Forma y existencia (*)

POR
P. T. GEACH

En este artículo trataré de lo que Santo Tomás de Aquino entiende con su término *esse*, o *actus essendi*: "acto de existir". Otro sinónimo que usa —*quo aliquid est*: "aquello por lo que una cosa es (o: existe)" — sugiere una división conveniente del tema: podemos tratar primero del uso filosófico que Santo Tomás hace de *quo* — "aquello por lo que" — y considerar después qué sentido de est, qué tipo de proposición existencial, puede resultar relevante para la doctrina de Santo Tomás sobre el *esse*. Pero, alcanzado este punto, veremos que no podemos llegar al significado de la expresión completa *quo aliquid* est, o a las razones que justifican el modo en que la usa Santo Tomás, combinando simplemente nuestras consideraciones separadas sobre *quo* y *est*.

I

Reporta una gran ventaja inmediata comenzar con el uso que hace Santo Tomás de *quo*. El predicado est —"es" o "existe" — tiene un carácter cuando menos peculiar, y muchos incluso negarían que fuera propiamente un predicado; pero Santo Tomás no sólo usa *quo* con est, sino también con predi-

* **Este artículo se publicó originalmente en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55 (1954-55), pp. 251-272. Fue después reimpreso en A. Kenny (ed.): *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Londres, 1969, pp. 29-53: y en P. T. Geach: *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969, pp. 42-64. Esta última edición, corregida y ligeramente aumentada, ha sido la base de esta traducción. (N. *del* T.).**

cados intachables. En este uso, *quo* seguido de un sujeto nominal y de un predicado (ordinario) es sinónimo de la expresión formada por el nombre abstracto correspondiente al predicado seguido del genitivo del nombre que era sujeto; *quo Socrates albus est* ("aquello por lo cual Sócrates es blanco") es sinónimo de *albedo Socratis* ("la blancura de Sócrates"), etc. Ambos tipos de expresión se usan de este modo con el fin de designar lo que Santo Tomás llama Formas; si queremos comprender el uso que hace de *quo* hemos de examinar su noción de forma, la cual por otra parte está íntimamente relacionada de otras maneras con su doctrina del *esse*.

Para Santo Tomás, la distinción real entre una forma y el individuo en sí subsistente (*suppositum*) del cual es forma se trasluce en la distinción lógica entre sujeto y predicado (I, q. 13, a. 12; q. 85, a. 5 ad *3)*. Creo que éste es el modo de presentar su tioción de forma a los filósofos modernos. Sin embargo, existen fuertes prejuicios contra el reconocimiento de que esta distinción lógica responda a distinción real *alguna*. Uno de esos obstáculos es la antigua teoría de la predicación de los dos-nombres o de la identidad, que floreció en la Edad Media, y que aún sigue apareciendo bajo nuevos aspectos: la teoría de que una predicación verdadera se efectúa uniendo diferentes nombres de la misma cosa o cosas, siendo la cópula signo de esta identidad real. No perderé el tiempo con esta teoría lógicamente inútil. Quien se sienta tentado por ella puede poner a prueba su eficacia intentando explicar en sus términos cómo podemos unir las tres palabras "David", "padre" y "Salomón" (que son tres *nombres* de acuerdo con esta teoría) para formar la predicación verdadera "David es el padre de Salomón".

La inutilidad de la teoría de los dos-nombres se revela claramente al comienzo del *Game of Logic* de Lewis Carroll. Lewis Carroll confiesa encontrar una dificultad al decir "algunos cerdos son rosas"; ¡tal como está, sugiere una identidad imposible entre ciertas cosas (cerdos) y un cierto atributo (significado por "rosas")! Intenta eliminar esta dificultad exponiendo la proposición como si significase "algunos cerdos son cerdos rosas", en la que "son" significaría identidad real. Pero "cerdos rosas" significa "cerdos que son rosas", y nos encontramos con tanta dificultad con respecto a esta proposición como con la predicación "los cerdos son rosas" en la que él tropieza.

Si pudieran considerarse propiamente como nombres las expresiones nominales como "cosa que corre" (un problema difícil de la teoría lógica que no puede discutirse aquí), entonces *seria* posible establecer las condiciones veritativas de una predicación afirmativa en términos de una identidad de referencia entre dos nombres; "un hombre corre", pongamos por caso, sería verdadera si y sólo si "hombre" y "cosa que corre" fueran dos nombres del mismo

individuo. Santo Tomás usa muy a menudo este modo de establecer las condiciones veritativas, y en consecuencia se ha considerado erróneamente que mantenía la teoría de los dos-nombres. Pero lo que se usa en la oración "un hombre corre" no es el nombre "cosa que corre", sino el predicado "corre" a partir del cual se forma ese nombre; y "corre" y "cosa que corre" no son sinónimos de ninguna manera; la relación entre sus modos de significar suscita nuevamente en efecto el mismo problema que la relación de sujeto y predicado, problema que queda así meramente pospuesto al expresar las condiciones veritativas de la predicación en términos de identidad de referencia.

Los filósofos modernos han abandonado casi generalmente la teoría de los dos-nombres; al menos hasta el punto de admitir que un sujeto lógico y un predicado tienen modos de significar radicalmente diferentes. Pero, ¿hemos de admitir también una diferencia en cuanto al tipo de las realidades significadas? Ciertamente, lo que distingue un predicado de un nombre es justamente el hecho de que no *nombra* nada, sino que más bien es verdadero o falso *de* cosas; una predicación verdadera es aquella en la que el predicado *es verdadero de* lo que *nombra* el sujeto. ¿No desdibujamos esta distinción si decimos que los predicados representan (que *nombran,* ¿por qué no?) un tipo de entidad diferente de aquella que representan los nombres? ¿No han dicho los filósofos las cosas más curiosas sobre las entidades que se supone que representan los predicados? No es de extrañar; esas paradojas tienen que surgir forzosamente si se trata como nombre lo que no lo es; como las paradojas sobre Nadie en *Through the Looking-glass.*

Pero, pese a las dificultades que ello pueda envolver, pienso que hemos de reconocer que los predicados lógicos sí que representan algo, a la vez que son verdaderos o falsos *de* cosas. Porque cuando se formula y se responde una pregunta de *cuántos,* podemos ciertamente inquirir: ¿a qué se adscribe esta multiplicidad? Y en cualquier ejemplo concreto nos encontraremos que al afirmar multiplicidad usamos una palabra o expresión lógica predicativa, y que estamos adscribiendo multiplicidad a lo que ésta representa. "¿Cuántos patos están nadando en la Fuente del Chamberlán?" "Tres". Si esta respuesta fuera verdadera, habría objetos de los que se podría predicar con verdad "pato que está nadando en la Fuente del Chamberlán"; y mi enunciado numérico sería acerca de lo que representa este predicado. No puede decirse que mi enunciado adscriba una cierta propiedad (trinidad) a un cierto conjunto de individuos: los patos que están nadando en la Fuente del Chamberlán. Por lo que sé, no hay ningún pato que *esté* nadando allí; y que haya o no alguno no crea ninguna diferencia: porque el sentido de la pregunta sobre cuántos patos tales hay no puede depender de cuál sea la respuesta correcta. La respuesta

"tres" no puede entenderse como una predicación acerca de un conjunto de patos a no ser que la pregunta respondida fuera una pregunta sobre ellos; pero la pregunta sobre cuántos patos hay *admite* la respuesta *"0"*; y, ciertamente, la ceroidad no puede considerarse como propiedad de algún conjunto de patos. *Se* puede decir correctamente en efecto que mi proposición es acerca de *patos* (no: *los* patos) que están nadando en la Fuente del Chamberlán. La omisión del artículo determinado es significativa en este caso. Una proposición que pudiera denominarse correctamente como "proposición acerca de *los* patos (etc.)" tendría que referir (o por lo menos que pretender referir) a un cierto conjunto de patos; pero al hablar de "una proposición acerca de patos (etc.)" no implico que la proposición mencione patos individuales algunos, sino por el contrario que es acerca de lo que representa el predicado "pato que está nadando en la Fuente del Chamberlán".

Sólo puede adscribirse multiplicidad —incluso falsamente— a lo que representa una expresión predicativa de ese tipo. Adscribir multiplicidad a un individuo es algo sin sentido, ininteligible, y no precisamente algo falso; lo que puede repetirse es una naturaleza común. *Non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui* (I, q. 13, a. 9). Precisamente porque, para Santo Tomás, las formas son lo que responde *in rebus* a los predicados lógicos, es consecuente que diga que las formas como tales son multiplicables (I, q. 3, a. 2 ad 3; q. 7, a. 7).

No puedo menos que recordar aquí el lenguaje tan similar que encontramos en Frege. Frege, como Santo Tomás, mantenía que hay una distinción fundamental *in rebus* que responde a la distinción lógica entre sujeto y predicado: la distinción entre *Gegenstand* (objeto) y *Begriff* (concepto). (Al usar *Begriff* como término para lo que representan los predicados lógicos, Frege no está aceptando ninguna forma de conceptualismo; al contrario, niega explícitamente que el *Begriff* sea una creación de la mente humana: es —dice— "objetivo"). Y para Frege el concepto, y sólo él, admite repetición y multiplicidad; un objeto no puede repetirse: *kommt nie widerholt vor.*

Entendida de este modo, la distinción entre individuo y forma es absolutamente nítida y rígida; lo que se puede decir sensatamente del uno se convierte en un sin sentido si lo intentamos decir de la otra, y a la inversa. (Quizá parezca que las "formas subsistentes" de Santo Tomás puentean el abismo; pero, como luego veremos, no lo hacen, ni Santo Tomás pensó en realidad que lo hicieran). Precisamente a causa de esta nítida distinción, debemos rechazar la doctrina platónica de que aquello que representa un predicado es una entidad singular aparte de sus muchas instancias, *hen epi pollôn*. Al contrario: la naturaleza común que representa el predicado "hombre" (por ejemplo) pue-

de ser una o múltiple indiferentemente, y ni la unidad ni la multiplicidad son características o notas de la naturaleza humana en sí misma. Santo Tomás establece muy claramente este punto en el De ente et *essentia.* De nuevo encontramos a Frege haciendo eco a Santo Tomás: Frege cuenta la unidad o la multiplicidad (según sea el caso) entre las propiedades (Eigenschaften) de un concepto, lo cual significa que no pueden ser al mismo tiempo una de las características o notas (*Merkmalen*) de ese concepto. (La terminología que escoge aquí Frege resulta desafortunada: al decir, por ejemplo, que darse en muchos individuos es una Eigenschaft de la naturaleza humana, ha llevado a la gente a suponer que consideraba esto como un *proprium* de la naturaleza humana —aunque interpretarle así supone convertir su distinción en un completo sin sentido—. La terminología de Santo Tomás cuando dice que la unidad o la multiplicidad es accidental —*accidit*— a la naturaleza humana constituye una forma de expresión mucho más clara).

El error platónico sobre la naturaleza de las formas va unido a un uso liberal de las que podríamos llamar expresiones singulares abstractas, como "X-dad" o "el atributo de ser X"; esas expresiones se manejan, no ya gramaticalmente sino también lógicamente, argumentativamente, como si fueran nombres propios. No digo que esas expresiones abstractas con apariencia de nombres propios deban ser totalmente proscritas; eso pondría las cosas muy difíciles para los filósofos. (Yo mismo usé "naturaleza humana" de este modo en el último párrafo). Pero sí que afirmo que quien las use debe estar listo para sustituirlas, si se le pide, por el uso de los predicados concretos de que derivan. (Así, en lugar de "ni la unidad ni la multiplicidad son características de la naturaleza humana en sí misma", léase "que haya un hombre o muchos hombres es irrelevante para lo que X haya de ser si X es un hombre", o algo similar). Unas veces esta sustitución queda estilísticamente mejor, y otras no. Pero debe ser posible; una oración que contenga un "nombre propio" abstracto *irreductible* (como "la rojez es un objeto eterno") es un sinsentido.

Con todo, el platonismo de este tipo es una tentación muy fuerte; me parece instructivo contemplar los infructuosos esfuerzos de Frege contra esta tentación en su artículo Ueber Begriff *und Gegenstand* ("Sobre concepto y objeto"). Le cito (op. cit., p. 197):

> Al tratar cuestiones de lógica, se necesita con frecuencia afirmar algo de un concepto, y expresarlo de la manera usual en tale; aseveraciones, o sea: incluyendo lo que se afirma del concepto en el contenido del predicado gramatical. En consecuencia, se esperaría que la referencia del sujeto gramatical fuera el concepto; pero, en vista de su naturaleza predicativa, el concepto como tal no puede hace; este papel;

> tiene que convertirse primero en un objeto o, dicho más precisamente, tiene que ser representado por un objeto. Designamos este objeto anreponiendo las palabras "el concepto"; por ejenplo
>
> "El concepto ***hombre*** no es vacío".
>
> Aquí, las tres primeras palabras deben considerarse como nombre propio.

Y más adelante (p. 198): "según mi modo de hablar, las expresiones romo 'el concepto F' no designan conceptos, sino objetos".

Desde luego, Frege con esto se extravía: no puede probar su inocencia frente a la acusación de haber convertido un concepto en un objeto con sólo decir que "el concepto ***hombre"*** no está por un concepto sino por un objeto que "representa" un concepto; de igual forma que un escritor no puede librarse de la acusación de vulgaridad sólo con intercalar entre paréntesis una excusa del tipo "usando un vulgarismo". Pero, ¿cómo logramos entonces meter en el sujeto de predicación una referencia directa a lo que Frege llama concepto y Santo Tomás forma? Me parece que la solución —el modo de evitar el error del platonismo— es que un nombre (o expresión nominal) abstracto que refiera a una forma puede ciertamente ocupar el lugar de sujeto, pero no puede ser el sujeto completo; teniendo la forma significada *in recto* -como diría Santo Tomás— por un nombre abstracto, hemos de añadir una mención *in oblicuo* del individuo del cual es forma; "la sabiduría de Sócrates" y "la rojez de la nariz de Sócrates" nos proporcionan designaciones de formas, no así los nombres propios espurios "sabiduría" y "rojez".

No debemos interpretar "la sabiduría de Sócrates" como si significase "la sabiduría que Sócrates posee": además de reincidir en el error platónico de tomar "sabiduría" como término singular, nos tropezaríamos con notorias antinomias sobre la relación supuestamente expresada por "posee". En "la sabiduría de Sócrates", "de" no significa una relación especial, como sí que ocurre en expresiones rales como "la estatua de Sócrates" o "el escudo de Sócrates". La estatua es ***de*** Sócrates porque está relacionada con él de un cierto modo; el escudo es ***de*** Sócrates porque está relacionado con él de otra manera; pero sólo con que empecemos a decir "y la sabiduría es ***de*** Sócrates..." ya estamos equivocándonos, porque "la sabiduría de Sócrates" no se divide lógicamente en "la sabiduría" y "de Sócrates" (o sea: "esa sabiduría que es ***de*** Sócrates"), sino en "la sabiduría de..." y "Sócrates". Lo que refiere a una forma es "la sabiduría de..." y no la expresión completa "la sabiduría de Sócrates"; "la sabiduría de..." necesita completarse con el nombre de algo que tenga la

forma, el mismo modo que el predicado "... es sabio" —que también representa esta forma— necesita completarse con un sujeto.

"De" es una parte lógicamente inseparable del signo "la sabiduría de...", que indica la necesidad de poner un nombre detrás de este signo; y es esta necesidad lo que hace que el signo sea adecuado para expresar una forma, ya que —como dice Santo Tomás— una forma se denomina más propiamente *entis* que *ens* (I, q. 45, a. 4). Que lingiiísticamente resulte extraña la división en "la sabiduría de..." y "Sócrates" —una división que no es posible hacer en latín— es algo completamente trivial y accidental; en hebreo, por ejemplo, esa división resultaría perfectamente natural, ya que "la sabiduría de Sócrates" se transcribiría flexionando la palabra correspondiente a "sabiduría" y dejando sin flexionar el nombre "Sócrates".

Cabe preguntarse cómo una forma *puede* designarse a la vez con un predicado lógico como "... es sabio" y con una expresión como "la sabiduría de...". Ciertamente, ambos tipos de expresión no son intercambiables; pero creo que puede mostrarse que la diferencia entre ellos es sólo *secundum modum significandi*, y no *secundum res significatam*: tiene que ver con el modo en que hablamos sobre una forma, sin introducir diferencia alguna con respecto a la forma acerca de la que hablamos. Cuando queremos mencionar una forma con el fin de expresar la suposición de que se encuentra en un cierto individuo, nos referimos a ella con una expresión que, junto con el nombre de ese individuo, constituye una proposición; o sea, con un predicado lógico como "es sabio". Pero cuando queremos hablar directamente sobre la forma misma, obteniendo una referencia a la forma en el lugar propio del sujeto de nuestra proposición, entonces necesitamos referirnos a dicha forma con una expresión que, junto con una referencia *in oblicuo* a aquello en que se encuentra la forma, compondrá un signo complejo capaz de reemplazar a un sujeto lógico; por ejemplo, la expresión "la sabiduría de...".

Ciertamente, parece extraño que no pueda designarse una forma ni mediante "rojez" a secas (por ejemplo) ni mediante "la rojez de la nariz de Sócrates", sino sólo mediante "la rojez de..." (entendiendo que debe seguir algún que otro nombre). Puede facilitarse la comprensión considerando el caso análogo de las funciones en matemáticas: ni el signo de raíz cuadrada aislado ni "$\sqrt{25}$" (por ejemplo) designan una función, sino más bien la circunstancia de que el signo de raíz cuadrada vaya seguido de algún que otro número.

Me parece muy útil esa comparación de las formas con las funciones matemáticas; me fue sugerida por la asimilación que hace Frege de sus *Begriffe* a las funciones matemáticas. (Frege sostiene en efecto que los *Begriffe* son un tipo de funciones que sólo pueden tomar dos valores: el valor "verdadero"

y el valor "falso"; no intentaré explicar aquí esta parte de su doctrina, y quisiera recalcar que no afirmo más que una analogía entre formas y funciones). Por ejemplo, ello puede ayudarnos a ver cómo "de" en "la sabiduría de Sócrates" no representa una relación especial de "inherencia" o de "pertenencia". Un ignorante en matemáticas podría entender "la raíz cuadrada de 25" como si significase "aquella de las raíces cuadradas que pertenece a 25", y preguntarse cómo un número puede "pertenecer" a otro; pero quien comprenda el término "raíz cuadrada" puede ya entender "raíz cuadrada de 25" y que no hay ninguna relación de "pertenencia". Asimismo, quien comprenda el término "sabiduría", y no lo malinterprete platónicamente como si fuera un nombre propio, entiende ya la estructura de la expresión "sabiduría de Sócrates" sin necesidad de entender la mítica relación de inherencia. El término "sabiduría", como "raíz cuadrada", exige por sí mismo un genitivo que complete su sentido.

Por otra parte, en el sentido de la palabra "forma" que hemos usado hasta aquí, lo que designa la expresión "la sabiduría de Sócrates" no es una forma *simpliciter*; pero se puede decir legítimamente que es una forma de Sócrates, una forma que ocurre en Sócrates. También puede elucidarse esto mediante nuestra analogía matemática. Considérese la función de raíz cuadrada: no podemos decir que el número 5 sea esa función ni ninguna otra, pero podemos decir que el número 5 es esa función del número 25. De igual modo, tampoco la sabiduría de Sócrates es una forma *simpliciter*, pero es una forma de o en Sócrates. Lo que designa una forma no es la expresión completa "la sabiduría de Sócrates", sino meramente "la sabiduría de..."; aunque esta última expresión sin completar no tiene sentido.

Ahora bien, creo que en este punto la terminología de Santo Tomás es defectuosa. Rechaza con énfasis el error platónico de tomar "sabiduría" como nombre propio de una forma; nos dice, por ejemplo, que cuando el Pseudo-Dionisio habla de la vida *per* se y de la sabiduría *per* se, no debemos suponer que esta autoridad las entiende como entidades en sí subsistentes (*quasdam subsistentes* res) (I, q. 44, a. *3* ad 4). Pero usa frecuentemente el término "forma" para aquello a que hace referencia una expresión como "*Sapientia Socratis*" ("la sabiduría de Sócrates"); mientras que si mantenemos el sentido de "forma" que hemos usado hasta aquí, lo que designa una forma es más bien "*sapientia*" junto con la inflexión de genitivo del nombre que siga. La sintaxis latina impide una enunciación clara de este punto y Santo Tomás desde luego no podía usar nuestra analogía matemática para su elucidación.

Con ello cargo sobre mí mismo la responsabilidad de desarrollar una nueva doctrina sobre las formas, desviándome de la propia de Santo Tomás. Pero

si no imputásemos a Santo Tomás en este punto una leve y natural inexoctitud de lenguaje, su doctrina sobre las formas se convertiría en una mera inconsistencia y sinsentido. Porque "la sabiduría de Sócrates" debe designar algo individual, algo que no sea más multiplicable o expresable mediante un predicado que Sócrates mismo; y por tanto, si se aceptase esto como designación típica de una forma, la distinción completa entre forma e individuo quedaría deshecha. Para preservar la claridad mental, hemos de distinguir dos sentidos del término "forma" en Santo Tomás: la forma a que refieren el predicado "...es sabio" o la expresión "la sabiduría de...", y la forma a que refiere una expresión como "la sabiduría de Sócrates". Hablaré, en este último caso, de formas individualizadas; las cuales no serán, pues, formas *simpliciter* (igual que un número que sea una determinada función de otro no es una función *simpliciter)* y siempre se les aludirá mediante el título completo de "formas individualizadas".

Se precisa esta distinción con el fin de que resulte lógicamente inteligible la doctrina de Santo Tomás de las formas subsistentes o separadas. Cuando Santo Tomás nos dice que Dios es la sabiduría misma, *Deus est ipsa sapientia,* no quiere decir que Dios sea aquello de lo que la palabra "sabiduría" es nombre propio; pues los platónicos están en el error al pensar que existe tal objeto, y Santo Tomás afirma que lo están. Pero sí que *podemos* entender que lo que nos dice es que tanto "Dios" como "la sabiduría de Dios" designan la misma cosa; y esta interpretación no hace a Santo Tomás culpable del intento imposible y sin sentido de puentear la distinción previamente expuesta entre forma e individuo, o de encontrar algo intermedio. Pues podemos decir significativamente que "Dios", "la sabiduría de Dios" y "la potencia de Dios" son tres términos con la misma referencia; aunque "la sabiduría de..." y "la potencia de..." no tengan la misma referencia, como tampoco la tienen los predicados "sabio" y "potente". *Non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia (Da] sit potentia (Dei]* (I, q. **32,** a. 3 ad 3).

Puede objetarse que esta explicación se aparta fatalmente del pensamiento de Santo Tomás, porque da a entender que en "la sabiduría de Dios" y en "la potencia de Dios", "la sabiduría de..." y "la potencia de..." difieren en referencia de la palabra "Dios" y también entre sí; y ello entraría en conflicto con la enseñanza de Santo Tomás de la simplicidad divina. Ahora bien, lo que en verdad significamos con "la sabiduría de..." y "la potencia de..." es efectivamente distinto; de lo contrario "la sabiduría de Sócrates" coincidiría en referencia con "la potencia de Sócrates". Por otro lado, lo que significamos mediante la "sabiduría de" no es una parte o elemento —y tampoco se significa

como tal— de lo que significamos mediante "la sabiduría de Dios", esto es: Dios mismo (de acuerdo con Santo Tomás). Del hecho de que una designación sea parte de otra no se sigue que las cosas designadas sean parte y todo respectivamente. "La raíz cuadrada de 25" es una designación compuesta que tiene como partes las designaciones "la raíz cuadrada de" y "25"; pero de ahí no se sigue (como Frege infirió curiosamente) que haya algún sentido de "parte" en el que podamos decir apropiadamente que el número *5*, que es la raíz cuadrada de *25*, tenga dos partes heterogéneas: la función raíz-cuadrada y el número *25*. Finalmente —por buscar una analogía con las tres designaciones "Dios", "la sabiduría de Dios" y "la potencia de Dios"—. el cuadrado y el cubo son funciones completamente diferentes, pero "1", "el cuadrado de 1" y "el cubo de 1" designan todas el mismo número, y no hay distinción ni siguiera de pensamiento entre el 1 que es el cuadrado, el 1 que es el cubo y el 1 que es elevado al cuadrado y al cubo.

En vista de eso, la suposición de que x mismo es aquello por lo cual (o en virtud de lo cual) x es F no es ciertamente absurda desde un punto de vista lógico (como sí lo sería suponer que x fuese idéntico con la referencia del predicado " F: un individuo con una forma). Será instructivo considerar un ejemplo de la filosofía moderna en que la afirmación de identidad entre x y lo que hace a x ser F puede parecer plausible, y ver por qué debe negarse aquí tal identidad. La escuela filosófica de la mancha-roja podría perfectamente inclinarse a sostener que una mancha roja que aparezca en un campo sensorial no es ni la mancheidad-roja de algún otro individuo (de un *suppositum*), ni tampoco tiene ninguna forma individualizada distinta de sí misma. Aquello en virtud de lo que la mancha es roja, aquello en virtud de lo que es *así* de grande, aquello en virtud de lo que es cuadrada, no es otra cosa que la mancha misma, que es roja, *así* de grande, y cuadrada.

Pero observemos ahora nuestro cuadrado rojo: tras un corto espacio de tiempo comienza un cambio gradual, y la región más externa del cuadrado se vuelve verde, mientras que una región más interna permanece roja y adopta una forma circular. ¿Tenemos entonces que decir "lo rojo era cuadrado y mayor, y se ha vuelto circular y menor", o más bien "el cuadrado era todo rojo y se ha vuelto en parte verde"? Obviainente podemos decir una de las dos cosas; o, mejor, ambas. Pero ahora lo rojo individual y el cuadrado individual aparecen como cosas individuales diferentes, cada una con su distinta identidad persistente; no hay un tercer individuo: el cuadrado rojo; *rubrum* et *quadratum* non est *ens*. No quiero decir, desde luego, que no pueda haber un objeto rojo cuadrado; sino que en tal caso la identidad persistente de ese objeto no consistirá en ningún carácter sensible simple como la rojez o la cuadri-

cularidad. Si el cuadrado rojo de los filósofos se hace pedazos bajo el examen, es porque se supone que no tiene otras características más que unas pocas simples de tipo sensible; pues a cada uno de esos caracteres responde allí una realidad individual distinta, una forma individualizada —una extensión, un color, una figura, etc., inividuales—, y aunque éstas estén unidas en un *suppositum x* como la rojez de *x,* la cuadricularidad de *x,* etc., no son todas una única cosa: la mancha roja; la mancha roja no tiene identidad por sí misma, *non est vere unum nec vere ens.*

A ciertas personas, esos ejemplos de formas individualizadas pueden parecerles censurables como ejemplos filosóficos facticios. Pero una ola, por ejemplo, es un individuo identificable que puede moverse localmente (pese a que el Profesor Prichard *sabía* que no tenía sentido decir eso); y esto es ciertamente una forma individualizada: es aquello por lo cual una cierta masa de agua está en una cierta configuración sobre parte de su superficie.

II

La expresión "aquello por lo que el individuo *x* es (o: existe)" no tendrá sentido a no ser que haya un sentido en el que "es" o "existe" sea propiamente predicable de individuos. Pues bien, muchos filósofos modernos negarían que exista tal sentido: "existe" no es un predicado. Con frecuencia, esta máxima se utiliza fácil e irreflexivamente; aunque tiene un uso serio: constituye un intento de resolver la paradoja de la referencia que se suscita en la negación de existencia. Pues *podemos* negar la existencia significativa y verdaderamente; yo, en efecto, sostendría que no hay un sentido de "existe" para el que no pudiéramos obtener negaciones de existencia significativas y verdaderas. (Algunos filósofos han pensado de otro modo: que en un cierto sentido del verbo "ser", "A es" o "los As son" son formas de proposición que siempre son verdaderas; ¡incluso los dragones *son,* y los círculos cuadrados *son,* en este sentido! En cualquier caso, en una discusión sobre Santo Tomás, este supuesto sentido es irrelevante; podemos quedarnos con los sentidos cotidianos de "ser" o "existir" para los cuales la existencia *se puede* negar verdaderamente). ¿Cómo es posible tal negación? Parece como si "A no es" o "A no existe" nunca pudieran ser verdaderas: porque si lo fueran, el término-sujeto "A" carecería de referencia, y por tanto no se habría hecho ninguna predicación en absoluto, y menos aún una predicación verdadera.

Podemos escapar de esta dificultad negando que en "A no es" o "A no existe" el verbo "es" o "existe" sea un predicado lógico. Puesto que "sujeto"

y "predicado" son correlativos, esto equivale a negar que el sujeto gramatical "A" sea el sujeto lógico. Y de aquí se sigue a su vez que la proposición "A no existe" no es en realidad acerca de lo que aparentemente representa el sujeto "A"; de esta manera, al afirmar la proposición no caemos en el absurdo de usar "A" como si representase algo y de negar después que en efecto así lo haga.

Pero, aunque la paradoja de la no-existencia se resolvería de este modo al decir que "existe" o "es" no son predicados lógicos genuinos de individuos, ello no prueba que —al menos a veces— no sean predicados lógicos genuinos; pues la paradoja podría resolverse de otro modo. Más aún, no es suficiente decir que en "A no existe" "A" no puede ser el sujeto genuino de predicación, a menos que al mismo tiempo podamos poner de manifiesto el papel lógico real de "A": la verdadera naturaleza lógica de las proposiciones existenciales.

Pienso que es un gran error tratar todas las proposiciones existenciales como si tuvieran el mismo status lógico. No estoy pensando aquí en la conocida tesis de que la existencia es una noción analógica: que las cuestiones de existencia son diferentes según qué sea aquello cuya existencia está en cuestión: un dios, un personaje histórico, una especie animal, una partícula subatómica... Dejando del todo aparte esas diferencias, hemos de reconocer tres clases diferentes de proposiciones existenciales aun sobre el mismo tipo de cosas: por ejemplo, sobre la existencia de criaturas vivas. Quizá se revele mejor la diferencia si tomamos como ejemplo proposiciones negativas.

A. No hay tal cosa como Cerbero; Cerbero no existe, no es real.
B. No hay tal cosa como un dragón; los dragones no existen.
C. José no es y Simeón no es.

La proposición A que he puesto como ejemplo podría usarse típicamente para consolar a un niño que se ha asustado al oír los mitos griegos y que cree que Cerbero puede venir y morderle. "Cerbero" —podríamos decir— "no existe (no es real) como Rover". No estamos señalando aquí ningún rasgo que tenga Rover y del que carezca Cerbero; pues no tendría sentido hablar del rasgo de ***ser*** el ***haber*** *tal cosa*, y menos aún decir, que algunas cosas (por ejemplo Rover) tienen este rasgo, mientras que otras (por ejemplo Cerbero) carecen de él, y son por tanto cosas como las que no hay tales. Nuestra proposición —lógicamente— versa sobre una diferencia que se da, no entre dos perros —Cerbero y Rover—, sino entre los usos de las dos palabras "Cerbero" y "Rover". La palabra "Rover" se usa seriamente para referir a algo, y en efecto así lo hace; la palabra "Cerbero" únicamente hacemos creer que tiene referencia.

Ya que "Cerbero no existe" y "Rover sí existe" (contra lo que parece) no tienen como sujetos lógicos los nombres de dos perros —puesto que no estamos aquí *usando* "Cerbero" y "Rover" como nombres, sino hablando *sobre* su uso—, en las proposiciones A resulta apropiado decir que "existe" o "es real" no son predicados, ni siquiera de la palabra "Cerbero". Para mostrar la fuerza real de la aclaración tranquilizadora del padre "Cerbero no existe", y cómo es que versa sobre la palabra "Cerbero", no podemos contentarnos con escribir "(la palabra) 'Cerbero' no existe", sino que hemos de refundir completainenre la oración, por ejemplo del modo siguiente: "cuando en esa historia yo decía 'Cerbero', sólo estaba fingiendo usarlo como si fuera un nombre".

Con respecto a la proposición B "no hay tal cosa como un dragón" o "los dragones no existen", resulta igualmente claro que no puede referirse al atributo de *ser el haber tal cosa,* que poseen las vacas pero del que carecen los dragones. Pero hay también una gran diferencia entre las proposiciones A y B. En la proposición A tenemos un uso aparente de un nombre propio; en la proposición B tenemos una expresión descriptiva, predicable, como "vaca" o "dragón" —que Frege habría llamado *Begriffswort* (palabra de concepto).

Tal vez se muestre mejor la diferencia entre las proposiciones A y B si tomamos otro par de ejemplos. Cierto astrónomo afirmó haber identificado un planeta intramercuriano, al que bautizó como "Vulcano". Su afirmación no fue justificada; y, de acuerdo con ello, un astrónomo moderno diría "Vulcano no existía" (una proposición A); pero también diría "por lo que sabemos, no existe un planeta intramercuriano" (una proposición B). La fuerza de la proposición A consiste en desaprobar la prematura introducción del término "Vulcano" en el discurso astronómico. Pero en la proposición B el astrónomo no desaprueba el uso del término "planeta intramercuriano", sino que él mismo lo usa para hacer una observación científica. No obstante, no está usando el término como nombre, como sujeto de predicación, sino como predicado lógico. "No hay un planeta intramercuriano" significa "nada en absoluto es un planeta intramercuriano". (Similarmente, la proposición B afirmativa "existe un gato pelón" significa "alguna que otra cosa es un gato pelón"). Ahora bien, el uso de un predicado lógico no nos obliga en general a reconocer que hay algo a lo que se aplica; sí que nos fuerza en ese sentido si hacemos una aseveración afirmativa que lo contenga como predicado, pero no si —por ejemplo— usamos el predicado negativamente o en el antecedente o el consecuente de una hipotética. Así pues, decir "nada en absoluto es un planeta intramercuriano" no nos obliga a reconocer que haya tal planeta después de todo.

La importancia de las proposiciones B es que la pregunta sobre si hay *un* tal o cual —que Santo Tomás llamaba la pregunta *an est?*— ha de responderse

con una proposición B afirmativa o negativa. Santo Tomás se dio cuenta de la peculiaridad lógica de las proposiciones B: reparó en que la proposición B "existe un F" no atribuye actualidad a un F, sino F-idad a algo; por ejemplo, "hay mal" no significa "el mal tiene existencia real", sino "algunas cosas tienen defectos" (I, q. 48, a. 2 ad 2). Y no pensemos que la raíz de esto se encuentra en alguna peculiaridad del término "mal"; en el lugar que he citado, Santo Tomás habla de la pregunta *an* est? de forma totalmente general, y dice que la "existencia" involucrada en una respuesta afirmativa a ella que sea verdadera consiste en la verdad de una predicación (*compositio*) afirmativa. Lo cual es exactamente riguroso, pues "existe un F" es verdadero si y sólo si "F" es predicable con verdad de algo. Más aún, se adscribe expresamente el mismo status lógico a "Dios existe" o "hay un Dios" (I, q. 3, a. 4 ad 2); y Santo Tomás niega explícitamente que esta proposición aluda a lo que llama el *esse* o *actus essendi* de Dios. (Con frecuencia se ha pasado por alto esta importante indicación negativa sobre el modo en que debemos entender el término *esse*). En "Dios existe" no estamos predicando algo de Dios, sino predicando el término "Dios" mismo: "Dios existe" significa "algo es Dios". Una vez percatados de esto, podemos abrimos paso sin peligro entre los escollos del argumento ontológico del siglo diecisiete. (Aunque comúnmente se le conozca con el mismo nombre, pienso que el argumento de San Anselmo es esencialmente diferente; pero no lo discutiré aquí).

Tiene importancia que Santo Tomás diga que "Dios" es un término descriptivo, predicable (*nomen naturae*; *Begriffswort* en palabras de Frege) y no un nombre lógicamente propio. Unicamente por esta razón puede tener sentido la pregunta de si hay un solo Dios o varios; de igual modo que la pregunta de si hay un sol o varios sólo tiene sentido si "sol" se usa para significar "cuerpo celeste de tal o cual naturaleza", y no porque sea el nombre propio de este cuerpo celeste (I, q. 13, a. 9). Sólo por esta razón puede el pagano afirmar que su ídolo es Dios y contradecirle el cristiano, usando ambos "Dios" en el mismo sentido; si "Dios" fuese un nombre propio, el acto de predicarlo de palos y piedras no sería algo falso e inicuo, sino lógicamente imposible (1, q. 13, a. 10).

Puede que esto parezca suscitar dificultades con respecto a otra doctrina de Santo Tomás de la que he tratado: que "Dios" en el contexto de las expresiones "la potencia de Dios" y "la sabiduría de Dios" tiene la misma referencia que cualquiera de esas expresiones, a saber: Dios mismo. Si "Dios" es una expresión predicativa, ¿cómo puede ocupar significativamente el lugar de un nombre propio como "Sócrates", tras "la sabiduría de" o "la potencia de"? Creo que basta replicar que "Dios" en tales contextos, o incluso en posición

de sujeto delante de "es sabio" o "es poderoso", tiene la fuerza de una descripción definida: "el solo y único Dios"; sea cual sea nuestra teoría de las descripciones, tendrá que producir como resultado que una descripción definida pueda ocupar significativamente el lugar de un nombre propio, como sujeto de una proposición o también tras una expresión como "la sabiduría de".

Vamos ahora con las proposiciones C como "José no es y Simeón no es". Sería totalmente absurdo decir que Jacob no estaba hablando de José y de Simeón al pronunciar esas palabras, sino sobre el uso de sus nombres. Desde luego hablaba de sus hijos; expresaba el temor de que algo les había ocurrido, de que habían muerto. Tenemos aquí un sentido de "es" o "existe" en que ciertamente me parece que se trata de un genuino predicado de individuos; el sentido de "existe" en el que se dice que un individuo comienza a existir, sigue existiendo, deja de existir, etc.; el sentido de "ser" en el que Dios dice de sí mismo "Yo soy el que soy" (o sea "Yo soy el que es"), o en el que Homero habla de los dioses que son por siempre, aien *eontes.* Pues bien, ¿por qué habría que sospechar que no puede ser éste un predicado genuino de individuos! El hecho de que en las proposiciones A y B el verbo "existir" o "ser" no sea tal predicado genuino no nos dice nada sobre las proposiciones C.

Más aún, aquí no podemos argumentar que si la proposición C "x no es" fuera verdadera, entonces el término sujeto "x" ya no tendría a quien referir y que consiguientemente no se habría hecho ninguna predicación. Como dice Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen,* I.§40): "eso sería confundir la referencia (*Bedeutung*) del nombre con el poseedor del nombre. Cuando muere el Sr. N.N., decimos que muere el poseedor del nombre, y no que muere la referencia. No tendría sentido decir esto último; pues si el nombre cesara de tener referencia, sería un sinsentido decir 'el Sr. N.N. ha muerto'". Dicho de otra manera: la referencia de un nombre no admite cualificaciones temporales, los nombres son atemporales. Octavio no fue conocido como "Augusto" hasta bien avanzada su carrera; pero una vez que el nombre tuvo un uso establecido con esa referencia, podía ser usado por cualquiera en cualquier tiempo, en relación con cualquier época de la carrera de Octavio (por ejemplo, en respuesta a la pregunta "¿dónde nació Augusto?") sin tener en cuenta que Octavio estuviera vivo o muerto. Así pues, las proposiciones C negativas no suscitan paradojas de la referencia; y para mostrarlo no tenemos necesidad de negar que en ellas "es" o "existe" sea un predicado genuino.

Pues bien, es este sentido de "es" o "existe" —el que se da en las proposiciones C— el que tiene relevancia con respecto al término *esse* de Santo Tomás. Mantengo que esta interpretación es la única que da un sentido coherente a todo lo que Santo Tomás dice sobre el *esse.*

Vale la pena hacer notar que con respecto a los seres vivos "ser" (en el sentido C) tiene la misma referencia que "vivir": ***vivere viventibus est esse*** **(I,** q. ***18,*** a. **2).** Lo cual puede confirmarnos frente a los intentos sofísticos de mostrar que el verbo "ser" en este sentido no es un predicado genuino de individuos. "El pobre Pepe estaba vivo y ha muerto"; ¿cómo se podría argumentar que esto no es una genuina predicación acerca del pobre Pepe?, ¿y qué diferencia hay si decimos en cambio "el pobre Pepe ***era,*** y no ***es"?***

Hay quienes pueden no ver fácilmente la diferencia entre "Dios existe" (sentido B) y "Dios es" (sentido C). Pero con las contradictorias la diferencia es manifiesta. "Dios no es" (sentido C) habría de construirse como "José no es": expresaría entonces con propiedad la suposición de que quizás el mundo fue hecho por un viejo Dios cargado de años que ya ha muerto (una insinuación de Hume). Lo cual es completamente diferente del "no hay Dios" del ateo (sentido B).

Ciertamente se desearía decir que la existencia eterna es parte del concepto de Dios; y lo que querríamos decir del senil creador de Hume es que, ya que ahora está muerto, nunca fue Dios mientras estuvo vivo. Afirmar esto no nos compromete con la falacia del argumento ontológico. Al concepto de fénix pertenece el que nunca moriría por accidente y el que evitaría la ancianidad bañándose en llamas a intervalos regulares; por tanto, un fénix muerto es una contradicción en términos. Pero esto no significa que haya de haber un ave fénix vivo. Si hay un Dios, entonces vive por siempre; pero a partir de esto no podemos determinar si hay un Dios.

De acuerdo con Santo Tomás, la existencia en el sentido C es siempre una existencia con respecto a alguna forma: ***quodlibet esse est secundum formam aliquam*** **(I,** q. 5, a. 5 ad 3). Pues es en este sentido de "existe" en el que decimos que una cosa sigue en la existencia; y, para una cosa, continuar existiendo es ser el mismo X durante un período de tiempo, donde "X" representa alguna ***Begriffswort***; lo cual significa a su vez la persistencia en un individuo de la forma a que refiere la expresión predicable "X". Así, un hombre continúa existiendo porque el niño, el joven y el adulto son ***el mismo hombre;*** y esto significa la persistencia en algún individuo de la forma ***—Begriff—*** que responde a la ***Begriffswort*** "hombre".

III

Explicada la construcción de la expresión "aquello por lo que...", y el sentido relevante de "es", consideremos qué se significa mediante expresiones de

la forma "aquello por lo que *x* es", donde "*x*" puede reemplazarse por el nombre de un individuo. La doctrina fundamental de Santo Tomás, repetidamente enunciada, es que —salvo cuando *x* es Dios— *x* nunca se identifica con aquello por lo que *x* es. Pienso que esta doctrina resulta inteligible a la luz de nuestra investigación previa; pero se trata de una doctrina bastante sorprendente. ¿Por qué debemos distinguir, y cómo podemos hacerlo, entre una forma individualizada y aquello por lo que la forma individualizada es?, por ejemplo entre la rojez de la nariz de Sócrates y aquello por lo que la rojez de la nariz de Sócrates es: sigue existiendo. Encontramos en el mismo Santo Tomás afirmaciones que podrían sugerir la opinión de que el *esse* es un aspecto inseparable —sólo conceptualmente distinto —de la forma individualizada misma. "El *esse* por sí mismo está en concordancia con la forma, pues la forma es actualidad" (*Esse autem per* se *convenit formae, quae* est actus) (I, q. 75, a. 6); "para cualquier cosa que se tome, aquello por lo cual existe es su forma" (*unum*-quodque *formaliter est per formam suam*) (III, q. 2, a. 5 ad 3).

Pese a todo, creo que hay buenas razones para aceptar la distinción real entre una forma individualizada y el *esse* correspondiente. El propio Santo Tomás enuncia sucinta pero claramente la razón más importante y general. Si *x* es F e y es F, entonces *x* e y son semejantes con respecto a la F-idad; la F-idad de *x* será ciertamente una forma individualizada diferente de la F-idad de y, pero como F-idades serán iguales. Ahora bien, cuando *x* es e y también es, el *esse* de *x* y el *esse* de y son en general diferentes como tales (I, q. 3, a. 5: Tertio...). Lo cual establece una distinción infranqueable entre el *esse* y cualquier forma (F-idad) que se quiera. Y la distinción entre las referencias de las expresiones "aquello por lo que — es" y "aquello por lo que — es F" no desaparecerá ni siquiera aunque el *esse* de Dios y la sabiduría de Dios (por ejemplo) sean idénticos; como tampoco tienen la misma referencia "el cuadrado de" y "el cubo de" aunque 1 sea tanto el cuadrado como el cubo de 1.

Un filósofo moderno cuestionará frecuentemente las afirmaciones filosóficas con la pregunta: ¿por oposición a qué? Se trata de un movimiento legítimo; como dice Santo Tomás, conocer la verdad de una afirmación equivale a conocer la falsedad de su contradictoria opuesta (I, q. 58, a. 4 ad 2). Pues bien, ¿por oposición a qué se dice que en general el *esse* de *x* y el *esse* de y son distintos como tales? Hay un cuento en el que todos los miembros humanos de la familia y el gato de la casa compartían una sola vida, esto es, un único *esse* (*vivere viventibus* est *esse*); y cuando el prometido de la hija menor le pegó un tiro al gato, su muerte supuso la de la entera familia. En las familias reales, la animalidad es común a todos los miembros de la familia, incluido el gato, pero no el *esse*, y por eso el asesinato del gato no tiene tal

consecuencia. Así, pues, aunque para un hombre o para un gato seguir existiendo consiste precisamente en la existencia continuada de su animalidad, esto es, en la persistencia de una cierta forma individualizada en una materia continuamente renovada; sin embargo, hemos de reconocer una distinción real entre su animalidad y su *esse*.

Una segunda razón apela a la naturaleza de la magnitud intensiva. Puede suceder que *x* sea F y que y sea F, y que tengan la misma F-idad específica, pero que no obstante la F-idad de *x* sea más intensa que la de y. Más aún: la F-idad de *x* puede llegar a ser más o menos intensa; y el incremento de F-idad se asemeja claramente al hecho de comenzar a ser F una cosa, en tanto que la disminución de F-idad se asemeja al hecho de cesar de ser F una cosa. Ahora bien, la diferencia entre *x* e y con respecto a la intensidad de F-idad no es una diferencia en relación a la F-idad (sobre todo en la medida en que podemos suponer que *x* e y tienen la misma F-idad específica); quisiera decir que se trata más bien de una diferencia con respecto a la existencia de la F-idad: la F-idad de *x* existe más que la F-idad de y. Así, pues, también un cambio en mera intensidad es un cambio respecto a la existencia; el incremento de intensidad de la F-idad de *x* se parece al comenzar a ser de la F-idad de x, tratándose en ambos casos de adición de existencia; la disminución de intensidad de la F-idad *x* se parece al cese de la F-idad de *x*, tratándose en ambos casos de sustracción de existencia. De nuevo hay aquí una distinción real entre la F-idad de *x* y el *esse* de su forma individualizada; mientras que la F-idad como tal permanece inalterada, su existencia puede variar en grado.

(He desarrollado deliberadamente este argumento de modo esquemático, con el fin de evitar controversias irrelevantes con respecto a lo que pusiera como ejemplo. No es tan fácil como parece encontrar un caso inobjetable de diferencia o cambio en mera intensidad, sin ninguna diferencia o cambio en cualidad: el ejemplo preferido de Santo Tomás, el calor, nos metería en múltiples dificultades. Por lo que alcanzo a ver, el *sonido* sería un buen ejemplo. Un sonido más alto y otro más bajo pueden ser cualitativamente idénticos; y un repentino incremento de volumen se parece al súbito comienzo de un sonido, y el repentino descenso de volumen a la súbita parada).

Se encuentra una tercera razón considerando la naturaleza del pensamiento. ¡Cuán singular resulta que cuando es (lógicamente) posible que haya un X, entonces también pueda haber un pensamiento de un X! ¿En qué consiste esta relación de *ser un pensamiento de,* que puede tener como término cualquier cosa que se quiera, incluso cosas no existentes como los dragones? ¿Y cómo es posible que haya una actividad cuya entera naturaleza consista en tener esta relación con algo; con "algo' posiblemente no existente?

Pues bien, la explicación que nos da Santo Tomás del pensamiento niega que su naturaleza consista enteramente en una relación con algo exterior a sí mismo. Cuando Platón piensa en la rojez, lo que existe en Platón no es una cierta *relación* con la rojez o con las cosas rojas, sino que es la rojez: es una ocurrencia individual de la misma forma de la cual la rojez de esta rosa es otra ocurrencia individual. ¿Y cómo se explica entonces que esta rosa sea roja, pero que no lo sea la mente de Platón? Pues porque el modo de darse de la rojez —no la rojez que se da— es diverso; la rojez en la mente de Platón es, existe, de un modo diferente (*esse intentionale*) de la rojez en esta rosa (que tiene *esse naturale*). Así es como comprendemos la íntima conexión que se da entre el pensamiento y su objeto. Como dice a menudo Santo Tomás, entre ellos hay *semejanza* (*similitudo*). También comprendemos ahora el hecho de extraña apariencia de que pueda haber un pensamiento de algo que posiblemente exista. La existencia no establece ninguna diferencia —y no puede imponer ninguna restricción— con respecto a la naturaleza de aquello que existe; si es posible sin más que haya F-idad, entonces es igualmente posible que haya una F-idad que ocurra con *esse naturale* (una vaca viva real, por ejemplo) y que haya una F-idad que ocurra con *esse intentionale* (un pensamiento de una vaca). Esta explicación tiene su entera base en que la F-idad individual es realmente distinta de su *esse*, sea éste *naturale* o *intentionale*.

Para conseguir captar propiamente y sin enmarañamiento esta doctrina de Santo Tomás, tenemos que darnos cuenta de que no nos está diciendo —por ejemplo— que la vaca que está en el prado lleve una doble vida y que tenga otro *esse* en mi mente; o que cuando yo pienso en una vaca, llegue a ser de algún modo idéntico con ella. Esas formas de hablar (que me imagino derivan de tomar demasiado en serio la expresión notoriamente engañosa "en la mente") son expresamente rechazadas por Santo Tomás. "La piedra no está en la mente (*anima*); es la semejanza (*species*) de la piedra lo que está en ella... la similitud de una cosa pensada (intellectae) es una forma en el entendimiento" (I, q. 85, a. 2). Hay una forma individualizada en la piedra, y otra forma individualizada en la mente del hombre que piensa en ella; esas formas individualizadas son ambas ocurrencias de la inisma forma, pero difieren en su modo de *esse*; ni la piedra ni su forma individualizada se encuentran en mi mente.

Incluso cuando un ángel piensa en otro, lo que está en el que conoce es una forma individualizada diferente de la que está en (o mejor —para Santo Tomás— que es idéntica con) el ángel que es conocido, aunque ambas sean ocurrencias exactamente de la misma forma. A juicio de Santo Tomás, la diferencia —por ejemplo— entre el pensamiento que tiene Miguel de Gabriel

y Gabriel mismo, al igual que la diferencia entre mi pensamiento de una vaca y la vaca en el prado, consiste en que una y la misma forma ocurre en Miguel (o en mí) con *esse intentionale* y en Gabriel (o en la vaca) con *esse naturale*; lo cual implica la existencia de dos formas individualizadas (I, q. *56,* a. 2 ad *3).* Es digno de notar respecto a la última cita que la diferencia entre *esse naturale* y *esse intentionale* puede darse incluso cuando no hay cuestión de materia; los ángeles —para Santo Tomás— no tienen en su constitución clase alguna de materia, pero la diferencia todavía se produce en su caso.

He tenido que ser breve y omitir muchos temas importantes: en particular, la diferencia entre la naturaleza o esencia y la forma (substancial) de una cosa material; el sentido en el que el alma humana es la "forma" del cuerpo; la concepción de la *materia prima*; la cuestión de si los ángeles son "formas" (o sea, formas individualizadas). Aun así no podía lograr que este artículo fuera fácil de leer, ni evitar lo que muchos dirían que son distinciones de detalles nimios. Pero toda filosofía seria es difícil; y en cuanto a las nimiedades,

> Tal vez un pelo divida lo falso y lo verdadero,
> Sí; y una mera tilde era la clave—
> Tenías que encontrarla— para dar con el tesoro
> Y por ventura también con EL MAESTRO.

Trad. de Juan Carlos León Sánchez

Universidad de Murcia.