

Identidad y unidad: la analogía del ente en *De principiis naturae* 6 y sus fuentes

Identity and Unity: the Analogy of 'ens' in De principiis naturae 6 and its sources

Thomas Rego¹
trego@uft.cl

Resumen

En el *De princ. nat.* 6 Tomás de Aquino presenta una clasificación de los cuatro sentidos principales en los que dos cosas, o sus principios internos, pueden ser consideradas idénticas: según el número, según la especie, según el género y por analogía. Al revisar las fuentes sobre las que se está fundando, que son principalmente el capítulo sobre lo 'uno' en *Metaf.* V 6 de Aristóteles, y secundariamente los comentarios de Avicena y Averroes, nos encontramos con que el Aquinate en principio deja de lado una gran cantidad de distinciones más complejas presentes en esos comentarios. La presentación de las exposiciones de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes nos permitirá determinar en qué medida Tomás de Aquino es dependiente de ellos en su presentación de la doctrina de la analogía, puesto que Tomás de Aquino usa la versión sintética de la clasificación de lo 'uno', pero a la hora de explicarlo apela a las otras divisiones propuestas por Aristóteles en *Metaf.* V 6 y sus comentaristas.

¹ Docente de Formación General, Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2271-4568>

Una primera versión de este trabajo fue presentada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en las 2as Jornadas de Filosofía Medieval: Presencia y Presente del Pensamiento Medieval, Abril de 2007. Para su posterior desarrollo aprovechamos una estancia de investigación en el de Nicola Center for Culture and Ethics, de la Notre Dame University, con una beca interna de estancias de investigación de la Universidad Finis Terrae. Aprovechamos para agradecer a las instituciones nombradas y al Dr. J. García-Huidobro y al grupo de colegas que congrega por sus comentarios, que ayudaron en la redacción de este trabajo, y al Dr. Mario E. Sacchi por iniciarnos por vez primera en esta temática. Las deficiencias que pueda tener son responsabilidad nuestra. Las traducciones de los textos también son nuestras. En el caso de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias y Tomás de Aquino, hemos trabajado desde las fuentes originales griegas y latina; con Avicena y Averroes, en cambio, hemos utilizado sus traducciones al latín y al inglés.

Palabras clave

‘uno’ – ‘idem’ – analogía – identidad – Tomás de Aquino

Abstract

Abstract. In *De princ. nat.* 6 Aquinas presents a classification of the four main senses in which two things, or their inner principles, may be considered identical: according to number, to species, to genus, and by analogy. In reviewing the sources on which it is being founded, which are primarily Aristotle’s chapter on the ‘one’ in *Metaphys.* V 6 and, secondarily, Avicenna and Averroes’ commentaries, we find that in the first instance, Aquinas leaves aside a great variety of more complex distinctions present in those commentaries. The presentation of Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Avicenna, and Averroes’s expositions will allow us to establish the degree to which Aquinas depends on them in his presentation of the analogy’s doctrine, given that Aquinas uses the synthetic version of the classification of the ‘one’ in the exposition, but recurs to the other divisions proposed by Aristotle and his commentators in the explanation.

Key Words

‘one’ – ‘idem’ – analogy – identity – Thomas Aquinas

-Recepción del artículo: 05/06/24

-Aceptación del artículo: 12/06/24

Introducción

Nos encontramos en los inicios de la carrera académica de Tomás de Aquino. La lectura de los textos de Aristóteles, parcialmente vedada durante muchos años, está permitida en la Universidad de París. Tomás de Aquino, que ya estaba familiarizado con la obra aristotélica probablemente desde sus tiempos en la universidad de Nápoles², prepara dos opúsculos que resumen los puntos principales de la física y metafísica de Aristóteles: se trata de *Acerca de los principios de la naturaleza* y *Acerca del ente y la esencia*. Los primeros cuatro capítulos del *Acerca de los principios de la naturaleza* están dedicados al estudio de las substancias materiales, con el foco puesto sobre sus movimientos y los principios de estos. De este modo, Tomás de Aquino nos presenta ordenadamente los principios de estos entes móviles: materia, forma, privación, cambio substancial y accidental, acto y potencia, y las restantes causas se presentan sintéticamente para poder entender la estructura física de estos entes y sus cambios. El capítulo 5 está dedicado a evaluar diversas formas de clasificación de las causas de los movimientos. El capítulo 6, en cambio, está dedicado a las diversas formas en que las cosas pueden ser idénticas ('idem'). Es una clasificación simple, en la que se presentan cuatro formas: la identidad según el número, según la especie, según el género y según la analogía.

Si nos preguntamos cuál es la fuente de esta clasificación, el artículo sobre los sentidos de lo 'uno' (ἓν), presente en el 'léxico filosófico' de *Metafísica V*, se ofrece como la fuente más obvia. Sin embargo, el análisis de Aristóteles en aquel capítulo es mucho más complejo, puesto que parecen presentarse distintas clasificaciones, que no son fáciles de compatibilizar entre ellas ni con la clasificación presente en el *De principiis naturae*. Nuestro interés radicará en entender qué es lo que Tomás de Aquino realiza en este capítulo, y cómo se relaciona con sus fuentes para llevarlo a cabo. A ese efecto también será de interés consultar los comentarios a la *Metafísica* aristotélica de Avicena y Averroes, porque, como Montagnes³ y Houser⁴ han mostrado, Tomás de

² Cfr. Torrell 1993, pp. 9-10.

³ Montagnes en su tesis doctoral presentada en Lovaina sobre la noción de analogía en sto. Tomás, incorpora un anexo dedicado al estudio de las fuentes doctrinales de este último capítulo del opúsculo. En él observa que en la preparación de este estudio sto. Tomás utilizó la versión árabo-latino de la Metafísica de Aristóteles, siguiendo el comentario a la misma de Averroes: «Pour ce thème [la causalité du premier], tout à fait essentiel, il faut donc conclure que le vocabulaire dont se sert S. Thomas provient de la version arabo-latine, et que la théorie des acceptions multiples, sous la forme où elle est développée par lui dans notre opuscule, est inspirée par le Commentaire d'Averroès, dont elle est un résumé presque littéral. Par là s'explique, en particulier, la manière dont est décrit le rôle du premier auquel les autres analogués sont référés selon un rapport causal» (Montagnes 1963, p. 180).

⁴ Cfr. Houser 2012, pp. 578-579; Rego 2006, p. 81; Rego 2023, p. 104.

Aquino no se está fundando sólo en los textos de Aristóteles para preparar este opúsculo, sino que también se vale de los comentaristas árabes.

Entonces, luego de analizar el artículo sobre ‘lo uno’ de Aristóteles en *Metafísica* V 6, nos ocuparemos de Avicena y Averroes. También dedicaremos una sección para analizar el comentario de Alejandro de Afrodisias, que pudo haber ofrecido algunas claves de interpretación iniciales: a pesar de que Tomás de Aquino no parece estar leyendo a Alejandro en esta etapa de su vida, Alejandro sí puede ofrecernos algunas claves para entender los comentarios de los filósofos árabes⁵. Luego de la revisión de las fuentes, analizaremos el breve capítulo 6 del *De principiis naturae* en su totalidad.

Las fuentes del capítulo: Aristóteles y sus comentadores

Lo ‘uno’ en el libro V de la *Metafísica* como fuente principal del *De princ. nat. 6*

Cuando Aristóteles presenta el término ‘uno’ (ἓν) en el léxico filosófico que prepara en el libro quinto de la *Metafísica*, comienza distinguiendo las cosas que son ‘uno’ por accidente (1015^b17-^b36) de aquellas que lo son por sí mismas (1015^b36-1016^b7)⁶. (A) Se dice que son ‘uno’ por accidente, de dos accidentes que se dan en una substancia o de un accidente y su substancia, porque se dan en una única substancia⁷. Este análisis accidental también se puede realizar a un nivel lingüístico (τῶν ἐν τῷ λόγῳ)⁸.

(B) Al tratar el ser ‘uno’ por sí mismo (καθ’ ἑαυτά), Aristóteles presenta cuatro formas distintas: (a) ser uno por razón de una continuidad física (τῷ συνεχῆ εἶναι), sea natural o artificial (ἐν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τέχνη), y que goce de un

⁵ Cfr. Costa Sousa 2021, pp. 45-56. La consulta en el *Index Thomisticum* nos revela que mientras preparaba el *Comentario a las Sentencias*, tarea contemporánea con la redacción de este opúsculo, Tomás de Aquino sólo nombra en dos ocasiones a Alejandro, y en ambos casos a través de lo que le transmite Averroes. Cfr. *Super sent.* II, dist. 30 q. 2 a. 1 corp.; idem, IV, dist. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4.

⁶ En la división de las causas según sean causas por accidentes o causas por sí mismas, que sto. Tomás presenta en el capítulo quinto del *De principiis naturae*, encontramos una aplicación de esta división, ya que las causas por accidente no lo son por una capacidad causativa propia, sino por coincidir en el mismo substrato con una causa por sí misma, siendo ‘uno’ con ella accidentalmente: ‘Causa per accidens est illa quae accidit causae per se [...]’ (*De princ. nat.* 5: 45^b32-33). Cfr. *ibidem*, 29-37; Rego 2023, p. 97.⁷ [...] ὅτι μιᾷ οὐσίᾳ συμβέβηκεν (Arist., *Metaph.* V 6: 1015^b22).

⁸ Cfr. *ibidem*, 1015^b24-26; 1015^b24-36.

movimiento común⁹. Según este sentido, empero, lo continuo naturalmente gozará de mayor unidad que lo unido artificialmente¹⁰; (b) también es uno aquello cuyo substrato es de una única especie¹¹; (c) también se llaman ‘uno’ aquellas cosas que comparten el mismo género¹²; (d) es llamado ‘uno’ aquello que posee la misma esencia¹³. Para concluir esta primera categorización, hace una afirmación general (ὅλως): respecto de las que son ‘una’ según la esencia, indivisible según el lugar, el tiempo y la definición, estas son ‘uno’ en el mayor grado (μάλιστα ταῦτα ἓν), sobre todo las substancias¹⁴. Si se nos presentara la objeción de que (b) y (d) no son lo mismo, habría que decir que Aristóteles en (b) parece referirse a un cuerpo divisible cuantitativamente, pero que sus partes mantienen la misma esencia (agua, vino), y en (d) parece referirse a cosas numéricamente distintas, pero con una misma esencia (distintos seres humanos).

Luego de presentar las formas de ser uno por sí mismas, Aristóteles parece hacer una nueva categorización de las formas de ser uno: primero, éstas serían las cosas relacionadas de algún modo –podría compararse esta categoría con la primera presentada por Aristóteles, la de las cosas que son ‘uno’ por accidente o quizás, más bien, con lo que sto. Tomás presentará como analogía–. Este modo de ser ‘uno’ es el de aquellas cosas que se vinculan con otro (e), por medio de la acción, posesión, pasión o algún otro modo de relación¹⁵.

Segundo, lo que es uno se diría principalmente de aquellos cuya substancia sea una sola (τὰ δὲ πρότως λεγόμενα ἓν ὧν ἡ οὐσία μία)¹⁶ y presenta ejemplos de cosas que son llamadas ‘uno’. Allí se destaca la substancia (οὐσία), en primer lugar, donde se da la ‘unidad’ según la continuidad (a), y según la especie (b) y definición (c)¹⁷. Esta segunda categorización, en verdad, respeta el esquema general propuesto en el inicio del capítulo: el de lo ‘uno’ por accidente y lo

⁹ συνεχὲς δὲ λέγεται οὐ κίνησις μία καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως (*ibidem*, 1015a5-6).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 1015^b36-1016^a18.

¹¹ τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον (*ibidem*, 1016^a17-18). Cfr. *ibidem*, 18-24.

¹² ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρων ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς (*ibidem*, 1016^a24-25). Cfr. *ibidem*, 24-32.

¹³ ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα τί ἦν εἶναι τὸ πρᾶγμα (*ibidem*, 1016^a32-34). Cfr. *ibidem*, ^a33-^b7. Ross (2020, p. 300) sostiene que son ‘uno’ las cosas cuyas definiciones no se distinguen.

¹⁴ ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μῆτε χρόνῳ μῆτε τόπῳ μῆτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἓν, καὶ τούτων ὅσα οὐσία (Arist., *Metaph.* V 6: 1016b1-3). Cfr. *ibidem*, 1-6.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 1016b6-8.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 1016b8-11.

¹⁷ [...] μία δὲ ἡ συνεχεια ἢ εἶδει ἢ λόγῳ [...] (*ibidem*, 1016b10). Cfr. *ibidem*, 8-10.

‘uno’ por sí mismo, dado que la relación categorialmente es un accidente, mientras la substancia es lo que es por sí mismo.

Luego de esta nueva categorización, Aristóteles parece presentar otra manera de entender lo uno, que puede ser menos técnica filosóficamente y, por tanto, más compartible con el común de la gente. Se trata de entender que ‘uno’ son las cosas en función de su cantidad y continuidad (ἢ ποσὸν καὶ συνεχές) o en cuanto que conformen un cierto ‘todo’, un cierto ‘entero’ (τι ὅλον), lo cual exige compartir una forma al menos accidental, como en el ejemplo aristotélico de las partes de un calzado, cuya forma accidental provee una unidad de orden al continuo que conforman sus partes¹⁸. Un signo de que esta es la manera más común de entender lo ‘uno’ podría ser el cambio de vocabulario. Hasta aquí Aristóteles, al presentar las diversas acepciones técnicas de lo ‘uno’, suele recurrir a la impersonal expresión ‘se dice’ (λέγεται). Ahora, en cambio, utiliza ‘decimos’ (φάμεν), que podría referir a un ‘nosotros’ no reducido a la comunidad académica, sino ampliado, al menos, a la comunidad grecoparlante.

Los usos de lo ‘uno’ hasta aquí referidos (1015^b16-1016^b17) parecen tener en común el ser adjetivos aplicados a realidades sustanciales o accidentales. A continuación, Aristóteles se refiere al término ‘uno’ usado como sustantivo. En efecto, en el pasaje 1016^b16-31, el término es precedido del artículo neutro ‘τὸ’, que lo sustantiva: lo uno (τὸ ἓν). En primer lugar, se ocupa del concepto de lo ‘uno’ en cuanto cierto principio del número¹⁹. En relación con esto presenta la afirmación, que puede extenderse más allá del ámbito de lo cuantitativo, de que lo ‘uno’ es el punto de partida o principio (ἀρχή) que funciona como medida en todo género de lo que conocemos²⁰. Luego de dar unos ejemplos, concluye que en todos estos casos lo ‘uno’ lo es según la cantidad o según la esencia²¹.

Finalmente, Aristóteles presenta una última forma de categorizar a las cosas que son ‘uno’. En efecto, se puede decir que algo es ‘uno’ según el número (κατ’ ἀριθμόν), según la esencia (κατ’ εἶδος), según el género (κατὰ γένος) y según la analogía (κατ’ ἀναλογία)²², que será finalmente el modelo de acuerdo al cual presentará la noción de ‘idem’ Tomás de Aquino en el *De principiis naturae* 6.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 1016b10-18.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 1016b18-31.

²⁰ Cfr. *ibidem*, 1016b18-21.

²¹ Cfr. *ibidem*, 1016b18-21.

²² Cfr. *ibidem*, 1016b32 - 1017a3.

Podría surgir la pregunta de si esta última clasificación constituye un nuevo sentido de lo uno, o si más bien se trata de una reformulación o síntesis de los sentidos de lo ‘uno’ ya presentados. En este segundo escenario, la correspondencia sería entre ser uno según el substrato (B.b) y el ser uno según el número; ser uno según la esencia (B.d); ser uno según el mismo género (B.c); y el ser por uno por vincularse con otro (B.e) con el ser uno según la analogía.

Por último, no dejemos de atender a la siguiente inquietud. ¿Por qué el Aquinate se funda en el artículo dedicado a lo ‘uno’ y no en el correspondiente a ‘lo mismo’, si lo que busca es establecer una doctrina sobre las formas de lo ‘idem’ (‘lo mismo’)? ¿Acaso no está alterando la doctrina aristotélica en este punto? Más allá de una manifiesta continuidad entre estas nociones, que facilitaría el que las subdivisiones de lo ‘uno’ y de ‘lo mismo’ sean semejantes, es el mismo Aristóteles el que expresa esta identidad y habilita de este modo la sustitución que sto. Tomás realiza de lo ‘έν’ por lo ‘idem’:

‘[...] de modo que es manifiesto que la identidad (ταυτότης) es una cierta unidad (ένότης), ya sea del ser de muchos, ya sea toda vez que se usan como muchos, como cuando se dice que algo es igual a él mismo: en efecto, se lo trata como si fueran dos cosas’²³.

Los comentarios: Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes

Alejandro de Afrodisias

Alejandro de Afrodisias, al comentar el capítulo sobre lo ‘uno’ de Aristóteles, reconoce una primera división general, como el Estagirita, entre las cosas que son ‘uno’ (a) por accidente y las que lo son (b) por sí mismas. Las que son por accidente, a su vez se dividen en tres tipos: (a.1) son ‘uno’ un accidente y su sujeto; (a.2) son ‘uno’ dos accidentes que se den en un mismo sujeto; (a.3) son ‘uno’, en una frase, aquella parte de una oración que también se da en la otra (el ejemplo de Alejandro dice: ‘Corisco es el músico Corisco’)²⁴. Se puede advertir que Alejandro está siguiendo el esquema inicial de Aristóteles, como es natural, y lo explicita en algunos puntos.

²³ [...] ὥστε φανερόν ὅτι ἡ ταυτότης ένότης τίς ἐστιν ἡ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγη αὐτὸ αὐτῶ ταυτόν· ὡς δυοὶ γὰρ χρῆται αὐτῶ (Arist., *Metaph.* V 9: 1018a7-9).

²⁴ Cfr. Alex. Aphrod., In V *Metaph.* 6, p. 362,12-31

Cuando se ocupa de la predicación de lo que es ‘uno’ por sí mismo, Alejandro observa que Aristóteles presenta dos divisiones. La primera forma de ser uno se dice de las cosas que (b.1) son un continuo; entre estos hay un modo principal, (b.1.i) el de los continuos por naturaleza, mientras (b.1.ii) que los continuos por las diversas artes, como los artefactos, lo son en un sentido secundario. A propósito de esta explicación, recuerda la definición de ‘continuo’ de Aristóteles y afirma que éste la utiliza para explicar lo ‘uno’: ‘uno’ es aquello de lo cual el movimiento es único²⁵. Esta unidad a través de la continuidad es la más comúnmente reconocida (λέγει κοινότερον)²⁶. Esta afirmación puede ser una clave para entender la multiplicación de las clasificaciones que encontrábamos en Aristóteles: habría clasificaciones propias de un nivel de conocimiento y lenguaje ordinarios, y otro propio de los estudiosos de las ciencias. Alguno de los comentaristas árabes, como veremos, se hará eco de esta distinción.

La segunda forma de unidad por sí misma es propia de (b.2) aquello cuyo substrato (ὑποκείμενον) es indivisible según la especie (εἶδος), aunque no necesariamente según la cantidad²⁷. En relación con esta división puede tratarse del (b.2.i) substrato cercano o primero o del (b.2.ii) substrato último²⁸. La tercera forma es la de (b.3) aquellas cosas que son uno según el género (ταὐτὸν γένος), en cuyo caso también puede tratarse del (b.3.i) género cercano (κατὰ τὸ προσεχές γένος) o del (b.3.ii) género último (κατὰ τὸ ἀνωτέρω)²⁹. La cuarta forma de ser uno es la (b.4) que se da según la definición, según la esencia³⁰.

Consideradas las dos formas generales de ser ‘uno’, recapitula afirmando que la forma principal de ser ‘uno’ es la que se da según la substancia (οὐσία)³¹, como si la unidad substancial fuera algo común a las cuatro maneras (b) de ser uno por sí mismo. Esto es fácil de ver en el caso de lo uno según (b.2) el substrato, (b.3) el género, y según (b.4) la especie, pero no es tan fácil de aceptar en relación con el continuo (b.1), ya que en el caso del continuo artificial, no

²⁵ Cfr. Alex. Aphrod., In V *Metaph.* 6, p. 362,12-31

²⁶ Cfr. Alex. Aphrod., In V *Metaph.* 6, p. 362,16-17.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 364,18-23.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 364,25-33.

²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 364,40 - 365,17.

³⁰ προστίθησιν τι σημαινόμενον τοῦ ἑνὸς τὸ κατὰ τὸν ὅρισμὸν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα (*ibidem*, p. 366,9-10). Cfr. *ibid.*, p. 366,8-11.

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 367,10-11.

hay una unidad substancial, sino más bien una multiplicidad de substancias, unidas a través de una forma accidental³².

Finalmente, Alejandro observa que Aristóteles propone una segunda forma general de dividir a las cosas que son ‘uno’, que es una división de uso más común (συνήθως εἰώθασι χρῆσθαι) –nuevamente la referencia al conocimiento ordinario–³³. Se trata de la división de lo ‘uno’ según (aa) el número, según (bb) la especie, según (cc) el género, y según (dd) la analogía. Es fácil ver la identidad entre (bb) y (b.4); (cc) y (b.3); y entre (aa) y (b.2), y probablemente también (b.1)³⁴. Alejandro afirma, en consecuencia, que esta división está contenida en la primera presentada (περιεχομένη)³⁵. Sin embargo, se le podría objetar que en la primera clasificación no aparece la unidad por analogía, a no ser que esté considerando que la analogía sea una cierta unidad por accidente, tal como decía que eran ‘uno’ por accidente aquellas cosas que tenían una relación con una misma cosa.

Esta objeción no encuentra una respuesta explícita en este pasaje del comentario, y Alejandro presenta algunas aclaraciones respecto de la analogía: dice que se trata de una cierta semejanza (διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοίτητα), por la que cosas distintas son dichas ser ‘uno’³⁶. Se trata de una relación de igualdad en la forma de relacionarse dos pares de cosas distintas: así como la fuente se relaciona con el río, el corazón se relaciona con el animal³⁷. Es la relación la que es idéntica, no las cosas, por las que ellas se dicen análogas. Además, afirma que se da la unidad por analogía también dentro de lo que es uno según el número, según la especie y según el género, pero no al revés³⁸.

Avicena, el Libro de filosofía primera

Avicena, al asumir esta doctrina aristotélica en su *Libro de filosofía primera*, presenta una primera división entre lo que es ‘uno’ (a) según el accidente y lo

³² ‘[...] omnes formae artificiales sunt accidentales [...]’ (*De princ. nat.* 1: 40^a79). Cfr. Rego 2008, p. 118.

³³ Cfr. Alex. Aphrod., *In V Metaph.* 6, p. 369,3

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 369,2-5.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 369,4.

³⁶ τὸ δὲ κατ’ ἀναλογίαν ἐν ὀρίσῃ τὸ ἔχον ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο· ὅταν γὰρ οὕτως ἔχη τι πρὸς τι ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, ταῦτα διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοίτητα ἀναλογίᾳ ἐν (*ibidem*, p. 369,14-16).

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 369,24-26.

³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 369,16-26.

que es ‘uno’ (b) según la esencia (‘essentiam’)³⁹. En el ser uno según el accidente a un sujeto se le adjunta algo, y ambas cosas distintas son llamadas ‘uno’. Así se trata, entonces, (a.1) de un sujeto y de un predicado accidental; o (a.2) de dos predicados de un mismo sujeto; o de (a.3) de dos sujetos respecto de un único accidente⁴⁰.

Cuando se trata del ser ‘uno’ (b) por esencia, nos encontramos con el ser ‘uno’ (b.1) por género; (b.2) por especie; (b.3) por comparación (‘comparatione’)⁴¹; (b.4) por el sujeto; y otro (b.5) por el número⁴².

A su vez, las cosas que son ‘uno’ por el número pueden serlo (b.5.i) por continuación; (b.5.ii) por perfección; (b.5.iii) por su propia especie; o (b.5.iv) por su propia esencia⁴³. Lo ‘uno’ por el número (b.5.i) se puede dar (b.5.i^a) de acuerdo a una continuación donde hay una cierta multitud que se dice ‘uno’ en razón de un efecto (y se trata de un verdadero ‘uno’ si la multitud es potencial solamente) o puede darse también de modo inverso, (b.5.i^b) tratándose de una multitud cuyos extremos se unen en un término común⁴⁴. En el primer caso se da una conexión (‘cohaerentia’) de los miembros de algo, cuyo movimiento parece ser un continuo, gracias al modo en que se acompañan los movimientos de las partes, como es en el caso de los continuos naturales⁴⁵. En el segundo se trata del modo en que lo artificial es ‘uno’, en los que más que de ‘continuidad’, se trata de unidad de ‘agregación’; por tanto, el ser ‘uno’ de los continuos naturales es más digno y principal que el de los artificiales.

El comentario breve de Averroes

En su comentario breve a la *Metafísica* de Aristóteles, Averroes deja de lado la división de lo ‘uno’ según lo accidental o lo que es por sí mismo, y se centra en la unidad de lo uno y de lo múltiple. De este modo, la primera división de lo ‘uno’ es la que se da entre (a) lo numéricamente ‘uno’ y (b) lo que es ‘uno’ en

³⁹ Cfr. Avicena., *Liber de phil. prima* III 2, ed. van Riet, p. 108,91. ‘Uno por sí mismo’ decían Aristóteles y Alejandro, y ‘uno por esencia’, Avicena. Quizás se trate de una diferencia de matiz, o quizás se deba a que aquí Avicena esté hablando de conceptos (‘intentionibus’) y no de substancias.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 107,77 – 108,90.

⁴¹ Lewis-Short nos señala que este término se podía utilizar para traducir el término *ἀναλογία* griego. Cfr. Lewis-Short 1955, s. v. ‘comparatio’, II.C.

⁴² Cfr. Avicena., *Liber de phil. prima* III 2, ed. van Riet, p. 108,91-93.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 108,94-96.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 109,9-16.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 109,17-21.

relación con lo numéricamente múltiple, para finalmente hacer una síntesis de todos los sentidos en cuatro.

El (α) conocimiento de la gente común respecto de lo uno abarca solamente uno de los ámbitos de lo numéricamente uno⁴⁶. Este es el reconocimiento de lo que es uno según ([α] a.1) la continuidad, ya sea una continuidad debida a ([α] a.1.ii) la imaginación o a ([α] a.1.ii) algo presente en la cosa. También es accesible a todos la unidad de lo que ([α] a.2) está conectado o contiguo, ya sea de lo que está conectado ([α] a.2.i) por naturaleza o lo que está conectado ([α] a.2.ii) por el arte, y la de lo que es uno ([α] a.3) por la forma. Este primer modo de unidad (α) es el más accesible a todos y se caracteriza porque lo uno puede ser aislado del resto de las cosas⁴⁷. Si nos preguntáramos dónde se colocaría esta noción de ‘unum’ de Averroes en relación con la doctrina de los trascendentales, tal como Tomás de Aquino la presentará en sus cuestiones *Acerca de la verdad*, más que vincularla con el ‘unum’ trascendental⁴⁸, Averroes parece vincularlo con el ‘aliquid’, porque este implica una distancia respecto de las otras cosas⁴⁹.

Un segundo ámbito de la numéricamente uno, propio de [β] la disciplina metafísica, es el que se descubre al entenderse lo ‘uno’ como ‘sinónimo de la esencia y quiddidad de la cosa’⁵⁰, que puede ser entendida en referencia ([β] a.4.i) al individuo o ([β] a.4.ii) a algo uno compuesto a partir de muchos. En este caso no se trata del ser uno en cuanto distancia respecto de los otros, sino del aislamiento intrínseco de algo individual y concreto en relación con su esencia y quiddidad. Aquí el entendimiento de lo uno es más semejante al que sto. Tomás realiza con el trascendental ‘uno’.

⁴⁶ Cfr. Averroes, *Epitome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 35; ed. Latina Venetiis apud Iunctas 1562, p. 359 K. Aquí se advierte una recuperación del enfoque de Alejandro, que se preocupaba por distinguir los sentidos más evidentes de lo ‘uno’.

⁴⁷ Cfr. Averroes, *Epitome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 36. ed. Latina 1562, p. 359 M.

⁴⁸ ‘hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum’ (Thomas Aquinatis, *Q. D. De veritate* q. 1 a. 1 resp.). Cfr. Averroes, *Epitome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 36.

⁴⁹ hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum’ (Thomas Aquinatis, *Q. D. De veritate* q. 1 a. 1 resp.).

⁵⁰ Cfr. Averroes, *Epitome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 38. Esta es una lectura de Arnzen. La edición latina, traducida por Iacob Mantino sigue al resto de los manuscritos: “in hac tamen arte sit unum synonymus ad ipsum ens” (ed. Latina 1562, p. 360 D).

A continuación, Averroes critica a Avicena por considerar lo numéricamente ‘uno’ como un accidente⁵¹. Y también lo critica por pensar lo ‘uno’ como las masas, predicándolo unívocamente en las diez categorías⁵².

También en el ámbito más especializado de la metafísica, Averroes señala un quinto sentido de lo numéricamente uno, ([β] a.5) aquel propio de las substancias separadas⁵³. Luego de este extenso tratamiento de lo numéricamente ‘uno’, Averroes presenta las diversas formas en (b) que lo numéricamente múltiple se dice ‘uno’, presumiblemente tampoco en territorio [α] cognoscitivo asequible a todos, sino en [β] un ámbito avanzado del conocimiento intelectual. Así, múltiples cosas pueden ser ‘uno’ según ([β] b.1) la especie, ([β] b.2) el género, ([β] b.3) uno en el substrato, aunque muchos en la definición (parece que está hablando en un nivel de formas accidentales), ([β] b.4) por relación, y ([β] b.5) por accidente. Averroes también señala que podría decirse que algunas cosas podrían ser ‘uno’ según ([β] b.2²) la materia, en una distinción muy cercana a la de las que son ‘uno’ por ([β] b.2) el género⁵⁴.

En las primeras cuatro formas de ser uno para las cosas múltiples nos encontramos con una predicación esencial, mientras que en la quinta, naturalmente, se trata de una predicación accidental. De este modo recupera la distinción que había hecho Aristóteles entre el ser ‘uno’ por accidente o por sí mismo, aunque parece no darle mucha importancia.

Luego de desarrollar estas subdivisiones de lo ‘uno’, Averroes sintetiza todos los sentidos de ser ‘uno’ en cuatro: (i) lo continuo; (ii) lo entero y perfecto; (iii) lo primero en cada género; y (iv) el uno universal predicado según el antes y el después o en relación con alguna de las cosas que se han mencionado aquí⁵⁵.

Observemos también que Averroes retoma el interés que ya habíamos notado en Alejandro por distinguir las diversas clasificaciones en función de cuán conocidas o populares son, en razón de su mayor accesibilidad o evidencia. En efecto, propone cinco sentidos, de los cuales dos pertenecen al campo más popular (α) y los restantes a un campo más especializado (β).

⁵¹ Cfr. Averroes, *Epítome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen pp. 38-39; ed. Latina 1562, p. 360 F-G

⁵² Cfr. Averroes, *Epítome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 39; ed. Latina 1562, p. 360 H.

⁵³ Cfr. Averroes, *Epítome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 39; ed. Latina 1562, p. 360 H.

⁵⁴ Cfr. Averroes, *Epítome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 40; ed. Latina 1562, p. 360 K-L.

⁵⁵ Cfr. Averroes, *Epítome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 41; ed. Latina 1562, p. 361 B.

Por último, ‘lo mismo’ se predica reflejando la predicación de lo ‘uno’, de modo que ‘lo mismo’ se dice de aquello (a) según el número (para aquello que posee dos nombres); (b) según la especie; (c) según el género; y (d) según la relación, ya sea en el substrato, ya sea en un accidente⁵⁶, lo que se muestra como un antecedente del reemplazo que Tomás hará de lo ‘uno’ por lo ‘mismo’.

El *De principiis naturae* 6

El último capítulo del opúsculo *De principiis naturae* presenta la doctrina de la identidad y de la analogía. Una vez concluida la discusión acerca de las causas de la substancia natural, desarrollada en los capítulos precedentes, st. Tomás de Aquino vuelve su atención a los principios de la substancia. No los comparará ya entre sí como en los capítulos anteriores del opúsculo, sino que presenta para la inspección a diversos entes. En la compulsa enfrenta a estos entes y a sus respectivos principios con el fin de determinar en qué sentido son idénticos y en qué sentido no lo son y veremos en qué medida Tomás se sirve de sus fuentes⁵⁷.

Cuatro sentidos de identidad

En primer lugar, Tomás de Aquino enuncia la tesis por la que sabemos que la conveniencia y la diferencia entre los principios intrínsecos de dos substancias distintas dependen de la conveniencia y diferencia dadas entre las substancias mismas⁵⁸. Señalemos que en este capítulo, así como en esta tesis que abre el capítulo, el Aquinate se ocupará de los principios intrínsecos. Si atendemos a la doctrina desplegada en el capítulo tercero del opúsculo, notaremos que hablar de principios o causas intrínsecas es realizar un discurso que excluya a la privación, puesto que es el único de los principios que no es una parte constituyente de la cosa⁵⁹. De esta manera, es manifiesto que el Aquinate se refiere aquí sólo a la materia y a la forma.

⁵⁶ Cfr. Averroes, *Epitome in Aristot. Metaphys.* I, ed. R. Arnzen p. 41; ed. Latina 1562, p. 361 B-C.

⁵⁷ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^a1 – 47^b83.

⁵⁸ “loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum conuenientiam principiatorum et differentiam est conuenientia et differentia principiorum” (*De princ. nat.* 6: 46^a1-5).

⁵⁹ ‘materia et forma dicuntur [causae] intrinsecae rei eo quod sunt partes constituentes rem [...] sed principia accipit solum causas intrinsecas. Priuatio autem non denominatur inter causas, qui est principium per accidens’ (*De princ. nat.* 3: 42^b48-54). Cfr. *ibid.*, 47-58. Cfr. Rego 2007, pp. 24-25.

Puesto que el descubrimiento de las relaciones entre los principios de dos cosas distintas tiene lugar una vez establecidas las semejanzas y desemejanzas entre las cosas principiadas, sto. Tomás procede a distinguir cuatro tipos diversos de identidad entre las cosas. Esta distinción la lleva a cabo graduando los cuatro tipos según los cuales las cosas consideradas sean idénticas en mayor o menor grado. La fuente de la que toma esta cuádruple distinción de la identidad es el libro V de la *Metafísica*⁶⁰, como ya es manifiesto, de la cual elige el modelo más sintético. La equivalencia entre unidad e identidad que explica la sustitución de un término por otro por parte de sto. Tomás ya fue fundamentada en el texto de Aristóteles y en Averroes.

La identidad mayor es la que se da en la misma cosa, cuando es expresada atendiendo a diversas razones o perspectivas. Estas expresiones son lo mismo según el *número*⁶¹. Este hombre y Sócrates son la misma cosa según (a) el *número*, si Sócrates existe. El segundo nivel de identidad corresponde a aquellas cosas que no son las mismas según el *número*, pero mantienen la identidad en (b) la especie. Pertenecen a este nivel de identidad las comparaciones dadas entre las cosas de una misma especie. Éstas ya no son las mismas numéricamente, pero atendiendo a sus especies se muestran idénticas. De esta manera Sócrates es igual a Platón. Son idénticos porque son hombres. Son distintos porque son dos hombres distintos. El tercer grado de identidad, ya más alejado de la identidad en el número, es aquél de las cosas que pertenecen (c) a un mismo género pero que no comparten la especie. Es el caso del hombre y del burro, como dice Santo Tomás. No obstante las marcadas diferencias entre ambos, que no escapan a nadie, las correspondencias habidas entre ellos también

⁶⁰ ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἢ ὅλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο (*Metaphys.* Δ 6: 1016^a31-35). Cfr. *ibid.*, 1016^a31 – 1017^a3. Cfr. supra 2.1.

⁶¹ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^a5-9. En este pasaje Santo Tomás utiliza el primero de los dos sentidos de 'número' que había señalado en el capítulo segundo (cfr. *ibid.*, 2: 41^b98-108). El segundo lo había utilizado ya en aquel pasaje, aplicándose a la materia *primera*: ella es una en número en tanto que no posee determinaciones por las que se pueda diferenciar una materia *primera* de otras. Aquí ser uno en número significa poseer todas las determinaciones que distinguen a las sustancias de una misma especie entre ellas, y que a cada una de ellas las hace ser idénticas con ellas mismas. Encontramos este sentido de «número» en el siguiente pasaje de Aristóteles: Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταυτὸν καὶ ἐν ἀριθμῶ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐκ ἂν ἔχοι τις τὸ τοιοῦτο προενεργεῖν, ὅσα μὴ εἰσὶν οὐσία, ὃ ἐν ἀριθμῶ ὃν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστὶν [...] (*Categ.* 5: 4^a10-13). Cfr. Rego 2008, pp. 130-131.

son manifiestas, fundadas en su mutua pertenencia al género de los vivientes sensitivos⁶².

Pareciera que éste fuera el último nivel de diferencia, el grado más bajo de identidad, puesto que, reducidas todas las cosas a su último género, todas coincidirían en ser substancia, por lo que todas las cosas serían idénticas según el género, en última instancia, porque, ¿qué cosa hay que no sea substancia? Debemos admitir que no hay cosa que, siendo por sí misma, no sea substancia. Sin embargo, hay cosas que no son por sí mismas, y que sólo podría decirse que son ‘una’ con las substancias sólo *por accidente*, esto es, por el hecho de coincidir en un mismo sujeto con aquello que es substancia; al advenir a una substancia, recibirían el nombre de substancia *accidentalmente*. Éstas son las cosas comúnmente llamadas accidentes. Como ya las distinguió Aristóteles en sus obras *Categorías* y *Metafísica*, en la realidad no hay un único género de cosas, sino que los géneros son más bien múltiples. Según su clasificación, la substancia es el género de las cosas que son *por sí mismas*, mientras que los géneros restantes –cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, etc.– agrupan a las cosas que son *por otro*, es decir, por algo otro que sea *por sí mismo*⁶³.

Resuelta esta dificultad, no tenemos problemas para considerar el grado de identidad existente entre cosas que no pertenezcan a un mismo género. Estas cosas no son las mismas según el número, la especie ni el género. La semejanza en este sentido es grande. Se nos podría objetar respecto de la diferencia entre lo que es por sí mismo y lo que es por otro, que la rojez de una flor es la misma en número que la flor, así como es la misma en especie y en género. Sólo admitimos que son idénticas *accidentalmente*, esto es, por coincidir la rojez en aquel sujeto que es uno según el número, la especie y el género consigo mismo. Pero propiamente la rojez no es el individuo por más que se dé en ese individuo. También sabemos que su esencia no es idéntica a la de la flor, puesto que por su naturaleza la flor puede nutrirse y reproducirse, mientras que esas son capacidades que la rojez no otorga a aquello que goza de tal cualidad. Tampoco cabe encerrar a la rojez en el género de los vegetales, como a la flor,

⁶² Estas tres formas de ser idéntico son presentadas por el Estagirita también en *Top.* A 7: 103^a6-39.

⁶³ Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ’ αὐτό [...] (*Metaphys.* Δ 7: 1017^a7-8); cfr. *Ibid.*, 19-27. λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ’ αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα [...] (*ibidem*, 30: 1025^a30-32). Cfr. *Categ.* 2: 1^b5-6; 4: 1^b25 – 2^a1; 5: 2^a11-13; 3^a7-10; 3^b10.

puesto que, por un lado, no tiene alma vegetativa y, por otro lado, también la descubrimos en sustancias inanimadas, como el fuego. Por último, también hablando con propiedad, tampoco la rojez comparte el género último de la flor, ya que nadie ha visto –ni puede haber– a la rojez siendo *por sí misma*, tal como sí nos es posible encontrar una flor a diario.

No obstante todas las diferencias propias habidas entre las sustancias y los accidentes, que parece que agotan todas las posibilidades de la semejanza entre cosas, sto. Tomás tampoco desestima la enseñanza peripatética de que el ser se dice de muchas maneras⁶⁴. Pues tanto las cosas que son *por sí mismas* como aquéllas que son *por otras* tienen algo en común: todas son. El Aquinate rechaza la posibilidad de que los diversos géneros puedan ser agrupados bajo un último género supremo, aquel de las cosas que son, porque dice que el ente no es un género⁶⁵. Esta forma de ser iguales las cosas es llamada (d) identidad por analogía. Éste es el último grado de la identidad.

Aclaremos que estas cuatro clases de identidad, según (a) el número, (b) la especie, (c) el género y (d) la analogía, no se excluyen mutuamente, sino que están graduadas de mayor a menor. Por ello, el mayor grado incluye las identidades propias de los restantes grados, mientras que los restantes grados incluyen las identidades de sus grados inferiores. De esto podemos extraer algunas tesis. Entre ellas, que nada hay tan idéntico como una cosa consigo misma; nada hay entre las cosas que son que sea absolutamente desemejante a otra cosa, puesto que al menos coinciden en que son ente, esto es, que son⁶⁶.

Tres formas de predicar el ser: unívoca, equívoca y análoga

La última reflexión que Santo Tomás realiza en el primer párrafo es la siguiente: ‘el ente, empero, no es un género porque no se predica [de las cosas] unívoca sino analógicamente’⁶⁷. De ella podríamos inferir que es propio de los géneros el ser predicado unívocamente de sus sujetos. Así, el perro es animal en

⁶⁴ Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσόν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων (*Metaphys.* Z 1: 1028^a10-13).

⁶⁵ ‘[...] ens autem non est genus [...]’ (*De princ. nat.* 5: 46^b16-17). Cfr. *ibidem*, 11-18.

⁶⁶ ‘[...] substantia et quantitas [...] conveniunt in eo solum quod est ens [...]’ (*De princ. nat.* 5: 46^b13-16). Cfr. *ibidem*, 11-18.

⁶⁷ ‘conveniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non predicatur uniuoce sed analogice’ (*De princ. nat.* 6: 46^b16-18).

el mismo sentido que el gato, y tanto el perro como el gato y el hombre son substancias, sin ser uno más substancia que el resto. Otro punto importante que surge de esta sentencia es el de las diversas formas de la predicación, a partir del cual explicará la noción de analogía, que presentó en el primer párrafo⁶⁸.

Decía *sto. Tomás* que el ente no se predica unívocamente de las cosas, sino analógicamente. Este último capítulo nos introduce en el tema de la predicación, la manera de nombrar los hombres las cosas que conocen y de atribuirles características. En efecto, toda predicación debe fundarse en el conocimiento tanto de la cosa de la que se predica como del atributo predicado. Cuando algo es predicado de dos cosas distintas, hay en ellas algo idéntico por lo que pueden recibir un mismo nombre. Tras las predicaciones, encontramos las semejanzas de las cosas fundando las diversas maneras en que algo puede ser predicado de dos cosas distintas.

La identidad según el número, la especie o el género entre cosas distintas posibilita el que algo común pueda predicarse de todas ellas. La identidad según el número permite la predicación de la mayor identidad, la de una cosa consigo misma. La identidad según la especie permite la predicación de la pertenencia a cierta especie de todas las cosas que de hecho pertenecen a esa especie; por poseer tal especie, son iguales en ese respecto, identidad que funda esa predicación, que se expresa con tal predicación. También la identidad según el género funda la predicación de un mismo género para dos o más cosas distintas. Los casos de la identidad según la especie y el género no plantean dificultades, puesto que el que un mismo género o especie sea predicado de varias cosas encuentra su fundamento en que esas cosas posean un conjunto de determinaciones formales, que se reúnen en las definiciones de cada especie y género. Así, si un género es predicado de dos cosas, en esas dos cosas se encuentran con anterioridad las mismas determinaciones formales que concurren en la formación de la definición de tal género, sin menoscabo de que, además, en una de ellas hubiera otras determinaciones formales que en la otra no se encuentren. Esta manera de predicar algo común a muchos es llamada predicación unívoca.

Sin embargo, la predicación puede realizarse de otras dos maneras. Éstas son la analogía, ya mencionada, y la predicación equívoca. Establezcamos una

⁶⁸ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^a1 – ^b18.

noción de predicación unívoca en aras de diferenciarla con mayor facilidad de las otras dos: la predicación unívoca atribuye a dos cosas distintas, por medio de un mismo vocablo, una misma definición, esto es, un mismo conjunto de determinaciones formales. Esa misma definición se dice de igual manera tanto de una cosa como de la otra. No pasemos por alto el detalle de que la predicación necesita de un vocablo, signo sensible de la definición atribuida. Se funda en Aristóteles para afirmar esto, pues recuerda que en el libro IV de la *Metafísica* se lee que la definición es aquello significado por el nombre⁶⁹.

La analogía es la forma de predicar la identidad de dos cosas tales que no compartan ni siquiera la identidad en género alguno. Las definiciones de ambos son diversas, diversos también sus nombres. Sin embargo, un mismo nombre puede ser predicado de ellas, aunque por ese nombre no se designe algo completamente idéntico presente en ambas cosas. Éste algo que se predica análogamente de cosas diversas, en las que se encuentra presente de manera no completamente idéntica, es un algo idéntico consigo mismo⁷⁰ y semejante a otras cosas, aunque no idéntico a ellas. Encontramos distintas cosas que presentan diversas formalidades relacionadas con ese algo idéntico a sí mismo. Las relaciones establecidas se diferencian según la diversidad de las formalidades. Estas relaciones diversas establecidas entre una formalidad de una primera cosa con ese algo uno y entre otra formalidad de una segunda cosa con el mismo algo, fundamentan la predicación analógica, por la que ese mismo algo es predicado de ambas cosas analógicamente. Advertimos que el fundamento de la predicación es la identidad real de las cosas, y no que la predicación funde la identidad en ellas. En este caso, la predicación analógica tiene su fundamento en una cierta semejanza entre diversas formalidades de cosas distintas, a causa de su relación a un mismo algo, uno, idéntico a él mismo.

La tercera forma de predicación no se funda en una identidad natural entre dos cosas, sino que la identidad es convencional. Puede ocurrir que en una lengua, o en lenguas diversas, un mismo nombre, un mismo vocablo, designe inadvertidamente dos cosas que no compartan su definición, esto es, no sean

⁶⁹ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^b31-33. La edición Leonina nos envía a *Metaphys.* Γ 7: 1012^a22. Podemos considerar un fragmento de Aristóteles en el que se encuentra aquel pasaje: ὀρισμὸς δὲ γίνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτοῦς· ὁ γὰρ λόγος οὐ τὸ ὄνομα σημείον ὀρισμὸς γίνεται (*Metaphys.* Γ 7: 1012^a22-24).

⁷⁰ ‘Analogice dicitur predicari quod predicatur de pluribus quorum rationes diuerse sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem’ (*De princ. nat.* 6: 46^b33-35).

idénticas ni según el género ni la especie. Tan sólo, por convención, los hombres llamaron con un mismo sonido a dos cosas distintas. Ésta es la predicación equívoca: un nombre con dos definiciones, dos significaciones distintas.

Podríamos preguntarnos cuál es la forma de predicación más universal. La respuesta es encontrada en el párrafo anterior, donde *sto. Tomás* dice que las cosas que no son idénticas ni siquiera en el género –incluso tal como las que se predicán equívocamente– tienen algo en común, puesto que son. De esta manera, las cosas que se predicán según los tres modos de predicación reciben todas el mismo nombre de ‘entes’, ya que todas son de alguna manera: *ya por sí mismas, ya por otro*.

Recojamos también la definición de animal que el Aquinate nos entrega en el ejemplo de definición de género. Allí dice que la definición de animal es *substantia animata sensibilis*⁷¹. Esta definición se suma a la curiosa definición que antes nos entregó del hombre, «animal racional mortal»⁷². La definición de animal parece bastante completa, puesto que indica su pertenencia al género último de las sustancias, luego su pertenencia al género de los vivientes, y por último, entre los que poseen alma, afirma que conoce sensitivamente. No pasemos por alto el hecho que tal definición de animal le cabe también al hombre, puesto que él mismo es un animal, aunque dicha definición no agote la formalidad humana, puesto que en esa expresión no se indica la diferencia específica del hombre.

Santo Tomás nos ofrece a continuación un ejemplo de predicación analógica. En él, la formalidad común, con la que se relacionan las formalidades presentes en las cosas, es la salud. Por sus diversas relaciones con la salud, la orina, el cuerpo del animal y el brebaje medicinal son llamados sanos. Este ser sanos no es totalmente idéntico en cada uno de ellos, por lo que el ser sanos se predica de ellos análoga, no unívocamente. La orina es sana en tanto que es un signo de la salud; el cuerpo es sano en tanto que es el sujeto de la salud; el brebaje es sano en tanto que causa la salud⁷³. Este ejemplo es el mismo de un texto paralelo, redactado seguramente en el primer año de su labor como *Sententiarius*, es

⁷¹ ‘substantia animata sensibilis, quod est diffinitio animalis’ (*De princ. nat.* 6: 46^b25-26).

⁷² *De princ. nat.* 5: 45^b23.

⁷³ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^b19-41.

decir, al comentar durante el primer año de su segunda residencia en París el primer libro de las *Sentencias de Pedro Lombardo*⁷⁴.

Dos formas de analogía

Luego de presentar las tres formas de predicación, sto. Tomás distingue dos formas generales de la identidad según analogía. La primera (α) es presentada a través de ejemplos. En efecto, en el ejemplo precedente las tres cosas se refieren a (α .1) un fin, que es la salud, cada una según un modo distinto. En el caso (α .2) del agente, nos ilustra con el agente de la salud, la medicina. Muchas cosas pueden ser llamadas análogamente medicinales, tales como el médico que posee el arte de curar, la anciana sin ciencia médica que intenta las acciones curativas y los instrumentos médicos. Estas tres cosas distintas se relacionan con un mismo agente que causa la salud, que es la medicina, aunque cada uno lo haga desde una formalidad distinta presente en ellos⁷⁵. Santo Tomás agrega que la predicación análoga también puede referirse a (α .2) un agente, o a (β) un sujeto⁷⁶.

No dejemos de atender a las palabras que el Aquinate utiliza para explicar lo que es la analogía. Dice que la analogía es una manera en que las cosas convienen, concuerdan. Es un concordar por una cierta proporción, comparación o conveniencia. Las cosas análogas guardan una cierta proporción entre sí,

⁷⁴ 'verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subiectum ejus, et medicina sana, sicut causa ejus, et urina sana, sicut signum ejus' (*In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 obi. 1a). Aquí dice «medicina» en vez de «potio» como en *De princ. nat.* 6: 46^b33-41, aunque en este contexto significan lo mismo. Cfr. McInerny 1996, p. 5. Montagnes señala que el uso de «potio» proviene del comentario de Averroes (*In IV Metaphys.*, comm. 2 f. 31 rb 62 – va 16). Cfr. Montagnes 1963, pp. 177-179.

⁷⁵ Cfr. Bobik 1998, pp. 93-94.

⁷⁶ 'Aliquando enim ea que conueniunt secundum analogiam, id est in proportione uel comparatione uel conuenientia, attribuuntur uni fini [...] aliquando uni agenti [...] aliquando autem per attributionem ad unum subiectum' (*De princ. nat.* 6: 46^b42 – 47^a50). En este punto el análisis de Montagnes alcanza contundencia y su tesis se fortalece; Santo Tomás no sólo tiene la *Metafísica* del *Filósofo* ante sí, sino también el comentario del *Comentador*: «il apparaît que le *De principiis* emprunte au Commentaire d'Averroès une partie des exemples dont celui-ci se sert et qui ne figurent pas dans la *Métaphysique* : ainsi pour la santé : *potio, corpus*, et pour la médecine : *vetula, instrumentum* (dont il n'est fait mention ni dans *Met.* IV, t. 2, ni dans *Met.* VII, t. 15). Ce n'est pourtant pas le trait le plus caractéristique. Plus décisif est l'argument fourni par la manière dont Averroès explique le rapport au premier, qui définit l'unité d'ordre. La *Métaphysique* dit seulement : *attribuitur uni rei et omni naturae*. Pour Averroès, ce rapport dit toujours une causalité du premier : *quae attribuuntur eidem, aut attribuuntur eidem fini, aut eidem agenti, aut eidem subiecto* (f° 31 va, 7-8), texte corrigé sur B.N. lat. 6300, f° 49 r» (Montagnes 1963, pp. 179-180).

son susceptibles de una comparación, de convenir en algo, por la relación de cada una de ellas a otra cosa⁷⁷, como puede ser un fin⁷⁸.

En una primera instancia se podría pensar que las analogías que está considerando se establecen en relación con alguna de las cuatro causas, ya que nombra a la causa final, a la agente y al sujeto, que podría equipararse con la causa material. Sin embargo, la analogía por atribución a un sujeto ('per attributionem ad unum subiectum') la vinculará al modo en que el ente ('ens') se dice de cada una de las categorías⁷⁹. En efecto, el último ejemplo se centra en el tema del ser. Dice el Aquinate que la analogía a veces surge de la relación de muchos con (β) un único sujeto. Con el ente ocurre así, pues él es predicado 'de la substancia, de la cualidad, de la cantidad y de las otras categorías'⁸⁰. Pero este ser, que se predica de muchos, no se dice de todos de igual manera. La substancia, que propiamente es *por sí misma*, se distingue en su forma de ser del resto de las categorías, del resto de los géneros últimos, porque el resto son *por otro*, al ser atributos de la substancia misma, formas accidentales de ella. Como se ve, no poseen el ser cada una de estas cosas de la misma manera, sino que incluso unas, los accidentes, lo poseen por inherir en otra, la substancia, que posee el ser por sí mismo. Como dice Santo Tomás:

'no es completamente la misma la razón por la que la substancia es ente [que aquella por la que] la cantidad y las otras [categorías], sino que todas son llamadas [entes] por eso mismo, porque son atribuidas a la substancia, que es el sujeto de las otras'⁸¹.

Podemos agregar, incluso, que tampoco las restantes categorías son de la misma manera, aunque todas sean *por otro*.

Luego, señala sto. Tomás que el ser se predica *por anterioridad* de la substancia, y *por posterioridad* del resto de los accidentes. Esta distinción manifiesta una gradación, por la que la substancia es llamada ser en un mayor grado que la cantidad o la cualidad o cualesquiera de los restantes accidentes. Como hemos dicho, el género y la especie se predicán unívocamente de sus sujetos,

⁷⁷ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^b33-35; *ibid.*, 47^b70-73.

⁷⁸ Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^b42-44.

⁷⁹ Cfr. *De princ. nat.* 5: 47^a49-62.

⁸⁰ 80 'ens dicitur de substantia, de qualitate et aliis predicamentis' (*De princ. nat.* 6: 47^a50-52).

⁸¹ '[...] non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum' (*De princ. nat.* 6: 47^a52-55).

por lo que ninguno de ellos pertenece en mayor o menor grado a tal género o especie, sino que en todos esa formalidad está presente por igual. Dado que el ser se da en mayor grado en alguno de sus sujetos que en otros, el ser no se predica unívocamente, sino análogamente. El ser no es género ni especie alguna porque no se encuentra de igual manera en cosas diversas.

En síntesis, dos son los modos de la predicación analógica, uno en relación con la (α .1) causa final y con la (α .2) causa agente –y quizás en relación con las otras causas– y otra en relación con un (β) sujeto (‘subiectum), tal como el ‘ens’ en relación con la substancia.

Cabría preguntarse si en una misma especie de cosas el ser estuviera presente de la misma manera en ellas, dado que son idénticas según la especie, por lo que el ser se predicaría unívocamente dentro de un mismo género o especie. Consideramos que la respuesta es negativa, ya que la esencia, que se expresa mediante la definición de algo y por la que son idénticas esas cosas, no es lo mismo que su ser, al menos en el nivel de las substancias naturales. Pues, al predicarse de distintos especímenes el ser, estamos fijando la atención de la mente sobre un componente activo, ante el cual la esencia es potencia: el ser no es la esencia, sino que es el acto que actualiza el compuesto de materia y esencia. Luego, el ser que se predique de seres que compartan la esencia no se predica unívocamente, sino análogamente. Estimar que lo contrario sea cierto, quizá incline al error de considerar que las cosas de una misma especie sean idénticas también en *número*; subrayamos esto porque advertimos que aquella posibilidad de distinguir los individuos de una especie que se vale del acto de ser propio de cada ente es muy importante⁸².

La identidad de los principios de cosas distintas sigue a la identidad de las cosas mismas entre sí

Por último, retoma la tesis inicial del capítulo sexto, según la cual las diferencias y conveniencias entre los principios intrínsecos de cosas distintas dependen de las diferencias y conveniencias de las cosas mismas entre sí. Ahora, una vez explicadas las distintas maneras en que dos cosas distintas podían ser idénticas, a saber, según el *número*, la especie, el género o por analogía, se aboca a la tarea de aplicar la tesis precedente a cada uno de estos casos.

⁸² Cfr. *De princ. nat.* 6: 46^b42 – 47^a62.

Si hablamos de dos cosas idénticas en el *número*, tanto su materia como su forma serán idénticas según el *número*. Es lo que ocurre cuando pensamos —como dice sto. Tomás— en Tulio y en Cicerón: son la misma persona, por lo que los principios intrínsecos de ambos serán idénticos incluso en *número*, pues se predicarán de ellos unívocamente. En el caso de dos cosas idénticas en especie, sus principios intrínsecos sólo serán idénticos en especie, no en *número*, así como ocurre con dos especímenes humanos, cuya materia y forma son idénticas únicamente según la especie. Otro tanto sucede con las cosas que son idénticas según el género: su materia y forma son las mismas, pero sólo según el género. El hombre y el caballo, por su género, son sustancias animadas sensibles, pero no son sólo eso: cada uno posee otras determinaciones que lo diferencian específicamente de sus congéneres. Sin embargo, en cuanto al género, sus formas son idénticas, así como tampoco hay diferencias entre sus materias *primeras* a ese respecto⁸³.

Al examinar las cosas que son idénticas según analogía, afirma que también sus principios son idénticos sólo por analogía⁸⁴. Extrañamente, en este caso incluye a la privación, principio no intrínseco de lo generado, puesto que no es una parte constituyente de éste. Afirma que las cosas que pertenecen a cualesquiera de los géneros son principiadas por la materia, el acto y la privación, que obran a manera de acto y potencia. Podríamos decir que la materia y la privación serían potencia ante la forma, que obraría como acto. Aquí se subraya el carácter acto-potencial de la generación de las sustancias naturales y de los accidentes, ya que recuerda que estos principios no son sólo principios de la generación substancial, sino también de la generación accidental, como explicó en el primer capítulo del opúsculo. La materia, la forma y la privación

⁸³ Cfr. *De princ. nat.* 6: 47^b67-70. En Aristóteles encontramos esta correspondencia entre los principios formales de distintas especies de un mismo género. En el siguiente pasaje el Estagirita afirma que las diferencias específicas de las especies superiores en un género se predicán de las inferiores, así como las cosas que difieren según el género tampoco comparten las diferencias específicas: Τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένων ἕτεροι τῷ εἶδει καὶ αἱ διαφοραὶ [...] τῶν δὲ γε ὑπ' ἄλληλα γενῶν οὐδὲν κωλύει τὰς αὐτὰς διαφορὰς εἶναι· τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ' αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται, ὥστε ὅσαι τοῦ κατηγορουμένου διαφοραὶ εἰσι, τοσαῦται καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἔσονται (*Categ.* 3: 1^b16-24).

⁸⁴ Montagnes señala la semejanza entre *De princ. nat.* 6: 47^b70-83 y el Comentario de Averroes a la *Metafísica* (*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epítome*, Venetiis apud Juntas 1562, comm. 19, f. 144 ra 1-11; comm. 25, f. 145 va 25 – b 15; comm. 28 f. 146 vb 53-64; *ibidem*, f. 147 ra 6-16; *Ibid.*, f. 147 ra 18-26). Cfr. Montagnes 1963, pp. 171-173. Luego afirma: 'la comparaison avec le Commentaire d'Averroes permet de montrer que S. Thomas le résume librement, lui empruntant un développement qui ne figure pas dans le passage correspondant d'Aristote, sans que pour autant il s'agisse d'une citation littérale du Commentateur' (*ibidem*, p. 173).

son los principios de la substancia, de la cualidad, de la cantidad, de la relación y de las restantes clases de seres accidentales.

No encuentra inconvenientes para afirmar que, así como las substancias difieren en género de la cantidad y de la cualidad, también la materia, la forma y la privación de ellos difieren según el género. Pero, dado que las substancias y las cosas pertenecientes a las restantes categorías son idénticas según analogía, puesto que todas son de alguna manera entes, también sus principios serán idénticos según analogía. La analogía radica en lo siguiente, siguiendo con el ejemplo de la materia: hay una proporción entre la relación de la materia de la substancia con la substancia y la relación de la materia de la cantidad con la cantidad. Por esta proporción son idénticas, ya que como se relaciona la materia de la substancia con la substancia en razón de la materia, así se relaciona la materia de la cantidad con la cantidad también en razón de la materia.

Después de mostrar la verdad de la tesis, lo que implicó, en primer lugar, distinguir las diversas maneras en que las cosas podían ser distintas y, en segundo lugar, aplicar la tesis en cada caso, agrega algo más. Sostiene *sto. Tomás*, pues, que así como la substancia, que es algo principiado, generado, es causa de las cosas restantes, así los principios de la substancia son causa de todos los otros⁸⁵. Entendemos que dice que los principios de la substancia son causa de los principios de todas las otras cosas, no que sean causa de todas las otras cosas, aunque, por el texto, podría referirse a ambas opciones. Esta última afirmación es encabezada por una partícula adversativa ('tamen'), que significa oposición con lo dicho anteriormente. No creemos que signifique una objeción a la tesis, sino que es una objeción a la identidad por analogía entre los principios de las diversas categorías, puesto que inmediatamente antes dijo que la relación de principio a principiado en cada uno de las categorías era idéntica. No quiere negar esta identidad por analogía, sino que quiere indicar que no es tan absoluta que equipare a las substancias con el resto de los accidentes. Por eso coloca ese «sin embargo» que le permite subrayar la superioridad, la anterioridad de la substancia por sobre los accidentes que ya

⁸⁵ *Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantie sunt principia omnium aliorum* (*De princ. nat.* 6: 47^b81-83).

había afirmado líneas atrás⁸⁶: la substancia es causa de ellos, y sus principios causan los principios de ellos⁸⁷.

Conclusión

El último capítulo del opúsculo nos enfrentó con el ámbito lógico de la predicación. En la presentación de los tres modos de predicar descuella la analogía por sobre la equivocidad y la univocidad. Sin embargo, en primer lugar el Aquinate se valió de la predicación unívoca para señalar que los entes son idénticos entre sí, puesto que hay determinaciones que se predicán unívocamente de cosas distintas. Para aclarar la cuestión de la identidad de cosas distintas afirmó que hay tres maneras en que las cosas pueden ser idénticas: según el número, según la especie y según el género. Las cosas que son idénticas según alguno de estos modos poseen la determinación predicada de una manera idéntica.

Sin embargo, aquellas identidades no son suficientes para expresar todas las formas de ser idénticas las cosas. Para la similitud, mas no identidad, entre las determinaciones de cosas distintas aún según el género es necesario considerar un nuevo modo de identidad: ésta es la semejanza y se vale de la analogía para expresarse en el discurso lógico. Por ello, las tres formas de predicar —equivocidad, univocidad y analogía— expresan, la primera, la desigualdad, la segunda, la identidad y la tercera, la semejanza. De esta manera presentamos la doctrina del opúsculo. A partir de ella, podemos extraer una tesis importante: nada hay tan idéntico como una cosa consigo misma; nada hay entre las cosas que son que sea absolutamente desemejante a otra cosa, pues al menos coinciden en ser.

El análisis previo de las fuentes del Aquinate nos permitió vislumbrar el complejo sistema de división de lo ‘uno’ que estaba enfrentando al momento de redactar este capítulo. El cotejo de esas fuentes con el texto del capítulo nos concedió claridad sobre los siguientes puntos. Primero, nos mostró que Tomás sustituyó el término ‘uno’ (ἓν) por el término ‘idem’, apoyado en la equivalencia que el mismo Aristóteles había señalado —y que Averroes había refrendado—. Segundo, que el Aquinate buscó la formulación más simple de las formas de

⁸⁶ Cfr. *De princ. nat.* 6: 47^a55-57.

⁸⁷ Cfr. *De princ. nat.* 6: 47^a63 –^b83.

la identidad, aquella del ser ‘uno’ según el número, la especie, el género y la analogía. Tercero, en las fuentes se advirtió una preocupación creciente por distinguir entre clasificaciones más accesibles al vulgo y otras propias de los especialistas en filosofía: en Aristóteles quizás se advertía en una insinuación con la extraña aparición de un verbo de decir expresado en primera persona plural (‘decimos’), y en los comentaristas de un modo explícito. La elección de esto. Tomás de la formulación más simple para expresar la identidad probablemente esté vinculada con el afán de buscar la formulación más accesible al lector que se inicia en la filosofía, cual es el lector al que Tomás dirigió este opúsculo. Cuarto, en Aristóteles y los comentaristas la distinción principal se da entre el ser uno por accidente y el ser uno por sí mismo. Tomás, en primera instancia, parece descartar este enfoque, esta distinción fundamental, y quedarse solamente con la predicación de la identidad por sí misma. Sin embargo, podríamos argumentar que santo Tomás rescata la identidad por accidente al presentar la identidad según analogía, ya que esta se construye a partir de la categoría accidental de relación, por la que vinculamos las cosas ya sea por su relación con la causa final o agente, ya sea por su relación con el ente. De este modo, reaparecería con más claridad la distinción entre lo que es por sí mismo, la substancia, y lo que es por otro, los accidentes.

Referencias

- Alejandro de Afrodisias, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1891.
- Aristóteles, *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekkeri, cura O. Gigon, W. de Gruyter et socios, Berolini, 1960.
- Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome*, Venetiis apud Juntas 1562.
- Averroes, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, ed. R. Arnzen, De Gruyter, Berlin-New York, 2010.
- Avicenna, *Avicenna Latinus. Liber de philosophia sive scientia divina*, ed. van Riet, E. Peeters-E. J. Vrin, Louvain-Leiden, 1977.
- Bobik, J., *Aquinas on Matter and Form and the Elements: a Translation and Interpretation of the De principiis naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1998.
- Houser, R. E., "Avicenna and Aquinas's De principiis naturae, cc. 1-3", *The Thomist* 76 (2012), pp. 577-610.
- Lewis, Ch.- Short, Ch., *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1955.
- McInerney, R., *Aquinas and analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.
- Costa Sousa, M., "Avicenna and his Sources: Alexander and Themistius (part 1)": *Dois pontos*:18/1 (2021), pp. 45-56.
- Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.
- Rego, T., "Aristóteles, fuente principal del *De principiis naturae*" *Sapientia* 61 (2006), pp. 81-110.
- Rego, T., "Causas, principios y elementos en el *De principiis naturae* 3 de santo Tomás de Aquino", *Intus Legere Filosofía* 1/1 (2007), pp. 11-31.
- Rego, T., "Materia, forma y privación en el opúsculo *De principiis naturae* de santo Tomás de Aquino", *Sapientia* 64 (2008), pp. 111-135.
- Rego, T., "Dos problemas en la clasificación de las causas: número y ser en acto o en potencia en *De principiis naturae* 5": *Síntesis. Revista de Filosofía* 6/1 (2023), pp. 87- 114.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

Sanctus Thomas Aquinatis,. *De principiis naturae, De mixtione elementorum, De ente et essentia*. En *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, Editori di San Tommaso, Roma, 1976, tom. 43.

Sanctus Thomas Aquinatis, *In quattuor libros sententiarum*. En *Opera omnia*, in indice thomistico cura R. Busa, ed. secunda, Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog KG, Milano-Stuttgart ,1996, vol. 1.

Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions du Cerf - Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Paris-Fribourg (Suisse),1993.