

## LA INDIVIDUACIÓN DE LAS SUSTANCIAS SEPARADAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO – I.

*Paulo Faitanin*<sup>1</sup> – UFF

*Resúmen:* La intención de este artículo es analizar el principio de individuación de las sustancias separadas. Proponeré la tesis de que la creación de las sustancias separadas por la causa eficiente divina es el origen de las diversas iluminaciones en el interior de la naturaleza de estas sustancias. La simultánea creación de estas formas y la singular recepción de estas diversas iluminaciones en el interior de cada forma creada es el principio de individuación de la sustancia separada.

*Palabras-clave:* Tomás de Aquino; Ángeles; forma; Dios; principio de individuación.

*Abstract:* The aim of this paper is to analyze the principle of individuation of separated substances. I will propose the thesis that the creation of the separated substances by the divine efficient cause, it is the origin of different illuminations into the natures of those substances. The simultaneous creation of those forms and the singular reception of diverse illuminations into the each created form is the principle of individuation of the separated substance.

*Keywords:* Thomas Aquinas; Angels; form; God; principle of individuation.

### 1. INTRODUCCIÓN.

Con este estudio deseamos analizar el principio de individuación de las sustancias separadas, es decir, los ángeles. Sostendremos que para la individuación de tales sustancias la acción divina es Causa eficiente primera inmediata y decisiva. Asimismo, pondremos de relieve que la acción divina es simultánea a la acción de la forma que constituye e individúa la esencia angélica.

Así pues, convendrá demostrar que para la individuación angélica concurren dos principios, a saber, la Causa eficiente primera y la forma angélica. Para exponer nuestra tesis hará falta antes contestar a las siguientes preguntas: *¿por qué la forma angélica necesita de un principio de individuación si es creada inmediatamente por Dios? ¿en qué sentido la forma individúa, si lo que es creado por Dios es inmediatamente incommunicable?* No obstante, para contestar a estas preguntas hará falta presuponer las siguientes tesis:

---

<sup>1</sup> Profesor Asociado I de Filosofía Medieval del Departamento de Filosofía de la *Universidade Federal Fluminense* (UFF). Doctor en Filosofía Medieval por la *Universidad de Navarra* (2001), con la tesis *Principium individuationis: estudio metafísico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino*.

- 1ª. que los ángeles son formas espirituales separadas creadas inmediatamente por Dios;
- 2ª. que Dios creándolas, simultáneamente las ilumina con su Verdad, Amor, Bondad y Sabiduría;
- 3ª. que estas formas al recibir tales iluminaciones, inmediata y simultáneamente se individualizan.

De lo anterior, se siguen cuatro principios sobre los cuales sostendremos nuestra tesis:

- 1ª. que Dios es Causa eficiente primera de la individuación de los ángeles en razón de la creación e iluminación;
- 2ª. que la forma es el principio de individuación de la esencia mientras la individualiza según un determinado modo de ser incomunicable;
- 3ª. que la forma individualiza porque es el sujeto de recepción de las iluminaciones;
- 4ª. que hay una directa relación entre recibir la iluminación e individualizarlas.

La cuestión que tratamos de plantear en este estudio es la siguiente: Dios crea inmediatamente a las sustancias espirituales separadas de modo individual, pero *¿en qué principio metafísico constitutivo de su esencia se basa efectivamente la individuación?* A nuestro juicio, si no se determina la naturaleza de este principio, habríamos que aceptar la razón general de su individuación: *Dios*.

Si eso fuese verdadero, se quedaría sin razón buscar fundamentar en la esencia misma creada de la sustancia separada algún principio sobre el cual se explicase la individuación y sus efectos, pues bastaría tan sólo apoyarse en la explicación de la causa eficiente primera divina.

Esta proposición ha generado históricamente muchas confusiones. No nos detendremos en ellas, dada la intención de nuestra investigación. Pero, de todos modos, es menester recordar aquel principio según lo cual afirma que Dios no es el ser formal de las cosas, ni tampoco su sujeto<sup>2</sup>. Si tenemos en

---

<sup>2</sup> El ser de Dios sólo conviene a Dios (*De ver.* q. 21, a. 4, ad. 7) y por sí mismo su ser es necesario (*C. Gen.* 1, c. 15). Teniendo en cuenta estas dos consideraciones sacamos dos otras: que nada además de Dios es necesario (*C. Gen.* 2, c. 15, ad. 5) y que es simple y absoluto (*De ver.* q. 2, a. 3, ad. 16). Según lo expuesto Dios *essentialiter est extra ordinem totius creaturae* (*Sum. Theo.* I, q. 28, a. 1, ad. 3), por lo que Dios aun siendo *Forma* (*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 2, con.), no es inherente (*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 8, con; *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad. 1), tampoco es forma del cuerpo ((*Sum. Theo.* III, q. 2, a. 1, con.), no es *anima mundi* ((*Sum. Theo.* I, q. 51, a. 1, ad. 1; q. 90, a. 1, con; *De ver.* q. 21, a. 4, con; *C. Gen.* 1, c. 17), no es género ni especie ((*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 5, con; *In I Sent.* d. 19, q. 3, a. 2, ad. 1). Por todo ello, Dios no es el ser formal de las criaturas (*C. Gen.* 1, c. 26) en cuanto fuese forma

cuenta este principio, es imposible sostenerse, según aquél modo, que Dios fuese causa y principio de individuación de las criaturas. No nos parece equivocada la idea de concebir Dios como el principio próximo y la forma el principio remoto de la individuación. Entendido de este modo el principio remoto podría ser algo constitutivo de la esencia misma.

En un sentido amplio podemos decir que todas las cosas son individuales porque Dios así las produce. Y aunque la infinita bondad divina sea mejor representada por la diversidad de especies que por la de los individuos, asimismo queda marcada en la diversidad de los individuos la huella de la bondad divina.

Por eso es más completa y noble la representación que además de representar diversamente, representa de diversos modos aquella perfección divina. De ahí que las criaturas en sus diversidades representan de diversos modos las perfecciones divinas, a saber, representan a modo de vestigio o de imagen, en sus esencias, la unicidad e incomunicabilidad de la esencia divina<sup>3</sup>.

Además, si los efectos de la individuación siguen al principio que les causan, habríamos que decir que en los efectos de la individuación causados supuestamente por Dios deberían ser más que representaciones a modo de vestigio e imagen de las perfecciones divinas, sino que serían propiamente *modos* del ser divino, porque seguirían necesariamente a la perfección del principio que les causa<sup>4</sup>.

---

eficiente de todo lo creado; tampoco es sujeto de las formas creadas, porque Dios no es materia.

<sup>3</sup> El hecho de que la potencia creadora no es comunicable a la criatura (*In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, con; *De ver.* q. 27, a. 3, ad. 17, *De pot.* q. 3, a. 4) no significa que en las criaturas no hallemos similitudes de la esencia divina representadas en sus respectivas esencias. Por eso dijo el Aquinate que cualquier criatura es ser en cuanto similitud de Dios (*De pot.* q. 2, a. 1, con.). Y eso no significa que Dios sea semejante a la criatura (*Sum. Theo.* I, q. 4, a. 3, ad. 4). Además, ninguna criatura asimismo representando aquellas similitudes, representa perfectamente la esencia de Dios (*Sum. Theo.* I, q. 12, a. 2, con; q. 42, a. 5, ad. 1; q. 56, a. 3, ad. 2; q. 175, a. 4, con; *De ver.* q. 2, a. 1, con. ). Pero eso no impide que cada una de las diversas criaturas represente cada cual, según su naturaleza, la unicidad e incomunicabilidad divina en su esencia. Por eso dijo el Aquinate que es necesario que lo que es Uno y Simple sea representado en las cosas creadas de modo diverso y distintamente; por eso fue necesario que existiese la diversidad en las cosas producidas por Dios, en cuanto que imitan la perfección divina en la diversidad de las cosas (*Com. Theo.* 1, c. 72, n. 125). Y añadió el Aquinate que fue mejor existir la diversidad en las cosas creadas, en cuanto son diversos modos de ser bueno, que si fuese tan solo uno el género de cosas creadas por Dios que representasen sus perfecciones (*Com. Theo.* 1, c. 72, n. 126).

<sup>4</sup> Ahora bien, si Dios es incomunicable respecto de lo que es en esencia, eso no impide que comunique algo de su perfección a las criaturas. Lo que es insostenible es afirmar que tales perfecciones son comunicadas según el mismo modo que existen en Dios. La incomunicabilidad propia de cada criatura es efectivamente huella y representación de la incomunicabilidad divina. Pero eso no significa decir que tal incomunicabilidad fuese del mismo modo como existe en la esencia divina. Por ello, es ilícito sostener que la incomunicabilidad propia de la esencia creada es, de algún modo, atributo divino. Si es bien

No obstante, al plantear el modo de ser y operar de tales sustancias se exige la necesidad de establecerse un principio sobre el cual se apoye la individuación misma. No es contrario a la causa eficiente de la individuación sostener que hay un principio de individuación en la esencia<sup>5</sup>.

Por esta razón, nuestra intención no es solucionar el problema de la individuación angélica poniendo simplemente la razón de la individualidad de tales entes en la Causa primera. En este sentido, no sólo respecto de estos seres como también de todos los demás, no habría sentido buscar el principio metafísico constituyente de la quiddidad misma que individúa a las sustancias mismas, porque bastaría tan sólo recorrer a la eficiencia del Primer Principio que determina la perfección de los seres<sup>6</sup>.

Por ello, no nos parece que al investigar la esencia de un dado ser, en la medida en que se busca poner de relieve y analizar el principio de individuación de lo mismo, debemos fundamentar inmediatamente la razón de la individuación en Dios. Pero, aunque eso sea verdadero, es decir, que Dios sea la causa misma de todo cuanto sea ser individual, este modo de procedimiento se alejaría del modo propio y razonable de procederse en la

---

cierto que una inadecuada interpretación acerca de la comunicabilidad de las perfecciones divinas han conducido a muchos a proponer soluciones panteístas para los problemas de la unidad y multiplicidad de las criaturas, no es menos cierto que una equivocada interpretación acerca de la incomunicabilidad de la esencia divina también lo hiciera. En efecto, una variante de la doctrina panteísta vuelca sus principios más bien en la tesis de la comunicabilidad que de la incomunicabilidad de la esencia divina como, por ejemplo, Spinoza. Entre los que aceptan la doctrina de la incomunicabilidad de la esencia divina podemos distinguir dos vertientes: unos son los que al aceptar la incomunicabilidad de la esencia divina se valen de la causalidad segunda para explicar y fundamentar la comunicabilidad de las perfecciones divinas y, en este caso, entraría Santo Tomás; otros son los que aceptando la incomunicabilidad de la esencia divina suprimen la causalidad segunda e intentan explicar la manifestación divina en el mundo a través de causas ocasionales y, en este caso, entraría Malebranche. Es importante subrayar que Malebranche suprime la causalidad segunda justamente para salvaguardar la real incomunicabilidad de la esencia divina y la distinción entre Dios y las criaturas. Pero sobre todo para salvaguardar la omnipotencia divina. Para un estudio más detallado de los argumentos de Malebranche recomendamos tenerse en cuenta los estudios de J. L. Fernández-Rodríguez: NICOLÁS MALEBRANCHE, *Dios (II)*. Introducción, Selección de Textos y Traducción: José Luis Fernández-Rodríguez. (Cuadernos de Anuario Filosófico, 62). Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, págs. 45-127.

<sup>5</sup> El hecho de que las criaturas espirituales separadas operen significa – en el caso de que se admita que Dios es además de causa, principio de individuación – que no son ellas mismas que operan sino que es Dios que opera por ellas. No obstante, no se opone a la idea de que Dios sea causa eficiente de la individuación a través de la iluminación, que la forma angélica fuese principio de individuación y de operación de su esencia.

<sup>6</sup> La razón de afirmar que Dios es Causa Primera y fundamental del ser de las criaturas no parece constituir razón para que no se busque el principio de individuación de los entes. El Aquinate cuando se refiere a Dios como Causa Primera, no la utiliza para explicar la razón de la individualidad misma de los entes, sino para fundamentar la contingencia y la razón de ser mismo de tales entes. Sobre eso véase: TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 27.

investigación de las cosas, además de alejarse de lo que hemos propuesto como método de investigación<sup>7</sup>.

## 2. DISTINCIÓN ENTRE CAUSA EFICIENTE DE LA INDIVIDUACIÓN ANGÉLICA Y SU PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.

Si lo dicho anteriormente es cierto, hay que admitir una distinción entre causa de la individuación y principio de individuación en el caso de la individuación de tales sustancias. Dios sería, en este sentido, causa eficiente primera de la individuación de la esencia angélica, pero no el principio mismo de su individuación<sup>8</sup>.

En efecto, si toda causa es principio, no todo principio es causa<sup>9</sup>: *his etiam modis et causae dicuntur quaedam principia. Nam omnes causae sunt quaedam principia. Ex causa enim incipit motus ad esse rei, licet non eadem ratione causa dicatur principium*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Y eso porque aunque la aceptación de algún dato de fe presupone el uso mismo de la razón, no buscar analizar en la quiddidad misma de las cosas según la aptitud de la razón misma, el principio sobre el cual más bien se adecua la razón de la individualidad de tal ente parece oponerse incluso a la simple aceptación por la fe, porque incluso se podría profundizarse el dato revelado y hacerlo más comprensible si buscásemos en la esencia misma de las cosas el principio que individúa su esencia misma. Por eso, afirmar que Dios es la razón misma del ser individual de todas las cosas y no buscar entender y poner de relieve los principios esenciales sobre los cuales los entes se hacen múltiples y diversos, parece incluso contradecir más el dato de fe, porque en la medida en que analizamos las distintas esencias de las criaturas tenemos tanto más conciencia de la suma Sabiduría y Bondad divina respecto de los efectos que proceden de su omnipotencia creadora. Así pues, lo que se nos es revelado por la fe no se opone a lo que podamos acceder como verdadero, a través del discurso racional.

<sup>8</sup> Recordamos que por Causa eficiente no nos referimos a la causalidad eficiente física de la generación de los cuerpos; ésta última se encuentra en el orden de la causalidad de los sensibles: *secunda via est ex ratione causae efficientis; invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium* (*Sum. Theo.* I, q. 2, a. 3, con.). La causa a la que mencionamos es la Causa Eficiente, a saber, divina y una: *sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominent* (*Sum. Theo.* I, q. 2, a. 3, con.). Es en este sentido que todo efecto causado dentro de la causalidad primera no está fuera del orden de la Causa Eficiente Primera. Si la individuación es el término de la generación que es, efectivamente, un proceso causal en el orden físico, es necesario concebirla subordinada a la Causa Eficiente Primera. Y es en este sentido que Dios es Causa eficiente de la individuación, pero no el principio mismo.

<sup>9</sup> Este principio se aplica tanto al orden de causalidad natural como a lo de causalidad sobrenatural. En cierto sentido, causa y principio son sinónimos y en otro no. Siendo sinónimos, son opuestos a privación y efecto. En cuanto que son sinónimos se refieren a lo mismo. Así, por ejemplo, por 'causa' se entiende, sobre todo, lo que contribuye de modo positivo para la existencia de otro. Subrayó el Aquinate eso diciendo: *causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid* (*Sum. Theo.* I, q. 75, a. 1, con.); *proprie causa dicitur, ad quam sequitur esse alterius* (*De Malo.* q. 3, a. 3, ad. 3; *In II Phys.* lec. 10). Y añadió refiriéndose a la causalidad física: *omnis causa vel est materia vel forma agens vel finis* (*C. Gen.* 3, c. 10). No obstante, es



Si los ángeles son creados y su constitución creada es a la imagen de Dios, sería más plausible admitir que Dios es efectivamente causa eficiente de la individuación e incomunicabilidad angélica<sup>11</sup>. Ser *imaginem Dei constitutae* significa que entre las criaturas su esencia es la que más se asemeja a la divina, por tanto su esencia representa, más expresamente, a modo de imagen, la unicidad e incomunicabilidad divina que, por ejemplo, la representa la esencia humana<sup>12</sup>.

Ahora bien, es ilícito sostener que Dios sea, a la vez, causa eficiente primera y principio de individuación. En primer lugar, porque causa eficiente primera no forma parte del principio constitutivo de la cosa, y Dios no es, como hemos visto, el ser formal de las criaturas. En segundo lugar, porque el

posible distinguir causa de principio. En general principio significa lo que de algo procede: *hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit* (*Sum. Theo.* I, q. 33, a. 1, con.). Considerado de este modo, no percibimos diferencia alguna entre éste término y causa. Pero si consideramos que principio se refiere más bien a algún orden dentro de la causalidad misma, tendremos en cuenta que lo que es principio de algo dentro de la causalidad puede no ser la causa misma de la cosa. Por ello, hemos dicho que toda causa principia algo en otro, pero no es necesario que el principio cause algo, porque éste puede formar parte de un momento de la causalidad misma, por la que se principia algo. El principio de la individuación es, por ejemplo, causa de la individuación de algo; en este sentido se puede tomar principio por causa y causa por principio. Sin embargo, no es lo mismo causar el ser y determinar su modo de ser; en eso difieren las nociones de principio y causa respecto de la individuación, porque causa se dice propiamente principio del ser de algo y principio de individuación se dice causa no del ser, sino de la determinación del modo de ser de algo. Y es en este último sentido que interpretamos que el principio sigue un orden mismo de causalidad. Y todo eso se confirma cuando consideramos la dimensión lógica del concepto principio. La extensión del concepto *principio* es mayor (común y universal) que la de lo de *causa*. Por ello puede que en la definición de causa caiga principio, porque éste último es extensivo. Sobre eso véase: *Sum. Theo.* I, q. 33, a. 1, ad. 1. Véanse también algo del lugar de la generación sustancial en la causalidad física en: GARIN, P. *Le Problème de la Causalité et Saint Thomas d'Aquin.* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Cinquième section Philosophie Médiévale II). Paris, Beauchesne et ses Fils, 1958, esp. págs. 33-76; RÉGNON, P. *Métaphysique des Causes dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin.* Paris, Retaux, 1908.

<sup>10</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In V Met.* lec. 1, n. 760; *De prin. nat.* c. 3, n. 353: “Omnis enim causa potest dici principium, et omne addere supra principium communiter dictum, quia id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris sive non, potest dici principium sicut faber dicitur principium cultelli, quia ex eius operatione est esse cultelli”.

<sup>11</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Com. Theo.* 1, c. 75, n. 132: “Adhuc. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales: et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae”.

<sup>12</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 93, a. 3, con

principio que individúa necesariamente debe formar parte de la esencia a la que individúa<sup>13</sup>.

Si aceptásemos la hipótesis de que sólo Dios individúa a la esencia angélica, deberíamos necesariamente aceptar que la individuación en los ángeles sería accidental. Y eso porque el principio que la individúa se añadiría como algo externo y diverso de todo que compone esencialmente su naturaleza, como ocurre con la individuación de los accidentes en la sustancia, que no se individúan por sí, sino por otro<sup>14</sup>.

Dado que Dios no es el ser formal de todos, ni el alma del mundo ni materia primera<sup>15</sup> es plausible, además de conveniente, admitir que Dios es sólo causa eficiente primera de la individuación. En efecto, sólo así se justifica que la individualidad e incomunicabilidad en la esencia angélica representan más perfectamente, a modo de imagen, la unicidad e incomunicabilidad divina<sup>16</sup>. Si Dios fuese considerado como principio de individuación que actuase intrínsecamente en la esencia, la esencia angélica más que criatura debería ser de algún modo atributo divino.

Pero, ¿por qué no es posible sostener que Dios sea, a la vez, causa y principio de la individuación? Dios, como causa eficiente, actúa de modo externo al producir la esencia de la cosa. En este sentido, su actuación no se confunde con el efecto producido por alguna acción de algún principio constitutivo de la naturaleza misma de la cosa.

---

<sup>13</sup> Si Dios fuera tal principio, debería actuar intrínsecamente en la cosa en cuanto fuese su principio mismo constitutivo. Pero hemos vistos que Dios no es el ser formal de las criaturas (*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 8, con.), por lo que no puede ser tampoco el principio mismo de la individuación de las cosas en la medida en que le identificásemos como elemento intrínseco de la constitución de la cosa. En efecto, el principio que individúa debe formar parte intrínsecamente de la sustancia; y eso no es contrario a la noción de principio, ya que lo podremos considerar como extrínsecos o intrínsecos a la sustancia: *In V Met.* lec. 1, n. 762.

<sup>14</sup> Los accidentes de la sustancia no se dicen de la especie, sino de los individuos porque *consequuntur principia individui* (*In I Sent.* d. 3, q. 4, a. 2, con.). Y los que son del individuo *consequitur materiam, quae est individuationis principium* (*Sum. Theo.* I, q. 54, a. 3, ad. 2). Y es en este sentido que se debe interpretar que *accidens naturale causatur ex principiis subiecti* (*De malo*, q. 4, a. 2, ad. 9). Por eso dijo el Aquinate que *accidentia individui habent causam permanentem in subiecto* (*De anima.* a. 12, ad. 7), por lo que *accidens non habet esse extra proprium subiectum* (*In II Sent.* d. 27, q. 1, a. 6, ad. 1).

<sup>15</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 3, a. 8, con.).

<sup>16</sup> Si admitimos el principio que define la relación causal que afirma que en los efectos están las huellas de la causa, y que incluso llegamos a conocer la causa por los efectos, no nos cabría sino aceptar que Dios es Causa Eficiente Primera de la individuación. Y teniéndose en cuenta que las sustancias compuestas sólo llegan a ser individuales y unas en acto tras la individuación, parece plausible la necesidad de que sean individuadas; porque solo así, a saber, individuadas, se asemejan según sus modos de ser, a la unicidad e incomunicabilidad propias de la esencia divina. Por esse motivo se exige la individuación misma como fundamento de la representación. Y solamente estando en acto e individualizados estos entes pueden asemejarse más a la perfección de la naturaleza divina.

Si es cierto que la causa eficiente primera actúa externamente causando el ser, también es cierto que el principio que individúa en cuanto que es constitutivo de la esencia<sup>17</sup>, actúe intrínsecamente. Pero actúa intrínsecamente no en cuanto que cause el ser de la cosa, sino en cuanto que lo determina según un cierto modo de ser. Por eso solo en la esencia divina se puede decir que causa y principio se identifican, porque son efectivamente lo mismo en Dios. De ello no se sigue que en la esencia divina una persona causa la otra<sup>18</sup>.

De todos modos, con respecto de las criaturas, el principio que individúa no es Causa eficiente primera de su ser, sino de su determinado modo de ser. Por eso una es la causa eficiente que es Dios, que efectivamente establece la razón de ser de algo e incluso de la individuación de su esencia, y otro es el principio que individúa, que es principio constitutivo de la esencia misma<sup>19</sup>. Por todo ello, Dios no es sino Causa eficiente primera de la individuación y no el principio de individuación mismo.

Ahora bien, en el caso de que Dios sea causa eficiente primera de la individuación no se anula la necesidad de pensar en algún principio de individuación que actúe intrínsecamente en la esencia. E incluso es necesario que este principio actúe intrínsecamente, porque es constitutivo de la esencia. De que no sean lo mismo causa eficiente e principio de individuación no se sigue que necesariamente sus actos no sean simultáneos.

En efecto debe admitirse que son simultáneos, porque *Dios creando la forma del ángel, ésta individúase a sí misma*. De todos modos, el problema no está

---

<sup>17</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, ad. 13: “Ad decimutercium dicendum quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis”; *In V Met.* lec. 1, n. 762.

<sup>18</sup> Hemos visto que Dios es Causa de las criaturas. Y por esta misma razón es considerado principio, en cuanto es origen de todo. No obstante, es necesario subrayar que Dios no es causa de las Personas divinas (*Sum. Theo*, I, q. 33, a. 4, con.), sino que una Persona principia la otra, ya que no hay causalidad en el interior de la esencia divina, porque como dijo E. Hugon, *nomen causae importat dependentiam in esse unius ab alio, non autem principium...unde Pater dicitur principium Trinitatis, sed nullatenus causa*. Cfr. HUGON, E. *Cursus Philosophiae Thomisticae*. VI *Metaphysica: Tertia Pars Metaphysica Ontologica II*. Patisiis, Sumptibus P. Lethielleux Editoria, 1907, pág. 97-98. Afirma el Aquinate que hay unicidad en la Trinidad; eso significa que no hay propiamente causalidad en el interior de la esencia divina, ya que una y misma esencia se dice de las Tres personas: *De div. nom.* c. 4, lec. 2, n. 141: “Potest enim considerari ista superexcellens Dei essentia in seipso: vel secundum essentiam et sic est unitum et commune toti Trinitati; vel secundum quod una Personarum est in alia et sic in unitione invenitur discretio”.

<sup>19</sup> Quizá por este motivo Juan de Sto. Tomás haya distinguido en los ángeles el principio de individuación próximo de lo remoto: *Sic in angelo carentia materiae et irreceptibilitas in ea, ut conducit ad rationem spiritualitatis et formae simplicis in angelo, non est proximum principium individuationis, sed remotum* (*Cursus Phil. Thom.* Op. cit. I, pág. 419 b 15-20). Y aunque no lo determina, Juan de Santo Tomás parece suponer que el principio de individuación próximo es la Causa eficiente primera. Y no hay problema en decir que la Causa eficiente primera de la individuación es principio de individuación, ya que toda causa es principio. Pero bajo ningún concepto podría ser el principio de individuación remoto.



en admitirse la simultaneidad de la acción de la causa eficiente en la producción de su efecto y la individuación misma, sino en admitir que Dios fuese, a la vez, causa y principio de tal individualidad<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> De hecho, al admitirse que el *nunc aeternitatis* de Dios no corresponde al nuestro indivisible del tiempo, no significa que el *nunc aeternitatis* divino no operase simultáneamente con el nuestro indivisible. No admitirlo sería un absurdo, ya que el *nunc aeternitatis* de Dios es la presencia absoluta e infinita. En este sentido, es necesario admitir que toda operación divina sea simultánea, aunque parezca a la captación intelectual que opera sobre la percepción de lo antes y después del movimiento en la sucesión, algo ocurrido en la sucesión misma. El *nunc aeternitatis* trasciende a toda indivisibilidad eviterna y temporal, por lo que el *nunc aeternitatis* divino está presente simultáneamente en el *nunc aevi* como en el *nunc temporis*. En este sentido no hay ningún instante eviterno o temporal a que no esté presente el *nunc aeternitatis* divino. Por ello, sea en el caso de la individuación del ángel o de algún ente corpóreo hay simultaneidad entre el *nunc aeternitatis* divino y el *nunc aevi* del ángel o el *nunc temporis* de la sustancia corpórea. Así pues, como la Causa Eficiente opera según su naturaleza, el *nunc* de su operación pese ser eterno, coincide simultáneamente con el *nunc aevi* de la constitución del ser del ángel; por lo que hay simultaneidad entre la actuación de la causa eficiente primera de la individuación y la actuación del principio de individuación en los ángeles. Del mismo modo ocurre en el caso de la generación de los cuerpos. Así como el *nunc aeternitatis* es la presencia absoluta e infinita, ningún *nunc temporis* deja de estar referido por el *nunc aeternitatis* divino. En este sentido, ni el instante inicial de la generación ni el final que es la individuación misma están fuera del orden de aquél *nunc*. Por todo ello, hemos que admitir que *la causa eficiente primera opera simultáneamente con las causas segundas*. Y no aceptar esta simultaneidad implica admitir que hay sucesión en las operaciones divinas en razón de su naturaleza misma, el que es absurdo. La sucesión hay según nuestra inteligibilidad no en razón de la operación divina misma; y eso porque el alma percibe el antes y el después en la propia sucesión, cuyo sujeto es el movimiento. Así entonces una operación divina en su *nunc aeternitatis* es percibida inmediatamente como algo indivisible y actual por el alma en su *nunc temporis*; y eso porque ella la percibe efectivamente en un instante, aunque necesite de la sucesión del antes y después para captarla, puesto que su captación depende en cierto sentido del movimiento local (excepto si tratase de una captación intelectual que no estuviera sometida a la sucesión, pero esto sería muy especial y no viene al caso). No obstante, porque esto es captado en el indivisible del tiempo, y que él mismo no es todo el tiempo, es decir, no representa todo el tiempo, sino el indivisible suyo, el alma al captarlo en su *nunc temporis* como algo efectivamente nuevo e inmediato, puede no tener conciencia de que entre la simultaneidad de la operación divina y su captación inmediata puede que haya transcurrido mucho de nuestro tiempo, es decir que haya habido muchos instantes, antes de que el alma la hubiese captado; y eso porque aquella operación divina es producida desde la eternidad, pero es simultánea con nuestro tiempo, pero como éste no es captado en su unidad, sino según el antes y después, puede que hayan transcurrido muchos instantes de nuestro tiempo, aunque permanece actual, inmutable y simultáneo la operación divina que se da en el *nunc aeternitatis*. Y es en este sentido que debemos entender que hay simultaneidad en la operación de aquella causa con la individuación misma.

### 3. LA INDIVIDUACIÓN COMO TÉRMINO DE LA CAUSALIDAD EFICIENTE PRIMERA.

Si tenemos en cuenta que la individuación es el fin de un proceso de causalidad de que ella misma no es causa, habríamos que admitir que el término de la causalidad es la individuación misma. Y eso es más evidente en el caso de la causalidad segunda respecto de la generación de las sustancias corporales, en la medida en que el fin de la generación es la misma individuación<sup>21</sup>.

La diferencia es que en las criaturas estrictamente corporales la individuación no coincide con el término de la causalidad eficiente primera, sino con el término de la causalidad segunda, por eso se dice que el término de la generación es la individuación misma<sup>22</sup>. Asimismo, hay diferencias entre las sustancias corporales, respecto de la coincidencia del término de la acción de la causa eficiente con la del término de la generación misma.

El caso de la individuación del alma humana, que es forma de su cuerpo, pero forma de naturaleza espiritual, la individuación es tanto el término de la causalidad eficiente primera como de la causalidad segunda, porque coinciden

---

<sup>21</sup> Recordamos una vez más que es importante distinguir el principio del fin de la generación. La generación se principia por la virtud de la forma que determina el ser de la materia. Una vez determinado el ser de la materia ordenándola y disponiéndola según el ser dado por la forma, se finaliza la generación. No obstante, la generación se finaliza efectivamente por la virtud de la materia determinada en su ser. Pero ésta cuando determinada por la forma sustancial se torna el supuesto de los accidentes. Y siendo el sujeto de los accidentes y de la forma, delimita todo el compuesto. Esta determinación es la individuación misma. Por lo que, el fin de la generación es la individuación de todo el compuesto. En este sentido la individuación corresponde al término de la causalidad segunda. Como veremos, la individuación de los ángeles, que son causados por Dios, es también el término de una causalidad, pero no física, sino sobrenatural. Su individuación tiene que ver con el modo como se recibe la iluminación divina en su esencia, sea directamente por Dios o a través de la iluminación de los ángeles superiores y más perfectos sobre los inferiores.

<sup>22</sup> De todos modos nunca la individuación de las criaturas puramente espirituales está sujeta a la causalidad segunda en cuanto que se entiende por ésta la causalidad física. No obstante, se puede denominar causalidad segunda la que ejercen los ángeles superiores sobre los inferiores respecto de la iluminación primera. Según esta perspectiva se puede decir que la individuación es el término de la causalidad segunda, en la medida en que ésta es según la iluminación que los más perfectos ejercen sobre los menos perfectos en sus respectivas formas y las determinando según un grado de perfección de acuerdo con la iluminación recibida a través de la luz divina. Y es esta iluminación que determina la perfección de la forma; y si es la forma que individúa su esencia, el grado de individuación de cada ángel está subordinado a la perfección recibida. Y eso tiene que ver con la incomunicabilidad de las diversas naturalezas entre tales entes, aunque eso no anula la comunicabilidad entre los ángeles. Por eso la incomunicabilidad de la naturaleza angélica tiene que ver con los grados de perfección de su ser y operación, que los distinguen en jerarquía y órdenes.

en el instante la creación del alma con el fin de la generación del cuerpo<sup>23</sup>. Ahora bien, si el término de la generación es la individuación, coinciden – en el caso de la individuación humana –, la creación, el fin de la generación del cuerpo y la individuación misma<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Por *fin de la generación del cuerpo* debe entenderse que la materia está preparada y predispuesta para el recibimiento del alma que es efectivamente su forma. Uno se equivocaría si concibiese que el fin de la constitución del cuerpo fuese la determinación exacta de la figura del cuerpo. En efecto eso ha justificado equivocadamente muchas mutilaciones corporales por parte de los abortistas. La determinación de la figura del cuerpo no forma parte de la constitución inmediata del cuerpo sino que se da al cabo de su generación, porque la determinación de la figura, que es accidental, es posterior y depende efectivamente de la previa constitución sustancial. Como la creación del alma se da en el indivisible del tiempo y que Dios la crea inmediatamente infundiéndola en el cuerpo, sin que haya un instante antes y otro después de la disposición de la materia, la acción creadora divina es simultánea con el fin de la generación sustancial del cuerpo, y no necesariamente simultánea con el fin de la determinación accidental de la figura del cuerpo propiamente humano, porque ésta no depende de la causalidad eficiente primera, sino de la causalidad segunda, según la disposición de la materia heredada de los padres. Los avances, por ejemplo, en las investigaciones genéticas confirman lo que decimos. Un estudio pormenorizado de los genes paternos puede precaver de enfermedades futuras a los posibles hijos. La causalidad divina en la creación del alma no es determinada por la buena o mala disposición de la materia, sino tan sólo que ésta esté dispuesta y Él la cree. E incluso puede que a causa de complicaciones de carácter hereditario la materia en su constitución esté malamente dispuesta o, al contrario, bien dispuesta. Pero la acción divina no actúa disponiendo bien o mal a la materia, pese que Él conoce las razones próximas y remotas de toda causalidad. Y es según eso que se dice que nada escapa a su Sabiduría, Amor y Querer. De tal modo que incluso puede crear el alma infundiéndole en un cuerpo que por razones genéticas, constituyese con debilidad en acto o que esté mal dispuesto. E incluso, aun estando la materia perfectamente dispuesta, es decir, sin disturbio algún, Dios puede no crearle e infundirle. Por lo que queda patente que es tan solo el Amor divino que justifica crear o no las almas, cuando de la adecuada o no disposición de la materia. En otro lugar volveremos a este tema, pero ténganse en cuenta el siguiente estudio: HEANEY, S. J. “Aquinas and the Presence of the Human Rational Soul in the Early Embryo”, *The Thomist*, 56 (1992), págs. 19-48.

<sup>24</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De nat. mat.* c. 2, n. 374: “Considerandum est ergo quod terminus actionis physicae est duplex: scilicet primus et secundus. *Primus* est generatio, quae est terminus alterationis physicae. *Secundus* vero est forma, quae est finis generationis, licet non semper vi generationis inducatur forma quae est finis generationis, sicut patet de anima humana quae non introducitur per agens physicum; unde primus terminus actionis physicae in generatione humana est dispositio sufficiens ad introductionem animae, quae a Philosopho dicitur generatio in secundo *Physic.*, quia homo generat hominem et sol. Proprie vero generatio est quando forma ex natura generantis generato adiungitur; quod fit quando principium actionis non excedit modum agendi in nulla sua virtute, sicut patet de omnibus formis materiae immersis. Tales enim formae non secundum aliquid sui sunt principium agendi, quasi aliquid sui sit non immersum materiae, aliquid vero immersum; sed omnino sunt principium actionis rerum quarum sunt formae: ideo ex vi actionis fit aliquid simile in specie in genere talium rerum”.

Así pues, en el caso de los seres humanos, la individuación es el término no solo de la causalidad eficiente primera, sino también de la causalidad segunda, por la que se genera el cuerpo, donde es informada el alma<sup>25</sup>. Según el Aquinate la Causa Eficiente Primera produce directa e inmediatamente el alma en su cuerpo<sup>26</sup>. Si el alma es producida inmediatamente en el cuerpo y si con su recepción en el cuerpo, éste la individúa nada más informarle, eso significa que en el caso del alma humana la individuación es tanto el término de la causalidad segunda como de la Causa Eficiente Primera. Por eso dijo el Aquinate que la creación del alma sigue a la generación del cuerpo y cuando éste está dispuesto o preparado *Dios creando el alma la infunde en el cuerpo*<sup>27</sup>.

Cuando el Aquinate dice que *forma est finis generationis*<sup>28</sup>, eso significa que la forma misma que principia la generación según su capacidad activa, es el fin mismo por lo que se genera algo. Y es en este sentido que se debe comprender que la forma es dentro de la causalidad física, causa eficiente y final de la generación. No por eso sería ella misma lo que individúa todo el compuesto. Por esta razón, se dice que la individuación es el fin de la generación *no según la naturaleza*, porque según la naturaleza, dada la prioridad de la forma, es ella misma la razón suficiente y final de la generación, pero no de su individuación misma.

En este sentido *la individuación es fin de la generación según el orden* que se establece en el interior de la causalidad física determinada por la forma misma, en cuanto que es con la individuación que efectivamente se finaliza la generación. La forma sustancial del cuerpo es, en cierto sentido, causa eficiente de la individuación, porque su consecución es el fin mismo de la generación.

Ahora bien si tomamos que la individuación se da en el instante último de la generación, deberíamos aceptar que la individuación misma tiene por causa eficiente la forma sustancial. Por eso hay que decir que es en razón de la forma que algo es generado e individuado, pero no es por la forma que algo se genera e individúa.

Así pues, en el caso de la individuación de las formas que informan los cuerpos, es necesario esclarecer que es la forma sustancial que principia la generación. Asimismo, hay que decir que es en función de ella misma que se finaliza la generación, aunque no sea ella misma el principio de individuación de lo generado.

---

<sup>25</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 2, con: “sicut patet in creatione anima rationalis, quam immediate Deus producit”.

<sup>26</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 2, con: “sicut patet in creatione anima rationalis, quam immediate Deus producit”.

<sup>27</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *C. Gen.* 4, c. 82, n. 7: “Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis: praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit”.

<sup>28</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Physic.* lec. 4; *De nat. mat.* c. 2, n. 374.

Así pues, aunque sea la forma la razón eficiente y final por la que algo es generado, se exige que otro principio cause la individuación misma. Y es por esta razón que la forma sustancial debe ser entendida como causa eficiente y final de la generación, pero no material. Lo mismo respecto de la individuación, a saber, la forma sustancial es causa eficiente y final de la individuación, pero no material.

Y dado que la forma sustancial es causa eficiente y final tanto de la generación como de la individuación, de ahí se sigue que, porque la individuación es término de la generación, ambos son principios complementarios y subsecuentes. De tal modo que si hay generación hay individuación. Y esta relación de generación e individuación presupone una relación previa de materia y forma, es decir, presupone que la forma sea de la proporción de la materia y la materia receptiva de la perfección de la forma.

Por lo que es necesario *que la materia esté dispuesta y ordenada a la naturaleza de la forma*. Estando la materia dispuesta y ordenada, se individúa a la forma. Y es en este sentido que se debe entender que la forma es el fin de la generación, en cuanto que establece la condición inicial y final de la generación. Y es también en este sentido que se debe comprender que la individuación es el término de la generación, en cuanto que ella es lo que en última instancia ratifica la razón final de la generación establecida por la forma.

Por eso no hay contradicción en decir que la forma es la razón final de cualquier generación y que la individuación es el término de la generación en cuanto se la exige por aquella condición misma establecida por la forma, ya que la individuación forma parte de esta condición final establecida por la naturaleza de la forma que da también el ser a la materia.

Podemos decir entonces que la forma dando el ser a la materia exige según el orden natural de su perfección que ésta la individúe, ya que a la diferencia de la materia primera que es está en potencia de generar muchas formas sustanciales mistas por la mezclas de las formas elementales y que es sujeto de muchas determinaciones, la forma exige la incomunicabilidad de su perfección en el sujeto al qual dio su ser<sup>29</sup>.

Y es por eso que el Aquinate sostuvo que es el cuerpo que individúa el alma humana, porque el término de la causalidad eficiente coincide con el

---

<sup>29</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 2, ad. 4: “Ad quartum dicendum, quod sicut Avicenna dicit, anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cuius ratio est quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producat secundum hoc quod individuat. Cum ergo anima esse individuum non possit habere nisi secundum quod coniungitur corpori ut forma eius, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuum et distincta ab alia anima”.



término de la generación del cuerpo<sup>30</sup>. E incluso, en el caso de los seres humanos, es más evidente la distinción entre causa y principio de individuación, ya que Dios siendo causa eficiente podría no crear el alma aunque estuviese dispuesta la materia<sup>31</sup>, pues la causalidad divina no está sujeta a la causalidad material, sino todo lo contrario.

Por lo que en estas sustancias cuya materia constituye parte de los principios de la sustancia, sólo habrá efectivamente constitución del individuo una vez terminada la generación del cuerpo y no en el acto simultáneo de la creación de la materia primera<sup>32</sup>. Por todo ello conviene distinguir causa de la individuación del principio de individuación en las criaturas.

Según lo expuesto, en el caso de los entes corpóreos que son educidos de la potencia de la materia, no se da inmediatamente por la creación la constitución del individuo, porque la estructura metafísica final del individuo depende del término de la generación misma<sup>33</sup>. No obstante, como no hay

---

<sup>30</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 2, ad. 4; *In IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 2, con; *C. Gen.* 4, c. 82, n. 7.

<sup>31</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De nat. mat.* c. 2, n. 374: “Sed anima hominis excedit modum actionis suae et generationis, quia anima hominis non est forma materiae penitus immersa; generativa enim potentia hominis non est tota virtus animae humanae, sed una pars eius quae conditiones materiae non excedit. Et ideo in generatione hominis non attingitur ad idem specie ex vi generationis sicut in aliis: quantumcumque enim materia secundum naturam disponatur ad animam humanam, Deus tamen potest eam non creare”.

<sup>32</sup> Como veremos oportunamente, la materia primera en su origen está despojada de toda forma sustancial dicha última y específica, aunque no fue creada absolutamente informe, sino más bien con formas dichas elementales. Estar desnudada de forma sustancial significa que propiamente no hay generación, ya que la generación presupone no solo la materia como *primum subiectum* sino también a la forma sustancial que da efectivamente el ser específico a la materia; por lo que determina la razón suficiente y final de la propia generación sustancial, tal como hemos visto en las notas anteriores. Por eso si la materia hubiera sido creada con alguna forma específica, ésta sería individuada inmediatamente en su creación. Dado que la materia no fue informada en su origen por tan sólo una forma y que tampoco fue ésta específica, el Aquinate salva la generación sustancial frente la postura árabe, al establecer que es imposible que haya generación si la materia no posea alguna forma sustancial, pero eso no significa que la materia primera haya sido creada informada por tal categoría de forma, ya que si fuese de este modo no habría el porque de la generación sustancial, cuyo objetivo final es el logro de la forma sustancial tras la alteración y mezcla de las formas elementales. Fue por eso que dijo el Aquinate que el fin de la alteración es la generación (*De nat. mat.* c. 2, n. 374) y es en este mismo sentido que debemos entender que la forma es el fin de la generación en cuanto que exige su individuación misma por la materia.

<sup>33</sup> Porque los ángeles son constituidos cada uno en su indivisibilidad en el instante de su creación, eso no significa que todas las criaturas sean creadas en su indivisibilidad. A la excepción del alma humana que es creada inmediatamente en el cuerpo, todas las demás criaturas dependen intrínsecamente de la causalidad material para constituirse según su individualidad. En este sentido, tan solo los ángeles y las almas son en el instante de sus creaciones indivisibles, pero la diferencia es que los ángeles son en sus propias formas separadas de toda materialidad y las almas en sus respectivos cuerpos, aunque tras la

antes y después en la constitución de la naturaleza angélica, porque eso es de modo inmediato y simultáneo, no distinguimos la causa eficiente primera, del principio que individúa, aunque necesaria y realmente sean distintos<sup>34</sup>.

Además, la individuación angélica no es término de alguna generación, porque los ángeles propiamente no son generados, sino creados de la nada. De ahí se sigue que no hay complementariedad entre individuación y creación. Pero eso no impide que la individuación sea exigencia misma de la creación en el caso de las sustancias espirituales separadas.

#### 4. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN E INCOMUNICABILIDAD DE LAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES SEPARADAS<sup>35</sup>.

---

corrupción de estos subsisten según la individualidad lograda con y en el cuerpo: *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 2, ad. 4: “Cum ergo anima esse individuum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma eius, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuata et distincta ab alia anima”.

<sup>34</sup> Tal como ya lo hemos dicho es necesario que se distingan. Uno de los problemas que se podría surgir respecto de la individuación de los ángeles sería lo de sostener que los ángeles superiores individuarían a los inferiores, ya que de cierta manera la individuación aún siendo en sus formas tendría que ver, como ya lo hemos señalado, con la iluminación divina ejercida sobre los superiores y de estos sobre los inferiores. Ahora bien, uno ángel superior efectivamente no individúa a uno inferior, aunque *su iluminación respecto al inferior ejerce una causalidad del tipo eficiente*. Es causalidad eficiente, pero cabe recordar que sólo Dios es Primera Causa Eficiente. En segundo lugar es necesario esclarecer *que no es la propia iluminación que individúa sino la forma que la recibe*. La forma angélica recibiendo la iluminación se individúa a sí misma. La iluminación ejerce el papel de causa eficiente de la individuación en cuanto que la forma misma es el principio de individuación. Así pues, podemos decir: Dios es Causa Eficiente Primera del ser de los ángeles; La iluminación divina es la causa eficiente divina misma; la forma angélica es el sujeto de tal iluminación y también el principio de individuación de ésta en su esencia. Ahora bien, los ángeles superiores iluminan a los inferiores, pero ésta iluminación no es eficientemente primera, sino segunda, pero de todos modos ejerce el papel de causa eficiente y ésta iluminación exige eficientemente un sujeto que la reciba y la individúa; y es en este sentido que debemos entender que hay causalidad en la constitución del ser individual de los ángeles y es por eso que no se debe sostener que es la iluminación misma que individúa, sino la forma, aunque la iluminación ejerce el papel de causa eficiente primera cuando proviene directamente de Dios y segunda cuando procede de los ángeles superiores hacia los inferiores. Volveremos a este tema más adelante.

<sup>35</sup> Ténganse en cuenta los siguientes estudios para este apartado: COLLINS, J. M. A. *The Thomistic Philosophy of the Angels*. Washington, Philosophical Studies 89, 1947; CASEY, G. N. “Angelic Interiority”, *Irish Philosophical Journal*, 6 (1989), págs. 82-118; VERNIER, J.-M. *Les Anges chez Saint Thomas d’Aquin: Fondements Historiques et Principes Philosophiques*. Angeologia 3. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1986; KAINZ, H. P. *Active and Passive Potency in Thomistic Angelology*. Hague, Nijhoff, 1972; ROUSSEAU, E. L. “Essence and supposit in the Angels according to St. Thomas”, *The Modern Schoolman*, 33 (1956), págs. 241-256; DANKL, A. *Der Begriff “Geist” bei Thomas von Aquin*. Anápolis, Institutum Sapientiae, 1992, págs. 171-224.

Encuadrados en eso, aunque sea de antemano establecido que el principio sobre el cual se afirma que todo procede de Él según el modo como las había querido y pensado, no es contrario a su esencia misma que el intelecto humano busque entender la esencia misma de las cosas en cuanto se intente fundamentar la individuación misma sobre algún principio o elemento constituyente de la esencia misma. Y aunque sea efectivamente una y misma razón por la que el ser es ser e individual, a saber Dios, no parece ser según un principio común de individuación, extensivo a todas las criaturas que, efectivamente, determina la individualidad de las cosas creadas<sup>36</sup>.

En este sentido, parece justificarse la búsqueda del principio de individuación de los ángeles, ya que si su naturaleza es tan sólo constituida por su forma, y que nada de extraño a su forma misma existe en su esencia<sup>37</sup>. Ahora bien, si la sustancia angélica es constituida tan sólo por forma, de ahí se sigue que es la forma misma que constituye su esencia, aunque su ser no sea su esencia<sup>38</sup>. Si su esencia es tan sólo forma se sigue que el supuesto es el mismo que su naturaleza<sup>39</sup>. En este caso, no convendría sino admitir que es la forma el principio de individuación de su naturaleza, ya que ésta es el supuesto que recibe la naturaleza misma, mientras la determina.

Por eso, si no se distinguen en su quiddidad misma el supuesto de la naturaleza, habríamos que admitir que el principio que la individúa no es extraña a su quiddidad misma, y no podría ser sino su forma misma, ya que su naturaleza no es sino su forma subsistente. Y si partimos del presupuesto que las sustancias espirituales separadas son *omnino immunitas a materia*<sup>40</sup>, aun así

---

<sup>36</sup> Y además tal como señaló Juan de Santo Tomás en su momento, la causa eficiente puede ser denominada causa de la individuación, pero no principio, porque la individuación exige principio intrínseco, pero la causa es extrínseco a la cosa en cuanto le da el ser y determina el orden de la naturaleza: *causa efficiens solum est executiva et praebens esse extra causas iuxta id, quod unaquaque res petit secundum exigentiam suam; ergo efficiens non potest esse ratio intrinseca et fundamentum seu principium (...)* Et sicut in ipsa natura debet dari intrinsecum principium omnium praedicatorum, quae illi conveniunt, efficiens autem solum est causa extrinseca producens et dans esse, ita debet assignari principium extrinsecum individuationis, et non solum causa extrinseca producens (...). [JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil. Thom.* op. cit. II, 774 b 20-37].

<sup>37</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 3, con; q. 56, a. 1, con., y a. 2, ad. 3; q. 75, a. 7, con; III, q. 77, a. 2, con; *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, quaest. 3, ad. 3; *C. Gen.* 2, c. 51-54, 55, ad. 2, c. 91, *De pot.* q. 5, a. 8, con; q. 6, a. 6, ad. 4; q. 7, a. 4, con; q. 9, a. 1, con; *De spir. crea.* a. 1, ad. 1, 2 y 3; a. 2, con; *De anima*, a. 17, con; *Quodl.* q. 3, a. 6, con; *In VII Met.* lec. 11.

<sup>38</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 12, a. 4, con; q. 47, a. 1, con; q. 50, a. 2, ad. 3; q. 61, a. 1, con; *In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, con; *C. Gen.* 2, c. 52; *De ver.* q. 20, a. 4, ad. 1; *De pot.* q. 7, a. 4, con; *De anima*, a. 17, ad. 10, *Quodl.* 2, q. 3, a. 4.

<sup>39</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 3, a. 3, con; *In I Sent.* d. 25, q. 1, ad. 3; *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, con; *C. Gen.* 4, c. 55; *De pot.* q. 7, a. 4, con; q. 9, a. 1, con; *De Spir. crea.* a. 5, ad. 9; *In III De anima*, lec. 8.

<sup>40</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 22.

deberíamos afirmar ser la forma misma el principio que individúa, porque ella misma es la propia quiddidad y naturaleza simple<sup>41</sup>.

Si generalizamos el principio que define *que forma dat esse materiae*, y que por la misma razón que la forma individúa a los ángeles afirmásemos que sería la forma que individuaría la esencia de las sustancias corporales, caeríamos en el error de pensar que es propio de la forma, al dar el ser o actualizar a la materia, individuarla<sup>42</sup>. Si tenemos en cuenta que la esencia del ángel es forma

---

<sup>41</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 23.

<sup>42</sup> Hay que distinguir muy claramente dos cosas: (1) el hecho de que la forma sea lo que de suyo da el ser a la materia, en el caso de la forma corpórea, eso no significa que ella misma individúe a la materia, ya que aunque sea lo que da el ser, ella misma es de suyo comunicable a muchos; y la razón de la individuación es justo producir lo que es incomunicable; (2) además, es imprescindible tenerse en cuenta que la forma sería más bien dentro de la causalidad natural, causa eficiente segunda de la individuación y no propiamente el principio de individuación. Y eso se queda patente si tenemos en cuenta que una forma cualquier, por ejemplo, la de una hormiga, informa a la materia eficientemente toda su perfección, pero no ejecuta ella misma la determinación dimensiva propia del ser hormiga, porque eso es propio de la materia en su ordenación a las dimensiones cuantitativas. De todos modos, es preciso esclarecer que incluso la ordenación de la materia hacia sus dimensiones es establecido eficientemente por la forma, ya que si la forma no determinase eso, no sería posible que la materia determinase cuantitativamente el cuerpo de la hormiga proporcionadamente a su ser específico que sólo puede ser determinado por la forma. La forma en este sentido dando el ser determina específica y eficientemente la perfección del ser. La materia siendo determinada en su ser recibe proporcionalmente en su naturaleza las dimensiones cuantitativas que se adecuan a la perfección específica dada por la forma. Si la forma no determinase y ordenase eficientemente eso, *¿cómo la materia por sí misma lo haría poseyendo el mínimo de ser en su estado originario?* Y en este caso incluso podría ocurrir que la materia - por falta de un orden causal eficiente de alguna forma - se ordenase a la recepción de las dimensiones cuantitativas que no fuesen propias del ser que le avendría y se exigiría y se determinaría por la forma que recibiera. Y si no fuese la forma la causa eficiente de este ordenación de la materia hacia la dimensión, sino la materia misma, podría que la materia se ordenase a las dimensiones cuantitativas que no fuesen propiamente exigidas por una determinada forma que le informaría. Y en este caso podría que la materia habiendo se inclinado a tales dimensiones de un dado insecto, por ejemplo de una araña, recibiese la forma cuya perfección específica determina el ser de las hormigas, exigiese las dimensiones cuantitativas a la materia propias de una hormiga y no de una araña. Y como eso no ocurre en la naturaleza, sino que está incluso muy ordenada según una causalidad, es necesario comprender que si la forma efectivamente determina el ser de la materia no es ella misma que individúa a la sustancia. De este modo, la forma puede ser entendida como causa eficiente de la individuación, pero no como principio de individuación, ya que lo propio de la forma diferentemente de lo propio de la materia no es ordenarse a las dimensiones cuantitativas, sino establecer el orden mismo a que se subordina la materia. Pero no por eso sería conveniente afirmar que es la forma que efectivamente individúa, ya que actuando como causa eficiente establece el orden a seguirse y la materia lo determina según lo establecido. Tampoco convendría decir que porque operan conjuntamente, que el principio de individuación sería la propia relación de materia y forma, porque aunque haya relación, cada elemento de la misma se ordenan a

sin materia, habríamos que admitir que el propio de la forma no es actualizar la materia, porque si admitimos la existencia de los ángeles, habríamos que admitir también que hay formas cuyo propio no es actualizar o dar el ser a la materia<sup>43</sup>. De todos modos es propio de la forma *da el ser*, sea la forma que constituye la esencia de la sustancia simple sea la forma que es principio intrínseco constitutivo de la esencia de la sustancia compuesta<sup>44</sup>. Tampoco convendría considerar partiendo del presupuesto que, en el caso de los entes corpóreos, sería la forma que individuaría porque es ella misma que da el ser a la materia.

#### 4.1. LA FORMA SUBSISTENTE ES SU PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.

En efecto, la forma separada individúa a la sustancia, porque ella misma, como hemos visto, es el sujeto de su naturaleza. No obstante, la forma corpórea o incluso el alma, no son el propio supuesto de su naturaleza. Además, la forma corporal es de suyo comunicable, pero lo que es de suyo principio de la individuación, debe ser lo que de suyo es incomunicable<sup>45</sup>.

---

lo que es propio de sus respectivas naturalezas. La forma entonces determina el ser, y la materia el modo de ser.

<sup>43</sup> Si partiésemos del principio que afirma que lo que puede la forma menos perfecta lo puede más perfectamente la más perfecta en cuanto de ahí sostuviésemos que incluso la forma angélica puede dar el ser a la materia, nos equivocáramos. Aunque esté correcto aquél principio, no es lícito sostener tal cosa, puesto que la forma del ángel difiere de la forma corporal no por eso que les definen como forma, que es ser, sino en lo que se refiere al grado de ser según la participación del Ser divino, del Acto puro. Y aunque la forma angélica posea más ser que la forma corpórea, eso no significa que es propio de la forma espiritual separada dar el ser a la materia, aunque virtualmente posee todas las capacidades y potencias que las inferiores poseen, pero no posee en cuanto tal y en acto la perfección de ser forma corpórea, ya que es forma puramente espiritual. Y eso tiene que ver con la perfección de su naturaleza, porque aunque su ser sea más perfecto, no es propio de su naturaleza informar a los cuerpos, aunque lo puede hacer, en cuanto que la forma misma hace las veces de cuerpo, para ser uno, pero sólo en apariencias.

<sup>44</sup> El Aquinate señala que la forma es acto (*In I Sent.* d. 42, q. 1, a. 1, ad. 1) y es la *similitudo Dei participata in rebus* (*In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 2, ad. 5; *C. Gen.* 3, c. 97). En el caso de las sustancias separadas es la forma subsistente (*Sum. Theo.* I, q. 61, a. 1, ad. 2) que determina el ser de la sustancia y en el caso de las sustancias compuestas es ella que da el ser a la materia (*C. Gen.* 2, c. 67). Y por eso dijo el Aquinate en *De ver.* q. 9, a. 3, ad. 6: “Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quommodo causa materiae in quantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, in quantum sustentat ipsam”.

<sup>45</sup> La forma corpórea es incomunicable en la materia, porque de suyo es comunicable a muchos (*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 2, con.). La forma angélica es también incomunicable, pero no en razón de la materia: *omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incomunicabilis est* (*De ver.* q. 2, a. 6, con.). Y eso significa que lo que define la incomunicabilidad de la forma separada no es la materia, sino ella misma en cuanto subsiste separada. No obstante, hay que decir que aunque ésta forma individúa a sí misma, no es ella misma lo que fundamenta su subsistencia. Por ello, su subsistencia no es su ser, ya que sólo Dios es forma de suyo subsistente. Por eso es preciso



Pero, si admitimos que en las demás criaturas no es el mismo supuesto que la naturaleza y que conviene al supuesto la determinación de la perfección que conlleva la naturaleza, admitiríamos que es el supuesto que individúa a la naturaleza<sup>46</sup>.

---

aquí distinguir que pese ser los ángeles formas subsistentes no son ellas mismas la razón de sus subsistencias. En este sentido, podemos decir que solo las formas estrictamente corpóreas son comunicables, porque tanto las formas angélicas como las humanas no son comunicables a muchos porque subsisten. Pero hay todavía diferencias. En efecto, la forma angélica es incomunicable tan sólo en razón de su subsistencia en cuanto que ésta es efectivamente separada de la materia. Asimismo cabe subrayar que aunque su incomunicabilidad se fundamenta en su subsistencia, ella misma no es la razón de su subsistencia. En el caso del alma humana, ella misma no es de suyo subsistente, porque su subsistencia no se fundamenta en sí misma; y pese ser subsistente, no es su subsistencia misma que determina su incomunicabilidad, ya que ésta es más bien determinada por su recepción en la materia individual. Por lo que, en el caso del alma humana ella misma no fundamenta ni su subsistencia ni su incomunicabilidad. Sólo Dios que es *Ipsum esse subsistens* es la razón misma de su subsistencia y de su individuación (*Sum. Theo.* I, q. 3, a. 3, con.). Tenemos entonces tres categorías de formas subsistentes: la Forma de suyo subsistente que se individualiza a sí misma (Dios); la forma subsistente que no es de suyo subsistente, pero que se individúa a sí misma (Ángeles) y la forma que no es de suyo ni subsistente y tampoco se individualiza a sí misma (las almas). Es preciso hacer hincapié que al decir que los ángeles y las almas humanas no son de suyo subsistentes no significa que no sean subsistentes, sino que no son absolutamente subsistentes, es decir, por sí mismas. *Y eso significa que tanto la subsistencia de los ángeles como de las almas no dependen de la materia*, aunque no sean de suyo subsistentes porque se componen de potencia y acto (*De Spir. crea.* a. 2, ad. 3; *De anima*, a. 1, ad. 6; *In I Sent.* d. 8, q. 5, ad. 2). De ahí se sigue tres grados de incomunicabilidad: la incomunicabilidad de lo que de suyo es subsistente e individual; la incomunicabilidad de lo que de suyo no es subsistente pero es individual y la incomunicabilidad de lo que de suyo no es ni subsistente ni individual, sino individual e incomunicables en su cuerpo, aunque tras la corrupción de éste, persiste su subsistencia e incomunicabilidad. Y en el último grado las formas corporales que no son ni subsistentes ni de suyo individuales, pero que llegan a ser incomunicables en la materia que las individúan, pero con la corrupción de éstas, no quedan ni la individualidad ni la incomunicabilidad. Por eso hemos dicho que la incomunicabilidad más bien es determinada por lo que las recibe, a saber, la materia individual; por la que son incomunicables.

<sup>46</sup> El supuesto es el que impide la comunicabilidad de la naturaleza a muchos. El Aquinate subrayó que son dos las razones que impiden la comunicabilidad de la forma y una de ellas se refiere al supuesto en cuanto que éste es la *materia signata*. *In I Periberm.* lec. 10, n. 6: “Cum autem omnis forma, quae nata est recipi in materia quantum est de se, *communicabilis sit multis materiis*; dupliciter potest contingere quod id quod significatur per nomen, non sit aptum natum praedicari de pluribus. *Uno modo*, quia nomen significat formam secundum quod terminata est ad hanc materiam, sicut hoc nomen Socrates vel Plato, quod significat naturam humanam prout est in hac materia. *Alio modo*, secundum quod nomen significat formam, quae non est nata in materia recipi, unde oportet quod per se remaneat una et singularis; sicut albedo, si esset forma non existens in materia, esset una sola, unde esset singularis: et propter hoc Philosophus dicit in VII *Metaphys.*, quod si essent species rerum separatae, sicut posuit Plato, essent individua”.

Sin embargo, el supuesto en tal naturaleza es el cuerpo, en cuanto que la forma es el que constituye la perfección de la naturaleza, por lo que el principio que individúa la sustancia corporal es la materia cuantificada en cuanto es supuesto de tal naturaleza. Y por esta misma razón no convendría establecer como cierta la hipótesis de que la forma pudiese individuar a las sustancias de naturaleza corporal e incluso las corporales de naturaleza espiritual (hombres).

Por eso, si admitimos que los ángeles son sustancias espirituales absolutamente separadas de la materia, sus formas no dan el ser a la materia, aunque individúan sus respectivas esencias: *sunt formae quae per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae*<sup>47</sup>. Y nada impide que si es imposible que la materia exista sin alguna forma, existan formas sin materia<sup>48</sup>, por lo que, afirma el Aquinate *quod individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt nata esse in subiecto vel materia*<sup>49</sup>.

El poder existir sin materia corresponde al grado de perfección de la forma. Estos grados se establecen según la mayor o menor cercanía del Acto puro, por lo que cuanto mayor la cercanía, tanto mayor la perfección en acto, y tanto mayor la subsistencia en razón de su esencia misma. Y es por eso que las formas que son más próximas del Primer principio son formas de por sí subsistentes sin materia<sup>50</sup>, en cuanto que las que más se alejan del acto puro, necesitan de un supuesto sobre el cual se constituya<sup>51</sup>.

Y cuanto mayor es la lejanía del Acto puro, cuanto más cerca está de la potencia de la materia, de tal manera que la naturaleza de la forma, según este acercamiento a la potencia de la materia, no se desvincula del supuesto, de tal modo que con él se corrompe<sup>52</sup>. De todos modos, es necesario tener claro

<sup>47</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gen.* 1, c. 21.

<sup>48</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 24: “Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniuntur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum”.

<sup>49</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De spir. crea.* a. 8, ad. 13.

<sup>50</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 24.

<sup>51</sup> Fue por este motivo que hemos dicho anteriormente que para las formas corporales, porque no son de suyo subsistentes ni comunicables, es necesario un sujeto que las recibe y las individúen, tornándolas así comunicables.

<sup>52</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I-II, q. 53, a. 1, con: “Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem, per

que la forma que da el ser a la materia es la corporal, sea ella estrictamente corporal o de naturaleza espiritual<sup>53</sup>. Ahora bien, la forma espiritual separada da también el ser, pero no a la materia, sino a su esencia misma, pero da el ser según participa de la perfección del Ser del Acto puro, como hemos visto.

Y como veremos oportunamente, en el caso del ser humano, el alma humana, porque es forma espiritual, puede subsistir separada del cuerpo, pero tampoco es según la misma razón que el alma humana separada subsiste y los ángeles subsisten, porque estos últimos subsisten según sus propias formas en cuanto que son el supuesto mismo de su naturaleza y las almas humanas no<sup>54</sup>.

El alma humana no es el supuesto mismo de su naturaleza, porque su esencia no es tan sólo el alma misma, sino el alma unida a su cuerpo, pero no cualquier cuerpo, ya que a su alma corresponde efectivamente su supuesto, es decir, su propio cuerpo. Por ello, el alma humana dependerá del cuerpo para el inicio de su ser individual, pero no con respecto a su fin, tras la corrupción de su cuerpo, pues el alma humana por ser espiritual puede subsistir separada del cuerpo, aunque no fue creada para existir de este modo, por lo que se exige la resurrección de su cuerpo por el poder de Dios. Y esta es la diferencia

---

corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili, sicut habitus scientiae, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est”.

<sup>53</sup> Como veremos oportunamente el alma humana es forma del cuerpo: *Sum. Theo.* I-II, q. 4, a. 5, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est *forma naturalis corporis*”; Idem, q. 85, a. 3, sed con. 3: “Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est. *Forma etiam humani corporis est anima rationalis*, quae est incorruptibilis, ut in primo habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile”.

<sup>54</sup> Es muy importante tener claro que para el Aquinate el propio del alma es ser forma de su cuerpo, por lo tanto subsistir existiendo en el cuerpo. Las formas espirituales separadas, aunque no son la razón de sus subsistencias, subsisten según sus naturalezas separadas. Si la perfección de las formas angélicas es la subsistencia en cuanto sus naturalezas son efectivamente separadas, la de las almas es la subsistencia en cuanto que unidas a sus cuerpos, porque éstas son más perfectas cuando unidas a sus cuerpos que separadas de ellos, ya que forma parte de sus naturalezas existir incomunicablemente en su cuerpo: *Sum. Theo.* I, q. 90, a. 4, con: “Anima autem cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari”. El Aquinate incluso subrayó que el alma humana unida a su cuerpo se asemeja más a Dios que cuando separada de él, porque es más perfecta cuando tiene su naturaleza en acto realizada: *De pot.* q. 5, a. 10, ad. 5: “Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, inquantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae”.

entre el modo de ser individual de las formas corporales y el modo de las espirituales. Y eso parece ser suficiente para demostrar que no es según la misma razón que se afirma que la forma que da el ser a la materia, no es la que subsiste en cuanto tal, exceptuándose, como hemos subrayado, el caso del alma humana, que efectivamente es forma de su cuerpo, pero sólo subsiste separada, tras la corrupción del cuerpo.

Ahora bien, si el ángel es tan sólo forma subsistente y que su forma es su quiddidad misma y su propia naturaleza, no podríamos sino concluir que el principio de su individuación, en su esencia misma, es por su forma misma, aunque Dios, Causa Primera, es efectivamente la causa eficiente de la individuación en tales sustancias<sup>55</sup>. Dicho de otro modo: la individualidad de la sustancia espiritual separada es determinada por su propia forma subsistente.

Si la forma es el que individúa a sí misma, por la misma razón será incomunicable en razón de sí misma<sup>56</sup>. En cambio, para mejor entender tanto la individualidad como la incomunicabilidad de la forma de la sustancia

---

<sup>55</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De causis*. lec. 9, n. 235: “Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse individuum ex hoc quod non est natum esse in multis; nam universale est quod est natum esse in multis. Quod autem aliquid non sit natum esse in multis hoc potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquid unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, sed haec albedo quae est recepta in hoc subiecto, non potest esse nisi in hoc. Iste autem modus non potest procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, ut probatur in II *Metaphysicae*; unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis. Unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum; et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in multis, quia scilicet non est natum esse in aliquo, sicut, si albedo esset separata sine subiecto existens, esset per hunc modum individua. Et hoc modo est individuatio in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse, et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens”.

<sup>56</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, con: “Respondeo dicendum, quod personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur; sed angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac in lib. *De definit.*, ratio oritur in umbra intelligentiae; sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium. Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materiam determinatur; sed in angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis: sicut et Divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis additi; unde dicitur in lib. *De causis*, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine, sicut et cetera quae eis conveniunt, secundum Dionysium”.

espiritual separada, hace falta plantear la razón misma de su diversidad y multiplicidad.

#### 4.2. DIVERSIDAD Y MULTIPLICIDAD DE POTENCIALIDADES Y OPERACIONES DE LAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES SEPARADAS.

En este corto apartado trataremos de analizar tales cosas: que la individualidad e incomunicabilidad de la naturaleza angélica se fundamenta en el modo de recepción de la iluminación divina sobre su forma; que la diversidad y multiplicidad de las sustancias espirituales, en cuanto que son individuales e incomunicables, tienen que ver con la iluminación divina, que es causa eficiente primera de la individuación, y con el modo de recepción de ésta por la forma; que la relación de acto y potencia en el interior de la forma angélica se establece en función de su recepción de la iluminación, según se determina su actualidad y perfección conforme la mayor o menor proximidad del Acto puro.

##### 4.2.1. EL FUNDAMENTO DE LA MULTIPLICIDAD: COMPOSICIÓN DE ACTO Y POTENCIA.

En su momento, decíamos que Dios es uno además de único en su esencia, porque es Acto puro. Si en la creación la esencia de Dios en cuanto tal y respecto de su pura actualidad no se comunica a las criaturas como ella es en sí misma, presuponemos que todas criaturas son entes cuyas esencias participan del Acto por medio de sus potencias, por lo que poseen potencias<sup>57</sup>.

En este sentido, todo que posee potencia como principio constitutivo de la esencia no podrá ser uno y único en esencia según el mismo modo que lo es Dios. Y eso porque si hay múltiples criaturas dentro del universo eso se debe al hecho de que sus respectivas esencias poseen potencias<sup>58</sup>. Partiendo del

---

<sup>57</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gen.* 1, c. 16; *Sum. Theo.* I, q. 3, a. 1, con. Véase también en: FOREST, A. *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin.* Op. cit. págs.148-158.

<sup>58</sup> Si en Dios no hay diversidad (*Sum. Theo.* I, q. 31, a. 2, con.), porque Él es acto puro, y si la diversidad de criaturas fue necesaria, tal como hemos dicho (*Com. Theo.* 1, c. 72), cabe concluir que si son diversas las criaturas esto es en razón de la potencialidad que sus formas poseen, ya que no son pura actualidad. Por eso la diversidad de las cosas sigue un orden, es decir, según *quedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso* (*Com. Theo.* 1, c. 72, 73 y 74). Por lo que todo que posee potencia necesariamente es múltiple y de algún modo diverso, a causa de la potencialidad de la forma que causa la diversidad específica (*Sum. Theo.* I-II, q. 23, a. 1, con.), y ésta con la materia diversifica el género y con la materia signata diversifica los individuos (*Sum. Theo.* I, q. 50, a. 4, con.). Cayetano comenta que la diversidad específica no sólo excluye, en este caso, la identidad específica sino incluso la genérica: TOMÁS DE VIO CAYETANO, *In Prima Pars Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis.*



presupuesto que no se dice potencia sino respecto de su acto correspondiente, habríamos que aceptar que toda multiplicidad de criaturas existentes en el universo es debida la relación de acto y potencia que componen la esencia misma de cada uno de los entes criados<sup>59</sup>.

Ahora bien, si las sustancias espirituales separadas son, como las habíamos demostrado, simples pero no *simpliciter*<sup>60</sup>, eso significa que en su esencia hay composición<sup>61</sup>. Y esta composición debe ser efectivamente

---

(Ed. Leonina, Tomus II). Romae, Typographia Poliglota, 1889, q. 50, a. 4: “Distinctio causata ex materia, aut est secundum diversitatem quantitatis, aut secundum diversitatem potentiae: ibi non est prima, quia sunt incorporei: ergo esset secunda. Sed haec non solum excludit identitatem specificam, sed genericam”, pág. 10.

<sup>59</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Com. Theo.* 1, c. 73, n. 127: “Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora”. Con este pasaje el Aquinate señaló que si hay diversidad ésta se debe a la naturaleza de la forma, pero asimismo es necesario que haya un orden en el establecimiento de esta diversidad, por eso acrecentó: *Idem*, c. 74, n. 128: “Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, in quantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; *necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse.* Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adeptas sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles”. Con este texto el Aquinate afirma que la relación de acto y potencia en la esencia de las criaturas es el fundamento mismo intrínseco que causa la diversidad de entes. De tal modo que unos serán compuestos corruptibles y otros compuestos pero incorruptibles. Asimismo queda patente que toda criatura posee potencia en su forma y que toda esencia creada es compuesta de acto y potencia.

<sup>60</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Sum. Theo.* I, q. 50, a.2, ad. 4; q. 52, a. 2, con; *In I Sent.* d. 43, q. 1, a. 2, con; *In II Sent.* d. 18, q. 2, a. 2, ad. 2; *In III Sent.* d. 13, q. 1, a. 2, quaestiuncula 2, con; *De ver.* q. 20, a. 4, ad. 1; *De pot.* q. 6, a. 3, ad. 9; *De Malo*, q. 16, a. 9, ad. 8; *De Spir. crea.* a. 1, ad. 15; *Quodl.* q. 10, a. 4, ad. 2.

<sup>61</sup> Respecto de la composición en los ángeles es necesario esclarecer algo: en primer lugar que es doble la composición; *una de acto y potencia* que se da en el interior de la esencia que es constituida tan sólo por la forma (*Sum. Theo.* I, q. 47, a.1, con; q. 50, a. 2, ad. 3; q. 75, a. 5,

interpretada como el resultado de una relación entre principios metafísicos diversos entre sí. La regla básica es clara, si hay composición hay diversidad de principios que se componen, porque si no hubiera, o sería uno mismo principio idéntico a sí mismo o no habría composición. De todos modos, si hay composición que constituye la naturaleza angélica esta debe seguir esta regla metafísica general.

La composición de acto y potencia en la esencia angélica se da tan sólo en la forma ya que su forma es su esencia y su supuesto. Lo mismo no ocurre con la esencia corpórea, porque aunque hay composición de acto y potencia en la forma, ella sólo no constituye la esencia y tampoco es su supuesto mismo. Si la esencia angélica no exige ningún principio diverso que sea supuesto, lo mismo no podemos afirmar de la esencia corpórea.

Así pues, la forma espiritual separada constituye su esencia y es ella misma su supuesto, pero la forma corporal porque no constituye ella sola su esencia, necesita de otro principio tanto para constituir la esencia como para ser su supuesto. De todos modos, la determinación de la perfección de la forma corporal se da del mismo modo como se establece la de la espiritual, a saber, a partir de la relación de acto y potencia<sup>62</sup>.

Según esta relación se determina la actualidad de la forma y es según eso que se determina, en última instancia, la perfección específica de la esencia, porque cuanto más la relación se ordena hacia la potencia, tanto menos actual es la perfección de la forma y viceversa<sup>63</sup>. Lo mismo vale para el establecimiento de la esencia espiritual. Sin embargo, asimismo respecto de eso hay diferencias entre el modo como se constituye la esencia puramente espiritual y la material.

La diferencia fundamental consiste en que aquella relación que se da entre los principios de acto y potencia en el interior de la forma corpórea y que constituirá la esencia material, exige como complemento un supuesto para

---

ad. 4; I-II, q. 50, a. 6, con; *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 2, con; *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, con; *C. Gen.* 2, c. 53; *De Spir. crea.* a. 1, ad. 1, ad. 17; *De anima*, a. 6, con; *Quodl.* q. 7, a. 7, con.), y otra de esencia y ser (*C. Gen.* 2, c. 54; *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 2, ad. 3; q. 88, a. 2, ad. 4; *In I Sent.* d. 9, q. 6, con; *De pot.* q. 7, a. 4, con; *De Causis*, lec. 4, *In VIII Phys.* lec. 21). En efecto la composición de acto y potencia no es la misma que de ser y esencia, por lo que son consideradas en niveles distintos. En un nivel se considera la composición en el interior de la esencia y en otro se considera la composición de la esencia y ser; en este caso el ser no es dado por la esencia misma, sino por Dios. Asimismo podemos decir que hay en los ángeles también un tercer tipo de composición, es decir, la de sujeto y accidentes (*Sum. Theo.* I, q. 50, a.6, con; *De Ver.* q. 20, a. 2, ad. 4; *De pot.* q. 7, a. 4, con.).

<sup>62</sup> Todas las formas creadas se difieren entre sí según el grado de perfección que se resulta de la relación de acto y potencia en su interior. Por lo que si hay diversidad de formas ésta se debe al tipo y orden de relación de acto y potencia establecida en su interior. Por eso dijo el Aquinate que Dios produjo la diversidad de las cosas (*Com. Theo.* 1, c. 72, n. 125-126), pero que ésta se fundamenta en la diversidad de forma y que ésta se fundamenta en la relación de acto y potencia (*Com. Theo.* 1, c. 73-74).

<sup>63</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Com. Theo.* 1, c. 74, n. 128-129.

su naturaleza; y éste se constituirá también a partir de una relación de acto y potencia, pero no en el interior de la forma misma, sino entre principios metafísicos distintos entre sí. De todos modos, exigirá tal supuesto porque *la forma misma, dada la perfección de su naturaleza establecida por aquella relación de acto y potencia en el interior de la forma y dada su potencialidad que se sigue de ella, no constituye ella misma su propio sujeto*<sup>64</sup>.

En este sentido, se exige como complemento de su naturaleza un sujeto que sea constituido en acto y que sirva de supuesto para su naturaleza, ya que la naturaleza de la esencia material, a causa del grado de la potencialidad de su naturaleza, no subsistirá sino en algún supuesto<sup>65</sup>. No obstante, para la constitución de este supuesto se exigirá algún otro elemento constituyente de la esencia que no sea la forma, ya que es la forma misma que lo exige según su perfección. Este principio deberá ser el sujeto de la perfección de la esencia de la forma, cuya perfección fue establecida por aquella relación de acto y potencia, a la que hemos mencionado más arriba.

No obstante, este sujeto no es él mismo el supuesto de la naturaleza porque este sujeto, que es la materia, no tiene la razón de su ser sino después de informada por la forma que le da su ser<sup>66</sup>. El supuesto que sostendrá la

---

<sup>64</sup> Las cosas que son compuestas de materia y forma, subraya el Aquinate, son diferentes de las que no se componen, porque en cuanto que las que no se componen son lo mismo naturaleza y supuesto, en las que se componen, se distinguen efectivamente la naturaleza de lo supuesto: *Sum. Theo*, I, q. 3, a. 3, con: “In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura”.

<sup>65</sup> Toda forma corpórea, a la excepción del alma humana que pese ser forma espiritual es forma de su cuerpo, no subsiste sino en su supuesto. Y sólo subsiste en su supuesto porque su naturaleza así lo exige. Su naturaleza se establece según el grado de perfección de su esencia, pero éste sólo se fundamenta en la relación de acto y potencia que se da en el interior de la forma y que determina el nivel de actualidad de la forma. Por todo ello, su subsistencia depende de un supuesto. Es por esta razón que en el caso de las esencias constituidas por formas corporales el supuesto en su caso es la condición de su individuación y subsistencia.

<sup>66</sup> En el siguiente capítulo plantaremos el origen y naturaleza de la materia, pero ya adelantamos que el Aquinate la considera como primer sujeto de las formas, pero no como supuesto de la naturaleza. En este sentido el Aquinate distingue materia de sujeto, en cuanto se entiende por sujeto supuesto de la naturaleza. Véase sobre eso en: *De prin. nat.* c. 1, n. 338-339: “Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essenziale rei, sive substantiale ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse

perfección de la esencia material, que es determinada por la forma según la relación de acto y potencia que se da en la forma misma, se constituye a partir de la relación misma entre materia y forma. Esta relación tendrá por término la constitución de la esencia de la sustancia corpórea, y la sustancia en cuanto tal constituida es el supuesto de la naturaleza.

Ahora bien, en el caso de la relación de acto y potencia que se da en el interior de la forma angélica, a causa de la actualidad que se resulta de tal relación, la esencia que se constituye es espiritual además de ser ella misma su propio supuesto<sup>67</sup>. Por ello, para la constitución de su sustancia, su esencia no exigirá más que su propia forma como supuesto de su propia esencia. Y si su esencia se resulta espiritual a causa de aquella relación de acto y potencia, ella será más actual que potencial. Por lo que, tal como hemos visto, en razón de su actualidad, la propia forma en cuanto constituye ella misma su esencia, es ella misma el supuesto de su naturaleza. En este caso, no es necesario relacionarse con algún otro principio por cuya relación fuese completa su naturaleza, en cuanto que este otro principio fuese su propio supuesto. Por eso no depende de alguna materia en la que subsista<sup>68</sup>.

Según lo expuesto, debemos entender que la relación de acto y potencia que se da en el interior de la forma angélica no exigirá ningún otro elemento metafísico diverso de sí mismo para la constitución final de su naturaleza, ya

---

accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet *esse incompletum*. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso”.

<sup>67</sup> La espiritualidad de la forma angélica es determinada según la actualidad de su forma que es su esencia misma. Y porque la forma angélica es más actual por ejemplo que la forma espiritual del cuerpo, aquella no necesita de algún supuesto distinto de su naturaleza misma para subsistir. El alma humana lo necesita por lo menos para empezar a existir y operar, pero no en razón de su fin, tal como dijo el Aquinate: *De ent. et. ess.* c. 5: “Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum, nisi in corpore cuius est actus (...) quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem”. Por ello, la forma angélica porque es su esencia no necesita en absoluto subsistir en algún supuesto material, porque ésta es absolutamente inmaterial: *De subs. separ.* c. 7, n. 76-81.

<sup>68</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et. ess.* c. 4, n. 24: “Forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes. No enim forma secundum totum genus suum materia indiget (...) et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma”.

que la relación de acto y potencia que se da en la forma misma la determina a ser más actual que potencial. De tal modo que la esencia que se constituye a partir de aquella relación es suficiente para determinar incluso la forma como el propio sujeto de su naturaleza.

Por todo ello, en el caso de la constitución de la sustancia angélica, sólo se exige la forma, porque no es necesario otro principio metafísico constitutivo de la esencia para que la naturaleza angélica se complete, ya que es la forma misma el único principio metafísico constituyente de su propia naturaleza, porque es ella misma su esencia y su supuesto<sup>69</sup>. Y fue por eso que hemos dicho, apoyados en las palabras del Aquinate, que en estas sustancias es lo mismo esencia y supuesto, aunque no sea lo mismo esencia y ser, tal como ya lo hemos dicho arriba<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Santo Tomás respecto del principio constitutivo de la esencia es contundente: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 25: “In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, *essentia autem substantiae simplicis est forma tantum*”. Y puesto que la forma no es acto puro, más que una mezcla de acto y potencia, decimos que la naturaleza de la forma es constituida por esta relación de acto y potencia. Y eso hace con que la esencia que se constituya a partir de la forma sea su acto de ser; y es por esta misma razón que es necesaria otra composición, pero ésta ya entre forma y ser: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 26: “Huiusmodi ergo *substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae*. Et hoc sic patet (...) Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, *sed esse et praeter hoc forma aliqua*; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. *Unde relinquatur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse*”. Por lo que podemos decir que son dos composiciones propias del ser del ángel: una que constituye su esencia y ésta es la composición de acto y potencia en la forma misma; y otra que constituye su ser y ésta es de forma o esencia y ser. Podríamos incluso decir que hay un tercer tipo de composición que sería del nivel de la sustancia, y ésta sería de sujeto y accidentes.

<sup>70</sup> Cuando el Aquinate dice que esencia y supuesto son lo mismo, eso significa que tanto el principio constitutivo de la esencia como el supuesto que sostendrá la esencia misma son establecidos según un mismo principio, a saber, la forma. Recordamos los pasajes donde el Aquinate afirma que la forma es el único principio constitutivo de la esencia angélica y que supuesto y naturaleza son lo mismo: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 25: “In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam, *essentia autem substantiae simplicis est forma tantum*”; *Sum. Theo.*, I, q. 3, a. 3, con: “In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura”; véanse también: *In I Sent.* d. 25, q. 1, ad. 3; *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, con; *C. Gen.* 4, c. 55; *De pot.* q. 7, a. 4, con; q. 9, a. 1, con; *De Spir. crea.* a. 5, ad. 9; *In III De anima*, lec. 8. Ahora bien, decir que la naturaleza y el supuesto sean lo mismo eso no dignifica que su esencia posea de suyo su ser, por lo que



En este sentido, la razón misma de la multiplicidad de las criaturas debe fundamentarse en la relación de acto y potencia a la que se sostienen sus respectivas esencias. En otras palabras, si hay multiplicidad de criaturas eso es a causa de que cada una de las criaturas, respecto de su constitutivo esencial, es compuesta de acto y potencia, de tal manera que según la relación entre tales principios se afirma el grado de perfección de una determinada naturaleza respecto a otra<sup>71</sup>. Las sustancias espirituales separadas forman parte

---

serían idénticos ser y esencia. Tal como hemos visto ampliamente en el capítulo de Dios, ninguna criatura es su ser y eso incluye a los ángeles que aun siendo criaturas espirituales no son sus propios ser. Por ello, los ángeles se componen también de esencia y ser, pero su ser no le da su forma, sino Dios mismo, según su Bondad: *De ent. et. ess.* c. 4, n. 27: “Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influencia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est”; *Sum. Theo.*, I, q. 50, a. 2, ad. 3: “Ad tertium dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. *Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius.* Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. *Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est,* ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. unde solus Deus est actus purus”; véanse también: *Sum. Theo.*, I, q. 47, a. 1, con; q. 50, a. 2, ad. 3; q. 61, a. 1, con; *In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, con; *C. Gen.* 2, c. 52; *De ver.* q. 20. a. 4, ad. 1; *De pot.* q. 7, a. 4, con; *De anima*, a. 17, ad. 10, *Quodl.* 2, q. 3, a. 4.

<sup>71</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *Com. Theo.* 1, c. 74: “Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, in quantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. (...) Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod

del universo creado, por lo que sus respectivas naturalezas son establecidas según la relación de acto y potencia. Y se fundamenta en la misma relación la multiplicidad de tales entes<sup>72</sup>.

---

acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles”. Véanse también: *Sum. Theo.* I, q. 50, a. 2 y 5; q. 9, a. 2; *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 2; *In II Sent.* d. 3, q. 1, a. 1; d. 7, q. 1, a. 1; *C. Gen.* 2, c. 50, 51, 55; *De pot.*, q. 5, a. 3; *Quodl.* 3, q. 8, 9, q. 4, a. 1; *De subs. separ.*, c. 5; *De ent. et ess.*, c. 5.

<sup>72</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De ent. et ess.* c. 4, n. 29: “Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde commentator dicit in III *De anima* quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut commentator in III *De anima* dicit”; *In II Sent.* d.3, q. 1, a. 3, ad. 2: “Ad secundum dicendum, quod etiam secundum Philosophos qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguenda, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiae et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu, sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse; quem tamen modum dicit Commentator in 11 *Metaphys.*, insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere: ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiae disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo remoto quod infidelitatis est, scilicet ordine causalitatis ab angelis, et retento quod fidei consonat, scilicet gradu simplicitatis, habebimus eundem modum distinctionis quem ipsi habuerunt”.