores al hombre.

<sup>27</sup> O, será necesario que ninguna cosa común sea separable.

<sup>28</sup> O será necesario que animal y bípedo sean separables de hombre.

<sup>29</sup> Si, por lo tanto, nada que es común es separable, entonces se sigue que el género no será separable de la especie. Y así el género no significará la substancia. En cambio, si es separable de la especie, por la misma razón lo es de la diferencia que también es más común que la especie. Y, si ambos, animal y bípedo, son separables de hombre, se seguiría que son anteriores, del mismo modo que el hombre separado es anterior al individuo. Y, así, finalmente, se seguiría que la definición asignada a hombre conviene a cualquiera de los anteriores, a animal y a bípedo.

(*Mf* 7.15.5)<sup>30</sup> Y, además, porque son anteriores en el ser; y estas cosas no se destruyen a su vez<sup>31</sup>.

c} *Tercer modo*

(*Mf* 7.15.6)<sup>32</sup> Asimismo, si las ideas constan de ideas (las partes integrantes son, en efecto, menos compuestas<sup>33</sup>).

b] *Con relación a aquellas cosas que pertenecen a la idea*

(*Mf* 7.15.7)<sup>34</sup> También tendrán que predicarse de muchos aquellos elementos de los que consta la idea, por ejemplo animal y

---

<sup>30</sup> (*Mb* 673; *Bk* 1040a-21-22) [*Mt* 1622] Segundo, muestra otro modo.

<sup>31</sup> Ya está claro que animal y bípedo son anteriores al hombre “*secundum esse*”, pues son anteriores en el ser las cosas que no se remueven al quitarse otras, pero si se quitan ellas se quitan las otras. Como el uno es anterior al dos porque quitado el uno, se quita el dos, pero no a la inversa. Pues quitados animal y bípedo, se quita el hombre, pero quitado el hombre, no se quitan animal y bípedo. Por lo tanto, animal y bípedo son anteriores al hombre.

<sup>32</sup> (*Mb* 674; *Bk* 1040a22-23) [*Mt* 1623] Después muestra lo mismo con una tercera razón.

<sup>33</sup> Y lo mismo sucede si ponemos animal y bípedo no sólo como separables del hombre, como sus ideas, (como se ha dicho en el primer argumento), sino también de aquello de lo que se hace el hombre: como si de las ideas separadas se hacen ideas separadas. Pues es evidente que animal y bípedo, de los cuales se hace el hombre, son menos compuestos que el hombre que se compone de ellos. Y, lo que es menos compuesto es anterior. De ahí se sigue que animal y bípedo son anteriores al hombre, no sólo por la separación, como se decía en el primer argumento, sino también por la composición, como se ve en este tercer argumento.



bípedo<sup>35</sup>. Y, si no, ¿cómo pueden ser conocidos?<sup>36</sup> Habría, en efecto, alguna idea que no podría predicarse más que de uno, y no parece posible, sino que toda idea parece ser participable<sup>37</sup>.

c] *Tercer argumento*

(*Mf* 7.15.8)<sup>38</sup> Así, pues, como hemos dicho, no se dan cuenta de que es imposible la definición en las cosas eternas, sobre todo en

---

<sup>34</sup> (*Mb* 675; *Bk* 1040a23-27) [*Mt* 1624-1626] Después, da otro argumento para excluir la respuesta que se había indicado.

<sup>35</sup> No sólo se sigue que la definición asignada a la idea de hombre conviene a otras ideas anteriores, es decir, a la de animal y a la de bípedo, de las cuales se decía que se constituye la idea de hombre, sino también animal y bípedo es necesario que se prediquen de muchos y no sólo del hombre, no sólo tomadas desde arriba, como se decía en la respuesta, sino también tomadas conjuntamente.

<sup>36</sup> [*Mt* 1625] Pues si estas cosas de las que se compone la idea de hombre, animal y bípedo, no se predicán de muchos, ¿cómo se conocerá que son ideas del hombre, como antes se concluyó?

<sup>37</sup> Es evidente que la idea de animal se puede predicar, numéricamente, de muchos. Por lo tanto, si animal y bípedo sólo pueden predicarse de uno, se seguiría que bípedo restringe el animal a uno, de tal manera que la idea de bípedo se predica sólo de uno. Lo cual no parece ser verdadero puesto que toda idea es participable por muchos, pues a un ejemplar se dan muchos ejemplificados. Por lo tanto, esa respuesta no puede ser verdadera. [*Mt* 1626] Hay que tener en cuenta que por esta misma razón se ha mostrado suficientemente que ninguno de los singulares, en los entes inferiores, puede definirse por medio de algunas propiedades o formas reunidas, cualesquiera que ellas sean. Así como para cualquier idea, de la misma manera para cualquier forma, *quantum est de se*, por naturaleza existe en muchos. Y, así, todo lo que se agregue, no será cierto para este singular sino *per accidens*, en cuanto que todos reunidos sólo se encuentran en uno. De ahí que sea evidente que la reunión de accidentes no es un principio de individuación, como dicen algunos, sino la materia designada, como dice Aristóteles.

las que son únicas, como el sol y la luna<sup>39</sup>. Pues no sólo yerran al añadir cosas tales que, si se suprimen, todavía seguirá siendo sol<sup>40</sup>, por ejemplo, que va alrededor de la tierra o que está oculto de noche (como si, en caso de que se detuviera o brillara de noche, ya no fuera sol; lo cual es absurdo, ya que sol significa cierta substancia<sup>41</sup>), sino también al añadir cosas que pueden darse en otro, con lo cual, si otro llegase a tener esas cualidades, es evidente que sería

---

<sup>38</sup> (*Mb* 676; *Bk* 1040a27-b4) [*Mt* 1627-1630] Después da la tercera razón principal para mostrar que las ideas no se pueden definir.

<sup>39</sup> Porque antes se ha dicho que los individuos no se pueden definir ya que son corruptibles, como se decía en el primer argumento (*Mb* 669), y porque aquellas cosas que se toman en la definición son comunes, como se vio en la segunda argumentación (*Mb* 670-675), queda pendiente por aclarar si es posible esto que se ha dicho: que es imposible definir las cosas eternas y sobre todos las que son únicas en su especie como el sol y la luna. Ya que, como son eternas, parece que no se les aplica la argumentación que se apoyaba en la corrupción de los singulares, pues porque son únicos en su especie no parece aplicarse a ellos lo que se había concluido sobre la comunidad de las partes de la definición, pues lo que le conviene a una sola especie, le conviene a un sólo individuo.

<sup>40</sup> [*Mt* 1628] Pero se equivocan los que creen que se pueden definir, porque al definirlos comenten varios errores. Uno, en cuanto añaden algunas cosas en la definición, las cuales, al quitarlas, siguen siendo las mismas.

<sup>41</sup> Si ha sido bien definido; pues sería absurdo que el sol dejara de existir si no hiciera estas cosas, pues sol significa cierta substancia y aquellas cosas por las que se define, ciertos accidentes.

sol; por consiguiente, el enunciado sería común<sup>42</sup>; pero el sol es una cosa singular, como Cleón o Sócrates<sup>43</sup>.

2] *Por medio de un signo*

(*Mf* 7.15.8)<sup>44</sup> Y ¿por qué ninguno de ellos trata de dar la definición de una idea? Al intentarlo verían claramente que es verdad lo que aquí se ha dicho<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> También se equivocan si añaden otras cosas, y quieren definir el sol por medio de otros atributos que convienen a otros. Pues si “*fiat aliter tales*”, o sea, un cuerpo que tiene tal o cual forma y especie, está claro que es el sol en cuanto que el sol significa una especie y de este modo se puede definir, pues la *ratio* que define es común, es decir, de la especie que es el sol.

<sup>43</sup> Pero este sol es de los singulares como lo son Cleón o Sócrates, y así es evidente que aunque se afirmen las ideas eternas y únicas en una especie, aun así no se pueden definir.

<sup>44</sup> (*Mb* 676; *Bk* 1040a27-b4) [*Mt* 1630]

<sup>45</sup> [*Mt* 1630] Ahora da un signo para mostrar que no es posible definir las ideas. Pues si se da alguna definición de la idea, por ejemplo de hombre o de caballo, procedería evidentemente contra la definición de la idea, porque es verdad lo que se ha dicho, que la idea es indefinible.



## LECCIÓN XVI

ii.- *Algunas dudas de lo dicho; no son partes en acto sino en potencia*

(*Mf* 7.16.1)<sup>1</sup> Está claro que incluso la mayoría de las que parecen ser substancias son potencias: las partes de los animales<sup>2</sup> (pues ninguna de ellas existe separada<sup>3</sup>, y, cuando se separan sólo existen

---

<sup>1</sup> [C. 16] (*Mb* 677; *Bk* 1040b5-16) [*Mt* 1631-1636] Aquí Aristóteles manifiesta lo que dejó antes como aporía: de qué manera la substancia se compone de partes. Antes mostró que la substancia no puede componerse ni de pasiones ni de substancias en acto. Por lo tanto, aquí muestra que las partes, de las cuales se compone la substancia, no son partes existentes en acto, sino en potencia.

<sup>2</sup> Como antes se ha dicho, hay algunas substancias que son evidentes para todos: las substancias sensibles y sus partes. Por lo tanto es evidente que muchas de estas partes de estas substancias, están en potencia y no en acto, como se ve con claridad en las partes de los animales y en otras partes de muchas cosas. [*Mt* 1632] Aristóteles dice que hay muchas partes en estas substancias porque, puesto que cada todo se compone de muchas partes, es necesario que sean muchas las partes que componen esos todos compuestos. Y que las partes estén sólo en potencia, es evidente, porque ninguna de ellas es algo separada; mas aún, todas las partes, en cuanto son partes, están unidas al todo. [*Mt* 1633] Todo lo que está en acto es necesario que sea distinto de otras cosas porque una cosa que es una se divide por otra por su acto y por su forma, como antes se ha dicho.

<sup>3</sup> Cuando esas cosas se convierten en partes se separan y se disuelve el todo.

como materia<sup>4</sup>), la tierra, el fuego y el aire; pues ninguna de estas cosas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas (\*) y surge de ellas algo dotado de unidad<sup>5</sup>. Y, sobre todo, podría pensarse que las partes de los seres animados y las del alma fácilmente llegan a ser ambas cosas, siendo en entelequia y en potencia, por tener principios del movimiento a partir de algo que hay en las articulaciones<sup>6</sup>; por eso algunos animales, divididos, siguen viviendo<sup>7</sup>. Sin embargo, todas ellas estarán en potencia

---

<sup>4</sup> Y son entes en acto, no en cuanto partes, sino como materia existente con la privación de la forma del todo.

<sup>5</sup> Lo cual se ve con evidencia en la tierra, el fuego y el aire, que cuando son partes del cuerpo mixto, no existen en acto sino en potencia, y cuando se separan entonces existen en acto y no como partes. Pues, ninguno de los elementos “*antequam digeratur*” (\*), es decir, antes de que por la alteración se conviertan en un mixto, y se hagan algo uno, es algo uno con otro, a no ser como el montón de piedras que es algo uno relativamente y no absolutamente. O, mejor: “*nihil ipsorum*”, o sea, ninguno, a partir de ellos es algo uno, etc.

<sup>6</sup> [Mt 1634] Aunque todas las partes estén en potencia, sin embargo, alguno podría decir que las partes de los animados y del alma están más cercanas para hacerse acto o potencia, y esto porque los cuerpos animados son cuerpos orgánicos que tienen partes distintas según la forma, de ahí que estén más cercanas a estar en acto. Y, esto, porque tienen el principio del movimiento por algo determinado, puesto que una parte mueve a otra. Como se ve en las articulaciones, en las cuales el principio del movimiento está en la otra parte unida, mientras que la otra reposa, como se dice en el Libro *Del movimiento de los animales*.

<sup>7</sup> [Mt 1635] Y también porque no sólo las partes del cuerpo están en potencia cercana al acto, sino también las partes del alma, por eso, algunos animales, después de haber sido divididos, viven, como son los gusanos. Lo cual sucede porque en todo el animal existe un alma una, pero que es muchas en potencia: esto se debe a la imperfección de tales animales que necesitan una pequeña diversidad en sus partes porque tienen un alma de capacidad

cuando constituyan una unidad y algo continuo por naturaleza<sup>8</sup> y no por fuerza o por implantación; pues en tal caso habría malformación (\*\*)<sup>9</sup>.

2.- *Especialmente acerca del uno y del ente*

a.- *Expone su intención*

(*Mf* 7.16.2)<sup>10</sup> Y, puesto que uno tiene los mismos significados que ente, y la substancia de lo que es uno es también una, y las cosas cuya substancia es numéricamente una son también numéricamente una<sup>11</sup>, está claro que ni el ente ni el uno pueden ser substancia de las cosas<sup>12</sup>, como tampoco el ser del elemento o del

---

imperfecta, que no realiza operaciones muy variadas, para lo cual se necesitaría una multitud de órganos.

<sup>8</sup> [*Mt* 1636] Pero aunque estas partes del alma y de los animados estén cercanas al acto, de ninguna manera están todas en potencia cuando el todo es un uno y continuo por naturaleza.

<sup>9</sup> Pero no si se hace un uno por violencia, como si se atan las partes de un animal con las de otro, o por injerto como se hace en las plantas, pues antes del injerto ya estaba en acto y, después, estará en potencia. “*Tale namque*”, o sea, un uno que sea por injerto o atadura “*est orbatio*” (\*\*), es decir, algo que lesiona la naturaleza y contra la naturaleza existente.

<sup>10</sup> (*Mb* 678; *Bk* 1040b16-22) [*Mt* 1637-1541] Después muestra, especialmente, que el uno y el ente no son substancias. Y para esto hace dos cosas. Primero expone su intención (*Mb* 678). Segundo, da el argumento (*Mf* 7.16.3; *Mb* 679).

<sup>11</sup> El ente y lo uno se predicán de las cosas convertiblemente; y el uno se dice de algunas cosas por su substancia, pues lo uno es una substancia, y es el caso de lo que es uno numéricamente. Y que algunas cosas se digan ente por su substancia, es evidente.

<sup>12</sup> [*Mt* 1638] Sino que se predicán de la substancia como de su sujeto.

principio<sup>13</sup>. Pero buscamos cuál es, entonces, el principio, a fin de remontarnos a algo más cognoscible<sup>14</sup>. Así, pues, de estos conceptos, están más cerca de ser substancia el ente y el uno que el principio y el elemento y la causa<sup>15</sup>.

b.- *Da el argumento*

i.- *Primer argumento*

(*Mf* 7.16.3)<sup>16</sup> Pero tampoco ellos llegan a serlo, puesto que nada común es substancia<sup>17</sup>; la substancia, en efecto, no está en nada más que en sí misma y en lo que la tiene, de lo cual es substancia<sup>18</sup>.

ii.- *Segundo argumento*

---

<sup>13</sup> O sea, la misma *ratio* de principio y de elemento, se llama substancia de la cosa, la cual se llama principio o elemento.

<sup>14</sup> Lo que preguntamos es qué es elemento o principio, como algo más evidente a lo que nos referimos, es decir, a la substancia-sujeto.

<sup>15</sup> [*Mt* 1639] El principio, el elemento y la causa implican sólo la relación de la cosa con alguna cosa; en cambio el ente y el uno significan aquello que conviene a la cosa en cuanto es substancia. Y, sin embargo, ni el ente ni el uno son la substancia de la cosa.

<sup>16</sup> (*Mb* 679; *Bk* 1040b22-24) [*Mt* 1640] En segundo lugar demuestra su intención con dos argumentos. De los cuales éste es el primero.

<sup>17</sup> Puesto que el ente y lo uno son comunes, no pueden ser substancias, si nada común es substancia, como se ha demostrado.

<sup>18</sup> Que nada común sea substancia, es evidente por esto: porque la substancia no puede inherir más en que en sí misma pues posee lo que es ser substancia. De ahí que sea imposible que la substancia sea lo común de muchos.



(Mf 7.16.4)<sup>19</sup> Además, lo que es uno no puede estar en varios lugares al mismo tiempo<sup>20</sup>, pero lo común sí<sup>21</sup>; por tanto, es evidente que ninguno de los universales existe fuera de los singulares separadamente<sup>22</sup>.

ii) *Muestra lo correcto y en lo que erraron sobre la substancia*

(Mf 7.16.5)<sup>23</sup> Pero los partidarios de las especies tienen razón al separarlas, si es que son substancias<sup>24</sup>, pero no la tienen al convertir en especie el uno aplicado a muchos<sup>25</sup>. Y la causa es que no pueden decir cuáles son estas substancias incorruptibles existentes fuera de

<sup>19</sup> (Mb 680; Bk 1040b25-27) [Mt 1641] Después da el segundo argumento.

<sup>20</sup> Lo que es el uno no puede encontrarse, al mismo tiempo, en muchos, pues va en contra de la *ratio* de lo uno, si se afirma que el uno existe por sí como una sustancia.

<sup>21</sup> En cambio aquello que es común se encuentra en muchos, pues ésta es la *ratio* de lo común: que se predique de muchos y que exista en muchos. Es evidente, por lo tanto, que lo uno, que es algo común, no puede ser una substancia.

<sup>22</sup> Y, finalmente, es evidente, por todo lo dicho en este capítulo, que ningún universal, ni el ente, ni lo uno, ni los géneros, ni las especies tienen el ser separado fuera de los singulares.

<sup>23</sup> (Mb 681; Bk 1040b27-1041a5) [Mt 1642-1647] Después, muestra lo que hay de correcto y de incorrecto en lo que dijo Platón.

<sup>24</sup> Los platónicos, al poner las especies ideales, hablaron bien al decir que están separadas, con lo cual afirman las substancias singulares, pues la *ratio* de la substancia es que exista *per se*, y no podrían existir en sí si existiesen en un singular; especialmente porque si existiesen en un singular, no podrían existir en otro.

<sup>25</sup> [Mt 1643] Pero no hablaron bien al decir que una especie existe en muchos, pues estas dos cosas parecen estar opuestas: que exista algo que sea separado por sí y que exista en muchos.

los singulares y sensibles<sup>26</sup>. Las hacen (\*), en efecto, de la misma especie que las corruptibles, pues éstas las conocemos<sup>27</sup>: hombre en sí y caballo en sí, añadiendo a las cosas sensibles la expresión en sí<sup>28</sup>. Sin embargo, aunque nunca hubiéramos visto los astros, no

---

<sup>26</sup> El motivo por el cual los platónicos pusieron estas substancias separadas y, al mismo tiempo en muchos, es ésta: porque por medio de la razón encontraron que es necesario que existan algunas substancias incorruptibles e incorpóreas, puesto que la *ratio* de substancia con dimensiones corporales no es por necesidad.

<sup>27</sup> Pero que haya substancias incorruptibles fuera de los singulares y sensibles “*non habent reddere*”, es decir, no se puede afirmar y explicar porque nuestro conocimiento empieza con los sentidos y, por lo tanto, los entes incorpóreos a los que trascienden los sentidos, no podemos llegar sino conducidos por las cosas sensibles. [Mt 1644] Y, por lo tanto, como tienen cierta idea de las substancias incorpóreas incorruptibles “*faciunt*” (\*), es decir, las fingen, las mismas que existen como especies las substancias corruptibles, al igual que estas substancias corruptibles encuentran el hombre singular corruptible e igualmente el caballo.

<sup>28</sup> Creyeron, pues, que también en aquellas substancias separadas habría una substancia que sería hombre y otra caballo, e igual con otras; pero que eran diferentes, porque estas substancias separadas, en la doctrina de los platónicos, se llaman hombre en sí o caballo en sí. Y así en cada una de las substancias sensibles, para designar las substancias separadas “*addimus hoc verbum*”, es decir, la frase “en sí”. [Mt 1645] Con lo cual parece que los platónicos querían que las substancias separadas fueran de la misma especie que las substancias sensibles; sólo con la diferencia de que a las substancias separadas las llamaban especies *per se* y no sensibles. La causa de esto es que en los singulares hay muchas cosas que no son parte de la especie. En cambio en las substancias separadas decían que sólo estaba lo que pertenece a la especie y a la naturaleza de la especie. Por lo tanto, decían que el hombre separado era el hombre *per se* porque tenía sólo lo que pertenece a la naturaleza de la especie. En cambio este hombre singular tiene, con aquellas cosas que pertenecen a la naturaleza de la especie, muchas otras cosas. Por este motivo, no se llama *per se*.

por eso, creo yo, dejarían de ser substancias eternas separadas de las que nosotros conociéramos; de suerte que también ahora, aunque no sepamos cuáles son, sin duda (\*) tiene que haber algunas<sup>29</sup>. Así, pues, es evidente que ninguno de los universales es substancia, ni ninguna substancia se compone de substancias<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> [Mt 1646] En esta postura, el defecto es parecido a que si dijéramos que si no viésemos los astros y los otros cuerpos incorruptibles, y sin embargo constara por la razón que existen algunos cuerpos incorruptibles, afirmáramos que los cuerpos incorruptibles son de la misma especie que los cuerpos corruptibles. Como si dijésemos que los cuerpos incorruptibles fuesen el buey y el hombre y el caballo y otros semejantes, de la misma manera que los poetas fingieron que en las estrellas existen el toro, el oso y otros semejantes. Es lo mismo que si no viéramos las estrellas, no menos, creo yo, deberíamos afirmar unas “substancias corpóreas eternas”, es decir, las estrellas fuera de lo que nosotros vemos, es decir, de los cuerpos corruptibles y otras especies distintas a la de ellos; de la misma manera, también ahora, aunque no podamos decir que existen substancias separadas y cuál es su naturaleza, fuera de las sensibles, sin embargo, quizá sea necesario que existan algunas substancias separadas fuera de las sensibles y de una especie distinta. Dice “quizá” (\*) porque aún no se ha demostrado que existen substancias separadas de la materia, pero lo probaré en los siguientes libros.

<sup>30</sup> [Mt 1647] Por último concluye la conclusión que buscaba en todo el capítulo diciendo que son evidentes, por lo que se ha dicho, dos cosas. Primero, que ninguna de las cosas que se dicen universalmente son substancias. Segundo, que ninguna substancia se hace de substancias que existen en acto; o, según otra traducción, de no substancias, pues ya antes mostró que la substancia que es *hoc aliquid* no se hace de cosas comunes, las cuales significan *quale quid*.



## LECCIÓN XVII

### 2. *Muestra que esta esencia tiene carácter de principio y causa*

#### a) *Expone su intención*

(*Mf* 7.17.1)<sup>1</sup> A qué se debe llamar substancia y cuál es su naturaleza<sup>2</sup>, digámoslo de nuevo y tomando como un nuevo punto de partida<sup>3</sup>; pues, quizá de este modo podamos también explicar

---

<sup>1</sup> [C. 17] (*Mb* 682; *Bk* 1041a6-10) [*Mt* 1648] Aristóteles, al principio del Libro VII prometió investigar la substancia de las cosas sensibles, que es la esencia (*quod est quod quid erat esse*), la cual nos notificó de una manera lógica, es decir, por medio de aquellas cosas que se predicán, que pertenecen a la esencia, en lo cual aún no era manifiesto qué fuese la substancia, que es “*quod quid erat esse*”. Esta substancia los platónicos decían que era un universal, que es una especie separada, lo cual Aristóteles inmediatamente refutó. Por lo tanto quedaba pendiente estudiar qué es la substancia según la cosa, es decir, qué es el “*quod quid erat esse*”. Y a esto se aboca: que la substancia, que es “*quod quid erat esse*”, se da (*se habet*) como principio y como causa, lo cual es la intención de este capítulo. Esta parte se divide en dos. En la primera expone su intención (*Mb* 682). En la segunda, desarrolla su intención (*Mf* 7.17.2; *Mb* 683).

<sup>2</sup> Puesto que se ha mostrado que ningún universal es substancia, como dijeron los platónicos, digamos, según la verdad qué es necesario que sea la substancia.

<sup>3</sup> Es decir, qué es el *quod quid erat esse* y cuál es su naturaleza: si es la forma o la materia o algo semejante. Y, esto, como si dijéramos, interponiéndolo a lo anterior, como si fuese un principio

aquella substancia que está separada de las substancias sensibles<sup>4</sup>. Y, puesto que la substancia es principio y causa, debemos partir de aquí<sup>5</sup>.

b) *La desarrolla*

1) *Muestra que el “quod quid erat esse” es principio*

i) *Desarrollo*

(*Mf* 7.17.2)<sup>6</sup> Se busca siempre el por qué en el sentido de por qué una cosa se da en otra<sup>7</sup>. Pues tratar de averiguar por qué el

distinto del principio lógico por el cual hemos iniciado esta investigación de la substancia al inicio del Libro VII.

<sup>4</sup> Pues, como consecuencia de lo que se ha dicho, acerca de la quiddidad de las cosas sensibles se manifestará aquella substancia que está separada de las cosas sensibles. Aun cuando las substancias separadas no sean las mismas especies que las de las substancias sensibles, como afirmaron los platónicos, sin embargo, el conocimiento de las substancias sensibles es el camino para conocer las mencionadas substancias separadas.

<sup>5</sup> Añade cuál sea ese otro “principio” por medio del cual hay que ingresar a ese estudio al decir que desde aquí hay que proceder para mostrar qué sea esa substancia: que sepamos (*sciamus*) que en esta misma substancia existe un principio que es, también, causa.

<sup>6</sup> (*Mb* 683; *Bk* 1041a10-32) [*Mt* 1649] Muestra que la substancia que es “*quod quid erat esse*” es principio y causa. Para esto hace dos cosas. Primero muestra que el “*quod quid erat esse*” es principio (*Mb* 683). Segundo, qué clase de principio es (*Mf* 7.17.6; *Mb* 687). Para lo primero hace dos cosas. Primero expone su propósito (*Mb* 683). Segundo, excluye algo que parece es contrario a la razón (*Mf* 7.17.3; *Mb* 684). La fuerza de la argumentación de Aristóteles es la siguiente:

M: Aquello de lo cual no se pregunta por su *propter quid*, pues lo que se cuestiona se reduce a otra pregunta, es necesario que sea causa y principio, pues la pregunta por el *propter quid* es una pregunta por la causa.

hombre músico es músico, o bien es buscar lo dicho: por qué el hombre es músico, o bien es otra cosa<sup>8</sup>. Ahora bien, tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada<sup>9</sup>. Es preciso, en efecto, que el que (*to hoti, quia*) y el ser (*to einai, esse*) estén previamente claros<sup>10</sup> -por ejemplo, que la luna se

---

m: Es así que la substancia que es *quod quid erat esse* es de esta clase, pues no se pregunta *propter quid* el hombre es hombre, sino *propter quid* el hombre es otra cosa; y de manera semejante en los otros casos.

C: Por lo tanto, la substancia de la cosa que es el *quod quid erat esse* es principio y es causa.

<sup>7</sup> La pregunta *propter quid* la usamos cuando preguntamos por qué algo inhiere en otro y no por qué inhiere en él mismo.

<sup>8</sup> [Mt 1650] Como si dijese: cuando preguntamos: ¿por qué el hombre músico es hombre músico? puede entenderse de dos maneras. Una, como aquello que se ha dicho y se ha preguntado: como un todo que es el hombre músico, donde se pregunta por el todo que es el hombre músico. Otra, si se pregunta de una cosa por otra cosa, es decir, se pregunta por el hombre que es músico, en cuyo caso no se pregunta qué es el hombre, sino qué es ser músico.

<sup>9</sup> [Mt 1651] Inmediatamente reprueba el primer modo (cfr. nota anterior): preguntar por qué algo es ello mismo, como es preguntar por qué el hombre es hombre, no es preguntar nada.

<sup>10</sup> En toda pregunta, en la que se pregunta *propter quid*, es necesario que haya algo manifiesto y que algo se ignore y por lo cual se pregunta, puesto que son cuatro las preguntas que se pueden hacer, como se dice en los Analíticos Posteriores (Libro II): *an est, quid est, quia est* y *propter quid*. Dos de ellas, *quid est* y *propter quid* coinciden en lo mismo, como ahí se demuestra. Así como la pregunta *quid est* se relaciona con la pregunta *an est*, de la misma manera la pregunta *propter quid* se relaciona con la pregunta *quia*. Por lo tanto, cuando se pregunta *propter quid* hace falta que esas dos cosas estén manifiestas, pues en tanto que el *propter quid* es lo mismo que el *quid*, es necesario que el *an est* sea evidente; y en tanto que el *propter quid* se distingue del *quid est* es necesario que el *quia* sea evidente. Por lo tanto dice Aristóteles que

eclipsa<sup>11</sup>; pero porque una cosa es ella misma, es la única respuesta y la única causa para todas las cosas<sup>12</sup>, como por qué el hombre es hombre y el músico es músico, a no ser que se diga porque cada cosa es indivisible en orden a sí misma, que es lo mismo que afirmar su unidad<sup>13</sup>. Pero aquello es común a todas las cosas y breve<sup>14</sup>. Mas podría preguntarse por qué el hombre es un animal de

---

cuando se pregunta por el *propter quid* es necesario que sean evidentes la entidad de estas dos cosas: el *quia* y el *esse*, que pertenece a la pregunta *an est*.

<sup>11</sup> Es necesario, pues, que sea evidente que la luna padece un eclipse: si no es evidente, es absurdo preguntar por qué se da eso. Y, de la misma manera, si se pregunta qué es el hombre, debe estar claro que el hombre existe. Esto no sucedería si se pregunta por qué lo mismo es eso mismo, como si se pregunta por qué el hombre es hombre, o por qué el músico es músico, pues sabido (*scito*) que el hombre es hombre se sabría (*scitur*) por qué.

<sup>12</sup> [Mt 1652] Existe una *ratio* y una causa en todas las cosas que es imposible ignorar, de la misma manera que todas las demás cosas comunes, que se llaman concepciones comunes del alma, no pueden ignorarse. La explicación de esto está en que cada cosa es idéntica consigo misma: de ahí que cada cosa se predique de sí misma.

<sup>13</sup> [Mt 1653] A no ser que, quizá, alguno quiera asignar otra causa diciendo que el hombre es hombre y el músico es músico, y así en los demás casos, porque cada uno es indivisible consigo mismo. Y, así, no se puede negar de sí mismo, como si se dice que el hombre no es hombre. De ahí que sea necesario que se afirme de sí. Pero este argumento no difiere del primero en el cual dijimos que cada uno es uno consigo mismo, pues el uno significa indivisibilidad; por lo tanto, es lo mismo decir que cada cosa es una consigo misma y que es indivisible consigo misma.

<sup>14</sup> [Mt 1654] Suponiendo que éste sea un argumento distinto al anterior, sin embargo, esto también es común a todas las cosas porque cada uno es indivisible consigo mismo, “y breve”, es decir, se relaciona a manera de principio que es pequeño en la cantidad y grande en la virtud. De ahí que no se puede preguntar por ello



tal naturaleza. Y entonces es evidente que no se pregunta por qué el que es hombre es hombre. Se pregunta, en efecto, por qué —*dia ti, propter quid*— algo se da en algo, pero el hecho —*hoti*— de que se da debe estar claro; de lo contrario (\*) no se pregunta nada<sup>15</sup>; por ejemplo, ¿por qué truenas?, porque se produce ruido en las nubes. Pues lo que aquí se busca es una cosa de otra<sup>16</sup>. Y ¿por qué estas cosas, por ejemplo, ladrillos y piedras son una casa?<sup>17</sup> Es, pues, evidente que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados —*logikoos, logice*— la esencia —*to ti een einai*,

---

como si se ignorase, como sucede con los otros principios comunes. Otra traducción dice: “y suena igual”, como si dijera que suena verdadero en todos los casos. Otra dice: “Y es verdad”, sobreentendiendo que es evidente por sí. Es, pues, evidente que no puede preguntarse por qué lo mismo es lo mismo. [Mt 1655] De donde resulta que siempre se pregunta por qué esto es esto otro.

<sup>15</sup> Esto que se ha dicho lo hace manifiesto enseguida: si alguien se pregunta por qué tal animal es hombre: ya que en este caso se ve con claridad que no se está preguntando por qué el hombre es hombre. Y, así, es evidente que se pregunta por qué existe una cosa en otra, no lo mismo de lo mismo, pues cuando se pregunta por qué algo existe en otro debe ser evidente que existe, pues si no fuese así (que existe), no se pregunta nada y quizá se pregunta por lo que no es. O se referirá a algo superior. De otra manera (\*) no se preguntará algo de algo, como ya se ha mostrado.

<sup>16</sup> [Mt 1656] Al preguntar el *propter quid* de algo, a veces se pregunta por la causa que es forma en la materia, como cuando se pregunta ¿por qué truenas? y se contesta porque se hace un sonido en las nubes: aquí consta que se pregunta algo de algo, pues el ruido está en las nubes, o el trueno en el aire.

<sup>17</sup> [Mt 1657] En otras ocasiones se pregunta por la misma forma en la materia que es la causa eficiente o la final. En esta pregunta se pregunta algo de algo: la casa con relación a los ladrillos y a las vigas. De ahí que Aristóteles no diga *simpliciter* que se pregunta qué es la casa, sino por qué estas cosas son una casa. Es, pues, evidente que esta pregunta pregunta por una causa.

*quod quid erat esse*—<sup>18</sup>, que en algunas cosas es la causa final, por ejemplo, sin duda en una casa o en una cama<sup>19</sup>, y en otras, el primer motor; pues también éste es una causa<sup>20</sup>. Pero esta última causa la buscamos cuando se trata de la generación o de la corrupción; en cambio la otra también cuando se trata del ser<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> [Mt 1658] La causa por la que se pregunta es el *quod quid erat esse* en sentido lógico, pues el lógico considera el modo de predicación y no el modo de existir. De ahí que lo que se responda al *quid est*, pertenezca al qué es, ya sea intrínseco, como la materia o la forma; ya sea extrínseco como el agente y el fin. Pero el filósofo, que se pregunta por la existencia de las cosas, no asume el fin y el agente dentro del “que”, puesto que son causas extrínsecas. De ahí que si decimos que la casa es algo que impide el frío y el viento, hablando lógicamente, se esté significando el *quod quid erat esse*, que no es la consideración que corresponde al filósofo.

<sup>19</sup> De ahí que Aristóteles diga que cuando se pregunta por la causa de la forma en la materia es el *quod quid erat esse*, lo que es estar hablando de una manera lógica. Lo cual, sin embargo, según la verdad y la constitución física de la cosa, en algunos casos, “es el fin”, como en la casa o en la cama. [Mt 1659] Ejemplifica en cosas artificiales porque en ellas se ve con claridad el fin, pues las cosas naturales, aunque actúan por el fin, sin embargo por algunos fue negado (cfr. F2). Por lo tanto, se puede contestar, cuando se pregunta por qué los leños y las piedras hacen una casa, por la causa final, diciendo que para defendernos del frío.

<sup>20</sup> En otros casos, aquello que se pregunta como causa de la forma y de la materia, es el agente, pues éste también es causa. Si se pregunta por qué estas piedras y estos leños son una casa, se puede contestar que por la arquitectura.

<sup>21</sup> [Mt 1660] La causa agente y la final difieren en esto: el agente se pregunta por el producirse y el corromperse. En cambio la causa final no se pregunta sólo por el hacerse y el corromperse sino también por el ser, pues el agente es causa de que la forma transforme la materia en ella, lo cual sucede en la generación y en la corrupción. El fin, en cambio, en cuanto mueve al agente por medio de la intención es, también, causa de la generación y de la

ii) *Excluye algo que parece es contrario a la razón*1.- *Propone la aporía*

(*Mf* 7.17.3)<sup>22</sup> Donde más oculto está lo que buscamos es en las cosas que no se predicán una de otras; por ejemplo, se pregunta qué es un hombre porque se enuncia simplemente y no se define que estas cosas son esto —o aquello—<sup>23</sup>.

---

corrupción; pero en cuanto la cosa se ordena al fin por su forma, es causa del ser. De ahí que cuando se dice que las piedras y los leños son una casa por la arquitectura se entienda que la arquitectura es la causa de que se haga la casa; en cambio, cuando se dice que las piedras y los leños son una causa para que nos defendamos del frío, se puede entender que para hacer esto existe la casa y que por esto el ser de la casa es útil. [*Mt* 1661] Hay que tener en cuenta que, aquí, Aristóteles está hablando de las substancias sensibles, por lo que esto hay que entenderlo sólo del agente natural que actúa por medio del movimiento, ya que el agente divino que da el ser sin movimiento, es causa no sólo de hacerse sino del ser.

<sup>22</sup> (*Mb* 684; *Bk* 1041a32-b2) [*Mt* 1662-1663] Como antes dije que cuando se pregunta por el *propter quid* siempre se pregunta una cosa de otra, parece que en algunos casos no parece ser así: por lo tanto, propone una aporía. Para esto hace tres cosas. Primero, propone la aporía (*Mb* 684). Segundo, la resuelve (*Mf* 7.17.4; *Mb* 685). Tercero, saca un corolario (*Mf* 7.17.5; *Mb* 686).

<sup>23</sup> Esta es la causa de la aporía: en esas preguntas simples se expone algo uno (como hombre) y no se pregunta por aquello que le conviene al ser del hombre, como son las partes o, también, un *suppositum* del hombre. [*Mt* 1663] Pero parece que esta aporía no procede, pues Aristóteles había hablado de la pregunta *propter quid*, no de la pregunta *quid est* y esta aporía trata de la cuestión *quid est*. A esto hay que contestar que las preguntas *quid* y *propter quid* se refieren, de alguna manera, a lo mismo como ya se dijo. Por lo tanto, la pregunta *quid est* se puede transformar en una pregunta *propter quid*, pues la primera pregunta por la quiddidad

2.- *La resuelve*

(*Mf* 7.17.4)<sup>24</sup> Pero se debe preguntar correctamente —*diarthroosantas, corrigentes*—; de lo contrario, resulta igual no preguntar nada que preguntar algo<sup>25</sup>. Y, puesto que es preciso

---

por la cual aquello de lo cual se está preguntando, se predica de cualquiera de sus sujetos y conviene con sus partes. A causa de esto Sócrates es hombre: porque eso le conviene a él, lo cual contesta a la pregunta qué es el hombre. También por esto las carnes y los huesos son hombre porque el *quod quid erat esse* del hombre está en la carne y en los huesos. Por lo tanto, es lo mismo preguntar qué es el hombre y preguntar por qué esto, es decir, Sócrates, es hombre; o por qué esto, la carne y los huesos son hombre. De la misma manera que antes se preguntaba por qué las piedras y los leños son casa. Por lo tanto, también aquí, dice Aristóteles, esto da lugar a una aporía: que en esta pregunta no se añada “esto” o “aquello”.

<sup>24</sup> (*Mb* 685; *Bk* 1041b2-9) [*Mt* 1664-1688] Después resuelve la aporía.

<sup>25</sup> Para que se aclare la aporía planteada, “es necesario corregir la pregunta”, es decir, es necesario preguntar, en lugar de “qué es el hombre”, que se pregunte “por qué Sócrates es hombre” o por qué los huesos y la carne son hombre”, pues si no se corrige así la pregunta se sigue este inconveniente: que se pregunta por algo que le es común, lo cual no es preguntar nada, y no sea igual a preguntar por algo, pues se ha dicho antes que preguntar sobre lo mismo no es nada, ya que preguntar algo de algo es preguntar algo. Por lo tanto, puesto que la pregunta *propter quid*, en la cual se pregunta algo de algo, y la pregunta *quid*, en la cual no parece preguntarse algo de algo, a menos que se corrija del modo indicado, coinciden entre sí, se sigue que hay algo común a la dos preguntas en la cual nada se pregunta y en la cual algo se pregunta. [*Mt* 1665] Otra manera de entenderlo es la siguiente. Si no se corrige esta pregunta, se sigue que hay algo común a preguntar algo y a no preguntar nada, pues se pregunta algo cuando se hace la pregunta “*de eo quod est*”.

conocer que la cosa existe —*ejein te dai hyperjein to einai, habere et existere ipsum esse*—, es evidente que se pregunta por qué —*hoti, quia*—<sup>26</sup> la materia es algo determinado —*dia ti estin, propter quid est*—; por ejemplo, ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos la esencia —*ho een einai, quod erat esse*— de casa (\*)<sup>27</sup>. Y esto, o bien este cuerpo que tiene esto, es un hombre<sup>28</sup>. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo, y esta causa es la especie —*to eidos*—; y esta causa es la substancia<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Si, por lo tanto, en la pregunta que se pregunta *quid est* no es necesario suponer algo y preguntar una cosa distinta; esta pregunta se puede hacer sobre el ente o sobre el no ente; y, así, la pregunta *quid est* se haría igualmente de algo y de nada. [Mt 1666] Puesto que en esta pregunta, en la cual se pregunta qué es el hombre, es necesario que se asuma como verdadero que el hombre existe (de otra manera no se preguntaría nada), como cuando se pregunta por qué hay eclipse es necesario asumir que existe el eclipse, es evidente que el que pregunta qué es el hombre pregunta por qué es el hombre.

<sup>27</sup> Pues la existencia se presupone al preguntar qué es, porque se presupone al preguntar por qué es, como cuando preguntamos qué es la casa, es lo mismo que preguntar por qué esto, es decir, las piedras y los maderos son una casa, porque “las partes de la casa existen por la esencia de la casa” (\*), es decir, por qué la esencia de la casa inhiere en las partes de la casa. [Mt 1667] Ya antes se ha dicho que en esas esencias a veces se pregunta por la forma y a veces por el agente y a veces por el fin.

<sup>28</sup> Y, de manera semejante, cuando preguntamos qué es el hombre es lo mismo que preguntar por qué es el hombre, es decir, Sócrates es hombre, porque en él inhiere la esencia de hombre. O, también, es lo mismo que si se pregunta ¿por qué el cuerpo que es orgánico es hombre?, pues es la materia del hombre, como las piedras y las vigas lo son de la casa.

<sup>29</sup> [Mt 1668] Por lo tanto, es evidente que en tales preguntas se pregunta “por la causa de la materia”, es decir, por qué la materia pertenece a la naturaleza que se define. Y esto que se pregunta

### 3.- *Saca un corolario*

(*Mf* 7.17.5)<sup>30</sup> Así, pues, es claro que, tratándose de cosas simples, no es posible la pregunta ni la enseñanza<sup>31</sup>, sino que es otro el modo de investigarlas<sup>32</sup>.

---

como causa de la materia “es la especie”, es decir, la forma por la cual algo es. Y esto “es la substancia”, es decir, la substancia que es *quod quid erat esse*. En resumen, se ha mostrado que la substancia es principio y es causa.

<sup>30</sup> (*Mb* 686; *Bk* 1041b9-11) [*Mt* 1669-1671] Después infiere un corolario.

<sup>31</sup> [*Mt* 1669] Puesto que en todas las preguntas se pregunta algo de algo, como acerca de la causa material se pregunta por la formal, o la causa de la forma que es el agente o el fin, es evidente que en las substancias simples, que no están compuestas de materia y forma, no se puede hacer ninguna pregunta, pues en toda pregunta, como se ha dicho, es necesario que algo sea evidente y que se pregunte por algo que se ignora; y, en tales substancias, o se conocen totalmente, o se ignoran totalmente, como se verá en el Libro IX. Por lo tanto, no caben las preguntas con respecto a ellas. [*Mt* 1670] Por lo tanto, sobre esas substancias no puede haber enseñanza, como sucede en las ciencias especulativas, pues la enseñanza es la generación de la ciencia, ya que la ciencia se produce en nosotros cuando sabemos el por qué; y el silogismo demostrativo, que es el que hace saber, tiene como medio el *propter quid*.

<sup>32</sup> [*Mt* 1671] Pero, para que no parezca que el estudio de tales substancias es totalmente ajeno a la enseñanza física, Aristóteles añade que es otro el modo de preguntarse por ellas. Al conocimiento de tales substancias no llegamos sino a partir de las substancias sensibles de las cuales, las substancias simples, son ciertas causas. De ahí que tomemos las substancias sensibles como lo evidente y, por ellas, nos preguntamos por las substancias simples. Es así como Aristóteles, más adelante, investiga, por medio del movimiento, las substancias inmateriales motoras. Por lo tanto, en la enseñanza y en las preguntas sobre tales substancias usamos los

2) *Qué clase de principio es*

- i) *Hace unas aclaraciones previas para mostrar su propósito*

(*Mf* 7.17.6)<sup>33</sup> Y, puesto que lo compuesto es algo de tal modo que el conjunto total sea uno<sup>34</sup>, no como un montón, sino como la sílaba, y la sílaba no es las letras, ni B más A es lo mismo que BA,

---

efectos como medio para conocer las sustancias simples, cuyas esencias ignoramos. Y también es evidente que aquellas sustancias se comparan a éstas en el método de enseñanza, como las formas y las otras causas se comparan a la materia: así como nos preguntamos por la forma, el agente y el fin de las sustancias materiales como causas de la materia, de la misma manera por las sustancias simples como causas de las sustancias materiales.

<sup>33</sup> (*Mb* 687; *Bk* 1041b11-19) [*Mt* 1672-1674] Después muestra qué clase de causa y de principio es el *quod quid erat esse*. Para esto hace tres cosas. Primero hace unas aclaraciones previas para mostrar su propósito (*Mb* 687). Segundo, propone una aporía (*Mf* 7.17.7; *Mb* 688). Tercero, la resuelve (*Mf* 7.17.8; *Mb* 689).

<sup>34</sup> Propone, pues, algunas distinciones en las cosas que se forman de varias. A veces muchas cosas forman un compuesto de tal manera que el todo compuesto de varios es un cierto uno, como la casa se compone de sus partes y el cuerpo mixto de elementos. Otras veces, muchas cosas hacen un compuesto de tal manera que el compuesto no es un uno absoluto sin relativo, como se ve con claridad en un montón de piedras donde las partes están en acto pues no son un continuo: de ahí que, absolutamente, sean muchas cosas, pero, relativamente, son algo uno en cuanto están en el mismo lugar. [*Mt* 1673] La razón de esta diversidad está en que el compuesto a veces surge por la especie de un uno, que puede ser una forma (como se ve en el cuerpo mixto), o la composición (como en la casa), o el orden (como en la sílaba y el número). Y, entonces, es necesario que el todo sea algo *simpliciter*. Otras veces el compuesto, surge por la especie que procede de la misma multitud de partes unidas, como cuando se habla de un pueblo: en estos todos compuestos sólo hay unidad relativa.

ni la carne es fuego más tierra<sup>35</sup>, puesto que, después de disolverse, ya no existen los conjuntos totales, por ejemplo la carne o la sílaba<sup>36</sup>, pero sí las letras y el fuego y la tierra; la sílaba, en efecto, es algo, no sólo las letras, vocal y consonante, sino también otra cosa, y la carne no es sólo fuego y tierra, es decir, lo caliente y lo frío, sino también otra cosa<sup>37</sup>.

ii) *Propone una aporía*

(*Mf* 7.17.7)<sup>38</sup> Si, por consiguiente, también aquello es necesariamente un elemento o un compuesto de elementos, (a) si es un elemento, nuevamente se planteará la misma cuestión (pues la carne se compondrá de este elemento y de fuego y de tierra y

---

<sup>35</sup> [*Mt* 1674] Por lo tanto, dice Aristóteles que como algunas cosas son un compuesto “como un todo”, es decir, el todo es un uno, pero no como el montón de piedras, sino como la sílaba, que es un uno absoluto: en los que son así es necesario que el compuesto mismo no sea lo que son las cosas de las cuales se compone: como la sílaba no es sus elementos. Por ejemplo, la sílaba BA no es lo mismo que las letras A y B, ni la carne es lo mismo que el fuego y la tierra.

<sup>36</sup> La demostración es así: cuando “se disuelven”, es decir, cuando se dividen entre sí aquellos de los que se compone, el todo ya no permanece después de la disolución, como cuando se dividen los elementos de la carne y de la sílaba ya no permanece el todo.

<sup>37</sup> Los “elementos”, es decir, las letras permanecen después de la disolución, y el fuego y la tierra permanecen después de la disolución de la carne.

<sup>38</sup> (*Mb* 688; *Bk* 1041b19-25) [*Mt* 1675-1677] Después propone una aporía con relación a lo que principalmente se propone, pues es evidente que en la carne y en la sílaba hay algo distinto a los elementos; sin embargo, parece que todo lo que es, o es elemento, o procede de los elementos. Por lo tanto, si es necesario que aquello que está en la carne y en la sílaba, fuera de los elementos, ya sea elemento o que proceda de los elementos, surgen estos inconvenientes.



todavía otra cosa, de suerte que se procederá al infinito)<sup>39</sup>; (b) pero si se procede de un elemento, evidentemente no constará de uno, sino de varios, o será la misma cosa, de suerte que nuevamente haremos en este caso el mismo razonamiento que en el caso de la carne o de la sílaba<sup>40</sup>.

iii) *Resuelve*

1.- *Resuelve con lo que a primera vista para ser la solución*

(*Mf* 7.17.8)<sup>41</sup> Mas pudiera pensarse que esto es algo, pero no un elemento, y que es la causa de que tal cosa sea carne y tal otra una

---

<sup>39</sup> [*Mt* 1676] Pues si es un elemento surge la misma pregunta de este elemento y de los otros elementos, pues habrá que aplicarlo a los otros, pues la carne estará compuesta de lo que llamamos algo fuera de los elementos y de fuego y de tierra. Y, como ya se ha probado que en todo compuesto que es uno es necesario que haya algo además de los elementos, habrá que hacerse la misma pregunta acerca de aquél: si es un elemento, la carne estará formada de otro elemento y de esos elementos, y así se procederá al infinito, lo cual es un inconveniente.

<sup>40</sup> [*Mt* 1677] En cambio, si ese algo otro no es un elemento sino que procede de los elementos, es evidente que no procede de un solo elemento sino de varios, puesto que si no fuese de varios, sino de uno sólo, se seguiría que ese mismo elemento sería el todo, pues lo que es sólo de agua, sólo es agua. Por lo que si es de muchos elementos, se vuelve a plantear el mismo problema que el de la carne y el de la sílaba: que hay algo además de los elementos, lo cual nos lleva al mismo problema y se vuelve a proceder al infinito.

<sup>41</sup> (*Mb* 689; *Bk* 1041b25-28) [*Mt* 1678] Después resuelve la aporía. Para esto hace dos cosas. Primero la resuelve con lo que a primera vista para ser la solución (*Mb* 689). Segundo, corrige la solución y la reduce a la verdad (*Mf* 7.17.9; *Mb* 690).

sílaba; y lo mismo en las demás cosas. Y esto es la substancia de cada cosa, pues esto es la primera causa del ser<sup>42</sup>.

## 2.- *Corrige la solución y la reduce a la verdad*

(*Mf* 7.17.9)<sup>43</sup> Y, puesto que algunas cosas no son substancias de nada<sup>44</sup>, sino que todas las substancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza<sup>45</sup>, también parecerá ser substancia esta naturaleza<sup>46</sup> que no es un elemento, sino un principio<sup>47</sup>. Elemento

---

<sup>42</sup> A primera vista parece que aquello que está en el compuesto es algo que no procede de los elementos sino que es un elemento y causa del ser carne, de ser sílaba y así de las demás cosas. Y también parece que ésta es la substancia de cada cosa, el *quod quid erat esse*, pues la substancia que es el *quod quid erat esse* es la primera causa del ser.

<sup>43</sup> (*Mb* 690; *Bk* 1041b28-33) [*Mt* 1679-1680] Después corrige esa solución en dos cosas. Primero en cuanto a lo que había dicho: que lo que está, además de los elementos es la substancia de cada cosa, pues esto es verdad en las cosas que son substancias, pero no en las cosas que no son substancias, ya que la forma de la sílaba no es una substancia. Segundo, a lo otro que había dicho: que eso mismo es elemento y causa del ser, pues no puede llamarse elemento sino principio, porque el elemento pertenece a la causa material.

<sup>44</sup> [*Mt* 1680] Por lo tanto dice que algunas cosas no son substancias como se ve, especialmente, en las cosas artificiales.

<sup>45</sup> Pues algunas son "*secundum naturam*", en cuanto al ser, y "*constituidas por naturaleza*" en cuanto al hacerse: son verdaderas substancias.

<sup>46</sup> Se manifestará que esta naturaleza que buscamos es substancia "en algunos", es decir, en las cosas naturales, pero no en todos.

es el componente material de una cosa en el que ésta se divide; por ejemplo, de la sílaba, la A y la B<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Pues el elemento se dice que es aquello en lo cual algo se divide como intrínseco, como dirigido hacia la materia.

<sup>48</sup> Los elementos de la sílaba AB son la A y la B: de ahí que, como el mencionado principio no es material sino formal, no es elemento. Y, así, al mismo tiempo es evidente tanto cuál principio es substancia, como que ni es elemento ni procede de elementos, con lo cual se resuelve la aporía propuesta.



**TABLA DE EQUIVALENCIAS DEL LIBRO VII DE LA  
METAFÍSICA**

<i>Mf</i> 7.1.1;	<i>Mb</i> 560;	<i>Bk</i> 1028a10-15. c.1
<i>Mf</i> 7.1.2;	<i>Mb</i> 561;	<i>Bk</i> 1028a15-20.
<i>Mf</i> 7.1.3;	<i>Mb</i> 562;	<i>Bk</i> 1028a20-31.
<i>Mf</i> 7.1.4;	<i>Mb</i> 563;	<i>Bk</i> 1028a31-b2
<i>Mf</i> 7.1.5;	<i>Mb</i> 564;	<i>Bk</i> 1028b2-7.
<i>Mf</i> 7.1.6;	<i>Mb</i> 565;	<i>Bk</i> 1028b8-15. c.2
<i>Mf</i> 7.1.7;	<i>Mb</i> 566;	<i>Bk</i> 1028b16-27.
<i>Mf</i> 7.1.8;	<i>Mb</i> 567;	<i>Bk</i> 1028b27-32.
<i>Mf</i> 7.2.1;	<i>Mb</i> 568;	<i>Bk</i> 1028b33-1029a2. c.3
<i>Mf</i> 7.2.2;	<i>Mb</i> 569;	<i>Bk</i> 1029a2-5.
<i>Mf</i> 7.2.3;	<i>Mb</i> 570;	<i>Bk</i> 1029a5-10.
<i>Mf</i> 7.2.4;	<i>Mb</i> 571;	<i>Bk</i> 102910-20.
<i>Mf</i> 7.2.5;	<i>Mb</i> 572;	<i>Bk</i> 1029a20-27.
<i>Mf</i> 7.2.6;	<i>Mb</i> 573;	<i>Bk</i> 1029a27-30.
<i>Mf</i> 7.2.7;	<i>Mb</i> 574;	<i>Bk</i> 1029a30-33.
<i>Mf</i> 7.2.8;	<i>Mb</i> 575;	<i>Bk</i> 1029a33-34.
<i>Mf</i> 7.2.9;	<i>Mb</i> 576;	<i>Bk</i> 1029b1-3. c.4
<i>Mf</i> 7.2.10;	<i>Mb</i> 577;	<i>Bk</i> 1029b3-12.
<i>Mf</i> 7.3.1;	<i>Mb</i> 578;	<i>Bk</i> 1029b12-16.
<i>Mf</i> 7.3.2;	<i>Mb</i> 579;	<i>Bk</i> 1029b15-22.
<i>Mf</i> 7.3.3;	<i>Mb</i> 580;	<i>Bk</i> 1029b22-28.
<i>Mf</i> 7.3.4;	<i>Mb</i> 581;	<i>Bk</i> 1029b28-1030a17.
<i>Mf</i> 7.4.1;	<i>Mb</i> 582;	<i>Bk</i> 1030a17-27.
<i>Mf</i> 7.4.2;	<i>Mb</i> 583;	<i>Bk</i> 1030a27-b4.
<i>Mf</i> 7.4.3;	<i>Mb</i> 584;	<i>Bk</i> 1030b4-13.
<i>Mf</i> 7.4.4;	<i>Mb</i> 585;	<i>Bk</i> 1030b14-28. c.5
<i>Mf</i> 7.4.5;	<i>Mb</i> 586;	<i>Bk</i> 1030b28-1031a6.
<i>Mf</i> 7.4.6;	<i>Mb</i> 587;	<i>Bk</i> 1031a7-14.

*Mf* 7.5.1; *Mb* 588; *Bk* 1031a15-17. c.6  
*Mf* 7.5.2; *Mb* 589; *Bk* 1031a17-18.  
*Mf* 7.5.3; *Mb* 590; *Bk* 1031a19-28.  
*Mf* 7.5.4; *Mb* 591; *Bk* 1031a28-b2.  
*Mf* 7.5.5; *Mb* 592; *Bk* 1031b2-11.  
*Mf* 7.5.6; *Mb* 593; *Bk* 1031b11-22  
*Mf* 7.5.7; *Mb* 594; *Bk* 1031b22-28.  
*Mf* 7.5.8; *Mb* 595; *Bk* 1031b28-1032a2.  
*Mf* 7.5.9; *Mb* 596; *Bk* 1032a2-6.  
*Mf* 7.5.10; *Mb* 597; *Bk* 1032a6-11.

*Mf* 7.6.1; *Mb* 598; *Bk* 1032a12-15. c.7  
*Mf* 7.6.2; *Mb* 599; *Bk* 1032a13-15.  
*Mf* 7.6.3; *Mb* 600; *Bk* 1032a15-17.  
*Mf* 7.6.4; *Mb* 601; *Bk* 1032a17-19.  
*Mf* 7.6.5; *Mb* 602; *Bk* 1032a20-22.  
*Mf* 7.6.6; *Mb* 603; *Bk* 1032a20-22.  
*Mf* 7.6.7; *Mb* 604; *Bk* 1032a26-32.  
*Mf* 7.6.8; *Mb* 605; *Bk* 1032a32-b6.  
*Mf* 7.6.9; *Mb* 606; *Bk* 1032b6-14.  
*Mf* 7.6.10; *Mb* 607; *Bk* 1032b15-23.  
*Mf* 7.6.11; *Mb* 608; *Bk* 1032b30-1033a5.  
*Mf* 7.6.12; *Mb* 609; *Bk* 1032b30-1033a5.  
*Mf* 7.6.13; *Mb* 610; *Bk* 1033a5-23.

*Mf* 7.7.1; *Mb* 611; *Bk* 1033a24-b8. c.8  
*Mf* 7.7.2; *Mb* 612; *Bk* 1033b9-19.  
*Mf* 7.7.3; *Mb* 613; *Bk* 1033b19-29.  
*Mf* 7.7.4; *Mb* 614; *Bk* 1033b29-1034a8.

<i>Mf</i> 7.8.1;	<i>Mb</i> 615;	<i>Bk</i> 1034a9-10. c.9
<i>Mf</i> 7.8.2;	<i>Mb</i> 616;	<i>Bk</i> 1034a10-21.
<i>Mf</i> 7.8.3;	<i>Mb</i> 617;	<i>Bk</i> 1034a21-25.
<i>Mf</i> 7.8.4;	<i>Mb</i> 618;	<i>Bk</i> 1034a25-32.
<i>Mf</i> 7.8.5;	<i>Mb</i> 619;	<i>Bk</i> 1034a33-b7.
<i>Mf</i> 7.8.6;	<i>Mb</i> 620;	<i>Bk</i> 1034b7-16.
<i>Mf</i> 7.8.7;	<i>Mb</i> 621;	<i>Bk</i> 1034b16-19.
<i>Mf</i> 7.9.1;	<i>Mb</i> 622;	<i>Bk</i> 1034a20-28; <i>Mt</i> 1460. c.10
<i>Mf</i> 7.9.2;	<i>Mb</i> 623;	<i>Bk</i> 1034a28-32.
<i>Mf</i> 7.9.3;	<i>Mb</i> 624;	<i>Bk</i> 1032a32-1035b3.
<i>Mf</i> 7.10.1;	<i>Mb</i> 625;	<i>Bk</i> 1035b3-14; <i>Mt</i> 1482.
<i>Mf</i> 7.10.2;	<i>Mb</i> 626;	<i>Bk</i> 1035b14-33.
<i>Mf</i> 7.10.3;	<i>Mb</i> 627;	<i>Bk</i> 1035b33-1036a13.
<i>Mf</i> 7.10.4;	<i>Mb</i> 628;	<i>Bk</i> 1036a13-25.
<i>Mf</i> 7.11.1;	<i>Mb</i> 629;	<i>Bk</i> 1036a26-31; <i>Mt</i> 1501. c.11
<i>Mf</i> 7.11.2;	<i>Mb</i> 630;	<i>Bk</i> 1036a31-b7.
<i>Mf</i> 7.11.3;	<i>Mb</i> 631;	<i>Bk</i> 1036b7-17.
<i>Mf</i> 7.11.4;	<i>Mb</i> 632;	<i>Bk</i> 1036b17-19.
<i>Mf</i> 7.11.5;	<i>Mb</i> 633;	<i>Bk</i> 1036b19-20.
<i>Mf</i> 7.11.6;	<i>Mb</i> 634;	<i>Bk</i> 1036b20-22.
<i>Mf</i> 7.11.7;	<i>Mb</i> 635;	<i>Bk</i> 1036b22-32.
<i>Mf</i> 7.11.8;	<i>Mb</i> 636;	<i>Bk</i> 1036b32-1037a5.
<i>Mf</i> 7.11.9;	<i>Mb</i> 637;	<i>Bk</i> 1037a5-10.
<i>Mf</i> 7.11.10;	<i>Mb</i> 638;	<i>Bk</i> 1037a10-20.
<i>Mf</i> 7.11.11;	<i>Mb</i> 639;	<i>Bk</i> 1037a21-b7.

- Mf* 7.12.1; *Mb* 640; *Bk* 1037b8-14; *Mt* 1537. c.12  
*Mf* 7.12.2; *Mb* 641; *Bk* 1037b14-21.  
*Mf* 7.12.3; *Mb* 642; *Bk* 1037b21-24; *Mt* 1539.  
*Mf* 7.12.4; *Mb* 643; *Bk* 1037b24-27; *Mt* 1542.  
*Mf* 7.12.5; *Mb* 644; *Bk* 1037b27-1038a9.  
*Mf* 7.12.6; *Mb* 645; *Bk* 1038a9-18; *Mt* 1551.  
*Mf* 7.12.7; *Mb* 646; *Bk* 1038a18-26.  
*Mf* 7.12.8; *Mb* 647; *Bk* 1038a26-28.  
*Mf* 7.12.9; *Mb* 648; *Bk* 1038a28-30.  
*Mf* 7.12.10; *Mb* 649; *Bk* 1038a30-35.
- Mf* 7.13.1; *Mb* 650; *Bk* 1038b1-8; *Mt* 1566. c.13  
*Mf* 7.13.2; *Mb* 651; *Bk* 1038b8-15.  
*Mf* 7.13.3; *Mb* 652; *Bk* 1038b15-16.  
*Mf* 7.13.4; *Mb* 653; *Bk* 1038b16-23.  
*Mf* 7.13.5; *Mb* 654; *Bk* 1038b23-29.  
*Mf* 7.13.6; *Mb* 655; *Bk* 1038b29-1039a2.  
*Mf* 7.13.7; *Mb* 656; *Bk* 1039a2-3.  
*Mf* 7.13.8; *Mb* 657; *Bk* 1039a3-14.  
*Mf* 7.13.9; *Mb* 658; *Bk* 1039a14-23; *Mt* 1590.
- Mf* 7.14.1; *Mb* 659; *Bk* 1038b1-8; *Mt* 1592. c.14  
*Mf* 7.14.2; *Mb* 660; *Bk* 1039a28-33; *Mt* 1593.  
*Mf* 7.14.3; *Mb* 661; *Bk* 1039a33-b1; *Mt* 1594.  
*Mf* 7.14.4; *Mb* 662; *Bk* 1039b1-1039b2; *Mt* 1595.  
*Mf* 7.14.5; *Mb* 663; *Bk* 1039b2-6; *Mt* 1596.  
*Mf* 7.14.6; *Mb* 664; *Bk* 1039b6-9; *Mt* 1600.  
*Mf* 7.14.7; *Mb* 665; *Bk* 1039b9-11; *Mt* 1601.  
*Mf* 7.14.8; *Mb* 666; *Bk* 1039b11-14; *Mt* 1602.  
*Mf* 7.14.9; *Mb* 667; *Bk* 1039b14-16; *Mt* 1604.  
*Mf* 7.14.10; *Mb* 668; *Bk* 1039b16-19; *Mt* 1605.



<i>Mf</i> 7.15.1;	<i>Mb</i> 669;	<i>Bk</i> 1039b20-1040a9; <i>Mt</i> 1606. c.15
<i>Mf</i> 7.15.2;	<i>Mb</i> 670;	<i>Bk</i> 1040a9-14; <i>Mt</i> 1613.
<i>Mf</i> 7.15.3;	<i>Mb</i> 671;	<i>Bk</i> 1040a14-17; <i>Mt</i> 1619.
<i>Mf</i> 7.15.4;	<i>Mb</i> 672;	<i>Bk</i> 1040a17-21; <i>Mt</i> 1620.
<i>Mf</i> 7.15.5;	<i>Mb</i> 673;	<i>Bk</i> 1040a21-22; <i>Mt</i> 1622.
<i>Mf</i> 7.15.6;	<i>Mb</i> 674;	<i>Bk</i> 1040a22-23; <i>Mt</i> 1623.
<i>Mf</i> 7.15.7;	<i>Mb</i> 675;	<i>Bk</i> 1040a23-27; <i>Mt</i> 1624.
<i>Mf</i> 7.15.8;	<i>Mb</i> 676;	<i>Bk</i> 1040a27-34; <i>Mt</i> 1627.
<i>Mf</i> 7.15.9;	<i>Mb</i> 676;	<i>Bk</i> 1040b1-4; <i>Mt</i> 1630.
<i>Mf</i> 7.16.1;	<i>Mb</i> 677;	<i>Bk</i> 1040b5-16; <i>Mt</i> 1631. c.16
<i>Mf</i> 7.16.2;	<i>Mb</i> 678;	<i>Bk</i> 1040b16-22; <i>Mt</i> 1637.
<i>Mf</i> 7.16.3;	<i>Mb</i> 679;	<i>Bk</i> 1040b22-24; <i>Mt</i> 1640.
<i>Mf</i> 7.16.4;	<i>Mb</i> 680;	<i>Bk</i> 1040b25-27; <i>Mt</i> 1641.
<i>Mf</i> 7.16.5;	<i>Mb</i> 681;	<i>Bk</i> 1040b27-1041a5; <i>Mt</i> 1642.
<i>Mf</i> 7.17.1;	<i>Mb</i> 682;	<i>Bk</i> 1041a6-10. c.17
<i>Mf</i> 7.17.2;	<i>Mb</i> 683;	<i>Bk</i> 1041a10-32; <i>Mt</i> 1649.
<i>Mf</i> 7.17.3;	<i>Mb</i> 684;	<i>Bk</i> 1041a32-b2
<i>Mf</i> 7.17.4;	<i>Mb</i> 685;	<i>Bk</i> 1041b2-9
<i>Mf</i> 7.17.5;	<i>Mb</i> 686;	<i>Bk</i> 1041b9-11
<i>Mf</i> 7.17.6;	<i>Mb</i> 687;	<i>Bk</i> 1041b11-19
<i>Mf</i> 7.17.7;	<i>Mb</i> 688;	<i>Bk</i> 1041b19-25
<i>Mf</i> 7.17.8;	<i>Mb</i> 689;	<i>Bk</i> 1041b25-28
<i>Mf</i> 7.17.9;	<i>Mb</i> 690;	<i>Bk</i> 1041b28-33