

THOMAS REGO

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## **Materia, forma y privación en el opúsculo de *Principiis naturae* de Santo Tomás de Aquino**

### **1. Acto y potencia en las substancias y los accidentes**

Las nociones de materia, forma y privación son las piedras fundamentales de la estructura física de los cuerpos móviles registrados por Santo Tomás de Aquino en *Acerca de los principios de la naturaleza*. Es en los primeros dos capítulos de esta breve obra de juventud donde Santo Tomás sintetiza la doctrina aristotélica sobre los tres principios de la naturaleza de los entes materiales. Por esta razón haremos un relevamiento de estos capítulos con el fin de presentar esta temprana recepción de la doctrina aristotélica de la materia, forma y privación.

En el primer capítulo de este opúsculo el Aquinate introduce varias nociones metafísicas junto con algunos temas de la filosofía natural. Entre las *primeras*, el acto y la potencia, el ser substancial y el accidental, y la forma y la materia; los segundos son la generación y la corrupción, la generación del hombre, los entes o seres artificiales y la relación entre arte y naturaleza. Incluso hay lugar para que mencione al género de la substancia y a los restantes géneros<sup>1</sup>.

El autor tiene la intención de presentar los principios de los seres naturales en este capítulo, para desarrollarlos en los capítulos siguientes. Con el fin de mostrar los principios comienza hablando de la noción de ser. No dice de ésta qué es, sino que establece una *primera* distinción: una cosa es el ser substancial, otra es el ser accidental. Las substancias son distintas a los accidentes, pero tanto las substancias como los accidentes son. Después de distinguir, jerarquiza los distinguidos al dar los significados de éstos.

¿Qué significa ser? Por un lado, ser puede decirse de una substancia, y no es necesario agregar más. Se dice entonces que ‘una cosa es’. Por otro lado, ser puede decirse de un accidente. Para expresarlo es necesario decir ‘es algo’ porque el accidente es una determinación, una cierta manera de ser, una formalidad: el «algo» significa esa determinación. Cuando se dice que el ser substancial es, no hay necesidad de completar la frase con otros componentes, pues esta realidad que es el ser substancial no necesita de otra cosa para ser como es. Ésta es una manera completa de ser. Sin embargo, cuando se dice que el accidente es algo, es necesario agregar la referencia a la substancia porque no se puede decir ‘es el accidente blanco’ sin suponer la existencia de la substan-

---

<sup>1</sup> Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, Roma: Editori di San Tommaso, 1976, t. XLIII: *De princ. nat.* 1: 39 a 1 – 40 a 81.

cia en la que el blanco existe<sup>2</sup>. Por ello se dice que ‘una cosa es blanca’. El ser del accidente exige el ser de la substancia porque, como más adelante dirá Santo Tomás, los accidentes reciben su ser del ser de la substancia<sup>3</sup>. Hay que señalar que el autor también llama al ser substancial de la cosa con un segundo nombre: ser esencial de la cosa. El ser substancial es primero que el accidental, ya que el ser accidental es gracias a aquél.

Hecha esta *primera* distinción y jerarquización entre estos dos niveles de ser con los que Santo Tomás secunda el inicio del opúsculo, atendamos a las líneas iniciales del mismo. El Aquinate afirma que no sólo hay cosas sino que, además, hay cosas que no son pero que a la vez pueden ser<sup>4</sup>. Encontramos un texto del Estagirita que expresa la misma tesis: «puesto que algunos de los entes son en potencia y otros son en acto»<sup>5</sup>. Ya Philippus Cancellarius había recordado que Aristóteles divide de esta manera a los entes<sup>6</sup>.

El lector podría entender, aunque no lo afirme Santo Tomás explícitamente de la siguiente manera, que en total sean tres las clases de cosas: las cosas que son, las cosas que no son pero pueden ser y las cosas que no son. Empero, este último grupo, el de las cosas que no son, no puede entenderse que sean a no ser con una existencia de razón, como la idea de un círculo cuadrado o la idea de la creación absoluta del hombre realizada por el hombre mismo, cosas que no pueden ser. Dejemos de lado esta tercera clase de cosas, y hablemos sólo de las que menciona Santo Tomás. Los seres ya substanciales ya accidentales se dividen en dos clases: los que son y los que pueden ser pero no son. Los primeros se dice que son en acto y los segundos en potencia. Así adquirimos una *primera* noción de lo que es acto y de lo que es potencia<sup>7</sup>.

## 2. La materia como potencia de ser

A continuación da un nombre para todas aquellas cosas que son en potencia. Las llama materia, pero distingue las cosas llamadas materia según la *primera* distinción que había realizado en el comienzo del opúsculo. Así, dice que aquello que está en potencia de ser una substancia es distinto de aquello que está en potencia de ser un accidente. No ser pero poder ser una substancia es distinto de no ser pero poder ser un accidente. A la *primera* manera de estar en potencia la llama «materia a partir de la cual»<sup>8</sup> y a la segunda «materia en la cual»

<sup>2</sup> Aristóteles afirma que el ser de un accidente, como es el color blanco, y el de la substancia que subyace son distintos. Esta distinción no impide que ambos se encuentren juntos siempre, nunca separados. Cf. *Phys.* A 3: 186 a 28-31.

<sup>3</sup> «Unde simpliciter loquendo forma dat esse materię, sed subiectum accidenti» (*De princ. nat.* 1: 39 b 32-33).

<sup>4</sup> «Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam uero est. Illud quod potest esse dicitur potentia, illud quod iam est dicitur esse actu» (*De princ. nat.* 1: 39 a 1-4).

<sup>5</sup> Observemos que la frase inicial del opúsculo es un reflejo de la frase de Aristóteles: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνατόναι τὰ δ' ἐνεργεῖν τῶν ὄντων (*De generat. et corrupt.* A 10: 327 b 22-23).

<sup>6</sup> «Et sic loquitur Philosophus de divisione entis, cum dividit ens potentia, ens actu» (PHILIPPUS CANCELLARIUS PARIENSIS, *Summa de bono*, prologus q. 1 ad 1um, ad fidem codicum primum edita studio et cura N. Wicki in *Corpus philosophorum medii aevi: Opera philosophica mediae aetatis selecta*, auspiciis academiarum consociatarum editum, Bernae: Editiones Francke, 1985, vol. II, pars I: 8 65-66).

<sup>7</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 1-16. Cf. J. BOBIK, *Aquinas on Matter and Form and the Elements: a Translation and Interpretation of the De principiis naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 1-3.

. El sentido más propio de materia es el estar en potencia para el ser substancial. Por ello la materia *a partir de la cual* es materia con más propiedad que la materia en la cual. Ésta última es propiamente llamada sujeto<sup>9</sup>.

Haber hablado de la materia le permite pensar en su noción par, la forma. Lo hace al hablar de la forma substancial que estará relacionada con la materia *a partir de la cual*, como desarrollará más adelante. Recuerda que suele decirse que la forma substancial no está en el sujeto<sup>10</sup>, sino que los accidentes están en el sujeto. Entonces, el sujeto es la materia *en la cual* estarán los accidentes. Esto sería un signo recogido del uso del lenguaje, no una prueba concluyente, de que se llama sujeto a lo que está en potencia del ser accidental, no a lo que está en potencia del substancial<sup>11</sup>.

Profundiza, luego, en la diferencia entre materia propiamente dicha y sujeto. El sujeto que es la substancia que está en potencia con relación al ser accidental no recibe su ser substancial de los accidentes que le pueden advenir, sino que el sujeto tiene el ser completo. Simplemente es porque es una substancia. No es así para la materia a partir de la cual porque recibe el ser de eso que le adviene, ya que ella por sí sola no puede ser; necesita ser completada para ser. Y cuando es completada es substancia. Por lo tanto, el sujeto da el ser al accidente, como hemos dicho, y algo da el ser a la materia a partir de la cual, completándola para que sea la substancia. Y esto que completa y da el ser a la materia es la forma, la forma substancial que el Aquinate había traído a colación pocas líneas atrás. Luego, menciona que algunas veces en el discurso filosófico se usa el nombre de materia cuando lo más apropiado sería decir sujeto como también al revés, no obstante que, si se habla con propiedad, estos reemplazos no pueden hacerse<sup>12</sup>.

### 3. «La forma hace ser en acto»<sup>13</sup>

En el siguiente párrafo de este capítulo habla sobre las formas. Dice que así como todo lo que está en potencia es llamado materia, también todo por lo que algo recibe el ser es llamado acto. Esto vale tanto para las sustancias como para los accidentes. La razón de esto es que la forma es lo que hace que lo que

<sup>8</sup> «materia que est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua, que autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua» (*De princ. nat.* 1: 39 a 16-19).

<sup>9</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 16-23. Bobik, en su comentario a este opúsculo, observa que el Aquinate presenta primero dos maneras de ser en acto y, luego, dos maneras correspondientes de ser en potencia. Bobik considera que lo que distingue a la materia *a partir de la cual* o «out of which» —como él la traduce— de la materia en la cual es el ser un ingrediente de la substancia, mientras que la materia en la cual no es un ingrediente, sino la substancia misma. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, pp. 4-5.

<sup>10</sup> No se dice que la forma substancial esté en la materia. Quizá partiendo de aquí se concluya en el error de los que consideran que la esencia se agrega a la materia, ya porque la materia sea cuasi substancial, ya porque consideren que la forma no sea «educida», «extraída» de la materia en las substancias corpóreas.

<sup>11</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 23-26.

<sup>12</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 27 – b 35. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, pp. 5-6. Borges de Meneses introduce una oración en su traducción que no aparece en nuestra edición Leonina ni en la que él ofrece, editada en Parma (Typis P. Fiacadori, 1865): «Sem dúvida, nenhum ser tem realidade completa, como diz o comentador (Averróis), no segundo livro, sobre a alma» (R. BORGES DE MENESES, *Princípios da Natureza, de S. Tomás de Aquino*, tradução, introdução e comentários de R. Borges de Meneses, Porto: Porto Editora, 2001 (=Coleção Filosofia • Textos Porto Editora 12), p. 46 ll. 30-32). Coloca esta frase a continuación de: «sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum» (*De princ. nat.* 1: 39 b 30-32).

<sup>13</sup> «Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus» (*De princ. nat.* 1: 39 b 42-43). Bobik traduce «esse in actu» por «actual existence», i. e., ser en acto por existencia actual. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, p. 6.

puede ser y no es, sea, esto es, la forma hace que lo que es en potencia pase a ser en acto. Se pasa a ser en acto por la presencia del acto. Por lo tanto la forma es acto para la materia. Cuando consideramos a la substancia hablamos de forma substancial y esto no presenta ninguna dificultad. Llegado el turno del accidente hablamos de forma accidental y se presentan algunas dificultades. Bobik al comentar este pasaje subraya que la forma posee la capacidad de diferenciar las cosas; por la forma las cosas se distinguen. De esta manera, la esencia de las substancias materiales distingue a las substancias de la nada, mientras que la forma substancial distingue a la substancia en su totalidad de la materia *primera*<sup>14</sup>.

#### 4. El sujeto y las formas accidentales

Cuando hablamos de forma accidental hay algo que no es muy claro: dado que el sujeto no recibe el ser de los accidentes, sino que él se lo da a ellos, ¿con respecto a qué forma sería el sujeto materia? ¿De quién recibiría el ser? ¿De la forma accidental, siendo cierto que el sujeto da el ser a los accidentes, como ya ha dicho<sup>15</sup>? De esta manera enfrentaríamos la dificultad de que el sujeto, siendo materia *en la cual*, recibiría el ser de una forma accidental y a la vez ella sería forma de los accidentes porque de lo que algo recibe el ser es forma para esa misma cosa. Así, el sujeto sería forma y materia con relación a los accidentes. Sería necesario aclarar esto, aunque Santo Tomás no lo ha hecho en este opúsculo.

Por lo pronto podemos decir que la substancia, que es sujeto de los accidentes que pueden advenirle, no está en potencia con respecto al ser substancial —puesto que ya es substancia—, sino con respecto al ser accidental. La actualización de este estado potencial no alterará su condición substancial: el sujeto no se convertirá en accidente por advenirle uno. El ser en acto de la potencia accidental no resulta en detrimento de su substancialidad. Por tanto, cuando decimos que la substancia es sujeto de accidentes, por ser materia apta para recibir accidentes, no afirmamos que la substancia está en potencia de transformarse en un accidente. Sin embargo, algo pasa de ser un accidente en potencia a ser un accidente en acto. Y este algo debe estar en estrecha relación con la substancia que llamamos materia *en la cual* o sujeto. Podemos suponer que hay alguna realidad potencial en las substancias, que son en acto, por la que sean materia en relación con los posibles accidentes. De esta manera, las substancias, que poseen en acto el ser substancial, se encuentran en potencia con respecto al ser accidental según alguna dimensión potencial suya. Entendemos así que en las substancias hay dos niveles distintos de ser, distinción ya realizada por el Aquinate en el principio: el ser accidental y el substancial<sup>16</sup>.

Por cierto, dado un sujeto de accidentes, éste ya no se encuentra en poten-

<sup>14</sup> «Form differentiates. The substantial form, the *forma partis*, differentiates from matter. The essence, the *forma totius*, differentiates from nothingness» (J. BOBIK, *op. cit.*, p. 7). Cf. *Ibidem*. Cf. *De princ. nat.* 1: 39 b 36-46. Hemos de aclarar que esta distinción entre *forma partis* y *forma totius* no está en el *De principiis naturae*.

<sup>15</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 b 32-33.

<sup>16</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 4-8. En la *Física* de Aristóteles encontramos la distinción de dos clases de ser en las mismas substancias —como ya hemos señalado—, al negar el Estagirita que el ser sólo tenga un sentido, cuando en verdad posee muchos. Por ejemplo, no sólo lo blanco se distingue de otras cosas, sino

cia de ser la substancia que es, puesto que ya la es en acto. El ser sujeto no involucra su grado más profundo de ser. Él es sujeto por algo, presente en el sujeto, que es materia ante la forma accidental que adviene: este algo sí pasará a ser en acto un accidente, no el sujeto en su totalidad. Explicado esto, se entiende que la forma accidental no otorgue el ser al sujeto, sino a este algo, presente en el sujeto, que está en potencia con respecto al ser accidental. Falta aclarar en qué sentido el sujeto da el ser al accidente.

El texto es muy escueto: «hablando en forma absoluta, la forma da el ser a la materia, pero el sujeto al accidente»<sup>17</sup>. ¿Con esto Santo Tomás querrá decir que la forma accidental provenga de la forma substancial, puesto que el ser —dado por el sujeto según el texto— llega a través de la forma? No entendemos que el texto esté diciendo esto. Quizá este pasaje al menos diga que el ser substancial, supuesto en todo accidente en potencia y en acto, provenga del sujeto, poseedor de una forma esencial y no de la forma accidental<sup>18</sup>.

La dificultad subrayada más arriba acerca de la doble relación en tanto que materia y en tanto que forma que el sujeto guarda con respecto a los accidentes es presentada de una nueva manera en la comparación del texto recién citado con lo que afirma a continuación. En el fragmento transcrito el Aquinate afirma que el sujeto da el ser a los accidentes. Sin embargo, en el párrafo siguiente sostiene que aquello por lo cual algo tiene ser, ya substancial ya accidental, puede ser llamado forma<sup>19</sup>. No nos sorprende que la forma substancial sea el origen del ser de la materia *primera*: el problema es que dice que el sujeto recibe el ser accidental a partir de la forma accidental, cuando pocas líneas atrás había afirmado que los accidentes recibían el ser del sujeto. ¿Cómo compaginar estas dos afirmaciones? Asentemos las bases del terreno en el que encontramos este problema. El sujeto, que es la substancia completa, posee el ser substancial por la forma substancial que la integra. Los accidentes, a través de sus formas accidentales, aportan el ser accidental a la substancia. Dada esta situación, la doctrina sobre la doble relación del sujeto con los accidentes podría resolverse si consideramos al ser según su doble acepción esgrimida en el párrafo primero del opúsculo: ser substancial o ser accidental<sup>20</sup>.

De esta manera, la *primera* proposición —el sujeto da el ser a los accidentes— se refiere al ser substancial, con lo cual no se estaría diciendo que el sujeto provee a cada accidente de una existencia substancial, sino que es el sujeto el que posee el ser substancial en el que inhieren, al que advienen los acciden-

---

que, como afirma el Filósofo, lo blanco es distinto de aquello que lo recibe, aunque no estén separados. Descubrimos así las dos clases de ser presentes en una substancia, el ser substancial y el ser accidental. Aquí el texto que hemos reseñado: ψευδής μὲν ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς, ἀσυμπέραντος δὲ ὅτι, εἰ μόνον τὰ λευκὰ ληφθῆτε, σημαίνοντος ἐν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἦττον πολλὰ τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἔν οὔτε γὰρ τῇ συνεχείᾳ ἐν ἔξει τὸ λευκὸν οὔτε τῷ λόγῳ. ἄλλο γὰρ ἔξει τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τὸ δεδευμένῳ, καὶ οὐκ ἔξει παρὰ τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει. ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὕτω ἔωρα (*Phys.* A 3: 186 a 24-32).

<sup>17</sup> «simpliciter loquendo forma dat esse materie, sed subiectum accidenti» (*De princ. nat.* 1: 39 b 32-33).

<sup>18</sup> Estas elucidaciones en torno a la relación entre el ser substancial y el accidental distan de ser suficientes, pero tienen éxito en descubrirla como materia digna de ser investigada.

<sup>19</sup> «omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit, siue substantiale siue accidentale, potest dici forma» (*De princ. nat.* 1: 39 b 37-39).

<sup>20</sup> «Sed duplex est esse, scilicet esse essentielle rei siue substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid» (*De princ. nat.* 1: 39 a 4-8). Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* A 3: 186 a 28-31, donde Aristóteles asienta la distinción entre el ser del accidente y el ser de aquello que lo ha recibido (=τὸ δεδευμένον). Cf. supra.

tes, existiendo en él. Sería absurdo considerar que los accidentes poseen el ser substancial, puesto que se identificaría el ser accidental con el ser substancial, despojando de todo sentido a esta distinción tan importante. En cambio, la segunda proposición —la forma accidental provee el ser accidental al sujeto— se refiere al ser accidental, ya que la forma accidental no hace ser substancia, no provee el ser substancial al sujeto, sino que le provee del ser accidental que todo sujeto posee.

### 5. Cotejo de las definiciones de generación y corrupción

Ya habiendo presentado al ser en tanto substancia y en tanto accidente, a la materia y la forma y al ser en potencia y en acto, Santo Tomás continúa con la generación y la corrupción. Da una cierta definición de generación al decir que ella es un movimiento hacia la forma. El punto de llegada de la generación es la forma, pues ella es la que da el ser a la materia. Si la forma ya estuviera presente en el comienzo de este movimiento, lo que habrá de ser generado ya sería porque la materia recibe el ser de la forma, que es acto. Luego, como hay generaciones, la forma no está presente junto con la materia antes de la generación.

Hay dos clases de generación, que corresponden a las dos clases de seres que hemos distinguido: la generación a secas para el movimiento hacia la forma substancial y la generación *según algún aspecto* para el movimiento hacia la forma accidental. A su vez, también la corrupción se divide en corrupción a secas y corrupción *según algún aspecto*. En la generación, una substancia llega a ser simplemente, mientras que en la generación según algún aspecto la substancia llega a ser según ese aspecto mismo, no absolutamente, como en el caso anterior<sup>21</sup>. La generación y corrupción a secas sólo afectan a las substancias, como es evidente, mientras que la generación y corrupción según algún aspecto se dan en cualquiera de los otros géneros de cosas, que corresponden a los accidentes, porque cada uno de estos aspectos posibles aludidos con el nombre de *según algún aspecto* es un accidente<sup>22</sup>.

Luego, es posible comparar la *primera* definición de generación que nos dio Santo Tomás con otra distinta porque él mismo nos entrega una nueva. Dice que la generación es un cierto cambio desde el no ser al ser, desde el no ente al ente. Recordemos la definición anterior: un movimiento hacia la forma. Reconocemos que son definiciones compatibles porque el punto de llegada es el mismo, siendo verdad que la forma da el ser a la materia, aunque en la *primera* definición no se especifique el punto de partida como en la segunda. Esta ausencia no constituye un serio inconveniente pues el movimiento hacia la forma no puede ser sino desde la ausencia de esa forma, que significa la ausencia del ser que esa forma aporta<sup>23</sup>.

Santo Tomás especifica más el punto de partida después de dar la segunda

<sup>21</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 b 47 – 40 a 61. A partir de las enseñanzas del Estagirita, el Aquinate observa en las Sentencias: «Praeterea, motus, secundum philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid» (*In 1 Sent.* d. 8 q. 3 a. 3 obi. 3a). Es de notar que en la respuesta a esta objeción Santo Tomás no niega la tesis aquí transcrita. Cf. *Ibid.*, ad 3um.

<sup>22</sup> Cf. R. BORGES DE MENESES, *op. cit.*, p. 53 nota 9.

<sup>23</sup> Las dos definiciones de generación son: «generatio est motus ad formam» (*De princ. nat.* 1: 39 b 47)

definición. No se trata de cualquier no ser, sino del no ser que puede ser, que había señalado al comienzo. De esta manera, implícitamente niega que el no ser del que se parte sea un no ser que no pueda ser, categoría de ser que habíamos vislumbrado en el inicio de este capítulo, dándole a esta clase de seres sólo una existencia de razón. Al contrario, la generación tiene como punto de partida el ser en potencia<sup>24</sup>.

También da una definición de corrupción. Ésta es, al contrario que la generación, un cierto cambio del ser al no ser. Pero no continúa el análisis de la corrupción. Quizá esto se deba a que la corrupción de una substancia sea a la vez la generación de otra, manteniéndose la materia y cambiando las formas. Si fuera así, la corrupción se distinguiría de la generación con una distinción de razón<sup>25</sup>. En el comentario a las Sentencias describe cómo puede Dios obrar la corrupción de un cuerpo: al destruir a una naturaleza, debe quitarle primero su forma y sólo después proveerle una nueva. No puede este cuerpo ser según ambas formas a la vez<sup>26</sup>.

### 6. Los principios de la generación y otras cuestiones menores

Una vez presentados la generación y sus puntos de partida y llegada, el autor indica los tres principios que se requieren para que haya la generación. Estos son el ser en potencia o materia, el no ser en acto o privación y aquello por lo cual este ser es, la forma. La materia y la privación no son realmente distintas,

y «generatio est quedam mutatio de non esse uel ente ad esse uel ens» (*Ibidem*, 40 a 62-64). En las *Sentencias* nos ofrece otra noción compatible de generación y corrupción, al atender a una determinada clase de cambios: «in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione» (*In I Sent.* d. 37 q. 4 a. 3 resp.).

<sup>24</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 64-67. Sacchi subraya que el origen de los compuestos físicos es un cierto no ser que coincide con el sujeto subyacente de la generación, ya sea una materia segunda o una materia primera: «Aunque implique un cierto movimiento del no ser al ser, la generación, empero, no implica un tránsito del no ser absoluto al ser absoluto, pues el devenir de los compuestos engendrables supone un sujeto preexistente cuyo origen primigenio se evade de la indagación de las ciencias particulares cuyo cometido se circunscribe a la precisión de la gestación particular de las substancias hilemórficas» (M. E. SACCHI, *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, Buenos Aires: EDUCA, 1996, p. 118).

<sup>25</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 63-64. Cf. R. BORGES DE MENESES, *op. cit.*, p. 20. El estudio de Mansion sobre la filosofía de la naturaleza de Aristóteles nos presenta una conclusión semejante a la hora de responder por la existencia de una materia prima previa a la generación de una substancia: «on n'y explique pas comment, dans la génération au sens strict, la matière première peut préexister à la substance à produire, alors qu'elle ne possède d'elle-même aucune détermination qui en fasse un être réel. Le Stagirite montrera plus tard qu'on rend raison de ce fait par l'application du principe : la génération d'un être est la destruction d'un autre et réciproquement» (A. MANSIÓN, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, deuxième édition, revue et augmentée, Louvain-Paris: Éditions de l'Institut de Philosophie – Librairie Philosophique J. Vrin, 1946, p. 75). Luego nos indica en qué pasaje de Acerca de la generación y la corrupción el Estagirita plantea esta doctrina: ἀρ' οὖν δια τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν ἄπαυσον ἀναγκαῖον εἶναι τὴν μεταβολήν. (*De generat. et corrupt.* A 3: 318 a 23-25). Cf. A. MANSIÓN, *op. cit.*, p. 75 et *Ibid.*, note 69. La confirmación de esta doctrina se encuentra más adelante: ἡ γὰρ γένεσις φθορὰ τοῦ μὴ ὄντος, ἢ δὲ φθορὰ γένεσις τοῦ μὴ ὄντος (*De generat. et corrupt.* A 3: 319 a 28-29). En el comentario a las *Sentencias* el Aquinate confirma que la corrupción de una forma es la generación de otra: «videmus quod corruptio unius [naturae] est generatio alterius» (*In I Sent.* d. 39 q. 2 a. 2 resp.). Cf. *Ibid.*, d. 43 q. 2 a. 1 resp.

<sup>26</sup> «non potest esse quod simul sit eadem et alia, sed bene [Deus] potest destruere unam naturam, et facere aliam; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam: sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit» (*In I Sent.* d. 42 q. 2 a. 2 ad 4um).

sino que se distinguen por la razón. La privación es la materia en tanto que no ha recibido el ser de una forma tal. Materia, privación y forma se requieren para que haya, por un lado, la generación y, por otro lado, la generación *según algún aspecto*<sup>27</sup>.

El ejemplo que entrega de generación es el de una generación *según algún aspecto*. Es la generación de un ser artificial. Así, incluye en el desarrollo algunas reflexiones en torno al ser artificial. Indica que éste se genera en una substancia ya completa, que, por lo tanto, no recibe su ser substancial con la generación del artefacto. El artefacto en potencia tiene como punto de llegada la forma accidental por la que recibe el ser el artefacto, no la substancia natural. Subraya que todas las formas artificiales son accidentales, es decir, advienen a un sujeto, que ya fue constituido perfecto por la naturaleza<sup>28</sup>. El arte supone la naturaleza perfectamente constituida. No obstante, no dejemos de señalar que no todas las formas accidentales son artificiales, puesto que muchas son naturales<sup>29</sup>.

También son interesantes los casos que ha elegido para ejemplificar algunas de sus afirmaciones. Estos son temas interesantes para el estudio de la filosofía de la naturaleza. Como ejemplo de substancia eligió al hombre. Como materia a partir de la que el hombre es generado tomó al esperma y a la sangre menstrual, mientras que como materia *según algún aspecto* eligió al hombre que está en potencia de ser blanco. Al hablar de la forma accidental mencionó a la blanca; llegado el turno de la substancial, la forma elegida fue el alma que da el ser substancial humano al esperma y a la sangre menstrual. Por un lado, el ejemplo de generación fue llegar a ser un hombre, por otro lado, el de generación *según algún aspecto* fue llegar a ser blanco un hombre. El caso de la generación de un artefacto era el de una imagen modelada en un pedazo de cobre<sup>30</sup>.

Bobik realiza varias observaciones atinadas al considerar al esperma y la sangre menstrual. En primer lugar, precisa la cuestión al reemplazar la sangre menstrual por el óvulo, actualizando la base biológica con la que contaba Santo Tomás. En segundo lugar, observa que el esperma y el óvulo femenino no son materia *primera*, puesto que aquéllos poseen determinaciones, mientras que la materia *primera* —como más adelante veremos— no posee por sí misma

<sup>27</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 68-71. La noción de privación no es una innovación de los escolásticos, a pesar de la opinión de Borges de Meneses recogida en el glosario que acompaña su comentario: «S. Tomás e os escolásticos definem-na como ausência de forma substancial. A privação está entre a matéria-prima e a forma. Foi um elemento introduzido pela escolástica, dado que não existe na teoria hilemórfica de Aristóteles» (R. BORGES DE MENESES, *op. cit.*, p. 127, s. v. Privação). En verdad, la privación ya es presentada por el Estagirita y la llamó στέρησις. Cf. ARISTOTELES, *Phys.* A 7: 190 b 27; 191 a 12-14; *Metaphys.* Δ 22: 1022 b 22 – 1023 a 7. Cf. T. REGO, *recensión a SANTO TOMÁS DE AQUINO, Principios da Natureza*, trad., introd. e coment. da R. D. Borges de Meneses (Porto: Porto Editora, 2001), *Sapientia* 61 (2006) 277-279. Cf. Etiam H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, s. v. στέρησις, en *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1870, vol. V: 699 b 36 – 700 a 56.

<sup>28</sup> «omnes enim forme artificiales sunt accidentales» (*De princ. nat.* 1: 40 a 79). Cf. *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 3 ex.

<sup>29</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 40 a 71-81. Ya Averroes había recogido esta tesis aristotélica: «Deinde dedit exemplum de corporibus artificialibus, et fecit differentiam in hoc inter corpora naturalia et artificialia. Essentiae enim rerum artificialium sunt accidentales» (AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in libros De anima* II comm. 8, in *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, ed. H. Wolfson, D. Baneth et F. Fobes, Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1953, vol. VI, 1, p. 140 ll. 21-24). Cf. *Ibid.*, pp. 139-143 ll. 1-113.

<sup>30</sup> Cf. *De princ. nat.* 1: 39 a 1 – 40 a 81.

forma alguna<sup>31</sup>. En esto no podemos más que estar de acuerdo con el autor. Es claro que el esperma y el óvulo poseen un ser propio, y no podrían tener ese ser si no poseyeran una forma a través de la cual lo recibieran. Sin embargo, al comentar el último párrafo de este capítulo afirma que la materia y la forma son requeridas en el punto de partida de la generación, mientras que en el punto de llegada se requiere de la forma. Más preciso sería decir que la materia es el principio de la generación presente tanto en el punto de partida como en el punto de llegada de la generación, mientras que la privación sólo está presente en la partida y la forma en la llegada<sup>32</sup>.

### 7. Identificación de los principios de la naturaleza a partir de la generación

Santo Tomás recoge en el segundo capítulo del *De principiis naturae* los tres principios de la generación mencionados en el capítulo primero y les da un nuevo nombre: los llama ahora principios de la naturaleza. Habiendo tratado sobre la forma en el capítulo anterior, aquí habla sobre los otros dos principios: la privación y la materia. Ofrece una explicación acerca del sentido en que la privación es un principio de la naturaleza y luego presenta una serie de características de la materia, en particular de la materia *primera*<sup>33</sup>.

El análisis de los principios de la naturaleza sigue enlazado con el análisis de los principios de la generación. De esto no se debe concluir que una substancia natural es lo mismo que una generación, pero es cierto que la existencia de una substancia natural supone una generación previa. Si consideramos la generación de la substancia natural, un principio de la naturaleza es el término de la generación y los otros dos son encontrados en el punto de partida de la generación<sup>34</sup>. La forma es el primero, la materia y la privación son los segundos.

Atendamos a la expresión del Aquinate: «la forma es eso hacia lo que va la generación, los otros dos están en la parte de ése a partir de donde proviene la generación»<sup>35</sup>. Al decir «otros dos» se refiere a los otros dos principios, la materia y la privación. Santo Tomás nos propone descubrir a los principios de la naturaleza en la generación<sup>36</sup>. Sabemos que una generación involucra dos tér-

<sup>31</sup> Bobik sostiene que la materia primera se encuentra en potencia de adquirir el ser substancial de alguno de los elementos. Éstos, a su vez, se encuentran en potencia de recibir la forma substancial de un cuerpo mixto. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>32</sup> Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, p. 10.

<sup>33</sup> Cf. *De princ. nat. 2*: 41 a 74-78. El texto latino dice «materia prima». No hay que igualarla con las materias primas de las industrias, tales como los productos de los campos y las extracciones de la tierra, pues éstas en realidad serían una materia *segunda*, un compuesto sobre el que el industrial trabaja para elaborar un producto o un artefacto, generando eficientemente alteraciones ya accidentales ya substanciales en sus materias primas.

<sup>34</sup> Cf. *De princ. nat. 2*: 40 a 1-4. Atendamos al comentario a las *Sentencias*: «generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem» (*In I Sent.* d. 5 q. 3 a. 1 obi. 1a).

<sup>35</sup> «Sunt igitur tria principia nature, scilicet materia, forma et privatio, quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio, alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio» (*De princ. nat. 2*: 40 a 1-4).

<sup>36</sup> Camino similar recorre Aristóteles en el libro A de la *Física*. Allí parte de la realidad innegable del movimiento (*Phys. A 2*: 185 a 12-14), hace una crítica de las teorías físicas de las distintas tradiciones filosóficas del mundo griego (*Ibid.*, 2-4: *passim*), luego recoge la doctrina general por la que los contrarios eran considerados principios de las cosas naturales (*Ibid.*, 5: 188 a 26-28), determina su número diciendo que es un número finito, incluyendo a un solo par de contrarios y también a un substrato en el que se presentan (*Ibid.*, 6: 189 a 11 – 189 b 29), hasta llegar a la identificación, al reconocimiento de los principios de las cosas naturales en la generación de las cosas mismas (*Ibid.*, 7: 190 a 13-21; *Ibid.*, b 17-23).

minos opuestos, iniciándose en uno para finalizar en el otro. El autor identifica al último con la forma, puesto que su presencia en acto es signo de la plenitud de la generación. No obstante, no identifica los otros dos principios con el término inicial de la generación, sino que tan sólo dice que tienen que ver con ese término, que los encontramos junto a él. Más adelante veremos que sólo uno de ellos, la privación, se identifica con el término inicial de la generación.

Santo Tomás afirma que la materia y la privación no son dos cosas distintas, sino que están al mismo tiempo en un único sujeto. Lo que las diferencia es una distinción de razón. Materia y privación no designan dos entes distintos, sino al mismo considerado bajo distintas perspectivas<sup>37</sup>. Luego jerarquiza a estos principios que se encuentran en el punto de partida de la generación, al decir que la privación es un principio por accidente, no por sí misma, dando por supuesto que la materia sí es un principio por sí misma.

La razón de esta distinción quizá radique en el hecho de que la privación no sea un principio de la naturaleza, sino de la generación de la misma, no permaneciendo una vez que la substancia ya ha sido generada, sino sólo mientras ésta no era y se estaba haciendo. Así, la privación tomaría el nombre de principio por su participación en la generación de la substancia.

De cualquier manera, Santo Tomás afirma que la privación es un principio por accidente gracias a que coincide con la materia, y lo ejemplifica con el constructor que realiza una edificación y que casualmente también es médico. En él, el ser médico y el ser constructor coinciden en un mismo sujeto, razón por la que accidentalmente podríamos decir que el médico es principio de la edificación. Pero este ejemplo no es suficientemente preciso, porque la privación es imprescindible para la generación, mientras que el hecho de que un constructor sea médico es irrelevante para una edificación. Sin embargo, el ejemplo aclara un aspecto de esta doctrina al decir que el médico y el constructor coinciden en un único sujeto, lo que nos permite decir que la coincidencia de la privación con la materia tiene lugar en un único sujeto, y no en la materia. Materia y privación no son igualadas, facilitando así la concepción del nuevo compuesto de materia y forma sin la privación previa.

Tengamos en cuenta que en este capítulo el Aquinate no está hablando de la generación exclusivamente, sino también de la naturaleza y sus principios. En este caso, es verdad que la privación no es imprescindible para el ser de la substancia, sino sólo para su generación. Además, hay que agregar que la privación que acompaña a la substancia nunca es la privación que actuó como principio de su propia generación, sino que es principio de las posibles generaciones de otras substancias<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> El texto indica que la materia y la privación provienen de la parte de ése desde el que se inicia la generación. Usa el singular para hablar del término a quo, no el plural: «alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio» (*De princ. nat.* 2: 40 a 3-4). Si la materia y la privación fueran dos cosas distintas el texto diría: *ex parte eorum ex quibus est generatio*, usando el plural en vez del singular.

<sup>38</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 a 1 – b 14.

### 8. La privación, principio accidental necesario de la generación

Continúa Santo Tomás señalando en qué manera es la privación un principio por accidente. Recuerda la distinción entre accidentes necesarios y accidentes no necesarios. Podemos recoger del texto una definición de cada uno. Los accidentes necesarios son aquellos que no se separan de la cosa, mientras que los no necesarios son aquellos que sí se separan de ella<sup>39</sup>. Al ser imprescindible la privación para que haya generación, se dice que la privación es un principio, si bien accidental, necesario. Es en este punto donde descubrimos que la materia y la privación siempre están presentes en un mismo sujeto. Siempre encontramos una materia siendo bajo una determinada forma, recibiendo el acto de ésta, esto es, siendo actualizada por esa forma. Pero este estar siendo de una determinada manera, que es algo positivo, es a la vez un no estar siendo muchas otras cosas. Este no ser tantas otras cosas es para la materia un estar privada de muchas otras formas. Dice Santo Tomás que la privación es un accidente necesario porque la materia nunca se despoja de la privación. Podríamos decir que la privación, entendida como privación de múltiples formas salvo de la forma que está actualizando a la substancia, es una propiedad de la materia que es principio de esa substancia<sup>40</sup>. Ante la pregunta de por qué la privación, que es un constitutivo de la naturaleza en el llegar a ser, se dice que no lo es en el ser de la substancia, se puede responder que no es un constitutivo de esta substancia determinada, ya que ésta tiene la forma propia, no está privada de ella; está privada de las formas de otras cosas que no son ella: por lo tanto, las privaciones presentes en una substancia no son un principio de su propia naturaleza, sino de la naturaleza de otros.

### 9. La privación no es una negación

Aclara Santo Tomás que la privación, a partir de la que se realiza la generación de una substancia natural, si bien es un cierto no ser, no es cualquier no ser. Una privación no se identifica con una negación. Éstas se distinguen en que la negación no determina al sujeto del que niega algo por sí misma, esto es, por el hecho de que niegue ese algo. Santo Tomás sugiere que la privación sí determina al sujeto por sí misma. La negación no conlleva información adicional sobre la cosa de la que se niega algo. Sólo se refiere a la actualidad de la cosa. La privación, en cambio, sólo puede predicarse de un sujeto susceptible de recibir la forma privada. Por ello, además de indicar que aquella forma privada no se encuentra actualizando tal sujeto, manifiesta que este sujeto se encuentra en potencia con respecto a aquella forma de la que está privado<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 15-17.

<sup>40</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 15-23. Bobik sostiene que la privación no es real, porque no es por sí misma, sino por accidente, al estar junto con una materia. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, pp. 17-18. Nosotros precisaremos este lenguaje. No digamos que no es real, porque designar a la privación con este adjetivo podría igualarla con la negación, con lo que perderíamos el terreno ganado en la indagación filosófica, hablando sólo de lo que es real y de lo que no: de lo que existe y de lo que no. De esta manera perderíamos la valiosísima distinción entre lo que no es absolutamente, lo que no es pero puede ser y lo que es: el no ser, el ser en potencia y el ser en acto.

<sup>41</sup> En el libro Δ de la *Metafísica*, que constituye su léxico filosófico, Aristóteles nos dice que uno de los sentidos del término potencia es la privación, en tanto que revela la capacidad de llegar a ser algo: «τὸ δυνατόν λεχθήσεται ἓνα δ' ἔαν ἔχη μεταβάλλειν ἐφ' ὁπίου δύναμιν. ἔτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον εἶτ' ἐπὶ τὸ βέλτιον (καὶ

Al entregarnos un ejemplo de forma accidental y las distintas relaciones de privación o negación que ésta puede tener con distintas substancias, Santo Tomás no proporciona una lista de clases de seres, siendo el criterio de distinción la manera en que la forma tal se predica y se relaciona con las cosas. La forma accidental mentada se niega de los que no existen y se niega de los que no tienen el poder de llegar a tener tal forma desde su generación, esto es, por su esencia. Por otro lado, están aquellos que pueden llegar a tener tal forma desde su nacimiento pero están privados de ella. Las dos primeras clases de entes no la tienen ni pueden tenerla. Para ambos corresponde la negación. El tercero puede tenerla pero no la tiene y por eso está privado de ella. Esta privación también es una negación, pero es algo más que una simple negación:

γάρ τὸ φθειρόμενον δοκεῖ δυνατόν εἶναι φθίρεσθαι, ἢ οὐκ ἂν φθαρήναι εἰ ἂν ἀδύνατον· νῦν δὲ ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιοῦτου πάθους· ὅτε μὲν δὴ τῷ ἔχειν τι δοκεῖ, ὅτε δὲ τῷ ἐστερηθῆναι τοιοῦτον εἶναι· εἰ δ' ἡ στέρησις ἐστὶν ἕξις πῶς, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι. ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν· ὥστε τῷ ἔχειν ἕξις τινὰ καὶ ἀρχὴν ἐστὶ δυνατόν καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου ζήτησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν ζήτησιν (*Metaphys.* Δ 12: 1019 b 1-10). La traducción de este pasaje entregada por algunos traductores presenta ciertas dificultades. La de García Yebra pareciera tropezar especialmente en la traducción de «ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν» (*Ibidem*, 8), puesto que traduce: «Pero el ser se dice equívocamente» (ARISTÓTELES, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por V. García Yebra, 2ª edición, 3ª reimpresión, Madrid: Gredos, 1998, p. 261). El verbo «ὁμωνυμῶς» significa tener el mismo nombre o también tener el mismo significado (cf. H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, revised and augmented by H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie et alii with a 1996 Supplement ninth edition reprinted, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. v. ὁμωνυμῶς, p. 1229b) y él traduce el adverbio «ὁμωνύμως» por «equivocamente»: casi lo opuesto. El aparente problema se resuelve cuando en el mismo diccionario encontramos el adverbio en cuestión, cuya traducción es justamente «equivocamente», siguiendo al cuarto sentido del adjetivo «ὁμωνύμος, ον», propio de la lógica aristotélica, que se predica de aquellas cosas que comparten un mismo nombre, a pesar de ser distintas en especie y definición. Cf. H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *op. cit.*, s. v. ὁμωνύμος, ον, p. 1229b. No obstante la posesión de la solución, no dejemos de observar que el recurso a la traducción de W. D. Ross proyecta alguna duda sobre este frase de Aristóteles, puesto que directamente omite este pasaje en su traducción: «[‘potent’ or ‘capable’ will mean] in one sense that which has a potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that which perishes is thought to be ‘capable’ of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it; but, as a matter of fact, it has a certain disposition and cause and principle which fits it to suffer this; sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense ‘having’ or ‘habit’, everything will be capable by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle, and by having the privation of this, if it is possible to have a privation; and if privation is not in a sense ‘habit’, ‘capable’ is used in two distinct senses)» (ARISTOTLE, *The Works of Aristotle, in The Great Books of the Western World*, 2nd ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, 1990, t. VII, vol. I, p. 540). La suya es una traducción bastante libre, no así la de García Yebra que se ciñe más al texto, aunque ambas manifiestan la dificultad de develar su significado. La edición crítica de W. Jaeger trae otra lectura de este pasaje, donde no se encuentra el pasaje que Ross omite traducir—esta edición supone la edición crítica de Ross—: δ' ἡ στέρησις ἐστὶν ἕξις πῶς, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι, εἰ δὲ μή. [τῷ τε ἔχειν ἕξις τινὰ καὶ ἀρχὴν ἐστὶ δυνατόν] ὁμωνύμως, ὥστε τῷ τε ἔχειν ἕξις τινὰ ἀρχὴν ἐστὶ δυνατόν καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν (ARISTOTELIS *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruit W. Jaeger 1957 reprinted, Oxford: Oxford University Press, 1978 [=Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis], Δ 11: 1019 b 7-9, pp. 104-105). Jaeger explica que este pasaje es una adición tomada del comienzo de las *Categorías*: «locus in utraque recensione corruptus. τῷ δυνατόν A<sup>b</sup>: om. Π, delevi (*Herm.* 52. 511). verba ex 9, ubi recte post ὥστε ea ponit Π, errore huc delata (erantne in marg. exemplaris, unde A<sup>b</sup> hausit, suppleta?) εἰ δὲ μή, ὁμωνύμως ex A<sup>l</sup> restituit Christ, post 10 στέρησιν alt. coll. Ross: pro eis Π praebet ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον (λέγομεν Lat et cod. T) τὸ ὄν. est scholium lectoris mutilum e prima sententia Categoriarum sumptum, quod e marg. in locum verborum εἰ δὲ μή, ὁμωνύμως intrusum esse vid. (*Herm.* 52. 512) fuitque ὁμωνύμιον λέγομεν ὄν» τὸ ὄνομα μόνον κοινόν» (*Ibid.*, nota a la línea 8). En efecto, el comienzo de las *Categorías* es similar a esta reconstrucción: Ὁμωνύμια λέγεται ὡς ὄνομα μόνον κοινόν (*Categ.* 1: 1 a 1). La traducción de Hermann Bonitz también omite este pasaje, pero la edición de la misma de H. Carvallo lo reemplaza suponiendo una lectura similar a la de Jaeger, que traduce: «[...] wo nicht, so kann man beides wenigstens mit gleichem Namen bezeichnen [...]» (Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz herausgegeben von H. Carvallo und E. Grassi, Leck - Schleswig: Rowohlt, 1966, S. 111). Cf. *Ibid.*, n. 1.

ahora no la tiene pudiendo tenerla. A éstos podemos agregar también a aquellos que, pudiendo tenerla desde su nacimiento, la tienen en acto, la poseen. Y aquí la privación de la tal forma no existe. De esta manera, la lista llega al número de cuatro de clases de seres<sup>42</sup>.

Podríamos creer que Santo Tomás encontró una nueva clase de ser, semejante a la de la materia *a partir de la cual*, que se encuentra en potencia con respecto a un determinado ser substancial. Este ser en potencia que habría encontrado es el que señala con la siguiente expresión: haber nacido para llegar a ser tal cosa<sup>43</sup>. Tal expresión se refiere a las cosas que desde su generación pueden llegar a tener una forma determinada, aunque todavía no la tengan. De esta manera, serían tres las formas de ser en potencia señaladas hasta aquí en el texto. El ser en potencia de la materia *a partir de la cual*, el de la materia *en la cual* y este último, propio de la forma que una substancia puede llegar a tener desde su generación, aunque aún no lo tenga. Si creyéramos que ‘el poder ser desde su generación algo’ es una tercera forma de ser materia, estaríamos equivocados. En verdad, las dos últimas maneras de ser en potencia pertenecen a una sola categoría, la de la materia *en la cual*, pues ambas están en potencia con relación al ser accidental. Entendemos que el poder llegar a tener determinada forma desde la generación es estar en potencia con respecto al ser accidental natural, no artificial. Entonces, tendríamos las dos formas de estar en potencia, de ser materia, determinadas por Santo Tomás: la materia *a partir de la cual* y la materia *en la cual*, que a su vez puede referirse a una forma accidental natural y a otra artificial.

Nos encontramos de nuevo con la siguiente afirmación: la privación es un principio. Santo Tomás muestra su necesidad para la generación, indicando que ésta no puede llegar a ser a partir de cualquier no ser, sino de un no ser que se encuentre en algún sujeto, esto es, desde alguna materia que a su vez tenga una determinación que la haga apta de llegar a ser tal substancia o a tener tal cualidad. Pareciera no agregar nada nuevo a lo ya dicho, pero podemos rescatar algunas tesis filosóficas que están siendo aquí tratadas. En primer lugar, con respecto a la materia —el sujeto en el que está presente la privación— Santo Tomás remarca que debe tener alguna determinación que la haga apta para recibir tal forma generable. De tal manera se opone a aquellos filósofos griegos que piensan que todo puede provenir de todo, como opinó la escuela de Anaxágoras y sus discípulos, entre quienes se destacaron Arquelaos y Diógenes de Apolonia<sup>44</sup>. Anaxágoras sostuvo que a partir de una única mezcla se separaron las innumerables homeomerías, que son los elementos que com-

<sup>42</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 24-33. Ya había adelantado la doctrina de la privación en el capítulo primero, al decir que la generación, como paso del no ser al ser, no ocurre a partir de cualquier no ser, sino de un no ser que es ser en potencia: «non ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia» (*Ibidem*, 1: 40 a 64-66).

<sup>43</sup> «que non nata sunt habere visum» (*De princ. nat.* 2: 40 b 29), «in quo scilicet natus est fieri habitus» (*Ibidem*, 31-32) y «que sunt nata videre» (*Ibidem*, 33) son tres expresiones que se refieren a la misma realidad —la primera en forma negativa y las restantes en forma positiva— y se encuentran en el mismo párrafo del opúsculo. Cf. *In I Sent.* d. 13 q. 1 a. 4 resp.

<sup>44</sup> Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, 18. Aufl., hrsg. von W. Kranz, Zürich: Weidmann, 1996-2004, Band II: 60 A 1-3 *passim*, S. 44-45.

ponen a todas las cosas. Con respecto a ellas, asevera que todas las cosas están en todas las cosas<sup>45</sup>.

En segundo lugar, con respecto al no ser, el Aquinate pone el acento en el hecho de que no es a partir del no ser absolutamente hablando que la generación tiene lugar, sino a partir de la privación, que es un ser determinada forma, no siendo múltiples otras y pudiendo ser de otras formas determinadas, corrupción y generación mediante; aquí también sigue al filósofo de Estagira<sup>46</sup>. De esta manera Santo Tomás respalda la tesis de que no hay cosa que pueda provenir de la nada; no encontramos algo que provenga de la nada absoluta. Según relata Aristóteles, era doctrina común de los físicos que lo antecedieron el considerar que nada llega a ser de lo que no es<sup>47</sup>. De hecho, Diógenes de Apolonia afirma que nada puede llegar a ser a partir de lo que no es ni corromperse al punto de no ser<sup>48</sup>. Luego el Estagirita explica que una de las consecuencias a las que puede conducir este planteo es la inexistencia de la multiplicidad de cosas y sus respectivas generaciones, existiendo sólo el ser mismo. Esto es un error que la familiaridad con las cosas que se generan hubiera evitado<sup>49</sup>. Finalmente, Aristóteles reconoce aquello veraz contenido en la tesis presocrática, a la vez que la matiza, otorgándole un sentido plenamente verdadero. Esto lo logra al sostener la tesis de que en términos absolutos nada puede venir de la nada, pero que, en un cierto sentido, sí puede haber un llegar a ser a partir de un no ser, de un no ser tal como es la privación<sup>50</sup>.

Otra lectura complementaria que realizamos en el mismo párrafo nos aporta una división de las cosas que no son seres, esto es, no son entes. Una cosa es el no ente absolutamente hablando, otra el no ente que se encuentra en algún sujeto y por último encontramos un no ente que se encuentra en algún sujeto determinado. Esta última frase podría constituir una definición de privación: un no ser presente en algún sujeto determinado. Pero como la privación sólo existe para la generación, entonces podemos decir que este sujeto es

<sup>45</sup> ὅτι δὲ Ἄναξαγόρας ἐξ ἐνὸς μίγματος ἅπειρα τῶι πλήθει ὁμοιομερῆ ἀποκρίνεσθαι φησιν πάντων μὲν ἐν παντὶ ἐνόντων (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 B 1: Band II, S. 32). Si todas las cosas están en todas, todas las cosas pueden surgir a partir de cualesquiera de ellas. Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, 4ª ed. correg. y actual. por T. Urdanoz, Madrid: B.A.C., 1976, vol. I, pp. 210-211; 214-215. También encontramos, con matices distintos, a los atomistas Leucipo y Demócrito, que consideraron que los componentes de todas las cosas eran cualitativamente iguales, diferenciándose las cosas sólo por la forma, orden y posición que adquieren sus átomos, en conjunción con el Vacío. Cf. G. FRAILE, *op. cit.*, pp. 217-218. Simplicio y Aristóteles nos confirman este relato de Fraile. Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68 A 37-38: Band II, S. 93-94; 68 B 9: Band II, S. 139; 68 B 125: Band II, S. 168.

<sup>46</sup> También Aristóteles afirma que la generación no ocurre a partir de cualquier no ser, esto es, de una negación cualquiera; no de todo 'no ser árbol' llega a ser el árbol, sino del no ser árbol que desde su generación puede llegar a ser árbol, como la semilla. Sólo de la privación de la forma generable ocurre la generación: ληπτέον δὲ πρώτων ὅτι πάντων τῶν ὄντων οὐθέν οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχόν ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οὐδὲ γίνεται ὅτιοῦν ἐξ ὄτουοῦν, ἂν μὴ τις λαμβάνη κατὰ συμβεβηκός (*Phys.* A 5: 188 a 31-34).

<sup>47</sup> ἔοικε δὲ Ἄναξαγόρας ἅπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (*Phys.* A 4: 187 a 26-29). Vide etiam *Ibid.*, 187 a 31 - 187 b 2.

<sup>48</sup> οὐδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίνεσθαι οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 64 A 1: Band II, S. 52 5).

<sup>49</sup> Cf. *Phys.* A 8: 191 a 24-33; *De generat. et corrupt.* A 2: 316 a 5-14.

<sup>50</sup> ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν οὐδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίνεσθαι μὴ ὄντος οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς ζερήσεως, ὃ ἐστὶ καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίνεσθαι τι (*Phys.* A 8: 191 b 13-16). Sacchi resume la apropiación y adaptación aristotélica de la tesis presocrática y su posterior asunción por parte de Santo Tomás. Cf. M. E. SACCHI, *Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales*, Buenos Aires: Basileia, 1997, pp. 51-52.

la materia y que su determinación debe estar referida a la forma hacia la que se dirigirá la generación<sup>51</sup>.

Santo Tomás se empeña en demostrar que la privación es un principio, y por eso la compara con la negación, de la que no puede decirse que lo sea, a fin de que, comparada con algo que no sea un principio, se advierta la fuerza de los argumentos que la presentan como un principio. Es necesario reforzar esta noción antes de comparar la privación con los otros principios, pues ante ellos pareciera que la privación no tuviera tanto valor. Hay que evitar pensar que por no ser un principio del tenor de la materia y la forma, la privación misma no es un principio<sup>52</sup>.

### 10. La privación, principio en el llegar a ser

El Aquinate explica ahora en qué se distingue la privación de los otros principios. La diferencia es muy clara e importante. La materia y la forma son principios en el llegar a ser y en el ser. La privación es un principio solamente en el llegar a ser. Esto quiere decir que la privación es principio de la generación, junto con la materia y la forma. Una vez generada la nueva substancia, esa privación ya no tiene lugar. La forma y la materia son principios no sólo mientras se genera la substancia sino también cuando la substancia ya es y se mantiene siendo<sup>53</sup>.

Esta distinción entre llegar a ser y ser plantea un problema: ¿es la generación instantánea u ocurre en un lapso de tiempo? El verbo «llegar a ser»<sup>54</sup> daría la idea de algo que se desarrolla en un espacio de tiempo, aunque el paso de la privación a la posesión de una forma, que esto es la generación, no puede ser más que instantáneo, pues no puede haber un estado intermedio entre no tener y tener una forma<sup>55</sup>. Santo Tomás parece sugerir un estado intermedio al decir que lo que está llegando a ser (y todavía no es) es esa forma «en lo sucesivo»<sup>56</sup>. Consideremos lo siguiente. Si cuando la generación se ha consumado la priva-

<sup>51</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 34-39. La definición de privación en latín que ofrecemos sería entonces: *non ens quod est in aliquo subiecto determinato*. Esta expresión se acerca mucho a otra propia del comentario de Santo Tomás a las *Sentencias*: «omnis negatio quae est in aliquo subiecto determinato, potest dici privatio» (*In I Sent.* d. 28 q. 1 a. 1 ad 2um).

<sup>52</sup> Cuando Bobik distingue la privación de la negación, observa que un mismo juicio negativo puede expresar una privación o una negación, según se predique ya de una substancia en potencia de adquirir lo negado en el juicio ya de una substancia que no se encuentre en potencia de adquirir tal cualidad: «“Is not a human being,” [...] as said of sperm and ovum, designates the privation which is appropriate for that generation. “Is not a human being,” as said of a stone, designates only a negation. For a stone is not meant by nature to come to be a human being; the sperm and the ovum are» (J. BOBIK, *op. cit.*, p. 21).

<sup>53</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 39-46.

<sup>54</sup> «Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri» (*De princ. nat.* 2: 40 b 39-41).

<sup>55</sup> εἶτα καὶ τοῦτο ἀτοπον, τὸ παντὸς οἰεσθαι εἶναι ἀρχὴν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου, καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἀπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὡς περ οὐκ ἀθρώας γινομένης μεταβολῆς (ARISTÓTELES, *Phys.* A 3: 186 a 13-16). Aristóteles descarta que toda generación, substancial o accidental, deba tener con necesidad un comienzo, pues considera que las generaciones pueden ser instantáneas.

<sup>56</sup> «si enim esset non fieret, quia quod fit non est nisi in successivis.» (*De princ. nat.* 2: 40 b 46-47). Bobik sigue el texto crítico de Pauson, quien aquí propone: «Si enim esset, non fieret, quia quod fit, non est nisi in successivis, ut tempus et motus» (J. J. PAUSON, *Saint Thomas Aquinas. De principiis naturae*. Introduction and Critical Text by J. J. Pauson, Fribourg (Switzerland)-Louvain: Société Philosophique – Éditions E. Nauwelaerts, 1950 [=Textus Philosophici Friburguenses 2], p. 84 ll. 5-6). Al comentar este pasaje afirma que la privación, en tanto que principio de la generación, se asemeja a realidades como el tiempo y el movimiento, porque en parte es y en parte no: es una privación que todavía no es tal forma. Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, p. 23.

ción ya no es más un principio, también podría decirse que, cuando la generación está llegando a ser, la forma no es un principio porque todavía no es. Pero esto es erróneo porque sin la forma no habría generación alguna, pues aquella es el fin de la misma. Además, no puede entenderse una privación sin aquello de lo cual es privación. Recordemos que no es una simple negación, sino la negación de algo que puede ser. De esta manera es evidente que la forma es un principio sin el cual la generación no tendría lugar, aunque la forma no esté presente en la generación<sup>57</sup>.

Acerca de por qué la forma y la privación no pueden darse simultáneamente, dice el autor que la privación y la posesión de una forma no se pueden dar a la vez semejantemente como en una proposición la afirmación y la negación tampoco se dan juntamente con respecto a lo mismo en un mismo sentido. De esta manera recuerda el principio de no contradicción, argumento fuerte que muestra la imposibilidad metafísica de que una substancia esté privada y posea a la vez a la misma forma<sup>58</sup>. Ya que la privación no se mantiene en el permanecer de la substancia, es sólo un principio en el hacerse, es un principio por accidente<sup>59</sup>.

### 11. Doctrina sobre la materia

Una vez presentadas y desarrolladas la forma y la privación, Santo Tomás nos ofrece mayores especificaciones acerca de la materia. Lo primero que dice es que la materia no es una cosa distinta que la forma o que la privación, sino que se distingue de ellas según la razón. La materia es aquello en lo que se conoce la forma y la privación. Esto quiere decir que la forma o la privación no se encuentran en otro lugar más que en composición con la materia, siendo posible conocerlas haciendo abstracción de la materia del compuesto. Cuando decimos que la materia se compone con la privación no estamos diciendo que la materia se compone junto con una nada, sino que se une a algo que en un sentido es una privación de una determinada forma, pero en otro

<sup>57</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 34-47.

<sup>58</sup> Manser expone la disputa acerca de cuál es el primer juicio lógico que actúa como principio del conocimiento. El principio de identidad es propuesto por diversos filósofos, entre quienes encontramos a Suárez, Garrigou-Lagrangé, Zigliara y Maritain, entre otros. El autor, en cambio, sostiene la primacía del principio de no contradicción, siguiendo la tradición de Aristóteles, continuada por Santo Tomás. En su principal argumento considera que el principio de identidad expresa la unidad e indivisibilidad del ser, indivisibilidad que supone el conocimiento de que el ser se distingue de lo que no es él mismo, esto es, del no ser. Por lo tanto, el principio de identidad supone conocer aquel juicio anterior sobre el que, al menos en parte, se funda su verdad: es imposible que lo mismo se afirme y se niegue de lo mismo en un mismo sentido. A fin de presentar su solución, primero expuso la noción de este primer principio. Para ello se apoyó en los desarrollos lógicos de Aristóteles y del Aquinate. Recogemos una cita de cada uno en las que se expresa este primer principio: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (*Metaphys.* Γ 3: 1005 b 19-20); «In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis» (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2 resp.). Cf. G. M. MANSER OP, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg (Switzerland): Verlag der Universitätsbuchhandlung F. Rüttschi, 1935, trad. por V. García Yebra: *La esencia del Tomismo*, Madrid: Bolaños y Aguilar, 1947, c. 3, § 3, pp. 311-337. Cf. T. UPTON, «The Law of Non-contradiction and Aristotle's Epistemological Realism»: *The Thomist* 66 (2002) 457-471. La indemostrabilidad de este principio es afirmada por Aristóteles en *Metaphys.* K 5: 1061 b 34 – 1062 a 11.

<sup>59</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 47 – 41 a 52.

sentido es una forma. En verdad toda substancia puede ser considerada en tanto que ha sido generada, y en ese caso se nombra a la materia junto con la forma que le da el ser, como también en tanto que está privada de determinada forma, caso en el que se opta por llamarla usando la materia y la privación<sup>60</sup>. Pero ambas maneras de nombrarla designan a la misma substancia. Santo Tomás proporciona un ejemplo para cada caso. Al ejemplificar a la substancia que es nombrada atendiendo a la privación, menciona a la harina que es una substancia preparada para que el pan llegue a ser formado a partir de ella. El ejemplo brinda una nueva característica sobre la relación de la privación con la forma. La privación es una indisposición o no ordenación opuesta a la forma. Hay una relación de oposición entre la privación y la forma<sup>61</sup>. Ahora bien, lo opuesto a una forma debe ser otra forma, no puede ser nada. Por lo tanto esta privación es un aspecto bajo el que se puede conocer la forma que está actualizando a esa substancia, distinta de la que será generada.

Nuevamente utiliza la expresión de lo compuesto por materia y privación<sup>62</sup>. No quiere decir que la materia pueda componerse con la nada para formar una substancia, sino que esto se refiere a una materia que existe bajo una forma, pero que está privada de otra. En vistas de una generación futura, esa materia permanecerá y esa privación no. Luego agrega una distinción entre las materias. Dice que algunas permanecen y que otras pasan. Aquéllas que llevan en sí privación son pasajeras. La razón quizá sea que estas materias están compuestas de privación en tanto que están en potencia de alguna forma distinta que aquélla, gracias a la cual existen ahora. En este sentido, la materia está esperando la corrupción propia y la generación de la nueva substancia. Se podría pensar que esta materia es pasajera porque se muestra como un paso previo a la generación de otra substancia. Sin embargo, la materia puede considerarse permanente si se tiene en cuenta el hecho de que en composición con la forma es una substancia, que es lo que realmente es. Es propio de la substancia el ser y el permanecer siendo. No obstante, hay que tener en cuenta los ejemplos que colocó anteriormente. Ellos refieren el nombre de materia pasajera a aquellas substancias que por la intervención del hombre que las prepara tienen una disposición que les permite ser un elemento participante en la elaboración de otra cosa. Son materias pasajeras porque por la intervención de un sujeto están preparadas para sufrir corrupciones y generaciones. La materia permanente en estos ejemplos sería el nombre de las substancias que no suelen ser corrompidas y servir para una generación<sup>63</sup>. Entendida así, la distinción entre materia permanente y pasajera no es tan importante como aquella que separa la materia *a partir de la cual* de la materia en la cual. Con respecto a la permanencia de los principios, podemos agregar que, por un lado, en la generación substancial la materia permanece pero la substancia y su forma no; en la generación acci-

<sup>60</sup> «De ahí que el sujeto de la generación sea la materia *en cuanto privada de la forma*, por lo cual en este sujeto debe darse una cierta composición de la materia con la privación, ya que el proceso genético de las cosas corpóreas no se inicia desde la misma materia primera, sino desde un terminus a quo que coincide con la privación de aquella forma» (M. E. SACCHI, *Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales*, ed. cit., p. 65).

<sup>61</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 53-64.

<sup>62</sup> «compositum ex materia et priuatione» (*De princ. nat.* 2: 41 a 66-67).

<sup>63</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 65-69.

dental el sujeto, que es la materia *en la cual*, permanece pues la substancia no se corrompe. Pero por otro lado, tanto en la generación accidental cuanto en la substancial desaparece la privación de la forma buscada<sup>64</sup>.

## 12. La materia primera

Santo Tomás vuelve a insistir en la distinción de las materias según sean materia *en la cual* o *a partir de la cual*. Precisa más sus diferencias: la materia *a partir de la cual* es anterior a la *en la cual* porque la segunda está compuesta a su vez por una materia a partir de la cual y de una forma substancial. Una materia en la cual es una substancia que puede recibir una forma accidental para formar un ser artificial o para perfeccionar su ser natural. Pero como toda substancia, la materia *en la cual* está formada por una forma substancial y una materia a partir de la cual. Esta materia *a partir de la cual* también es llamada materia *primera* porque no supone otra anterior a ella, porque no es un compuesto. La manera en que se conocen estas materias también las distingue. La definición y el conocimiento de algo tienen lugar por la forma de ese algo. La forma es el fundamento del conocimiento de ese algo al punto que conocerla signifique poseer en acto la forma de aquella cosa sin serla, intencionalmente<sup>65</sup>. Así, la materia en la cual puede conocerse en sí misma, sin tener en cuenta la forma accidental que le sobrevendrá, porque ella misma posee una materia y una forma. Por su propia forma es y puede ser conocida. Ahora, esta materia que la compone es *a partir de la cual*. Ella, al no ser compuesta por ninguna forma ni materia anterior, no posee actualidad por la que pueda tener alguna formalidad que le permita ser conocida. Sólo puede ser conocida cuando recibe alguna formalidad, pero en ese caso lo que se conoce es la substancia que ella está componiendo, de la que ella es un principio. La materia *primera* es conocida por comparación. Se dice que la materia *primera* es a la forma substancial como la materia en la cual es a la forma accidental. Entonces se afirma que la materia *primera* tiene que ser entendida sin ninguna forma —por tanto, sin ninguna privación ya que ésta era el reverso de una forma en acto— pero sólo puede existir sujeta a una forma que le otorgue el ser y privada de otras formas<sup>66</sup>. No puede ser conocida en modo directo sin su forma porque no

<sup>64</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 58-69.

<sup>65</sup> En la *Summa Theologiae*, obra de su madurez, podemos encontrar una noción de conocimiento intelectual que es suficiente para aclarar las diversas funciones de la forma y la materia en el acto cognoscitivo humano: «Intellectus humanus [...] Et ideo proprium eius est cognoscere vero formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in materia individuali, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmatum» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 1 resp.); «Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter [...] Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantiibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus» (*Ibid.*, q. 84 a. 2 resp.). Cf. *Ibid.*, q. 14 a. 1 resp.

<sup>66</sup> «Por ende, la forma substancial solamente puede componerse con un principio al cual competen dos cosas: la primera, que esté privado de la actualidad que tal forma trae aparejada, de manera que, inversamente a lo que ocurre con la actualidad de la forma substancial, tal principio debe ser pura potencia; la segunda, que dicho principio sea el primer sujeto del cual se haga la substancia, porque, de lo contrario, si ésta proviniera de un sujeto anterior el principio buscado no sería pura potencia, sino que debería poseer alguna actualidad derivada de un proceso de generación anterior y, por tanto, también debería estar

tiene ser sin ella. En griego recibe el nombre de ύλη<sup>67</sup>.

Al tratar acerca del conocimiento de la materia *primera* Bobik no tiene en cuenta el uso de la comparación con el conocimiento de la materia en la cual. La razón reside en que él recibe un texto distinto: «y porque toda definición y todo conocimiento es por la forma, por eso la materia *primera* no puede ser conocida o definida por sí misma, sino por el compuesto»<sup>68</sup>. En cambio, la edición Leonina dice «por comparación» en vez de «por el compuesto»<sup>69</sup>. Por ello, intenta descubrir de qué manera el compuesto es causa del conocimiento de la materia *primera*. Se enfrenta a la dificultad de que el Aquinate caiga en contradicción, ya que, por un lado, el Aquinate dice que la materia *primera* no se conoce por sí misma<sup>70</sup> y, por otro lado, él insinuaría que ella sí se conoce por sí misma. ¿Dónde se encontraría esta segunda afirmación? En la afirmación de que el conocimiento de la materia *primera* es a través del compuesto, puesto que la materia *primera* conforma, junto a la forma, al compuesto<sup>71</sup>. La solución que propone es entender que «compuesto» significa aquello por lo que el compuesto es en acto, esto es, la forma substancial<sup>72</sup>. Entendemos que la edición Leonina ofrece aquí una variante que no exige una interpretación tan difícil, aunque Bobik no la tiene en cuenta. La variante de la Leonina, además, es una pieza fundamental en la doctrina del conocimiento de la materia *primera*, puesto que sólo se la pueda conocer mediante la comparación con la materia *en la cual*. Y a fin de cuentas, ésta es la doctrina aristotélica que Santo Tomás sintetiza en este opúsculo: la materia *primera* se conoce por proporción, *analogía*, como dice el Estagirita en la *Física*<sup>73</sup>.

### 13. La materia se dice de diversas maneras

La materia *primera* que hemos descrito es *primera* absolutamente hablando, pero se puede hablar también de materias *primeras* en otro sentido, al decir que una substancia es la materia *primera* respecto de algún género de cosas. El ejemplo es muy claro: el agua es materia *primera* en el género de los líquidos puesto que todos son formados en parte por ella, pero no lo es absolutamente porque a su vez el agua está compuesta de materia y forma. Una materia *en la cual* puede ser materia *primera* en un género determinado, ya que entra en compo-

---

previamente actualizado por una forma substancial que le confiera el ser en acto. Este tercer principio, no menos absolutamente necesario para la generación, según Aristóteles, es la materia (ύλη)» (M. E. SACCHI, *Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales*, ed. cit., p. 54).

<sup>67</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 70-85.

<sup>68</sup> «Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci vel definiri, sed per compositum» (J. J. PAUSON, *op. cit.*, p. 85 ll. 9-11). Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, p. 25.

<sup>69</sup> «Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci uel diffiniri, sed per comparisonem» (*De princ. nat.* 2: 41 a 78-81). Las restantes diferencias tan sólo son de grafía.

<sup>70</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 80-81.

<sup>71</sup> Cf. J. BOBIK, *op. cit.*, pp. 25-28.

<sup>72</sup> «What is to be said? Perhaps this. When Aquinas says that prime matter can be known through the composite, he ought to be taken to mean: through that in the composite by which the composite is actual. And that, of course, is the substantial form» (J. BOBIK, *op. cit.*, p. 28).

<sup>73</sup> Cf. *Phys. A* 7: 191 a 7-8; T. REGO, «Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae*: *Sapientia* 61 (2006) 81-110.

sición con muchas otras sustancias para formar las otras mezclas que integran ese género<sup>74</sup>.

#### 14. Materia y forma no se generan ni se corrompen

Después de esta breve exposición sobre el carácter de la materia *primera*, Santo Tomás nos ofrece una nueva razón por la que ésta sea *primera*. La materia *primera* no puede tener una materia y una forma porque entonces la generación de la sustancia dependería de la generación de la materia y la forma de la materia *primera* (que ya no sería *primera*), y la generación de aquella materia anterior dependería de la generación de su propia materia y forma, constituyendo una serie infinita de materias y formas que deben ser generadas para poder haber la generación de una sustancia. Esta serie infinita solamente podrá desembocar en la generación de una sustancia si la composición inicial tiene el suficiente poder para ser en acto, pero esta composición inicial ya sería una sustancia, y toda la serie no tendría sentido. Lo que nos dejaría en la misma situación que al comienzo: una materia *primera* sin materias anteriores ni formalidades. El planteo de la serie infinita es contradictorio también con la noción de materia *primera* desarrollado anteriormente porque ella es absolutamente *primera*. Estos planteos son absurdos, y por muchos flancos hacen agua; dejémoslos de lado y establezcamos la doctrina: la materia *primera* y la forma substancial no se generan ni se corrompen porque ellos son principios de la generación. No pueden deber su existencia a aquello de lo cual son un principio. No pueden ser generados si la generación no tiene lugar sin la existencia previa de ellos. La materia es aquello desde lo que parte la generación, por ello el nombre de materia *a partir de la cual*, y la forma es aquello hacia lo que la generación se dirige. Aquí se está refiriendo especialmente a la generación substancial, porque la materia de la generación accidental sí es generada a su vez. Pero la última afirmación es general: ni la forma substancial ni la accidental son generadas. Propiamente sólo los compuestos son generados<sup>75</sup>.

Luego responde a la pregunta: ¿de qué manera la materia *primera* es una en número para todas las cosas? Descarta que sea en la manera en que Sócrates tiene una forma determinada, una en número, porque la materia *primera* no

<sup>74</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 85 – b 89.

<sup>75</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 b 90-97. Cf. J. БОБИК, *op. cit.*, pp. 29-30. En este punto Borges de Meneses considera que Santo Tomás se aleja de Aristóteles, quien diría que es la forma la que se genera, no el compuesto: «Este é um dos pontos de divergencia relativamente a Aristóteles. Para S. Tomás, a geração é do todo, é do composto de matéria e de formae e não só do movimento para a forma» (R. BORGES DE MENESES, *op. cit.*, p. 74 nota 13). Cf. *Ibidem*. Sin embargo, la consulta de las fuentes citadas por el estudioso portugués no nos revela tal desacuerdo, sino lo contrario. Si bien es cierto que Aristóteles afirma que toda cosa —que es la materia o sujeto del cambio— cambia por la acción de un agente hacia la forma, comienza ese mismo capítulo diciendo que ni la materia ni la forma últimas se generan. Al decir «últimas» restringe la afirmación a la materia *primera* y a la forma substancial que componen los elementos. Estos elementos, considerados como materia de los cuerpos mixtos, sí podrán ser generados: Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἑσχατά. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι. ὅφ' οὐ μὲν, τοῦ πρώτου κινουόντος· ὁ δὲ, ἡ ὕλη εἰς ὁ δὲ, τὸ εἶδος (*Metaphys.* Λ 3: 1069 b 35 – 1070 a 2). Ésta es la doctrina que Santo Tomás ratifica en su comentario a la *Metafísica*. Cf. *In XII Metaphys.*, lect. 3, nn. 2-3. Cf. T. REGO, recensión a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Princípios da Natureza*, *op. cit.*, *Sapientia* 61 (2006), 278.

tiene forma alguna<sup>76</sup>. Aquí el Aquinate presenta dos sentidos diversos para el término «número». El primer sentido subraya la identidad de toda substancia consigo misma. El segundo señala también la identidad, no ya de los individuos, sino de la causa material de ellos, la materia *primera*. Es una identidad que se reconoce haciendo abstracción de las variadas determinaciones de todas las substancias, comparando entre sí sus causas materiales. Santo Tomás aclara que la materia *primera* es una en número porque no tiene disposiciones que la hagan distinguirse según el número y la especie, ya que por las disposiciones las cosas se distinguen según el número y la especie<sup>77</sup>. Bobik sostiene que el primer sentido de ser uno en número significa ser uno entre muchos de una misma clase. Las substancias son una en número de esta manera. El segundo sentido de ser uno en número, propio de la materia *primera*, es ser uno, no entre muchos de una misma clase, sino ser único, puesto que careciendo de cualquier determinación carece, por lo tanto, de cantidad, y es la cantidad la que hace posible la pluralidad en las substancias de una misma clase<sup>78</sup>.

Finaliza el Aquinate este capítulo cerrando la exposición sobre la materia *primera*. Ella no puede ser nunca por sí misma, necesita de una forma de la cual reciba el ser en acto. Por ello la materia *primera* siempre se encuentra bajo una forma determinada y privada de múltiples otras formas: la materia *primera* nunca se desprende de la forma y la privación<sup>79</sup>. Ella es sólo en potencia, recibiendo su acto de la forma. Por esto todo lo que uno puede encontrar siendo no es la materia *primera*, sino que es un compuesto de ella y de forma substancial<sup>80</sup>. En el comentario a las *Sentencias* afirma que la materia *primera* es pura potencia<sup>81</sup>.

<sup>76</sup>«First, that is said to be one in number which has a form which is determinately one in number» (J. BOBIK, *op. cit.*, p. 30). La traducción de Bobik nos ayuda a comprender que el adjetivo «unam» de «unam formam determinatam in numero», no es meramente un adjetivo indeterminado, sino que es el adjetivo que expresa la unidad, y que es modificado por la construcción «in numero». Por tanto, esta manera de entender ser uno en número se predica de aquello que tiene una forma determinada, una en número. Este sentido de lo uno es expresado por Aristóteles (*Metaphys.* Δ 6: 1016 b 31) y más adelante por Santo Tomás (*De princ. nat.* 6: 46 a 5-6).

<sup>77</sup>Cf. *De princ. nat.* 2: 41 b 98-108. Así se expresa en el comentario a las *Sentencias*: «simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguentium» (*In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 1 ad 3um).

<sup>78</sup>«And so, to be numerically one means: **to be one among many of the same type**; which many have resulted from a division, division presupposing divisibility, divisibility being based on quantity, quantity arising out of substantial form, and substantial form inhering in prime matter as in an ultimate subject. But to be numerically one means also: **to be one, but not among many of a same type**; because there is no possibility of many of a same type. Prime matter is numerically one in this way» (J. BOBIK, *op. cit.*, p. 31). Las negritas están en el original. Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>79</sup>«[materia prima] numquam denudatur a forma et priuatione : quandoque est sub una forma, quandoque sub alia» (*De princ. nat.* 2: 41 b 112-114). Santo Tomás cita a Avicena en el comentario a las *Sentencias* cuando dice: «et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. uni autem perfectibili debetur una perfectio. ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam» (*In I Sent.* d. 8 q. 5 a. 2 resp.).

<sup>80</sup>Cf. *De princ. nat.* 2: 41 b 109-119.

<sup>81</sup>«prima materia, quae est pura potentia, est una» (*In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 1 obi. 3a).

### 15. Las fuentes secundarias de la doctrina de la materia *primera*

Como ya hemos demostrado en otro artículo, Santo Tomás asume la doctrina aristotélica de la materia *primera*, presente especialmente en el libro I de la *Física*<sup>82</sup>. Empero, no es el Estagirita la única fuente de Santo Tomás en este opúsculo. Cuando el Aquinate dice que la materia *primera* «por sí misma nunca puede ser, porque, puesto que en su razón no podría tener forma alguna, no tiene ser en acto, puesto que el ser en acto no podría ser sino por la forma»<sup>83</sup>, la edición Leonina nos remite a los estudios de Averroes sobre el *Acerca del alma* de Aristóteles<sup>84</sup>. En su comentario octavo al libro II distingue la forma de los seres artificiales de aquella de las sustancias naturales. En los primeros el ser una sustancia depende de la materia, mientras que en los segundos depende principalmente de la forma. Prueba de esto es que si quitamos la forma de las sustancias artificiales, la materia permanece, pues es ella misma un cuerpo natural. En cambio, si quitamos la forma a un ser natural, también desaparece su materia. Advertimos el parentesco de pensamiento con el Aquinate, nutriéndose ambos de un maestro común, y, además, descubrimos al joven Santo Tomás siguiendo la guía del filósofo árabe: aquella que Santo Tomás llamaba materia *en la que*, Averroes la llama *casi materia*<sup>85</sup>, para distinguirla de la materia *primera*, que aquí es llamada simplemente *materia*<sup>86</sup>, y Santo Tomás en el primer capítulo del opúsculo la llama *materia a partir de la cual*.

Esta fuente árabe continúa la tradición aristotélica, pero reconocemos otra fuente que no parte de las obras físicas del Estagirita. La figura de San Agustín de Hipona era una autoridad para los teólogos del siglo XIII, y ello se ve reflejado en la profusión de citas del Obispo presentes en la *Suma de Teología* del Aquinate, muchas veces propuestas como argumentos de autoridad. En el libro XII de sus *Confesiones*, en el que trata de la creación a partir del texto revelado en el Génesis, hallamos la descripción de una materia informe a partir de la cual Dios formara todas las cosas. Las notas que le atribuye son semejantes a las de la materia *primera*. Si la materia informe no está formada, no puede haber nada determinado, pero no por eso ella es absolutamente nada; más bien ella es una cierta uniformidad sin especie alguna<sup>87</sup>. Esta materia, *a partir de la*

<sup>82</sup> Cf. T. REGO, «Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae*», 85-97.

<sup>83</sup> «per se numquam potest esse, quia, cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma» (*De princ. nat.* 2: 41 b 114-117).

<sup>84</sup> Para investigar *De princ. nat.* 2: 41 b 116, la Leonina nos envía a Averroes *In De anima* II comm. 8 l. 98. Cf. *De princ. nat.* 2: 41 in apparatu. Allí encontramos lo que Averroes dice acerca de la sustancia natural y su materia: «Hoc enim individuum non est hoc nisi per suam formam, non per suam materiam. Materia enim nullum habet esse in actu in corporibus naturalibus secundum quod est materia, et esse non est in actu nisi forme» (AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in libros De anima* II comm. 8, ed. cit., p. 143 ll. 96-99).

<sup>85</sup> «Manifestum est enim per se quod hoc nomen securis, sive fuerit naturale sive artificiale, dicitur de illo congregato ex illo quod est quasi forma in eo, et ex eo quod est quasi materia» (AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in libros De anima* II comm. 8, ed. cit., p. 141 ll. 46-49). Como vemos, la materia segunda es llamada *casi materia* y la forma accidental *casi forma*. Las distinciones entre «materia» y «quasi materia» se encuentran a lo largo de este comentario. Cf. *Ibid.*, pp. 139-143 ll. 1-113.

<sup>86</sup> «Sed quia forme rerum naturalium cum fuerint ablate auferentur materie, et nullum ens remanet nisi equivoco» (AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in libros De anima* II comm. 8, ed. cit., p. 141 ll. 62-63).

<sup>87</sup> «priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid; non color, non

*cual* Dios forma todas las cosas, es un todo absolutamente informe, sin forma, más no es absolutamente nada, sino cerca de la nada, una casi nada<sup>88</sup>. No deja de observar San Agustín que, si bien formó las cosas a partir de una materia informe, Dios hizo también a esta materia informe de la nada absoluta<sup>89</sup>. Sacchi reconoce la influencia de San Agustín en la elaboración de la materia *primera* tomista: es del Doctor de Hipona que el Aquinate recibe la noción de materia *primera* próxima a la nada<sup>90</sup>.

Dice el Doctor de Hipona que esta materia no se puede conocer por la inteligencia ni por los sentidos<sup>91</sup>; la forma y la materia conforman las cosas del mundo material<sup>92</sup>; la materia es necesaria para las generaciones y las corrupciones<sup>93</sup>; la materia está privada de toda forma<sup>94</sup>. Recordemos que Santo Tomás

figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie» (*Confess.* XII 3: PL 32,827). Cf. *Ibid.*, 4: PL 32,827.

<sup>88</sup>«illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat» (*Confess.* XII 8: PL 32,829). Cf. *Ibid.*, 19: PL 32,836.

<sup>89</sup>«Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem» (*Confess.* XII 8: PL 32,829).

<sup>90</sup>«Porque la materia, considerada en sí misma —o sea, independientemente de su composición con la forma substancial—, ni tiene ser en acto ni es cognoscible: es tanto un reducto de inteligibilidad cuanto aquello más próximo a la nada. Santo Tomás ha extraído de la filosofía de Aristóteles esta teoría de la materia; no obstante, su visión del principio material como algo vecino a la nada la ha tomado de la doctrina de San Agustín de Hipona» (M. E. SACCHI, *Economía cósmica*, Rosario: Durandello, 2000, p. 43). Sacchi nota que el Aquinate o pone la voz de San Agustín cuando se pregunta si la materia no fue creada por Dios. Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summ. theol.* I q. 44 a. 2 sed contra. Cf. M. E. SACCHI, *Economía cósmica*, ed. cit., p. 43 nota 26.

<sup>91</sup>«Ut cum in ea quaerit cogitatio quid sensus attingat, et dicit sibi: “Non est intelligibilis forma sicut vita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quod videatur et quod sentiat in invisibili et incomposita non est”, dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo» (*Confess.* XII 5: PL 32,827).

<sup>92</sup>Cf. *Confess.* XII 8: PL 32,829; *Ibid.*, 15: PL 32,832-834; *Ibid.*, 19: PL 32,836.

<sup>93</sup>«et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil» (*Confess.* XII 6: PL 32,828). Aquí la materia se encuentra junto a la privación, aunque no la nombre explícitamente: «incipiunt esse quod non erant» (*Ibid.*). Cf. *Ibid.*, 19: PL 32,836. Como la materia informe es necesaria, así también la forma hace posible las variaciones y los cambios. Cf. *Ibid.*, 11: PL 32,830-831.

<sup>94</sup>Cf. *Confess.* XII 12: PL 32,831. Cf. O. M. IBARRETA DE GHÍO, «La noción de materia en San Agustín»: *Patristica et Medievalia* 1 (1975) 77-81. La autora sostiene que en *Confess.* XII hay dos presentaciones diversas de la materia. La primera la presenta separada de la forma, informe, casi nada, mas pudiendo ser formada. La segunda, propia de los filósofos, corresponde a la materia ya informada. Ibarreta estima que la primera presentación responde al trabajo exegético que San Agustín realizaba sobre el texto del Génesis, mientras que la segunda surge de su genio filosófico. Cf. *Ibid.*, p. 81. Nosotros no vemos contradicción entre ambas presentaciones; más bien, el dato revelado ofrece la oportunidad de reflexionar sobre la condición de lo creado, de su natural composición entre lo formable y las formas. Tampoco entendemos que la primera presentación exija una creación de lo informe sin forma alguna, sino que la presentación primero de lo informe y, luego, de las cosas formadas se debe a un ordenamiento de índole didáctico, no temporal. Confirma este entendimiento el pasaje del comentario al Génesis del Hiponense que bien nos ofrece la autora: «Non quia informis materia formati rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est» (SANCTUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Super Gen. ad litt.* I 15 29: PL 34,257). Cf. O. M. IBARRETA DE GHÍO, *op. cit.*, p. 81. En el mismo capítulo San Agustín afirma que la Sagrada Escritura describe, primero, la creación de la materia informe y, luego, la de las cosas formadas porque no se pueden describir a la vez, mas no porque no fueran creadas a la vez; sólo reconoce una anterioridad de origen, no de tiempo: «ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit; potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus facienti temporibus non divisit [...] ita in prolixitate narrationis alterum prius quam alterum narrandum fuit,

señala las dificultades existentes para conocer la materia *primera*, para cuyo conocimiento sólo contamos con la comparación<sup>95</sup>. El hilemorfismo como condición de todas las substancias materiales también es una tesis que Santo Tomás defiende<sup>96</sup>. Por último, aunque el Aquinate afirma que la materia *primera* nunca se despoja de las formas y las privaciones, sin embargo, por sí misma no posee ninguna forma, como la materia informe descrita por San Agustín<sup>97</sup>. Es innegable que la fuente principal de la doctrina de la materia *primera* en este opúsculo es Aristóteles, mas este hecho no afecta el reconocimiento de las restantes fuentes del Aquinate.

## 16. Conclusión

El curso de nuestra investigación ha revelado la índole del *De principiis naturae* de Santo Tomás de Aquino. Este opúsculo se presenta como una introducción a los estudios de la filosofía natural, es decir, ofrece los fundamentos de la filosofía de la naturaleza, al ocuparse principalmente de la naturaleza. La naturaleza de las substancias materiales es estudiada desde su generación y su corrupción. Santo Tomás distinguió las dos clases de generación y corrupción que una substancia corporal puede sufrir: la accidental y la substancial. La inteligencia de estos movimientos hacia la forma, cuales son la generación y la corrupción, obligó a dirigir la mirada a los principios de dichos movimientos, tarea en la que el Aquinate se embarcó y concluyó con la identificación de los principios de dicha generación; a estos principios llamó los principios de la naturaleza: materia, forma y privación.

La consideración de la privación en particular revivió la disputa helénica acerca de la generación a partir de la nada. En el mundo griego se propuso la tesis de que el ser viene del ser, habiéndose considerado absurdo el pensar que el ser viniera de la nada. Sin embargo, de esta manera el hecho de la generación quedaba debilitado, puesto que las cosas generadas no eran nuevas cosas, sino que ya eran antes de este ser. Se propiciaba así el inmovilismo parmenídeo. Fue el Estagirita quien determinó la cuestión en sus verdaderos límites, y Santo Tomás no desaprovechó sus enseñanzas. El ser se entiende de muchas maneras: no sólo el ser es substancial o accidental, sino también puede ser en acto o en potencia. La privación es la clave de interpretación de las generaciones: el ser proviene de la privación de la forma. Aristóteles descubrió la manera de plasmar conceptualmente esta forma de ser intermedia entre la negación absoluta y el ser en acto. Ya en este temprano opúsculo Santo Tomás se apoderó de esta distinción entre el ser en acto y el ser en potencia.

Luego de atender a la privación, la observación de la materia y la forma hizo ostensible la estructura hilemórfica de las substancias naturales. En esto el

---

quamvis utrumque, ut dictum est, simul fecerit Deus» (*Super Gen. ad litt.* I 15 29: PL 34,257). También el libro XIII de *Confesiones* ofrece la misma doctrina: «De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua, vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. [...] materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma, nulla morae intercederent, sequeretur» (*Confess.* XIII 33: PL 32,866).

<sup>95</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 a 74-85.

<sup>96</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 40 b 39-44.

<sup>97</sup> Cf. *De princ. nat.* 2: 41 b 109-119.

Aquinatense también se reveló un aristotélico desde sus comienzos. La formación hilemórfica de los cuerpos es afirmada con seguridad. Luego, el rigor de su presentación de la materia nos entregó una variada clasificación de cosas que pueden recibir el nombre de materia, según modos distintos. La materia, como el ser en general, se dice de diversas maneras y por ello Santo Tomás distinguió la materia *primera* y la materia segunda. La teoría de los elementos —causas materiales de los cuerpos mixtos o compuestos— es esbozada en el capítulo 3 del opúsculo, y lo dicho en estos dos primeros capítulos sirve de base para entender tal doctrina. Este tratamiento cuidadoso de la materia nos inclinó a considerar que habría una participación de la materia, en tanto que muchas realidades diversas compartirían características propias de la materia *primera*, sin identificarse con ella. Quizá sea más apropiado decir, en verdad, que todas estas diversas realidades participan del acto puro de ser, en un nivel decreciente, hasta llegar a la materia *primera*, toda ser en potencia, pero que no es absolutamente nada, como Aristóteles y San Agustín habían señalado.

La forma, en cambio, es el medio por el que la materia —ser en potencia, privado— recibe el ser en acto, y por ello la forma es acto para la materia. También la forma es clasificada según distintos tipos, pues a cada tipo de materia le corresponde un tipo distinto de forma. Enunciemos las distintas clases de formas que encontramos entre los entes materiales, incorporando la doctrina de los cuerpos elementales y mixtos, de acuerdo a la materia que actualizan. La materia *primera* necesita de una forma substancial, con la que conforma el ser substancial de los elementos. Los elementos, a su vez se componen entre sí merced a la pérdida de sus formas substanciales y la educción de una nueva forma substancial, la del cuerpo mixto. A su vez, los cuerpos mixtos pueden poseer formas substanciales de cuatro clases distintas: formas de cuerpos inertes, formas de vivientes vegetativos, formas de vivientes sensitivos y, finalmente, las más perfectas entre las formas corporales, las formas de los animales espirituales. Todos estos entes corpóreos, a su vez, son materia segunda ante las correspondientes formas accidentales que pueden inherir en ellos. Nos encontramos ante una multiplicitas formarum, resultado de una participación de las formas en diverso grado de perfección. He aquí la contracara de la participación de las materias, que revela la simetría de la co-principios hilemórficos.