

ma; en sí misma adquiere la existencia; así la quiddidad misma será el *hoc quod est*, y la existencia de esta quiddidad será el *quo est*.

Todo ser que no posee una cosa por sí mismo, tiene sólo la posibilidad con respecto a esta cosa; esta quiddidad como tenga ser de otro, no tiene más que la posibilidad con respecto a esta existencia y con respecto al ser de quien la tiene, ser en quien no cabe potencia alguna. Así en una tal quiddidad se encontrará potencia y acto, en cuanto que la quiddidad es simplemente posible y que la existencia es su acto.

Y de esta manera concibe en un ángel la composición de potencia y acto, del *quo est* y del *quod est*; y de un modo semejante en un alma. El ángel (o el alma) puede ser llamado quiddidad, naturaleza o forma simple, porque su quiddidad no es compuesta de elementos diversos: pero se encuentra en él la composición que resulta de estas dos cosas: la quiddidad y la existencia (Cf. Duhem, l. c. t. V, p. 308).

Aunque Avicena no hubiese sido nombrado en el decurso del artículo que acabamos de analizar, su influencia no hubiera podido desconocerse. Es su misma doctrina la que hemos expuesto.

Cómo y por qué Sto. Tomás vino a substituir esta doctrina a la de Boecio y de Temistio, es fácil de adivinar.

Si no se hubiese tratado más que de las substancias compuestas de materia y forma, el Doctor común se hubiera atenido de grado a la opinión de Boecio que es más estrechamente afín al Peripatetismo. Lo que le impedía permanecer peripatético hasta el fin, era que quería tratar de las substancias exentas de materia y que con todo no fuesen dioses. Ahora bien, para el Peripatetismo, estar exento de materia, es no estar en potencia de ninguna manera, es ser acto puro, por lo tanto inmutable, eterno y necesario; es ser Dios.

Para que las substancias puramente espirituales puedan no ser dioses, sino solamente criaturas, conviene rechazar las nociones mismas de materia y de existencia en potencia, tales como las concebía el Peripatetismo; a la dualidad de la existencia en potencia y de la existencia en acto, de la materia y de la forma conviene, con Avicena, substituir la dualidad de la contingencia y de la necesidad, de la esencia y de la existencia. Esto es lo que hace Sto. Tomás de Aquino; pero la semejanza de la palabra *posibilidad* por la que Avicena designa la contingencia y de la palabra *potencia*, empleada por el Peripatetismo, disimula esta substitución de una doctrina a otra doctrina esencialmente diferente.

En adelante, cuando Sto. Tomás distinguirá entre el *quod est* y el *quo est*, identificará esta distinción con la de la esencia y de la existencia. Cf. I P., q. L., a. II; Contra Gent. I, II, c. LII, LIII y LIV; De spir. creat. a. I.

Si bien, como dijimos, Sto. Tomás conocía la fórmula de Boecio y su sentido, a veces pare desconocerla. Así atribuye a Boecio esta fórmula (Quodl. I, II, q. II, a. III): «*In omni eo quod est citra Primum, aliud est esse et quod est*», que tiene por equivalente a ésta (De ente et essentia, c. V): «*Substantiae (intellectuales) dicuntur componi ex quo est et quod est*» y las entiende a su manera.

Sin embargo, no creamos que todos los autores contemporáneos del Angélico, entendiesen estas fórmulas como él. S. Buenaventura dice del ángel (In 2 Sent. d. III, p. I, a. I, q. I): «*Se le debe considerar como ente en sí ens in se. A este punto de vista y cuanto a su ser actual esse actuale, hay en él composición de*

existencia *ens* y de esencia *esse*. Cuanto a su ser esencial *esse essentiale*, está compuesto de *quo est* y *quod est*. Por fin, cuanto a su ser individual, hay en él *quod est* y *quis est*».

La dualidad que expresan las locuciones *quod est* y *quo est*, no se confunden con la dualidad de esencia y existencia, pues, en la esencia misma, abstracción hecha de la existencia, es donde se encuentra la segunda de estas dualidades. Por otra parte el sentido del *quod est* se precisa por lo que se dice de la distinción *quod est* y *quis est*, que se puede hacer en el ser individual del ángel, y de su persona. *Quod est* es para nuestro Autor el individuo; y cuando dice que el ser esencial es compuesto de *quod est* y *quo est*, se puede traducir así su pensamiento: El ser esencial está compuesto de una esencia universal y de un principio de individuación. Este es el sentido que Boecio daba a *Diversum est esse et id quod est*.

Así que cuando Sto. Tomás y S. Buenaventura pronunciaban el axioma: *Omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est*, atribuían a las locuciones *quo est* y *quod est* sentidos diferentes y casi opuestos.

Después de la muerte de estos dos santos el franciscano Ricardo de Mediavilla (+ post 1294) deshace este enredo: En favor de su tesis que dice que el alma humana es compuesta de materia y forma, trae este argumento: «*En toda criatura que subsiste por sí misma, el quod est difiere del quo est, mas el quod est es la forma y el quod est parece ser la materia*». A lo cual responde: «*El que quiera defender la opinión contraria puede responder que el quod est del alma es la esencia concreta con sus propiedades naturales, y el quo est es la esencia considerada de un modo absoluto. O bien se puede decir, según otros, que el quod est es la esencia del alma, tal como existe por sí misma, y el quo est del alma es la existencia del esse*».

La primera respuesta hubiera sido dada por S. Buenaventura y la segunda por Guillermo de Auvernia y por Sto. Tomás.

JUAN ROSANAS, S. I.

## ¿Atomismo o Hilemorfismo?

Muchos neo-escolásticos admiten la pluralidad de formas en las sustancias mixtas por considerarla más en armonía con los hechos científicos.

Por otra parte, no quieren renegar abiertamente del hilemorfismo y así, algunos tímidamente, otros con más audacia pretenden aún defenderlo con argumentos, a mi modo de ver, muy poco eficaces.

Confieso sinceramente que en este caso prefiero la actitud franca y decidida de Tongiorgi que repudia sin ambages la doctrina peripatética y se adhiere

abiertamente al atomismo filosófico. Y efectivamente, admitida la pluralidad de formas pierde toda su eficacia el argumento de las mutaciones sustanciales, único pero solidísimo fundamento de toda la doctrina, por lo menos en lo que a los cuerpos inorgánicos se refiere.

Santo Tomás y Suárez, los dos grandes maestros de la Escolástica, no han conocido otro argumento.

Los modernos escolásticos recurren sin embargo a las propiedades opuestas de los cuerpos: extensión y actividad que suponen principios sustanciales opuestos; de ahí: la materia y la forma.

La extensión es puramente pasiva y como propiedad de los cuerpos debe guardar proporción con su principio sustancial que ha de ser también puramente pasivo; pero un principio puramente pasivo no puede a la vez ser principio activo; luego en los cuerpos, fuera del principio pasivo, hay que admitir un principio activo que explique la actividad de los mismos.

Este argumento, o se funda en el concepto de extensión y de actividad, o en algo más que en el puro concepto.

Si se funda en el puro concepto pregunto: ¿y el concepto en qué se funda? ¿Acaso en dos realidades distintas de las que me consta por experiencia que una es extensión y otra es actividad?

Claro que si fuera así, el argumento se fundaría en algo más que en el puro concepto.

Pero por experiencia no me puede constar de estas dos realidades sino sólo en parte: sé que los cuerpos son extensos y activos, pero no sé si la actividad, o mejor dicho, el principio de actividad se distingue o no de la extensión. Nunca veo lo extenso separado de lo activo, aunque no siempre veo lo extenso en actividad.

Pero hablemos ya en términos escolásticos: basados en los principios de la pura razón no hay argumentos apodícticos (prescindiendo de las pruebas de conveniencia) para demostrar: 1), la real distinción entre la cantidad y la materia; 2), en general, entre la sustancia y sus propiedades; 3), en particular, entre el alma y sus facultades (con excepción de las orgánicas); 4), entre la sustancia y sus accidentes, a no ser que haya separación no mutua por lo menos.

De donde concluimos que de la actividad de los cuerpos sólo conocemos las alteraciones que pueden producir mutuamente y que por ser separables son realmente distintas de los cuerpos mismos.

Si lo activo, lo extenso y lo sustancial de los cuerpos se distinguen entre sí o no, no lo sabemos. La razón natural sola no puede demostrar la repugnancia de un cuerpo esencialmente simple e integralmente extenso y activo.

Se dirá que no hay proporción entre la actividad y lo extenso que como tal es puramente pasivo.

Dejemos a un lado el concepto de extenso y consideremos la realidad extensa: ¿por qué esa realidad no podrá guardar proporción con la actividad? Creo que la única razón es, porque se la identifica con la materia de los peripatéticos que es pura potencia.

Si así fuera, el argumento incurriría en petición de principio: la materia primera no es una cosa probada sino lo que se debe probar.

Sin embargo precisamente en la materia primera es fácil hallar un argumento «ad hominem» contra los neo-escolásticos.

Conforme al principio de que el modo de obrar debe ser proporcionado al modo de ser, la materia prima no puede ejercer actividad, porque como es potencia subjetiva sin acto, no podrá producir otra entidad semejante a sí misma sino creando. Lo mismo se ha de decir de todo ser simple subsistente.

Pero, como dice Suárez<sup>1</sup>, a menudo sucede que una cosa que no puede obrar en otro con acción propia, admite sin embargo en sí una intrínseca emanación y así de la materia pueden dimanar activamente la cantidad, que es su propiedad connatural, la subsistencia parcial e intrínseca y la presencia local.

De donde concluimos que la única razón por qué la materia es inactiva no es porque sea extensa o capaz de serlo, sino por ser simple y parcialmente subsistente. No obstante, esto no impide que tenga alguna actividad interna con respecto a sus propiedades.

Ahora bien, si esto vale de la materia primera de los aristotélicos ¿qué podríamos decir proporcionalmente de un cuerpo esencialmente simple? En primer lugar, no podemos hablar de pura potencia, porque un cuerpo simple no es materia primera, es algo en sí completo. Este cuerpo simple no podría por cierto producir otro cuerpo semejante porque para ello sería menester una acción creativa; pero, por lo demás, ¿no podría ejercer otro género de actividad? No se vé por qué no. Tendría derecho en primer lugar a la dimanación de sus propiedades connaturales y entre ellas pueden figurar también cualidades activas.

Ya hemos señalado que la raíz de la inactividad de la materia no es la extensión o la aptitud para ser extensa.

Luego el que un cuerpo simple tenga como propiedad a la cantidad, no es óbice para que a la vez tenga como propiedad una cualidad activa.

Luego un mismo cuerpo simple puede a la vez ser extenso y activo. Un cuerpo simple admitirá sin embargo composición con formas accidentales. Luego, conforme al principio de la proporción entre el modo de ser y de obrar, no habrá inconveniente en que un cuerpo simple produzca en otro alguna alteración o forma accidental, en una palabra: ejerza alguna actividad. Por consiguiente el argumento fundado en la oposición de las propiedades de los cuerpos carece de consistencia. Suárez nunca recurre a ese argumento para probar la composición de materia y forma y por el contrario expresamente afirma que no le parece evidente que implique contradicción una sustancia simple y completa, capaz de tener cantidad<sup>2</sup>.

Por eso al resolver la cuestión del constitutivo de los cuerpos celestes, considerados incorruptibles por los filósofos de su tiempo, tiene por ineficaces tanto los argumentos que prueban la composición de materia y forma como los que intentan probar lo contrario. Sin embargo admite como más verosímil la compo-

<sup>1</sup> D. M. XIV, s. 3, n. 58.

<sup>2</sup> D. M. XIII, s. 10, n. 8.

sición de materia y forma también en los cuerpos celestes. Concede Suárez que el único medio para probar tal composición es la mutación de los cuerpos, y dado que el cielo es incorruptible y por tanto inmutable, no queda otro recurso sino discurrir acerca de los cuerpos celestes como de los terrestres por las semejanzas que se observan en ambos<sup>3</sup>.

Y como en el cielo vemos extensión y actividad y en la tierra atribuimos la primera a la materia y la segunda a la forma, podemos pensar que también en el cielo una proviene de la materia y otra de la forma. Como se ve, el argumento de Suárez es de pura analogía y de ningún modo se basa en la oposición entre extensión y actividad que no puedan reducirse a un solo principio.

Todo hombre de buena voluntad que esté libre de prejuicios percibirá inmediatamente la diferencia entre el argumento de Suárez y el de los neo-escolásticos.

Diré para terminar, que la demostración del principio vital en los seres orgánicos no debe confundirse tampoco con el argumento de las propiedades opuestas; tal demostración no se basa en la simple oposición entre extensión y actividad, sino únicamente en la actividad inmanente que no puede explicarse sino por un principio esencialmente distinto del de los seres inorgánicos, sea que a éstos se los considere simples o compuestos.

En conclusión: admitida la pluralidad de formas, el argumento de las mutaciones sustanciales pierde toda su eficacia y la doctrina peripatética, que tiene en él su baluarte, se derrumba estrepitosamente pese a la ineficaz tentativa de apuntalarla con la prueba de que se ha hecho mención en este artículo.

El pluralismo, en resumidas cuentas, no es otra cosa que un atomismo larvado y entre atomismo e hilemorfismo hay una oposición mucho mayor que entre actividad y extensión, porque son sistemas totalmente inconciliables.

<sup>3</sup> 1. c. n. 9.

R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D.

Profesor de Filosofía del Seminario Regional de Catamarca

## Una curiosidad bibliográfica

B. ARIAS MONTANO. *Los Salmos comentados en prosa y traducidos en verso latino*. En 8.º. Amberes, 1574.

Como novedad queremos presentar a los lectores la descripción de un libro viejo, casi ignorado en absoluto, debido al sabio escritor B. Arias Montano. El nombre del autor basta para que el libro tenga interés, al menos para los bibliófilos, por su rareza, y para los escriturarios y los humanistas por su mérito intrínseco. Contiene una traducción de los Salmos en verso latino clásico, con el texto original íntegro y comentario al margen, a derecha e izquierda.

\* VIGOUROUX (*Dict. Bibl.*, v. Arias M.) cita: « Commentaria in XXX priores Davidis psalmos », in 4.º, Amberes, 1605.

No lo vemos citado entre los comentarios de los Salmos, ni en los índices de los Diccionarios bíblicos (\*), sino solamente en la Enciclopedia de Espasa (v. Arias Montano) con el título en castellano y de un modo vago que, como diremos, puede producir confusión: « Salmos de David y otros profetas, 1574 ».

El título exacto es como sigue:

Davidis Regis ac Prophetarum aliorumque sacrorum Vatum Psalmi, ex hebraica veritate in latinum carmen a Benedicto Aria Montano observantissime conversi. Cum argumentis et elucidationibus, quibus singulorum Psalmorum sententia plene exponitur, et orationis filium deducitur, eiusdem interpretis opera et studio adiunctis. - Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, Architypographi Regii. M. D. LXXIII. Contiene, con los prólogos y los índices, 327 páginas impresas.

Por el título pudiera a primera vista creerse que contiene otros poemas bíblicos fuera del Salterio. No es así: quiere hacer resaltar que no todo el Salterio se debe a David.

Varios aspectos de valor ofrece el libro: 1.º en razón de comentario; 2.º como traducción en verso; 3.º como joya tipográfica.

El comentario en prosa, por el poco espacio que ocupa, gracias a la destreza tipográfica, pudiera parecer mucho más breve de lo que es en realidad. Precede a cada salmo, como va en el título, una síntesis del contenido. Pronto se echa de ver, tanto en el comentario como en la traducción métrica, el profundo conocimiento del hebreo y de los problemas agitados respecto del texto. A veces combina en ambas partes eclécticamente las lecciones variantes, cosa que no siempre es aceptable. Una de las características de la versión es la extremada diligencia en conservar la variedad de los nombres divinos. El nombre de *lahweh* lo traduce siempre por la voz *disilaba* IAS, que declina como la terminación de los nombres Isa-IAS, Ierem-IAS, etc., gen. y dat. IAE, acus. IAM, abl. IA. Es cosa muy original y única, según parece, pero no se le puede negar legitimidad.

Por lo que hace a la maestría de la traducción y del manejo de los metros horacianos, fué muy celebrada en aquel siglo humanístico; en la actual postración de los estudios clásicos apenas hay quien pueda gustar de estos verdaderos alardes de dominio técnico, en los que la riqueza del léxico y la estructura estrófica compiten con la elegancia de la fraseología poética. Así, como tantos otros, entretenía él sus ocios, para respiro de ocupaciones más graves, y llevó a cabo esta obra en los días festivos del año 1572, después de celebrado el santo Sacrificio. El mismo nos lo dice en la primera de las tres elegantes odas que estampó al frente del Salterio. No es de admirar que los grandes humanistas de la época le mandasen cartas gratulatorias de sumo encomio.

La disposición tipográfica es de grande elegancia, como se podrá apreciar en las fototipias adjuntas. Al título del Salmo, que resalta hermosamente en la página, sigue el argumento, esto es la síntesis del contenido, en la parte central de la plancha, sin tocar los bordes destinados al comentario y al texto, en tipos redondos, menuditos y claros; a continuación va la versión métrica, en bien cortados caracteres cursivos de cuerpo mayor, orlada hábilmente con dos columnitas muy graciosas: la primera con el texto hebreo íntegro; la del lado opuesto