



## “Materia”, “forma” y definición de la substancia natural en Tomás de Aquino. Un análisis a partir del caso puntual de “hombre”<sup>1</sup>

### “Matter”, “Form” and Definition of Natural Substance in Thomas Aquinas. An Analysis based on the Specific Case of “Man”

Fernanda Ocampo  

Universidad de Buenos Aires, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, Argentina.

**Enviado:** 15/10/2024

**Evaluado:** 17/10/2024

**Aceptado:** 23/11/2024

**Editor:** David Solís Nova

**Cómo citar:** Ocampo, F. (2025). “Materia”, “forma” y definición de la substancia natural en Tomás de Aquino. Un análisis a partir del caso puntual de “hombre”. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(1), 20 - 52 <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.1.24.2943>

#### Resumen

Forma y materia constituyen, para Tomás, la esencia de la substancia compuesta sensible, y así también ambas deben integrar su definición. No obstante, ambos términos pueden ser tomados en diversos sentidos, dando lugar a una diversidad de maneras de entender la composición de la substancia natural, y las partes que habrán de integrar su definición. Focalizándonos en el caso de la substancia compuesta “hombre”, nos proponemos en este breve trabajo, poner de manifiesto los diferentes modos en que el Aquinate concibe la composición de “hombre”, en función de tres diversas acepciones de forma y

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto “Aceptación o rechazo de ‘la’ *distinctio realis* entre el *esse* y la *essentia* en algunos autores latinos del siglo XIII: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Dietrich de Freiberg”, financiado por UNSTA. Agradezco a los evaluadores anónimos por sus observaciones y sugerencias.

materia, y mostrar cómo se constituye a partir de ellos la definición de la realidad humana, en función de diversas partes integrantes.

**Palabras clave:** *forma, materia, substancia natural, hombre, definición, Partes.*

## Abstract

Form and matter constitute, for Thomas, the essence of the sensible composite substance, and thus both must integrate its definition. However, both terms can be taken in different senses, giving rise to a diversity of ways of understanding the composition of the natural substance, and the parts that will integrate its definition. Focusing on the case of the composite substance “man”, we propose in this brief work to highlight the different ways in which Aquinian conceives the composition of “man”, based on three different meanings of form and matter, and to show how the definition of human reality is constituted from them, based on various component parts.

**Keywords:** *form, matter, natural substance, man, definition, parts.*

## 1. Introducción

Para Aristóteles, la “definición” constituye una noción expresada en palabras, que nos dice *qué* es el objeto definido. A través de ella, no sólo ganamos conocimiento de la esencia de alguna cosa, sino que alcanzamos la certeza necesaria para los primeros principios de la ciencia demostrativa (Deslauriers, 2007, pp. 1-3.). De allí su importancia e interés particulares. En este sentido, la *Metafísica* (1924) – especialmente, el libro VII o *Zeta*– constituye uno de los puntos de referencia fundamentales e ineludibles para toda consideración sobre el tema: en efecto, más allá de la aportación de piezas clave para la conformación de una doctrina de la definición (Deslauriers, 2007), la oscilación e indeterminación manifiesta en algunos pasajes, han provocado que este texto se convirtiera —no sólo entre los estudiosos contemporáneos de la obra aristotélica, sino antes, entre los pensadores

medievales— en objeto de numerosas interpretaciones y discusiones. Puntualmente, existen dos problemas centrales que se desprenden de algunos capítulos de *Zeta* en relación con las sustancias compuestas sensibles —como ser, por ejemplo, el hombre—, a saber: por un lado, qué es aquello estrictamente definible, esto es, cuál es el “objeto” primario y principal de la definición; y por el otro, qué partes del objeto definido deben ingresar como partes de la definición (Galluzzo, 2001, p. 418).

En otras palabras: ¿constituye el compuesto de materia y forma el objeto principal de la definición, o es éste tan sólo definible en sentido secundario y derivado, no habiendo definición en sentido primario más que de la forma substancial? Por otra parte: ¿debe la definición del compuesto mencionar las partes materiales que lo constituyen, o tan sólo sus partes formales? Frente a estos interrogantes, los estudiosos de la obra aristotélica han adoptado diversas posiciones: mientras algunos sostienen, por ejemplo, que la forma substancial es el objeto propio de la definición, y que la definición —secundaria y derivada— del compuesto debe incluir una referencia a la materia, otros sostienen —inversamente— que es el compuesto lo que califica como objeto propio de la definición, aunque ésta deba sin embargo realizarse sólo en términos de las características formales del objeto (Galluzzo y Mariani, 2006, p. 137).

¿Pero cuál es la interpretación de Tomás de Aquino, lector de Aristóteles? Pues, ninguna de las mencionadas precedentemente. Gabriele Galluzzo contrapone —a nuestro juicio, con acierto— la posición del dominico, a la de los reconocidos estudiosos Michael Frede y Günther Patzig. En efecto, sus posturas parecen ser lógicamente contradictorias: mientras para Frede y para Patzig la forma substancial constituye el objeto principal de la definición, existiendo una definición —derivada o secundaria— del compuesto, que, a su vez, debe ser realizada exclusivamente en términos de sus aspectos formales (Frede, 1990, pp. 120-122; Galluzzo, 2001, p. 427; Galluzzo y Mariani, 2006, p. 137); para el Aquinate, en cambio, es el compuesto substancial universalmente considerado— correspondiente a la especie o substancia segunda de las *Categorías*— el objeto primario de la definición, debiendo ésta mencionar no sólo las partes formales del compuesto, sino también el tipo de materia que se une a la forma (Galluzzo, 2001, pp. 439-440).

En este sentido, si la doctrina aristotélica de la definición expuesta en la *Metafísica* – puntualmente, en *Met. Z 10-11*– presenta ciertas dificultades de interpretación (Mié & Mittelmann, 2022, pp. 59-62), Galluzzo considera que Tomás, apoyándose en ciertos pasajes, adopta en su lectura la concepción que el Estagirita defiende en otros textos<sup>2</sup>, según la cual, la definición —que sería propiamente del compuesto— debe incluir tanto los aspectos formales como materiales de la cosa: “desde el punto de vista de Tomás, el modelo físico de la definición del compuesto representa concretamente la doctrina aristotélica de *Met. Z 10-11* acerca de la definición de las sustancias sensibles” (Galluzzo, 2001, p. 419). No obstante, para el autor —quien entiende que, en dichos capítulos, no es sino la forma substancial la que resulta ser objeto primario y principal de la definición—, la lectura de Tomás, aunque pueda tener ciertamente una base textual en algunos pasajes, no se debe a razones exclusivamente exegéticas (p. 439): la opción por el compuesto —frente a la forma substancial—, como objeto primario de la definición, estaría determinada en el dominico por su propia concepción metafísica, según la cual sólo aquello que constituye una naturaleza específica completa es susceptible de ser definido en sentido propio (p. 457). Para Galluzzo, la incompletitud e imperfección de la forma (de las sustancias sensibles) en el orden de la esencia específica, daría cuenta de por qué, según Tomás, es el compuesto, y no la forma, el objeto primario de la definición (p. 460).

Ahora bien, aunque no ahondaremos en este trabajo en el estudio relativo al grado de legitimidad de la interpretación tomasiana de las tesis aristotélicas, sí nos interesa reparar en esta última idea —pues constituye el punto de partida de nuestra investigación—, a saber: que es la substancia compuesta de materia y forma —y no la forma sola—, el objeto primario y principal de la definición perfecta y completa. En efecto, ya señala Tomás en su obra de juventud, el *De ente et essentia* (1976), que no puede decirse que la esencia de las sustancias compuestas esté constituida sólo por la forma o la materia, sino que es necesario que en ella concurren ambas, como, por ejemplo, en el caso del hombre: el alma y el cuerpo (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 1-4).

---

<sup>2</sup> Exteriores e interiores a la *Metafísica* (1924).

En este sentido, si es claro que la materia considerada en sí misma —i.e., sola—, en la medida en que es informe, indeterminada y puramente en potencia, debe ser descartada como la esencia de la cosa, ¿qué sucede en relación con la forma, que es principio actual y determinante? El Aquinate advierte que, aunque algunos intenten afirmar que la forma sola es la esencia de la substancia compuesta, esto tampoco puede admitirse (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 10-12). En efecto, es propio de las substancias compuestas naturales el estar sujetas al cambio, especialmente el substancial, llamado generación o corrupción. Y dado que, esto les es propio en el sentido riguroso de la palabra, debe hallarse, en su propia estructura, un principio de dicho cambio. Ya que este principio no puede ser la forma —que es una pura perfección formal, y así principio de determinación y no de mutabilidad—, se requiere en la esencia de la cosa un elemento potencial que sea principio de su devenir. Este componente intrínseco no es sino la materia, y así la materia forma parte de “lo que” es una substancia natural, i.e., de su esencia específica.

Pero, si es claro que, para el Aquinate, sólo aquello que constituye una naturaleza específica completa, a saber, el compuesto de materia y forma, es susceptible de ser definido con propiedad, aún queda por resolver qué partes de la substancia compuesta sensible deben ingresar como partes de la definición. La respuesta de Tomás establece que, puesto que la “esencia” de la substancia sensible está constituida de forma y materia, la definición —que busca expresar lo que la cosa es, i.e., significar su esencia— debe contener también todos los principios esenciales de lo definido (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 12-16).

Si así no fuera, esto implicaría: o bien no poder distinguir las definiciones naturales de las definiciones matemáticas, que consideran las entidades en términos de la forma sola, sin que la materia integre su definición (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 16-17; *Exp. Metaph.*, L. VI, l. I, p. 297, n. 1161), o bien, poner la materia en la definición de la substancia natural, como añadida a su esencia o como una entidad por fuera de su esencia (*sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius*). Sin embargo, señala el dominico, esto último no es posible ya que, en este caso, la materia se adicionaría a la esencia substancial ya constituida, y como esta forma de advenir es propia de los accidentes, la materia sería

una entidad accidental. La substancia natural quedaría entonces definida, ya no por sus principios intrínsecos esenciales, sino por principios extrínsecos accidentales. No es posible, empero, que la substancia natural sea de este modo definida, ya que este tipo de definición —por adición— es propio de los accidentes, los cuales carecen de una esencia (y así también, de una definición) perfecta y completa (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 18-25).

En este punto, el Aquinate parece seguir la doctrina del Estagirita según la cual las definiciones reales de las cosas (i.e., que refieren a objetos reales del universo), deben recoger características reales de sus esencias, de modo que exista una cierta correspondencia entre las partes esenciales de la cosa definida y las partes de la definición (Arist., *Met.*, VII.10, 1034b20-22; Galluzzo, 2006, p. 135). Tomás parece asentir a la tesis aristotélica de que la definición debe aportar un conocimiento distintivo de los principios reales (*principia rerum*) que concurren en la constitución de la esencia de las cosas (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 357, n. 1460). No obstante, como de hecho veremos, el paralelismo entre los principios o partes reales de las cosas, y las partes de la definición, no llega a ser tal que exista una correspondencia exacta entre ellos —i.e., punto por punto—. En efecto, aunque, como se ha establecido, es claro que la forma y la materia constituyen para Tomás, la esencia de la substancia compuesta sensible, y que así también deben integrar —de algún modo— su definición, como se hará patente en lo que sigue, los términos de forma y materia son tomados por el dominico en diversos sentidos, en función de una diversidad de “maneras de entender” la composición de la substancia sensible, y así dando lugar —aparentemente— a diversos modos de establecer su definición.

Ahora bien: ¿son los diversos modos de entender la composición de la substancia sensible, un reflejo calcado de la realidad, de manera que las partes —material y formal— distinguidas en el pensamiento, constituyan también —partes o principios— reales del compuesto real? Por otro lado, ¿qué partes del compuesto real, y de los diversos compuestos en el pensamiento, son a su vez partes de la definición? Tomando como modelo el caso de la substancia compuesta “hombre”, intentaremos en este trabajo responder —al menos parcialmente— a estas preguntas, poniendo de manifiesto las diferentes maneras en que el Aquinate concibe la composición de “hombre” —al hacer valer diversas

acepciones de forma y materia—, buscando esclarecer al mismo tiempo cómo establece la definición del ser humano a partir de distintas partes integrantes. Esta diversidad, en los modos de entender la composición, y de concebir las partes de la definición, nos parece, no sólo guarda relación con distintos intereses y enfoques filosóficos, sino que se imbrica, en último término, en la concepción tomasiana relativa a los límites y posibilidades concretos de la razón humana de *acceso* a la esencia de las cosas naturales, y a las cosas individuales mismas.

## 2. Forma y materia en sus diversas acepciones

En un interesante artículo destinado a esclarecer los principios fundamentales de la metafísica tomista, Hochschild (2012) distingue entre tres nociones cardinales, a saber, “forma”, “esencia” y “alma”, que parecen referir al rol de causalidad formal por el cual alguna realidad deviene *tal* ente determinado (p. 21). No obstante —advierte enseguida— estos términos no son sinónimos y no refieren al mismo principio metafísico en la realidad; al contrario, refiriéndose —según el autor— a “elementos constitutivos distintos”, éstos juegan diversos roles en modalidades diversas de composición, y, por lo tanto, no deben ser confundidos o identificados (Hochschild, 2012, p. 22).

En efecto, cada uno de ellos tiene, respectivamente, un principio metafísico complementario que es diferente en cada caso: así, la materia prima, que es pura potencialidad, es el principio complementario de la forma substancial; la materia considerada bajo determinadas dimensiones (o *materia quantitate signata*) es el principio complementario de la esencia; y finalmente, el cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia es el principio complementario del “alma” (Hochschild, 2012, p. 23).

El ejemplo que introduce el autor, y que es referido por Tomás en numerosas ocasiones, es el que corresponde al compuesto “hombre”, tomado en su designación particular como “Sócrates”. Así, según el primer tipo de composición, “Sócrates” sería un compuesto de forma substancial y materia prima; según el segundo tipo de composición, “Sócrates” sería un compuesto de esencia y materia

signada por la cantidad; y, finalmente, según el tercer tipo de composición, “Sócrates” sería un compuesto de alma y cuerpo (Hochschild, 2012, pp. 22–23).

Es claro que en los tres casos descritos se trata de la misma substancia compuesta, a saber, “hombre” (o “Sócrates” en su designación particular determinada), aunque expresada en términos de su composición intrínseca, de diversas maneras. Estos tipos de composición —acerca de los cuales deberemos establecer su grado de alcance real—, ya se encuentran explicitados en la obra de juventud de Tomás de Aquino, el *De ente et essentia* (1976), considerando —por nuestra parte— que pueden finalmente ser reducidos a dos: a saber, por un lado, la composición materia-*forma partis* —entendiendo por *forma partis* la forma substancial de la substancia sensible, en la medida en que es perfectiva de la materia y así constituye la forma “de la (otra) parte” del compuesto que es la materia—; y por el otro, la composición materia-*forma totius* —entendiendo por esta última, en un sentido que habrá que determinar más claramente, la esencia específica por la cual un todo compuesto es colocado en una determinada especie).

Dicho esto, en cuanto a nuestro modo de proceder, explicaremos primero la distinción entre el primer y tercer tipo de composición discriminados por Hochschild, esto es, entre la composición de materia prima y forma substancial, y la composición de cuerpo y alma, mostrando simultáneamente cuál es el objeto que puede ser propiamente definido —a saber, “hombre”, y no “Sócrates”—, y cómo deben ser entendidas la materia y la forma a fines de integrar la definición del compuesto. En segundo término, nos abocaremos al examen del segundo tipo de composición aludido, a saber, aquel según el cual “hombre” estaría constituido de esencia y materia individual, preguntándonos acerca de la correspondencia entre las partes o principios reales que integran la cosa, las partes distinguidas en el pensamiento según este segundo modelo de composición, y las partes integrantes de la definición. Luego, mostraremos por qué nos parece —y según qué criterio— que los tres tipos de composición descritos por el autor, pueden finalmente ser reducidos a dos —según los dos esquemas de composición materia-*forma partis* y materia-*forma totius*—, y presentaremos nuestras conclusiones en torno a las diversas dificultades y preguntas planteadas a lo largo del desarrollo del trabajo.



## 2.1. La distinción entre el primer y tercer tipo de composición

Tal como se ha mostrado en la Introducción, ya en el *De ente et essentia* (1976) Tomás establece —por los motivos que hemos esbozado— que la esencia de toda substancia compuesta sensible ha de estar constituida por la materia y la forma —a saber, la materia prima y la forma substancial, entendiendo *a priori* por éstas lo que hemos llamado materia y *forma partis*—, siendo imposible afirmar que una u otra, constituya en soledad la quiddidad de la substancia natural. De esta manera, la esencia o quiddidad de las substancias compuestas sensibles significa “aquello que está compuesto de materia y forma [*id quod ex materia et forma compositum est*]” (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 38-40).

En este sentido, puesto que ambos principios reales constituyen la esencia de la cosa, también la definición, que expresa “lo que” la cosa es —i.e., la naturaleza específica completa—, ha de incluir igualmente todos los principios esenciales de lo definido. No obstante, el Aquinate señala que tal vez podría objetarse que, siendo la materia principio de individuación del compuesto, la esencia —inclusiva de la materia— sería entonces sólo singular, y así, las definiciones —que expresan la esencia de las cosas—, serían también de lo singular, careciendo los universales de definición (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 67-73). Frente a esta absurda consecuencia, Tomás advierte que no es la materia individual o *materia signata* —i.e., considerada bajo dimensiones determinadas—, sino la *materia non signata*, la que entra en la definición universal de este tipo de substancias. Por ejemplo, en la definición de “hombre en cuanto es hombre”, se pone “hueso y carne” en sentido absoluto —*os et caro absolute*—, pero no *este* hueso y *esta* carne (*hoc os et hec caro*) —i.e., no la *materia signata*, que se pondría, en cambio, en la definición de “Sócrates”, si Sócrates tuviera una definición— (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 73-84).

De este modo, la esencia o quiddidad de “hombre” y la esencia o quiddidad de “Sócrates”, no difieren sino según lo no-signado y lo signado (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 85-87), quedando así la esencia específica o la esencia de la especie “hombre”, diferenciada de la “esencia individual” o la esencia del individuo “Sócrates”. En este sentido, si como Tomás establece en el primer capítulo del *De ente et essentia* (1976), la esencia en cuanto quiddidad es aquello significado por la definición de la cosa (*De ente*, c. I, p. 369, lin. 27-31), y la definición no es sino de lo universal, es claro que, la esencia o quiddidad

de la especie, debe implicar también la materia, aunque según una consideración peculiar: a saber, en cuanto *materia sensible común*.

De este modo, si el Aquinate había establecido (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 14-16) que la definición de las sustancias naturales contiene no sólo la forma sino también la materia (*deffinitio non tantum formam continet sed etiam materiam*), ahora parece sostener que la materia que ingresa en la definición es la materia sensible común, y ya no meramente la materia prima. Así, —creemos— lo confirma el dominico en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. X, p. 363, n. 1490) en donde establece que el “compuesto” (*compositum*) puede ser tomado de dos modos, a saber, como universal —e.g., “hombre”— y como singular —e.g., “Sócrates”—. En tanto universal, el compuesto significa un cierto “todo concreto” (*simul totum*) constituido de una determinada materia, y una determinada forma, tomadas universalmente. En este sentido, por ejemplo, “hombre” en tanto significa algo compuesto de “cuerpo” y “alma” (*aliquid compositum ex anima et corpore*). En tanto singular, en cambio, el compuesto significa algo constituido *ex ultima materia*, es decir, a partir de la materia individual, como en el caso de un hombre singular, e.g., “Sócrates”, que está constituido de “esta alma” y “este cuerpo” (*ex hac anima et hoc corpore*).

A partir de allí, concluye el Aquinate, que sólo la *materia común* o considerada universalmente, a saber, “hueso y carne”, “cuerpo”, —y no la materia individual, como “este hueso y esta carne”, “este cuerpo”— integra, junto con la forma, la definición del compuesto específico “hombre” (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. X, p. 363, n. 1492). Desembocamos así en otra manera de entender la composición de la sustancia sensible que es el “hombre”, a saber, ya no como un compuesto de materia prima y forma substancial, sino como un compuesto de “hueso y carne” o “cuerpo” y “alma”, cuyas partes —según hemos visto— son las que propiamente ingresan en la definición de “hombre”.

Ahora bien, ¿cómo entender el modo en que las partes de dicho compuesto, correspondiente al tercer tipo de composición descrito por Hochschild, constituyen a su vez partes de la definición de “hombre”, y el modo en que éstas mismas se relacionan con las partes reales de la sustancia sensible? Pues bien, para adentrarnos en la respuesta a estas preguntas, debemos señalar que la definición sobre

cuya modalidad estamos indagando, refiere al tipo de definiciones “reales” establecidas a partir de partes, principios o aspectos reales intrínsecos a la cosa misma definida, y no a partir del género y la diferencia específica. En relación con esta distinción, y en particular vinculación con el tercer tipo de composición que ahora queremos considerar, Joseph Bobik (2004) señala que, a cada definición por *género-diferencia* de las sustancias compuestas sensibles, corresponde una definición por *materia-forma* (pp. 95-97). Por ejemplo, “hombre” puede ser definido como “animal racional”, y esto corresponde a su definición por género y diferencia específica, o puede ser definido como “algo compuesto de cuerpo sensitivo y alma racional humana”, y esto corresponde a su definición por materia y forma. De la misma manera, “animal” puede ser definido como un “organismo sensitivo”, en cuanto a su definición por género y diferencia específica, o como “algo compuesto de cuerpo viviente y alma sensitiva”, en cuanto a su definición por materia y forma.

Ahora bien, tal como señala Tomás de Aquino en el *De ente et essentia* (1976), mientras las definiciones por materia y forma son definiciones de *todos* realizadas a partir de sus *partes* integrales, las definiciones por género y diferencia específica son definiciones de *todos*, realizadas a partir de otros *todos*. Así, por ejemplo, en términos más simplificados, “alma” y “cuerpo” en el caso de “animal” u “hombre”, expresan “partes” del “todo” que es el “animal” o el “hombre” —no siendo el “todo” ninguna de sus partes integrales—. En estos casos, sostiene el Aquinate, el cuerpo está concebido como cierta cosa que tiene una forma tal que de ella se sigue la determinabilidad por tres dimensiones, con precisión (*cum precisione*), empero, de otras determinaciones ulteriores, y así, como la “parte integral y material” (*pars integralis et materialis*) del “todo compuesto”. En contrapartida, las siguientes determinaciones o perfecciones que se sobreañaden al “cuerpo” así considerado —y que se encuentran por lo tanto por fuera de su significación—, son concebidas como la *parte formal* del todo (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 123-134).

De esta manera, “hombre”, como constituido de cuerpo y alma, es compuesto como una tercera realidad (*res tertia*), compuesta a partir de otras dos realidades (*ex duabus rebus*), a la manera de “componentes” constitutivos intrínsecos (*De ente*, c. II, p. 372, lin. 201-207). A partir de esto, queda

claro que las definiciones por materia y forma constituyen definiciones de *todos*, conformadas a partir de sus partes integrales.

Por el contrario, “hombre” en cuanto constituido por “animal” y “racional”, lo es como una tercera noción (*intellectus tertius*) que está constituida a partir de otras dos nociones (*ex duobus intellectibus*), y no como una tercera cosa está constituida a partir de otras dos cosas (*De ente*, c. II, p. 372, lin. 207-210). Así, el concepto o la noción de “hombre” desde el punto de vista de lo representado en él, esto es, de la esencia que es expresada en este concepto, puede desglosarse en el concepto: “animal”, que expresa toda la esencia humana —i.e., el “todo concreto”—, aunque explicitando solamente aquello que hay de menos determinado en el hombre —i.e., la perfección inferior próxima, que es la sensibilidad—; y, en el concepto de “racional”, que dice la misma realidad —i.e., el mismo “todo”—, aunque explicitando solamente aquello que hay de más determinado en el hombre, a saber, la última determinación o perfección.

Ambos conceptos entonces, “animal” y “racional”, expresan toda la esencia —i.e., el “todo concreto”—, y así no significan tan sólo una parte de esta. Es exactamente por este motivo que ambos pueden predicarse del todo compuesto. En efecto, como dirá, por ejemplo, más adelante Tomás en relación con el género, éste significa indeterminadamente todo lo que está en la especie, debiendo contener por completo todo lo que se encuentra en ella. De lo contrario, la esencia genérica no se predicaría de la esencia específica —como cuando decimos “el hombre es animal”—, ya que de un todo no se puede predicar una de las partes que lo integran.

Esto significa, sostiene Castello Dubra (2014), que, cuando el género es determinado en sus especies, no lo es como si constituyera una parte de cada una de ellas:

Quando decimos que el hombre es animal, animal no constituye una parte de hombre —por más que el hombre ‘sea otras cosas’ además de animal—, sino que animal es todo lo que el hombre es, en el sentido de que la totalidad de lo animal se le atribuye. (p. 120)

Del mismo modo, cuando decimos que “el hombre es un cierto tipo de cuerpo”, “cuerpo” no está tomado aquí como una “parte”, sino como “género” —de “hombre”—, y así como incluyendo —aunque implícitamente— todas las otras perfecciones o determinaciones superiores de la especie humana. Queda claro a partir de lo dicho entonces que, en el caso de las definiciones por género y diferencia específica, el género y la diferencia constituyen *todos* que entran en la composición de otro todo —a saber, la especie—, de modo que, a pesar de que el género y la diferencia constituyen o componen la especie —como nociones que son partes de una tercera noción—, no obstante, no dejan de ser *todos* en la medida en que —en cuanto a su contenido significativo— expresan, de distinto modo, toda la especie (Forment, 2002, p. 103).

Teniendo presente entonces esta importante distinción entre una definición por materia y forma, y una definición por género y diferencia específica; y quedando claro a partir de la misma que, en la definición de “hombre” como compuesto de “cuerpo” y “alma”, estos dos están tomados en el sentido de partes integrales, nos resta considerar con atención en qué sentido dichas partes —material y formal— que conforman este tercer tipo de composición, constituyen a su vez partes reales del compuesto real. Pues bien, aunque claramente existe un fundamento real-objetivo para la configuración de dichas partes en el pensamiento —a saber, la diversidad jerarquizada de determinaciones o perfecciones existentes en la substancia material—, no parece sin embargo que “cuerpo” y “alma” correspondan a otros “principios reales” en las cosas, más allá de la materia prima y la forma substancial.

Y esto por dos motivos: en primer lugar, porque la misma alma intelectual humana es— dicha por Tomás— la forma substancial del compuesto; en segundo lugar, porque, adoptando la tesis de la unicidad de la forma substancial que Tomás defiende (*De ente*, c. II, p. 372, lin. 142-148), en oposición a la doctrina de la pluralidad de las formas (Bazán, 1983, pp. 337-338), el alma humana no sólo es aquel principio formal por el cual el hombre es racional, sino también aquel principio formal por el cual el cuerpo del hombre es cuerpo. Si, de este modo, el cuerpo del hombre ya implica al alma humana en su constitución y en su noción, no se ve cómo el cuerpo pueda ser un co-principio real distinto del alma, que *componga* con ella. Pues, todo lo que el cuerpo es, parece ya implicar al alma humana. ¿No

es entonces la composición “forma substancial–materia prima” el único tipo de composición válido en sentido real? Lo intrigante es que, cuando el dominico busca esclarecer la composición *forma partis-materia*, su ejemplo favorito suele ser el del hombre como compuesto de alma y cuerpo (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 1-2). Pareciera ser a primera vista que el compuesto de alma y cuerpo no constituye para Tomás sino tan sólo un imperfecto ejemplo, una ilustración del primer (y único válido) tipo de composición real, la composición “*forma partis-materia prima*”.

No obstante, otra vía de interpretación permite tomar más seriamente esta distinción tomasiana entre el primer y tercer tipo de composición, señalando que, aunque las partes integrales reales del compuesto no sean sino la (única) forma substancial —que en el caso del hombre es su alma intelectual— y la materia prima, desde el punto de vista de la definición de la substancia compuesta sensible en términos de “materia” y “forma”, se hace necesario presentar la materia prima con un cierto grado de determinación formal. Y esto por dos motivos: en primer lugar, porque, aunque Tomás se esfuerza en señalar que la definición ha de contener ambos principios esenciales de la cosa definida (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 14-16), no parece sin embargo que la materia prima, en cuanto tal, aporte en nada a la definición de la substancia, pues la materia —en razón de su pura potencialidad e indeterminación—, ni es principio de conocimiento de la cosa, ni según ella algo se determina en su género o especie (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 7-10). ¿Cómo entender entonces esta aparente contradicción? Pues la respuesta de Tomás parece encontrarse en el mismo texto citado anteriormente, en el que aclara que no es la materia *sola* la que constituye la esencia de la cosa (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 4-7), y así tampoco, la que es principio de conocimiento y de clasificación de un ente en su género y especie, sino —parece inferirse— la materia en tanto unida a una forma substancial, esto es, según un cierto grado de determinación formal y actual. De este modo, sólo en tanto *informada* por una forma, la materia deviene inteligible y puede integrar la definición universal de la substancia compuesta sensible. Dicha materia no parece ser sino la materia sensible común, o una determinada materia universalmente considerada: a saber, en el caso de “hombre”, “hueso y carne”, “cuerpo”, “cuerpo natural orgánico”, etc.

En segundo término, porque, tal como señala Tomás de Aquino en su comentario a la obra aristotélica, en el caso de las formas (substanciales) que son *formae simul sumptae cum materia* o formas materiales —entendiendo por las mismas, no que tienen materia como formando parte de ellas, sino que son o subsisten por relación con la materia con la cual componen y así constituyen un *hoc in hoc*—, en este caso, puesto que el intelecto no puede concebir una forma de ese tipo sin concebir su materia propia, la *propria materia* de dicha forma, debe estar contenida en la definición de la misma (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 360, n. 1477). El ejemplo que propone Tomás aquí es de lo más elocuente: el cuerpo orgánico debe estar incluido en la definición del alma. De lo contrario, lo específico de dicha forma substancial nos quedaría oculto. De este modo, advierte, que, así como los accidentes no tienen un ser completo (*esse perfectum*) sino en la medida en que pertenecen a un sujeto o substrato, y por esta misma razón son definidos a partir de la adición de sus substratos (*ex additione subiectorum*), de la misma manera, tampoco las formas materiales tienen un ser completo sino en la medida en que se encuentran en sus materias propias, y así tampoco pueden ser definidas sino por adición de las mismas (*ex additione propriae materiae*) (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 360, n. 1477).

Pues bien, lo mismo sucede en el caso de la definición de las substancias compuestas (a saber, que deben incluir sus “materias propias”), con la diferencia de que, constituyendo dichas materias una “parte integral” de los compuestos, no están incluidas en la definición del *compositum* por el modo de la “adición” (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 360, n. 1477). De allí que, también para la obtención de la definición del compuesto —constituido *realmente* de materia prima y forma substancial como de sus principios metafísicos *reales*—, sea necesario presentar la materia con las disposiciones y determinaciones exigidas por las perfecciones o funciones específicas de la forma substancial. En este sentido, si la composición “alma-cuerpo natural orgánico” —en el caso del hombre— logra expresar lo específico de la forma substancial humana y de la esencia del compuesto humano a nivel de la definición, no obstante, dicha perspectiva no quita que, en términos de lo *real*, la auténtica composición real-existente sea la de la (única) forma substancial que es el alma humana y la materia prima —invalidando así la interpretación metafísica dualista que la expresión “compuesto de alma y cuerpo”

podría parecer sugerir. Volveremos sobre estos puntos en la conclusión. Pero pasemos ahora a la evaluación del segundo modo de composición, en contraste con los dos que venimos de analizar.

## 2.2. El segundo tipo de composición

Tal como habíamos señalado al comienzo de nuestro trabajo, según esta segunda modalidad, la substancia sensible sería un compuesto de esencia y *materia quantitate signata*: así, por ejemplo, en el caso de “Sócrates”, se trataría de un todo constituido de la “esencia” “humanidad” y de materia individual, conforme a la cual la naturaleza humana se presenta “instanciada” en este individuo particular que es Sócrates. En efecto, tal como afirma Tomás, la designación del individuo con respecto a la especie se realiza por la materia determinada por dimensiones (*per materiam determinatam dimensionibus*) (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 93-94). Así, es patente que la esencia de “Sócrates” y la esencia de “hombre” no difieren sino según lo signado y lo no signado (*De ente*, c. II, p. 371, lin. 85-87). De este modo, tal como se ha indicado en relación con el tercer tipo de composición, mientras “hombre” incluye una forma y una materia tomadas universalmente —a saber, alma humana y “hueso y carne”, o más sencillamente, “alma” y “cuerpo”—, el compuesto particular, i.e. “Sócrates”, estaría constituido *ex ultima materia*: esto es, “añadiendo” —según un modo de decir impropio— a la composición de alma y cuerpo, una materia individual, que se encuentra excluida del compuesto universal “hombre”. Pareciera ser entonces que el segundo tipo de composición, a saber, de esencia y *materia quantitate signata*, quedaría reservado con exclusividad a la substancia compuesta sensible tomada en su designación particular concreta, como en el caso de “Sócrates”.

No obstante, como veremos, esto no es exacto ya que, para Tomás, hay un sentido según el cual la materia individual o *materia quantitate signata* queda incluida en el compuesto tomado universalmente, de modo que pueda decirse que también “hombre” —según una significación que habremos de determinar en lo que sigue— está constituido de dicha materia: así, en modo semejante a como “Sócrates” —según el segundo modo de composición— se encuentra constituido de “esencia” y



materia signada por la cantidad, también el compuesto universal “hombre” se encuentra de algún modo constituido de “esencia” y materia individual.

Ahora bien, no es sino hacia el final del capítulo segundo del *De ente et essentia* (1976) en donde el Aquinate se detiene en un análisis detallado de este segundo tipo de composición así considerado. Centrándose en el ejemplo de “hombre”, el dominico establece que el nombre “humanidad”, que significa aquello —i.e., la naturaleza humana completa— de donde se toma la esencia o quiddidad de la especie “hombre” —con prescindencia de la materia signada i.e., “este hueso y esta carne”—, significa la parte formal del “todo” —i.e., de la especie “hombre”—: “humanidad”, que incluye en su noción sólo aquello por lo cual el hombre tiene el ser “hombre”, significa entonces una “cierta forma” (*forma quaedam*), y se dice que es la forma del todo (*forma totius*) (*De ente*, c. II, p. 373, lin. 281-285). Sin embargo, agrega el Aquinate, no constituye una “forma del todo” como sobreañadida a sus partes esenciales —i.e., la “forma” y la “materia”—, tal como la forma de la casa es sobreañadida a sus partes integrales —y así, como una forma accidental—, sino más bien como una forma que “es” un “todo”, esto es, que comprende la forma y la materia, con prescindencia no obstante de la materia signada, que es principio de individuación (*De ente*, c. II, p. 373, lin. 285-291).

En otras palabras, la *forma totius* es un *todo*, en tanto abraza la forma y la materia común, pero a la vez es la *forma* “de” un todo que es la especie —“hombre”, por ejemplo—. En este sentido, en cuanto significa abstractamente la naturaleza o quiddidad de la especie, i.e., con prescindencia de la materia signada, se halla así al modo de “parte formal”. De allí lo que afirma Avicena, a saber, que la quiddidad del compuesto no es el mismo compuesto del cual es quiddidad, aunque también la quiddidad misma sea compuesta, como la esencia o naturaleza humana —i.e., la humanidad—, que, aunque es compuesta —en la medida en que está constituida de forma y materia, i.e., de “alma” y “hueso y carne” tomados universalmente—, no es el hombre (*De ente*, c. II, p. 373, lin. 267-271). El término concreto “hombre”, en cambio, significa la esencia o naturaleza del hombre, pero como “todo”, y así no excluye

la designación de la materia, sino que implícita e indistintamente (*implicite et indistincte*)<sup>3</sup> la contiene, y de esta manera, al significar de algún modo todo lo que está esencialmente en el individuo, se predica de los hombres individuales (*De ente*, c. II, p. 373, lin. 294-299).

En este sentido, queda establecido en estas líneas, lo esencial del pensamiento tomasiano en torno a la distinción entre la llamada *forma partis* —que hemos considerado en relación con el primer y tercer tipo de composición— y la llamada *forma totius*, expresiones usadas con frecuencia entre los autores latinos del siglo XIII para referirse en modos específicos y diversos a la esencia de la substancia compuesta sensible (Piché, 2013, p. 427). Así, aunque no lo diga expresamente, para Tomás, mientras la *forma partis* constituye la forma substancial de la substancia compuesta, en la medida en que es perfectiva de la materia, y así constituye la forma “de la (otra) parte” del compuesto; la *forma totius*, en cambio, que constituye la composición de “forma (substancial) y materia sensible común” —y así significa la naturaleza específica completa—, es la forma *del todo* específico.

Esto mismo sostendrá el Aquinate en su comentario al libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, de manera aún más explícita. En efecto, en su comentario a *Metafísica* VII 10 —capítulo en el que el Estagirita trata acerca de los distintos tipos de partes —formales y materiales, buscando establecer cuáles de entre ellas integran la definición de una cosa—, el dominico intercala una acotación que busca completar y esclarecer lo establecido por Aristóteles en el texto comentado. Así, observa que existen dos opiniones distintas acerca de las definiciones de las cosas y sus esencias: la primera es la de aquellos que afirman que toda la esencia de una “especie” (*tota essentia speciei*) es la forma (*forma*) substancial; por ejemplo, toda la esencia del “hombre” es su alma racional (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 358, n. 1467; Averroes, *In Met.*, lib. VII, comm. 34, 184rD). Estos autores sostienen entonces que la forma del todo (*forma totius*), como, por ejemplo, “humanidad” en el caso del hombre, es en realidad idéntica a la forma de la parte (*forma partis*), significada por la palabra “alma”, y que así, ambas formas no difieren realmente (*secundum rem*), sino según la noción (*secundum rationem*).

---

<sup>3</sup> ¿“Un” hueso y “una” carne de “un” sujeto individual “cualquiera”?

En consecuencia, mientras la forma de la parte se dice así en cuanto perfecciona a la materia y la hace ser en acto (*secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu*), la forma del todo se dice en cuanto el todo compuesto es colocado por ella en una determinada especie (*secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur*) (*Exp. Metaph.*, l. VII, l. IX, p. 358, n. 1467). No obstante, el correlato real de ambas formas no es sino la forma substancial del compuesto —en el ejemplo, el alma humana.

Ahora bien, según esta primera opinión, que el Aquinate atribuye a Averroes (Maurer, 1951, p. 166; Di Giovanni, 2003, pp. 45-56) y a algunos de sus seguidores, ninguna parte material es puesta en la definición que indica la “especie”, sino tan sólo los principios formales o partes de la forma substancial (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 358, n. 1467). Sin embargo, sostiene Tomás, esto no se corresponde con la intención de Aristóteles, quien en el libro VI de la *Metafísica* afirma que las cosas naturales poseen en su definición materia sensible, la cual forma parte de la esencia de las cosas naturales, no sólo en cuanto a los individuos, sino también en cuanto a las especies mismas, ya que no son los individuos sino las “especies” las que son definidas (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 358, n. 1468). Para el Aquinate, entonces, la doctrina del Estagirita está debidamente representada por la segunda opinión mencionada, que pertenece a Avicena (*Phil. Pr.*, t. V, c. 5, p. 275, lin. 62-75). Para el filósofo persa, en efecto, la esencia o quiddidad de la especie (*quidditas speciei*) estaría constituida de materia y forma, aunque no de “esta” materia individual y de “esta” forma individual —que en cambio sí constituyen al individuo, como Sócrates o Calias—. De esta manera, de acuerdo con esta segunda opinión, la forma del todo, que es la quiddidad de la especie, difiere de la forma de la parte, como el todo difiere de la parte (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 359, n. 1469).

Aunque el pasaje no lo diga explícitamente, el contexto indica claramente que el Aquinate ve aquí, a diferencia de Averroes, una distinción real (*secundum rem*) entre la *forma totius* y la *forma partis*, al menos en el sentido de que la forma de la parte no es realmente idéntica a la forma del todo, así como, por ejemplo, en el caso del hombre, la forma substancial del compuesto —que es el alma humana— no es realmente idéntica a la esencia o quiddidad de la especie —que está integrada no sólo

por la forma substancial, sino también por la materia sensible común, huesos y carnes, y que es designada con el término abstracto “humanidad”—. En esto concordamos con Amerini (2003) quien sostiene que este tipo de distinción real debe ser entendida, no en el sentido de que en la substancia compuesta existan dos formas realmente distintas y mutuamente separadas, sino en el sentido de que una forma no es realmente la otra (p. 110).

Resulta claro entonces a partir de lo dicho, que quedan así asentadas dos acepciones diversas de forma y de materia, y dos tipos diversos de “composición”, en relación con el compuesto “hombre”. Por un lado, la forma *partis* —o forma substancial— perfectiva de la materia prima, y por el otro, la forma *totius* —o la forma que “es un todo”, constituida de forma substancial y materia sensible común— que posee como contraparte la *materia quantitate signata* o materia individual —aunque tomada implícita e indistintamente—. Se trata de dos modos distintos de entender la composición de “hombre”, a partir de partes integrales diferentes.

Así, según la descripción tripartita establecida por Hochschild, la dupla *forma partis*-materia prima correspondería al primer tipo de composición —i.e., “hombre” como compuesto de forma substancial y materia prima—, y la dupla *forma totius*-materia individual —tomada indistintamente—, correspondería al segundo tipo de composición —i.e., “hombre” como compuesto de esencia y *materia quantitate signata*.

No obstante, cabe realizar dos preguntas en torno a este segundo tipo de composición y sus partes. ¿Constituyen las partes integrales distinguidas en el pensamiento, principios reales de la substancia sensible? ¿Ingresan ambas partes integrales en la definición del compuesto? Pues bien, si atendemos —por comparación— al primer tipo de composición —i.e., *forma partis*-materia prima—, se ha hecho evidente a partir de nuestros análisis precedentes, que existe una cabal correspondencia entre las partes integrales distinguidas en el pensamiento y las partes existentes en el compuesto real, ya que, la forma substancial y la materia prima constituyen —en la visión de Aristóteles y de Tomás—, dos co-principios reales constitutivos de la substancia sensible. No obstante, hemos mostrado que, puesto que la materia prima, en cuanto tal, no constituye —en razón de su pura potencialidad— un principio

de conocimiento y de clasificación de la cosa según su género o especie, sólo la materia según un cierto grado de determinación formal y actual, parece poder integrar la esencia por la cual una cosa es inteligible, y formar parte de la definición universal de la substancia sensible. Esta materia ya informada, hemos dicho, no es sino la materia sensible común, a saber, “cuerpo” o “hueso y carne” en el caso del “hombre”, y constituye, no ya una parte integral del primer tipo de composición descrito por Hochschild, sino del tercero, aquel según el cual “hombre” es algo compuesto de “cuerpo” y “alma”, el cual —según hemos visto—, aunque con fundamento en la realidad objetiva, no posee un correlato real punto por punto; aquí cuerpo hace las veces de materia, y alma hace las veces de forma.

Ahora bien, es esta misma materia ya informada, la que conforma también el segundo tipo de composición, y la que parece ahora, sin embargo, quedar subsumida en la parte formal del compuesto. Así, en el caso de “hombre”, su parte formal “humanidad” estaría constituida no sólo por el alma racional humana sino también por “hueso y carne”, a saber, la materia sensible que compete al hombre en cuanto es hombre.

De este modo, en este segundo modelo de composición, la materia parece quedar subdivida en dos regiones: una materia común, que ahora integra la parte formal del compuesto, y una materia individual —i.e., la *materia quantitate signata* tomada *implicite et indistincte*—, que vendría a constituir la parte material de ese mismo todo. Pues bien, al igual que en el tercer modo de composición, sólo en cuanto materia sensible común —subsumida ahora, en cambio, en la parte formal del compuesto—, la materia es dicha integrar efectivamente la definición, constituyendo simultáneamente un principio de conocimiento de la cosa, y así también, de clasificación en un género y especie. De este modo parece entenderlo el Aquinate, cuando afirma que la “humanidad”, que es la esencia del “hombre”, y que significa solamente los principios esenciales (*principia essentialia*) de la especie, a saber, la materia y la forma —y no así los principios individuantes (*principia individuantia*) que sí se hallan incluidos en el “hombre”—, es aquello que la definición significa (C. G. IV, cap. 81, pp. 394-395, n. 4155). En este sentido podemos preguntarnos, ¿existe, entonces, una correspondencia exacta entre las partes o

principios reales que integran la cosa, las partes distinguidas en el pensamiento, y las partes integrantes de la definición? Pues no parece que esto sea así en este segundo tipo de composición.

En efecto, si se ha de admitir que en la cosa real existe una sola forma, a saber, la forma substancial o *forma partis*, como principio constitutivo real, y una sola “materia”, a saber, la materia prima, como co-principio o contraparte de dicha forma, entonces, la composición establecida en el pensamiento de “esencia” y *materia quantitate signata*, aunque tenga cierto fundamento objetivo en la realidad extramental, no parece sin embargo expresar una composición real en términos de principios reales constitutivos del compuesto. Parece más bien, responder al modo peculiar en que el intelecto, con un cierto fundamento en aspectos reales–objetivos de las cosas, puede aprehender y significar la esencia de una substancia natural.

Por otro lado, es interesante observar que, aunque Tomás —al igual que en el tercer tipo de composición— logra hacer ingresar de algún modo —i.e., indirectamente— la materia prima en la definición de la cosa, a saber, en cuanto subsumida bajo la materia sensible común, no obstante, dicha materia sensible queda ahora integrada —en el segundo modo de composición—, no en la parte material, sino en la parte formal del compuesto, a saber, en la esencia o *quiddidad* de la especie, que es lo que la definición expresa. Así, en el caso de “hombre”, “hueso y carne” se ponen en su “forma” “humanidad”.

A este respecto, mientras que en el tercer modo de composición, la definición parece expresar de algún modo la totalidad del compuesto —tanto la “materia” como la “forma” de lo definido, i.e., “cuerpo” y “alma” en el caso del “hombre”—, en el segundo modelo de composición, en cambio, la definición no parece expresar sino tan sólo la “forma” de lo definido: a saber, la llamada *forma totius* —que en el caso del “hombre” es su “humanidad”—, con exclusión de la “materia”, que es la materia individual. Este deslizamiento se relaciona, a nuestro modo de ver, con el hecho de que el “todo compuesto” —“objeto” de definición— no parece ser el mismo. En efecto, la tesis de que el término concreto común “hombre” —según el segundo modo de composición— incluye la designación de la materia, aunque de manera implícita e indistinta, podría parecer contradecir la tesis que hemos

esbozado en la sección anterior, según la cual el compuesto “hombre” —a diferencia del caso de “Sócrates”— excluye la *materia quantitate signata*. Tomás había explicado, de hecho, que mientras “hombre” incluye tan sólo la materia sensible común, el hombre individual “Sócrates” incluye la materia individual. Aquí parece decir —en relación con el segundo tipo de composición—, que no es que “hombre” excluya totalmente la materia individual, sino sólo en cuanto *esta* materia *distintiva* de *este* individuo. La forma de disolver esta aparente contradicción, tiene que ver, nos parece, con dos modos diversos de entender el “todo compuesto” que es *objeto* de definición. Volveremos sobre estos puntos en nuestras reflexiones finales, ensayando una interpretación al respecto.

### 3. Conclusiones

Pues bien, hemos hablado de diversas maneras de entender la composición de las sustancias compuestas sensibles, poniendo como modelo el caso de “hombre”, y mentalmente estableciendo en él distintas partes integrales, entendidas a la manera de diversas formas y materias. Si dichas partes integrales establecidas en el pensamiento hacen referencia, a nuestro modo de ver, a “contenidos” o “aspectos reales” diversos que se encuentran efectivamente en la realidad humana —por lo que todas tienen fundamento *in re*—, sin embargo, queda claro que estas diferentes determinaciones distinguidas por el intelecto no necesariamente constituyen “partes” o “principios metafísicos reales” que entran en composición real. Pues no es necesario que todas las distinciones de “partes” o “principios” establecidas en el pensamiento tengan un correlato “punto por punto” de “partes” o “principios” reales. En el caso de la composición materia prima-forma substancial, es manifiesto que, si Tomás permanece fiel a los principios de la metafísica aristotélica de la substancia, ha de afirmar que dicha composición establecida en el pensamiento, refleja una distinción y composición real de principios ontológicos reales. Pero, por este mismo motivo, y en función de la aceptación de la tesis de la unicidad de la forma substancial, ha de rechazar que la composición alma-cuerpo —establecida en el intelecto— constituya, a su vez, una “composición real de principios reales”. Nos parece que esta composición de partes “lógicas” o “de razón”—que elabora el intelecto, pero con fundamento *in re*—obedece, en Tomás, por un lado, a la

adopción de un determinado criterio en cuanto a lo que es la “definición” de la substancia natural, y por el otro, a una necesidad que derivaría —según él— del modo propio de conocer el intelecto humano, que, en su consideración de las sustancias naturales, no puede hacer completa abstracción de la materia.

En efecto, en relación con lo primero, se advierte que la materia prima —principio real del compuesto—, en función de su potencialidad e indeterminación esencial, no puede por su propia y sola naturaleza, aportar en nada a la inteligibilidad y al conocimiento de la cosa, ni constituir un principio de clasificación de las esencias en los géneros y las especies (*De ente*, c. II, p. 370, lin. 4-10). En este sentido, no parece que se gane nada, en inteligibilidad, al hacerla formar parte de la definición. No obstante, si la definición para el dominico expresa *lo que la cosa es* —i.e., la esencia—, y la esencia de las sustancias naturales está constituida por la materia prima y la forma substancial, la materia tiene que integrar *de algún modo* la definición, debiendo la definición abrazar la totalidad del objeto definido. El Aquinate hace entonces ingresar la materia prima en la definición del compuesto, pero en cuanto receptiva ya de una cierta determinación formal, de este modo, es el cuerpo natural orgánico, “hueso y carne”, la parte material que integra la definición de “hombre”, quedando la materia prima subsumida en la materia sensible común.

Esto le permite a Tomás, respetar —al menos relativamente— la tesis aristotélica de que la definición debe expresar un conocimiento distintivo de los principios reales que concurren en la constitución de la esencia de la cosa, de manera que las partes de la definición queden referidas a las partes de la cosa: “*definitio exprimit distincte singula principia definiti*” (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. IX, p. 357, n. 1460). Por otro lado, la existencia de la materia sensible común en la definición, viene exigida también por la necesidad que tiene el intelecto humano de *concebir* tal materia para la aprehensión de la forma substancial del compuesto en su especificidad, y así también para la aprehensión del compuesto en cuanto tal. En efecto, tal como observa Tomás en relación con el famoso pasaje de la *Metafísica* referido a Sócrates el joven, en el caso de las formas que no son sin materia —y que así son un *hoc in hoc*, i.e., *formae in materia*—, éstas no pueden ser inteligidas sin referencia a su materia propia sensible



(*Exp. Metaph.*, L. VII, l. XI, p. 368, n. 1517). Pues una realidad sensible como el “animal” o el “hombre”, no podría entenderse ni definirse sin incluir aquellas “partes corporales” dispuestas de determinada manera para la ejecución de las actividades que son propias de tales entes (*Exp. Metaph.*, L. VII, l. XI, p. 368, n. 1519).

De lo dicho, nos resulta claro que la composición de “alma humana” y “cuerpo natural orgánico” en el “hombre”, a pesar de estar constituida por dos partes integrales lógicas o de razón — pero con fundamento *in re*—, ingresa en el esquema de la composición *forma partis*-materia, expresando —de algún modo— a nivel del pensamiento y la definición, la “composición real” de forma substancial y materia prima. En consecuencia, si el primer modo de entender la composición de “hombre” refleja una composición real de principios metafísicos reales, pero no encuentra una correspondencia a nivel de la definición —en la medida en que en ella no figura la materia prima “en cuanto tal”—, en modo inverso, en lo que refiere al tercer tipo de composición, aunque las partes “alma” y “cuerpo” no reflejen en forma “calcada” una composición de principios reales, no obstante sí integran la definición del compuesto “hombre” —ingresando también de algún modo en el modelo de composición “*forma partis*-materia”. En resumen, si los principios reales que son la materia prima y la forma substancial constituyen la esencia de la substancia natural que es el “hombre”, en la definición, dicha esencia es “traducida” en sus partes integrales en términos de cuerpo y alma.

¿Qué decir ahora del caso de la composición “*esencia-materia quantitate signata*”, que había sido asimilado a la dupla *forma totius*-materia individual tomada indistintamente? Según esta modalidad de composición, en el ejemplo que aquí analizamos, a saber “hombre”, éste estaría constituido por la llamada “forma del todo”, en su expresión abstracta, “humanidad”, que comprende la forma substancial —i.e., el alma humana— y la materia sensible común —i.e. huesos y carnes—, más la materia signada *indistincte*, i.e., “unos” huesos y “unas” carnes individuales. Ahora bien, lo primero que puede advertirse en torno a esta composición establecida en el intelecto, es que no parece que sus partes integrales sean reflejo de partes o principios reales que entren realmente en composición,

más bien, dichas partes se perfilan como partes lógicas o de razón, elaboradas por el intelecto, aunque con cierto fundamento *in re*.

Y esto, por dos motivos: en primer lugar, porque no resulta claro, al menos en los textos que hemos analizado, que esta composición de forma y materia sensible común, que hemos llamado *forma totius*, tenga razón de principio ontológico actuante en el individuo. Evidentemente, no caben dudas de que aquello significado por la *forma totius*, a saber, por ejemplo, la “naturaleza humana” en el caso de “humanidad”, sea un “contenido” real en la cosa. No obstante, no es evidente que dicha naturaleza se erija en la estructura de la cosa real con el *status* de *principium*. Afirmarlo, implicaría admitir en el seno de la substancia natural, además de la materia, la forma substancial, y el *ser*, un cuarto principio ontológico.

En este sentido, aunque algunos intérpretes del pensamiento tomasiano parecen admitir una tal posibilidad, como Galluzzo (2004), quien sostiene que, para Tomás, el modo abstracto de significación —e.g., *humanitas*— captura mejor a la esencia en su rol de principio ontológico presente en cada individuo —analizable en dos “partes”, i.e., esencia *más* materia individual— (pp. 150-154). Otros, en cambio, argumentan que una tal posición resultaría incongruente con el pensamiento de Tomás. Así, por ejemplo, Hernández-Pacheco (1984), quien sostiene que, tal como afirma el Aquinate en *De anima* a. 6, no son sino tres los principios intrínsecos en la cosa: “materia”, “forma substancial”, y “ser”; siendo la forma el principio del ser, en la medida en que la materia prima, a partir del hecho de que recibe la forma, participa del ser (p. 119).

En este sentido también, aunque admitiéramos una distinción real, por ejemplo, entre la materia común a los miembros de la especie “hombre”, y la materia individual que da cuenta de la individualidad<sup>4</sup>, lo cierto es que, en la realidad extra-mental, “esencia” y “materia individual” no parecen ser componentes o ítems realmente distintos, como si se tratara de partes o principios reales del compuesto. De allí que, incluso en cuanto partes lógicas o de razón —con fundamento *in re*—

---

<sup>4</sup> Por lo que resulta claro que la esencia específica no es realmente el individuo; conteniendo el individuo *algo más* que la esencia específica.

distinguidas en el pensamiento, esencia y materia individual tampoco parecieran propiamente entrar en composición, al modo de elementos distintos y mutuamente separados, tal como sucede en el caso de la composición de cuerpo y alma, la cual, aunque no tiene un correlato objetivo exacto en términos de principios ontológicos, de algún modo emula en el pensamiento la composición real de los componentes reales de materia prima y forma substancial.

Esto tiene que ver, en nuestra opinión, con el modelo de composición que aquí está en juego, y que no es similar al de *forma partis*-materia prima, o al de alma-cuerpo. Pues en este modelo de composición *forma totius*-materia individual, la forma, que se dice que es propiamente forma “del todo”, por la cual, un todo compuesto, a saber, un individuo, es colocado por ella en una determinada especie, i.e., la humana, se vincula con la materia individual según el “modelo de lo determinable/determinado” (Galluzzo, 2004, p. 146). La materia individual aparece así como una especie de determinación ulterior, como una suerte de instancia de *contracción* de la materia sensible común perteneciente a la *forma totius*; no como *otra res* diferente y separada con la que dicha forma entraría propiamente en composición. De este modo, cuando hablamos de esencia y *materia quantitate signata* como de partes integrales de un compuesto, debe tenerse en cuenta que una de esas llamadas partes, a saber, la materia individual, no es en el fondo sino una modalidad y una determinación *última* de la otra parte: de la esencia, o más exactamente, de la materia específica de la esencia; y que así dicha “composición” no expresa propiamente una sumatoria de elementos separados y distintos entre sí. Esta idea corrobora la tesis, que anticipamos al comienzo, de que, en definitiva, los modelos de composición pueden ser reducidos a dos: *forma partis*-materia y *forma totius*-materia.

Pero esto nos lleva a la pregunta por las partes integrantes de la definición, según este segundo modelo de composición, ¿cuáles son las partes de este todo que se entiende han de integrar la definición del compuesto? Pues tal como se ha hecho manifiesto, si la materia ha quedado subdividida en dos regiones, a saber, la materia sensible común y la materia individual, sólo la materia sensible común ha de integrar la *quiddidad* y la definición, quedando dicha materia subsumida, junto con la forma substancial, en la parte formal del compuesto, que se ha denominado *forma totius*. De este modo, si

según este segundo tipo de composición, el compuesto está integrado por la esencia específica —i.e., la *forma totius*— y la materia individual —o *materia quantitate signata*—, sólo la esencia específica o *quiddidad* del compuesto constituye aquello significado por la definición, quedando así *por fuera* de ella la parte material del compuesto.

De este modo, a diferencia del tercer modelo de composición, según el cual todas las “partes” del “objeto definido” —“cuerpo” y “alma” en el caso de “hombre”— ingresan en la definición de dicho objeto —de manera que todas las partes del objeto son partes de su definición—, en el caso de la segunda composición, sólo la “parte formal” —i.e., la *forma totius*— del objeto definido, constituye la definición del objeto. Esto se relaciona, a nuestro modo de ver, con el importante hecho de que el *todo compuesto* —objeto de definición— no parece ser el mismo en el tercer y segundo tipo de composición. Pues, si bien, en ambos casos se trata del compuesto universal “hombre” y no de “Sócrates”, “hombre” puede ser entendido en dos sentidos diversos: a saber, como excluyendo totalmente la materia individual, y así “hombre” se constituye como algo compuesto de cuerpo y alma —según el tercer modelo de composición—; o como implicando la materia individual —aunque implícita e indistintamente—, y así “hombre” se constituye como algo compuesto de *un* cuerpo y *un* alma, según el segundo modo de composición.

Por lo tanto, si nuestra interpretación es correcta, el tercer modo de composición expresa la esencia de una sustancia compuesta sensible con abstracción de la materia individual, y así también, por ello mismo, del individuo, pues, la materia individual no es sino la materia *de* un individuo. Así, dicha composición no busca significar sino la naturaleza específica en cuanto tal, en su contenido inteligible esencial, evidenciando que no es la esencia individual, sino la esencia específica —“hombre”, “humanidad”—, aquello que es objeto de definición. Pues, como se ha establecido, no es el singular sino el universal aquello que posee definición. En esto, la diferencia en el modo de significar (*modus significandi*) entre los términos “hombre” y “humanidad” parece no operar. En ambos casos, quedaría expresado en la definición sólo aquello que caracteriza al hombre en cuanto hombre, ingresando todas las partes del objeto definido —cuerpo y alma— en la definición del compuesto, significado

indiferentemente tanto en forma concreta como abstracta; como “hombre” o “humanidad”. Aquí la esencia específica, en cuanto tal, constituye tanto lo expresado en las partes de la definición, como el mismo objeto definido. Por el contrario, el segundo modo de composición no sólo expresa en su significación la esencia específica sino también la materia individual, aunque contenida implícita e indistintamente. Así, esta composición, que también significa la naturaleza en su contenido inteligible esencial–específico, la significa no obstante en cuanto es poseída por *un* sujeto o individuo cualquiera.

En esto, la diferencia entre hombre y humanidad, en cuanto al modo de significar, cobra toda la relevancia, pues sólo el término concreto “hombre” contiene implícita e indistintamente todo lo que está en el individuo, en la medida en que también lo significa; por ello puede la esencia específica — expresada según el modo de significar concreto— ser predicada de los singulares.<sup>5</sup> Así pues, si el “objeto” definido “hombre”, ya no es entonces la esencia específica en cuanto tal, abstraída del individuo y de su materia individual, sino la esencia específica *de* un sujeto o individuo tomado indistintamente, —que entendemos, Tomás suele llamar especie—, resulta que en este caso, sólo las partes formales del compuesto —alma y cuerpo que constituyen la *forma totius*—, y no la materia del

---

<sup>5</sup> Que Tomás de Aquino algunas veces se exprese de este modo, a saber, entendiendo por (la especie) “hombre” aquello que “posee”, la esencia específica “humanidad” (“homo dicitur qui habet humanitatem”) (C. G. IV, cap. 81, p. 395, n. 4155), daría la impresión de que para Tomás la “especie” es una composición de “humanidad” *más* material individual (como si se tratara de una sumatoria de elementos distintos y separados). No obstante, nosotros argumentamos que, no sólo no coincidimos en que esta modalidad refleje una composición real de principio reales, sino que, incluso como composición de partes en el pensamiento —aunque admisible en la medida en que destaca la presencia real en el individuo de ciertos rasgos específicos “comunes” a todos los miembros de la especie, expresados en la “esencia específica” “humanidad”, señalando que el individuo contiene “algo más” que la esencia específica—, dicha “composición” entonces resulta mejor representada según el modelo de lo “determinable/determinado”.

En efecto, puesto que la materia individual no parece en el fondo poder ser concebida sino como una especie de determinación ulterior, de instancia de *contracción* —unos huesos y *unas* carnes— de la materia sensible común perteneciente a la *forma totius*, y así, no una *res* diferente y separada con la que dicha forma entraría propiamente en composición, entonces el segundo modelo de entender la vinculación de la esencia específica con la materia individual parece más apropiado. Si esto es así, es porque en último término, la especie no expresa sino una clase de individuos, o si se quiere, al individuo mismo en cuanto individuo *de un cierto tipo*.

Ahora bien, si nos detenemos en los aspectos formales de este todo compuesto, aquello que hace al individuo un individuo “humano”, no es sino la *forma totius* —cuerpo y alma—; pero como “cuerpo” y “alma” son los *de un* individuo, entonces cuerpo y alma devienen *un* cuerpo y *un* alma. Dicha determinación corresponde a la parte material del todo compuesto, y es excluida de la *quididad* de dicho *todo*, en la medida en que no es aquello *por lo cual* un individuo es de cierta clase o especie.

individuo, son las que ingresan en la definición. Si esto es así, nos parece, es porque la especie “hombre”, que no excluye de su significación los principios individuantes, sin embargo, no es “hombre” por el hecho de tener principios individuales, sino sólo por el hecho de tener los principios esenciales de la especie, (*ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei*) que pueden ser significados abstractamente en el término “humanidad” (C. G. IV, cap. 81, pp. 394-395, n. 4155). En este caso, no parece haber correspondencia entre las partes del objeto definido y las partes de la definición. “Hombre”, en tanto especie, queda definido exclusivamente por los aspectos esenciales-específicos expresivos de la *naturaleza humana*, y así, en cuanto se predica de los individuos humanos “quiditativamente”, no hace sino describir “qué clase de cosa” son los hombres individuales. Y la clase de cosa que son los hombres no está determinada sino por su forma, *la forma del todo*.

Esperamos en estas líneas haber dado respuesta, al menos parcialmente —y sin lugar a dudas en modo perfectible—, a las preguntas que nos hemos planteado al comienzo de nuestro trabajo, relativas a los tres tipos de composición discriminados por Hochschild: a saber, en primer lugar, si los diversos modos de entender la composición de la substancia sensible, son un reflejo calcado de la realidad, de manera que las partes material y formal, distinguidas en el pensamiento, constituyan también partes o principios reales del compuesto real; y, en segundo término, cuáles son las partes del compuesto real, y de los diversos compuestos en el pensamiento, que son a su vez partes de la definición de la substancia compuesta sensible. En este sentido, hemos establecido que, si la primera y la tercera composición pueden ser entendidas bajo el modelo de la composición *forma partis*-materia, la segunda composición debe ser entendida bajo el modelo *forma totius*-materia. Si nuestra interpretación es correcta, bajo el abordaje del primer modelo, Tomás buscaría acercarse al conocimiento de la esencia de la cosa natural, considerándola en sí misma, y en relación con los principios o partes intrínsecas que la constituyen. No obstante, como el conocimiento de las esencias es buscado en pos de iluminar el conocimiento del individuo (meta final de la búsqueda filosófica), el segundo modelo permitiría las relaciones de predicación entre la esencia específica y los sujetos individuales en los cuales ella se encuentra instanciada.

De esta manera, quedaría garantizado para Tomás el conocimiento verdadero, aunque parcial e incompleto —según un modo que habrá que determinar con mayor detenimiento en el caso peculiar y problemático del ser humano<sup>6</sup>— de la cosa individual. En efecto, si, como hemos visto, la esencia —*naturaleza y quiddidad*— de una cosa, expresa *qué es* la cosa en sus aspectos constitutivos esenciales—específicos, por esto mismo constituye un principio de conocimiento de la cosa individual y de clasificación de los entes en una determinada clase o tipo. Así, la especie se constituye como una clase que agrupa a una diversidad de individuos que se asemejan entre sí en cuanto a lo que son esencialmente. En este sentido, si el individuo en cuanto tal no es objeto de definición, no obstante, pareciera que sí puede ser conocido en cuanto a la clase, esto es, especie de individuo que es. De este modo, Sócrates, en cuanto es “hombre”, es por ello mismo “animal racional” —según la definición por género próximo y diferencia específica—, o también, *un* todo compuesto de *un* cuerpo y *un* alma —según la definición por partes o principios del compuesto—. Por ello, cuando decimos que Sócrates es “hombre”, aunque no digamos *todo* lo que Sócrates es, estamos alcanzando un conocimiento verdadero y fundamental de este individuo concreto, a saber, un conocimiento de los rasgos esenciales de su naturaleza, que, aunque resulten ser comunes a muchos otros individuos humanos y de algún modo parciales, son ciertamente reales.

#### 4. Referencias

Amerini, F. (2003). Aristotle, Averroes and Thomas Aquinas on the nature of essence. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 14, 79-122.

---

<sup>6</sup> Hemos tomado el caso del “hombre” como un ejemplo que el mismo Tomás propone, para llevar adelante nuestros análisis en vistas de nuestro propósito. No obstante, se ha trabajado aquí desde la perspectiva de la cosa natural, y de la materia como principio exclusivo de individuación. Ahora bien, el ser humano no es una cosa natural entre otras cosas naturales. Desde la perspectiva del análisis de la espiritualidad del alma humana y de la persona, esta visión resulta, a nuestro entender desde los ojos de Tomás, evidentemente parcial e incompleta.



- Averroes. (1962). *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem comentariis*. En *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Vol. 8). Frankfurt am Main: Minerva. [= *In Met.*].
- Avicena, L. (1980). *Liber de philosophia prima sive scientia divina: Tractatus V-X*. Louvain–Leiden: E. Peeters–E.J. Brill. [= *Phil. Pr.*].
- Bazán, B. C. (1983). La corporalité selon saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain*, 81(51), 369-409.
- Bobik, J. (2004). *Aquinas on being and essence: A translation and interpretation*. University of Notre Dame.
- Castello Dubra, J. A. (2014). Materia, esencia y definición en Tomás de Aquino. En C. Martínez Ruiz (Ed.), *Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la Baja Edad Media* (pp. 115-142). Córdoba.
- Deslauriers, M. (2007). *Aristotle on definition*. Brill.
- De Aquino, T. (1976). *De ente et essentia*. di San Tommaso. [= *De ente*].
- De Aquino, T. (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti. [= *Exp. Metaph.*].
- De Aquino, T. (1961). *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Marietti. [= C. G.].
- Di Giovanni, M. (2003). La definizione delle sostanze sensibili nel Commento Grande (Tafsir) di Averroè a Metafisica Z 10. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 14, 27-63.
- Forment, E. (2002). *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*. Eunsa.
- Frede, M. (1990). The definition of sensible substances in *Metaphysics Z*. En D. Devereux & P. Pellegrin (Eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (pp. 113-129). Centre National de la Recherche Scientifique.





- Galluzzo, G. (2001). Il problema dell'oggetto della definizione nel commento di Tommaso d'Aquino a Metafisica Z 10–11. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12, 417-465.
- Galluzzo, G. (2004). Aquinas on common nature and universals. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 71(1), 131-171.
- Galluzzo, G., & Mariani, M. (2006). *Aristotle's Metaphysics Book Z: The contemporary debate*. della Normale.
- Hernández-Pacheco, J. (1984). *Acto y substancia: Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*. Universidad de Sevilla.
- Hochschild, J. (2012). Form, essence, soul: Distinguishing principles of Thomistic metaphysics. En N. Zunic (Ed.), *Distinctions of being: Philosophical approaches to reality* (pp. 21-35). American Maritain Association.
- Maurer, A. (1951). Form and essence in the philosophy of St. Thomas. *Mediaeval Studies*, 13(1), 165-176.
- Mié, F., & Mittelmann, J. (2022). Defining material substance: A reading of Aristotle's *Metaphysics* Z.10-11. *Rhizomata*, 10(1), 58-93. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2022-0003>
- Piché, D. (2013). La notion de *forma totius* chez Albert le Grand, ses contemporains et ses sources. En J. Brumberg-Chaumont (Ed.), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand* (pp. 417-445). Brepols.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary* (2 vols.). Oxford University.