LA DISTINCIÓN ENTRE «QUOD EST» Y «QUO EST» EN LA «SUMMA DE ANIMA» DE JUAN DE LA ROCHELLE[1]

R.P. Dr. Cornelio Fabro

EL PROBLEMA

El problema de una composición del ente finito, que no coincida con la composición hilemórfica, propiamente se presentó cuando se trató de determinar la estructura metafísica de las sustancias inmateriales (inteligencias), queriéndolas distinguir al mismo tiempo del Acto Puro y de las sustancias materiales. Quien quisiera admitir que también la sustancia llamada "inmaterial" consta, de algún modo, de una materia especial que tenga en común con aquella materia sensible el carácter de potencia real y también el ser principio de multiplicación individual, no podría dejar de sentir, al menos en un primer momento, la presión de aquel problema.

Es sabido que tal fue la situación espiritual de gran parte de los Maestros de París y Oxford en el siglo XIII, los cuales, siguiendo las huellas del Maestro de las Sentencias, se mostraron fieles seguidores de las doctrinas de San Agustín, aunque, en esta materia, debían la formulación precisa de su posición al filósofo hebreo Avicebrón.

Pero no faltó en aquel ambiente alguna voz discordante, que por momentos se alzó para protestar con franca energía; como insignemente lo hizo notar Dam Lottin, que aunque inicialmente fue casi anulado, acabará luego, con la llegada del Tomismo, en afirmarse de modo definitivo.

Según los partidarios de esta segunda corriente, la solución de compromiso, intentada por los primeros, con la admisión de una materia especial o "espiritual" es completamente ficticia; ya que

---

[1] Publicado en « Divus Thomas Plac. » XLI (1988), pp. 508-522.

pertenece a la esencia misma de la asimilación intelectiva la inmaterialidad absoluta, de donde aquel problema se presentaba para ellos con toda su fuerza, como de hecho lo presentaron y, según los mismos recursos, intentaron resolver.

Afortunadamente, más allá de la dupla aristotélica de "materia" y "forma", era conocida para los Medievales otra, de sentido más vago, pero muy apta para intentar los primeros pasos de la nueva orientación: la composición afirmada por Boecio de «quod est» y «esse» o, como ellos generalmente la llamaban, de «quod est» y «quo est»[2]. Según Boecio, mientras en Dios «quod est» y «quo est» se identifican, en la criatura son diversos, estando aquí la raíz de la distinción entre la criatura y el Creador[3].

¿Pero qué cosa entiende exactamente Boecio por «quod est» y «quo est»? Más que ocuparnos directamente de la interesante pregunta[4], se podría antes que nada observar que entre los medievales

---

[2] Boecio escribe « Diversum est esse et id quod est » en la Proposición II[a] y en las siguientes del *De Hebdomadibus*, (P. L. 64, c. 1311 BC); en cambio la fórmula « quod est » y « quo est », que comúnmente los medievales le atribuyen a Boecio, se debe probablemente a Gilberto Porretano, que la introdujo en su Comentario al opúsculo de Boecio (cf. P. L. 64, c. 1319 CD y 1321 B). En cambio Santo Tomás se percató muy bien del diferente origen de las dos fórmulas; distingue siempre entre « quod est » y « esse » que atribuye únicamente a Boecio, y « quod est » y « quo est » que siempre atribuye a otros (cf. In I Sent, Dist. 8, q. V, art. 2, y. Parm. VI, 79b; Quodlib. IX, art. 6; S. Th. I[a], q. 50, art. 2 ad 3; Quodlib, II, art. 3; Quodlib. III, art. 20).

[3] En realidad, sus proposiciones B. habla en general de las propiedades del «simplex» y del «compositum», respeto al « esse » y al « quod est », y sólo más tarde, en el curso de la discusión, viene indicado el « esse » divino...

[4] Alrededor de este punto crucial de la exégesis del texto boeciano siempre ha habido una controversia entre los intérpretes. Sin entrar en la discusión, que exige una disertación aparte, se puede notar que cerca de los Medievales que no pertenecen al movimiento tomista, la interpretación más común es aquella que « quod est » indica lo concreto, materia y sujeto como tales, el « quo est » la forma y el acto de la materia y del sujeto, nunca el « esse existentiae » que en la posición tomista hace composición real con la esencia, cf. H. GANDAVENSIS, *Quodlib*. I, q. IX, ed. Veneta, 1613, fol. IIvb; P. J. OLIVI, *QQ. en II Sent*, q. VIII, ed. Jansen, Quaracchi, 1922, p. 154). Investigaciones críticas recientes, conducidas, sea por defensores como por adversarios

esta fórmula está lejos de tener un único significado. Se puede decir que en general «quod est» indica aquello que suple como sujeto, aunque queda la dificultad de determinar la naturaleza de este sujeto y de este acto y de las relaciones precisas que hay entre ellos.

En efecto, para aquellos de la primera corriente, cuando quisieron adoptar la fórmula de Boecio, ante todo a ella se la hizo coincidir con la dupla "materia" y "forma"; mientras para los de la segunda corriente, ella fue elegida para indicar la composición de las sustancias inmateriales, y solamente en un segundo momento fue aplicada también para la composición hilemórfica. Una investigación histórica exhaustiva alrededor de lo discutido sobre el «quod est» y el «quo est» pondría en evidencia cómo los primeros pasos intentados por la Teología latina en esta dirección no fueron ni fáciles, ni siempre satisfactorios.

En el Tomismo es anulado cualquier peligro de ambigüedad, ya que en él cada particular modo de composición recibe el mismo título

---

de la posición tomista, llevó al resultado, casi unánime, que la interpretación más correcta de los textos boecianos, no sugiere, directamente al menos, una distinción entre la esencia y la existencia, ya que ella en estos está completamente ausente. Así entendió Boecio y también Gilberto. « Il nous paraît donc certain - concluye el P. Roland-Gosselin su investigación - que Boèce ne parle jamais del existence distincte de l'essence » (M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le « De Ente et Essentia »*, études critiques. « Biblioth. Thomiste ». VIII, 1926, p. 154), conclusión que coincide con aquella sostenida por P. Duhem en el *Système du monde*, (Tome V, Hermann, Paris, 1917, p. 288 ss.).

Toda la cuestión fue retomada en parte por H. Joseph Brosch, en la monografía: *Der Seinsbegriff bei Boëthius*, (« Philosophie u. Grenzenwissenschaften », VI, I, Innsbruch, Rauch, 1931, cf. pp. 100-101), que confirmó lo correcto de la exégesis de Duhem y Roland-Gosselin. Algunas reservas fueron presentadas en cambio por el P. Viktor Schurr C. ss. R., según el que Boecio también presenta textos explícitos, donde el « esse » se entiende como « esse existentiae », aunque siga siendo verdadero el sentido de « esse » como « esse essentiae », y ya sea que a menudo, ya sea en el texto en cuestión, no se trata directamente de la distinción tomista entre esencia y existencia (V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen*, « Forschungen z. christl. Literatur und Dogmengeschichte », Bd. XVIII, I, Paderborn, Schüning, 1935, pp. 33-35 y 44).

y la pareja de «quod est» y «quo est» no queda sino como una resonancia histórica sin valor sistemático. Igualmente es preciso recordar que esta perfección doctrinal ha tenido sobre sus hombros el generoso esfuerzo de fuertes inteligencias, que con los propios intentos han contribuido de algún modo a aquel resultado, al menos para haber hecho posible una esmerada y definitiva presentación de los problemas. De estos "precursores" de la solución tomista en la primera mitad del siglo XIII recientemente han sido recordados dos Maestros parisinos: el Canciller Filippo y el fraile Juan de la Rochelle; la posición de este último tiene el particular interés de estar en directa dependencia con la del Canciller Filippo y de presentar un innegable parecido con aquella tomista. El problema que querríamos tocar es saber hasta dónde llega este parecido.

LA INTERPRETACIÓN "TOMISTA" DEL P. MANSER

Según la controvertida tesis del P. Chossat, habría sido Egidio Romano y no Tomás de Aquino, el autor y el responsable de la distinción real « in creatis » de esencia y acto de ser, distinción que el Tomismo posterior ha puesto a la base de su propia síntesis; incluso se ha hablado de un antitomismo de Egidio en este tema[5]. Hoy gracias a la intervención de Monseñor Grabmann, de los Padres Mandonnet, Gardeil y de otros sobre la escuela tomista y de las búsquedas del P. Hocedez sobre Egidio Romano, parece que la cuestión haya alcanzado su equilibrio definitivo[6].

El Maestro agustino funda su posición directamente en Santo Tomás, aunque se debe reconocer a su realismo un carácter un poco duro, del cual ha surgido su terminología de « distintio inter rem et rem,... inter duas res », que ha servido bastante para fomentar los bien conocidos malentendidos de la escuela. Según algunos autores la posición tomista, retomada por Egidio con una muy personal posición,

---

[5] CHOSSAT M., "*Dieu*", « Dict. de Théol. Cath. », t. IV; col. 1180.

[6] E. HOCEDEZ, *Aegidii Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, 1930.

habría tenido más bien no pocos precursores en la escolástica pretomista, e incluso hasta se quiso hacer de ella una tesis común del Neoplatonismo (Schindele). Por cuanto concierne el entorno parisiense fueron resaltados los nombres de Guillermo de Alvernia (Denifle), de Alejandro de Halés; de nuestro Juan de Rochelle, de San Buenaventura...; pero aquí parece que la exégesis de los textos sea mucho más enredada de lo que en un primer tiempo se creyera, y la contribución de algunos estudiosos que, después de los *Ensayos críticos* del P. Roland-Gosselin, han retomado la cuestión, ya no aceptan aquellas afirmaciones si no con muchas reservas[7].

Al primer género de contribuciones pertenecen algunos interesantes estudios del P. Manser sobre el recordado Juan de Rochelle, discípulo y sucesor de Alejandro de Halés en París, (+1245), según los cuales la doctrina del Maestro franciscano tiene tales analogías con la del Aquinate, que no puede no abarcar una identidad

---

[7] Alejandro de Halés tuvo en cuenta los textos explícitos de la Suma Theologica sólo en sentido negativo (II libro, I Pars, Inq. I, Tract. II, q. II, tit. I, membrum II, ed. Quaracchi, 1928): V. SINISTRERO, *La distinzione fra essenza ed esistenza in Alessandro de Hales*. « Riv. di Fil. Neosc. », 1930, p. 62 ss. Esta demostración ha sido aceptada por De Wulf en la última edición de su *Histoire de Philosophie Médiévale*, (t. I, 1936, p. 109), pero no convenció en cambio al P. Manser, que en el « quod este » y « quo est » del primer Maestro franciscano quiere ver todavía alguna distinción real, aunque se reconoce que Alejandro, como luego San Buenaventura, es un poco reservado sobre el argumento, (G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schweiz), F. Rutschi, 2a y., 1935, pp. 475-477).

De San Buenaventura se ha ocupado Bittremieux que juzga muy difícil decidir si el Seráfico ha pensado en una distinción real, (J. BITTREMIEUX, *Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram*, « Eph. Theol. Lov. », XIV 2 (1937), pp. 302-309). En lo que concierne a Guillermo de Alvernia, que distingue en cada criatura el *quidditas* y el *esse participatum*, Masnovo ha demostrado de modo definitivo que el *esse participatum* del que habla el ardiente Obispo parisiense, no es algo creado e inmanente en la criatura, sino que es el mismo Creador, considerado en el ejercicio de su influjo causal hacia la criatura. La concepción de G. vendría así a acercarse a la que luego será la posición suareciana, pero con la auténtica posición tomista tiene poco que ver, (cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo de Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1930, t. I, pp. 161 ss. y pp. 188 ss.).

fundamental de sentido. Esta aserción está basada en los siguientes puntos:

a) Hay para Juan una irreducible diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales: mientras las primeras son compuestas de materia y forma, las segundas constan solamente de esencia y de existencia.

b) La composición de esencia y existencia indica la última razón metafísica por la que la criatura se distingue del Creador.

c) Y por consecuencia según Juan, como también en el Tomismo, la composición de esencia y existencia es la que mejor caracteriza el concepto de criatura[8].

Evidentemente toda la controversia se centra sobre el primer punto, que el P. Manser ya ha retomado en su clásico *Das Wesen des Thomismus*, donde se confirma que en la terminología del Maestro franciscano « quod est » y « quo est » y « essentia » y « ens » corresponden a la dupla tomista de esencia y acto de ser. La « essentia » no puede en efecto significar solamente la esencia abstracta (como en Boecio), sino que en Juan indica ciertamente la esencia individual concreta: ¿cómo podría de otro modo hablar de « quod est » y « quo est » y « essentia » y « ens » como de « partes essentiales »?; y luego, ¿cómo podría decir que tanto el « quod est » y el « ens » como el « quo est » y la « essentia » son creados por Dios?

Téngase en cuenta además, que el « ens » para Juan no coincide, al menos generalmente, con el « suppositum », como en Boecio, sino que indica la existencia: sólo así puede ser concebido como « pars essentialis », mientras que el « suppositum » indica el « todo »[9].

---

[8] G. M. MANSER, *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella*, « Revue Thomiste », XIX (1911), 89-92; ID, *Johannes von Rupella*, « Ein Beitrag zu seiner Charakteristik », Jahrb. f. Philos. und spek. Theol, XXVI, 3 (1912), pp. 290-304.

[9] *Das Wesen d. Thomismus*, ed. cit., pp. 478-479.

Luego la composición de « quod est » y « quo est » en el Maestro franciscano acaba coincidiendo con la composición tomista de esencia y acto de ser. Y esta conclusión valga por toda la Escuela franciscana antigua que va a Alejandro de Halés hasta San Buenaventura y que el P. Manser considera como « *...eine sehr entschiedene Verteidigérin der Realdistinctio* »[10]. Por lo que concierne a Juan de Rochelle, la opinión del P. M. ha sido repetida sea por Lottin, como por De Wulf[11]: en lo que sigue querría presentar, por medio de una lectura analítica de los textos principales de la *Summa de Anima* algunas dificultades que han aparecido contra esta interpretación. Para tener en cuenta desde ahora, observamos que Juan presenta claramente su teoría dos veces: en l Pars della Summa[12]; primero en los cc. 12 – 13 y luego en los cc. 22 – 23. La teoría comprende dos etapas:

a) Espiritualidad absoluta de las sustancias inteligentes, (cc. 12 y 22);

---

[10] Ivi, p. 479.

[11] «Jean de la Rochelle, lui, tranche résolument la question en faveur de la distinction réelle; et, ce qui est plus, il identifie la composition métaphysique de *id quod est* et de *id quo est* à la composition réelle entre l'essence et l'existence: le *id quod est* est identique à *l'ens;* le *id quo est à l'essentia* » (D. O. LOTTIN, *La composition hilémorphique des substances spirituelles,* « Rev. Neosc. de Phil. », XXXIII (1932), p. 33). La última frase es exacta: el « ens », según Rochelle, es el « id quod est », la « essentia » el « id quo est »; pero evidentemente eso contrasta con la exégesis de los renglones anteriores, y es totalmente a favor de nuestra interpretación. En la reimpresión de su estudio D. Lottin acepta expresamente nuestra conclusión negativa: « Le sujet a été fort bien traité par le P. C. Fabro... Le savant auteur rectifie de la sorte ce que nous disions dans la première édition de ces pages, où nous voyons une distinction réelle entre le *id quod est* et le id *quo est* » *(Psychologie et morale aux XII et XIII siècles,* Louvain-Gembloux 1942, p. 443, nota 2).

También De Wulf no es menos categórico: « Avec une décision et une netteté qu'on ne rencontre chez aucun contemporain, Jean établit la distintion réelle de l'existence *(esse, quo est)* et de l'essence *(essentia, quod est)* » *(Op. cit.,* t. 11, p. 110). De Wulf hace un desarrollo opuesto a aquel de Lottin: lo que es dicho « quo este » por Rochelle, no es el « esse » sino propiamente la «essentia».

[12] P. TEOFILO DOMENICHELLI, Min. Oss, La *« Summa de Anima » de frate Giovanni de la Rochelle, publicata per la prima volta*, etc., Prato Giachetti, 1882.

b) Composición en ellas de « quod est » y « quo est », (cc. 13 y 23); es decir: primero la afirmación de una simplicidad física y después un ulterior ahondamiento hacia una composición metafísica.

ESPIRITUALIDAD ABSOLUTA DE LAS SUSTANCIAS INTELIGENTES

(SIMPLICIDAD FÍSICA, cc. 12 y 22)

La primera etapa es recorrida con particular vigor y claridad en el c. 12: *Ostenditur animam non esse de anima*. Si alguno piensa que Juan tiene delante de sí la gran sombra de su Maestro Alejandro y la oposición de toda su escuela, puede tener razón, pues ninguno de sus cófrades ha retomado luego con él el camino indicado por el Canciller Filippo[13].

Según los partidarios del hilemorfismo universal se dan tres tipos de materias, correspondientes a los tres grados de los seres creados.

> «Hubieron quienes dijeron que hay cierta materia, la cual se distingue por contrariedad, cualidad y forma sustancial, como en (los entes) generales y corruptibles; otra que se distingue por la cantidad y la forma sustancial pero no por la contrariedad, como en (el caso del) el cielo y el sol; otra (un códice la llama materia "*tertia*"), por el contrario, no se distingue ni por contrariedad, ni por cantidad, sino sólo por las formas sustanciales, y ésta es simple

[13] D. O. LOTTIN, art. cit., 26-32. Lottin también observa con precisión que frases y párrafos enteros del Canciller pasan al texto de Giovanni, (Nota, pp. 32-33). Odo Rigaldus, sucesor de éste en la cátedra de Alense, retorna a la posición del Maestro, como resulta del texto publicado por Lottin, art. cit., pp. 36-38.

> con respecto a la segunda, y la segunda a su vez lo es con respecto a la primera...»[14].

A esta enunciación Juan añade con escrupulosa exactitud lo central de las pruebas de los Avicebronistas; luego toma claramente partido siguiendo las huellas del Canciller, de quien reproduce frases enteras. La sustancia intelectual no puede tener en sí materia alguna por el hecho de que el intelecto posee un modo de recibir las propias formas (inteligibles) que es irreductiblemente contrario a aquél según el cual el sentido recibe las propias. Mientras el sentido, que está arraigado en la materia, puede recibir solamente formas particulares y aquellas que tienen alguna similitud con el órgano, el intelecto no conoce límite y puede recibir cualquiera forma: luego, el intelecto es del todo inmaterial.

> « Contra esto, el intelecto del alma es inmaterial. Ya que si fuera material, no recibiría sobre sí cualquier especie de cosa sensible, sino tan sólo aquella especie que tenga similitud con el órgano; como la vista recibe el color, el oído el sonido, etc.: del mismo modo el intelecto no recibiría cualquier especie inteligible, sino algunas sí y otras no; pero, como es cierto que recibe cualquiera, es inmaterial»[15].

No vale la pena insistir observando que la materia de las sustancias espirituales es de otra naturaleza, y no tiene en sí, ni funda contrariedad alguna, de donde no puede obstaculizar la universalidad

---

[14] *Summa*, p. 117.

[15] *Summa*, p. 117.

intensiva y extensiva del entender, porque una tal materia debería ser no solamente sin contrariedad cualitativa (como en los cuerpos celestes) sino también sin extensión cuantitativa; pero entonces, objeta Juan, tal materia no tendría en sí ningún principio radical de determinabilidad y se caería en la paradoja de admitir que es la forma la determina la materia. No pueden darse por consiguiente sino solamente dos géneros de materia.

> «Pero debe saberse que no hay sino un doble género de materia...; y la primera es falsa, porque ciertamente uno es el género de la materia, que tiene que ser determinado por la forma sustancial y no por la cantidad ni por la contrariedad (...).
>
> Nunca, por el contrario, (la materia) es determinada por la forma sustancial con la cual entra en composición. La forma por lo tanto no determina a la forma porque (no la trasciende): pero la cantidad no se encuentra sino en la materia, de donde si quitamos la cantidad, quitamos también la determinación de la materia, *y así no procede el argumento*[16]».

Como conclusión de este vivaz debate, Juan adelanta una importante aclaración de términos: una es la materia « ex qua », otra la materia « in qua ». Se podría estar tentado de pensar que la materia « ex qua » sea aquella de los cuerpos corruptibles y la materia « in qua » aquel de los incorruptibles, pero no es así. La materia « ex qua » se divide todavía en dos tipos: a) « ex qua aliquid », y esta es la materia de los cuerpos corruptibles y b) « ex qua est aliquid », aquella de los

[16] *Summa*, p. 113.

cuerpos celestes. ¿Y la materia « in qua »? El c. 12 termina justo con ella, de la cual, no sin alguna maravilla, leemos que es la propia del alma; al mismo tiempo viene enunciada la dupla de origen boeciano de « quod est » y « quo est ».

> «Comúnmente hablando, debemos destacar que (hay) una materia *in qua* y hay una materia *ex qua.* La materia *ex qua* es doble, a saber, a partir de lo cual algo es, o a partir de lo cual algo se hace. En el cielo está la materia *ex qua* algo es, pero no (la materia) *ex qua* algo se hace, porque allí están simultáneamente el ser y el poder. En (los entes) generales y corruptibles está la materia *ex qua* algo se hace y (la materia) *ex qua* algo es.
>
> Por el contrario, el *quod est* (lo que es) del alma se tiene por *modo de la materia en la cual,* la cual, según esto es receptible, pasible y perfectible según (la sustancia) la ciencia y la virtud. Pero *quo est* (aquello por lo que es), por el contrario, se tiene por modo de la forma, como se verá luego»[17].

Y es la naturaleza de este nuevo binomio que constituye el objeto de la segunda etapa, desarrolla en los cc. 13 y 23. El c. 22, paralelo del 12, profundiza con argumentos parecidos las mismas conclusiones, y será recordado en breve.

---

[17] *Ibid.*, p. 118.

« QUOD EST », « QUO EST » = « ENS », « ESSENTIA » (LA COMPOSICIÓN METAFÍSICA, cc. 13, 23)

La última frase del c. 12 abre de modo pleno el problema de la estructura de la sustancia espiritual: si el alma tiene acá una materia *in qua*, entonces vuelve otra vez la posición que parecía ya superada. De hecho esta queda superada para siempre, ya que Juan se apresura en declarar que se trata no de materia, sino sólo de alguna cosa *ad modum materiae*, y la reemplaza de modo definitivo la dupla « quod est » y « quo est ». El Maestro franciscano sigue con total dominio la línea de los mismos pensamientos, y en el c. 13: *Utrum anima habeat formam*, después de un breve « status quaestionis », empieza declarando que se puede dar una doble composición de « partes essentiales », la primera de las cuales, se note bien, es llamada « quod est » y « quo est ».

El entero capítulo se detiene en la prueba de esta composición, y solamente hacia el final se acuerda el otro modo de «partes essentiales», es decir, la materia y forma.

> «A esto debe decirse que las partes esenciales del ente son dichas de dos modos. De un cierto modo las partes del ente se dicen *quod est* y *quo est*, y estas partes se encuentran en todo aquel que es tenido como principio, o sea en toda creatura. Lo cual se manifiesta así. »[18].

Después de una difusa demostración de la existencia de esta composición, que resumiremos al final, el capítulo termina con un breve balance de los resultados alcanzados: universalidad por una parte de la composición de « quod est » y « quo est », y exclusividad de esta composición en las sustancias espirituales.

---

[18] *Summa,* p. 119.

> «Debe decirse, por el contrario, que los entes espirituales, como el alma racional, están compuestos *de partes esenciales*, las cuales son lo que es y aquello por lo que es, existen por Dios a partir de la nada, y carecen de la composición de materia y forma; por ello decimos que no fueron creadas por Dios a partir de algo»[19].

El P. Manser ha quedado muy afectado por la afirmación de las « partes essentiales », al ser empujado a interpretar el « quod est » y « quo est » como la esencia y la existencia de los tomistas[20]. Pero, además de la dificultad de incluir esencia y existencia bajo el título de « partes essentiales », se observa que la expresión no tiene según Juan ningún sentido técnico, ya que de hecho en los cc. 22 - 23 es renegado de modo explícito, y el término de « partes essentiales » es reservado a la materia y a la forma.

> «En tercer lugar se demuestra que el alma es simple de dos maneras, a saber en cuanto a las partes esenciales y en cuanto a las partes integrales (o cuantitativas). Que sea simple en cuanto a las partes integrales o cuantitativas se demuestra así..." y sobre esto trata toda la larga discusión del c. 22» [21].

---

[19] *Ibid.*, p. 121.

[20] G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, ed. cit., p. 478.

[21] *Summa*, pp. 131-133.

El c. 23 expresamente se titula *Quod anima simplex quoad partes essentiales* e inicia de modo categórico, refiriéndose a los resultados ya alcanzados:

> «Ahora demostraremos (debemos demostrar) la simplicidad *en cuanto a la exclusión de partes esenciales*, lo cual es evidente a partir de lo dicho más arriba... = y todo el capítulo se centra a su vez en demostrar la naturaleza de la composición de *quod est* y de *qua est*» [22].

NATURALEZA DE LA COMPOSICIÓN METAFÍSICA

El c. 23 merece ser mencionado antes del paralelo c. 13, aunque en verdad lo presupone, pues tiene un desarrollo más armónico y nos introduce enseguida en el corazón de la solución.

Ante todo se hace notar que una sustancia puede ser dicha "simple" en tres modos: « Improprie, communiter, proprie »; en los dos primeros modos se trata de una simplicidad « comparativa » que por consiguiente puede estar unida a una composición de otro género. Según el primer modo (« impropias ») son llamados simples los cuerpos elementales con respecto de los otros cuerpos elementales, aunque específicamente también los cuerpos elementales sean compuestos, en cuánto constan de materia y forma. Mientras los cuerpos elementales son doblemente compuestos, y los cuerpos elementales no escapan de la composición hilemorfica, las sustancias espirituales en cambio, ya que son eximidos de cualquiera materia, puede ser reconocidas « simples », según un sentido más intensivo y menos impropio de aquel de los elementos. Juan llama este modo de sencillez « communiter simplex », y parece tenga cierta timidez en exponer su propio pensamiento. Se trata también aquí de una simplicidad comparativa, aunque se pueda decir « quodammodo » que

[22] *Ibid.*, p. 134.

la sustancia espiritual también es simple sin más. Si queremos hablar de modo riguroso una sola sustancia puede ser llamada en rigor simple, Dios; en todos los otros seres debe haber alguna composición, o de materia y forma, o al menos de « quod est » y « quo est ». Así la sustancia espiritual es llamada simple en comparación con los elementos, ya que no consta de materia y forma, pero debe ser llamada compuesta con respecto de Dios, en el que solamente el « quod est » y « quo est » se identifican, mientras en aquella restan distinguidos.

> «Comúnmente se dice simple por comparación, y según algo es simple de algún modo, como las sustancias espirituales, las cuales son llamadas simples en comparación con los elementos, y también de algún modo en sí (mismas). Si bien carecen de composición de materia y forma, tienen sin embargo composición de aquello que es y de aquello por lo que es. Pero propia y absolutamente hablando es simple aquello en lo cual no hay composición de materia y forma ni *diferencia* entre lo que es y aquello por lo que es, como es el caso de Dios»[23].

Ha llegado la hora de saber qué cosa entiende nuestro autor por « quod est » y « quo est »: la continuación del c. 23 que encuentro siempre interrumpida en los estudios del P. Manser, me parece no deja ninguna duda sobre el sentido fundamental a dar a aquellas fórmulas, que el Maestro franciscano, siguiendo el ejemplo del Canciller (y de otros), ha querido valorizar según un justo contenido.

---

[23] *Summa*, p. 154.

> «Pues no difieren Dios y la divinidad, como sí lo hacen hombre y humanidad, pues cuando digo hombre, significo lo que es, pero cuando digo humanidad, aquello por lo que es. Y cuando digo cuerpo significo la materia, y cuando digo alma, la forma»[24].

La conclusión inmediata del lector parece que debe ser que para Juan « quod est » y « quo est » estén entre ellos como sujeto y forma, como concreta y abstracto, como « *Deus et divinitas, homo et humanitas, intellectuale et intellectualitas, rationale et racionalitas* »: se encuentra por lo tanto en pleno entorno boeciano. Eso parece confirmado sea de la segunda parte del c. 23, sea de la segunda parte del c. 13 que prueba la existencia del « quod est » y « quo est » en las criaturas. En la continuación del c. 23 se sigue la observación que solamente en Dios es "indiferente" el « quod est » y « quo est », mientras en cada criatura son diferentes; y es curioso el sentir a Juan insistir sobre el término « differens », « differentia » por cuánto concierne al « quod est » y al « quo est », mientras que usa constantemente el término « compositio » cuando se trata de materia y forma y de sustancia y accidente.

> «Se debe destacar también que, si bien en Dios no haya diferencia entre lo que es y aquello por lo que es, entre Dios y la Deidad, sin embargo en toda criatura sí hay diferencia. También, aunque en toda criatura espiritual haya diferencia entre aquello que es y aquello por lo que es, y lo que es tenga composición de sustancia y accidente, sin embargo no hay allí

[24] *Ibidem.*

> composición de materia y forma. Por su parte, en la criatura corporal hay composición de materia y forma, de sujeto (sustancia, hipóstasis) y accidentes, y de lo que es respecto de aquello por lo que est »[25].

El capítulo termina con una confrontación entre la diferente condición metafísica que tiene la materia en la composición hilemórfica y aquella del sujeto en la composición « quod est » y « quo est »: la primera comporta una transmutación sustancial, que acaba en una nueva (= tercera) sustancia, mientras el sujeto en la segunda permanece en sí completo « secundum essentiam » y puede padecer solamente mutaciones accidentales, que lo dejan intacto en su fondo ontológico[26].

El cuerpo del c. 13 se ocupa de la demostración de la existencia en la criatura del « quod est » y « quo est », demostración que se desarrolla totalmente alrededor de la noción de participación como fue usada por Boecio en el *De Hebdomadibus*, si se exceptúa la diferente preocupación en los dos pensadores, ya que mientras Boecio considera principalmente la naturaleza del « bonum per participationem », Rochelle quiere detenerse principalmente en el « ens per participationem »[27]. Los dos primeros argumentos dan una precisa valoración de la participación, en su sentido fuerte, es decir, en cuanto dice dependencia causal; el tercer argumento toca otra raíz del ente por participación y de la necesidad en él de una composición de « quod est » y « quo est », aquel de la relación de los accidentes sea hacia la

---

[25] *Ibidem*.

[26] *Summa*, pp. 134-135.

[27] Sobre la naturaleza de la cuestión tocada por Boecio, cf. A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert del Porrée*, « Rev. Néosc. de Phi. », Hommage à M. De Wulf, XXXVI (1934), pp. 100-111.

esencia, como hacia el sujeto, aspecto de gran importancia por nuestra cuestión.

Cuando yo digo "esencia" me refiero solamente al contenido esencial de la criatura, mientras que si digo « quod est » abarco tanto los aspectos esenciales como también los accidentales: entonces se sigue de esto que siempre que haya posibilidad de alguna actuación accidental necesariamente se tendrán que distinguir « quod est » y « quo est ».

> «A su vez la esencia por la cual la creatura es, no se dice sino respecto de lo que es esencial a la creatura. Y aquello por lo que es se refiere a lo esencial y a lo accidental, como se muestra en el ángel y en el alma, porque se dice del (de lo que es) alma que es racional, y esto le es esencial; y que es justa, lo cual le es accidental. Entonces es evidente que en el alma difieren lo que es de aquello que es. DE DONDE LA REGLA SERÁ: *en aquello que es susceptible de recibir un esse accidental habrá diferencia entre lo que es y aquello por lo que es. Y tal es el esse creado*»[28].

Creo oportuno dejar las particularidades de los demás argumentos para no obstaculizar con elementos superfluos y de interés secundario las conclusiones principales de los textos que hemos venido analizando.

CONCLUSIÓN

[28] *Summa,* p. 120.

Si nuestro análisis ha sido fiel y se ha mantenido dentro de los textos, creo que se podría deducir la posición de Juan de Rochelle acerca de la estructura de las sustancias inmateriales, a los puntos siguientes:

a) Las sustancias espirituales no constan de ningún modo de materia « ex qua » ni de materia « ex qua aliquid fit » ni « ex qua aliquid est ».

b) Se podría decir que tienen una materia « in qua », es decir un sujeto; pero como el término materia, aplicado a los espíritus, no puede sino tener un sentido equívoco, Juan adopta, para expresar la estructura metafísica del ser finito el « famosus binarius » « quod est » y « quo est ».

c) « Quod est » y « quo est » son indicados en un primer momento como « partes essentiales »; pero esta terminología es expresamente rechazada en los capítulos sucesivos 22-23.

d) Además, mientras Juan llama reiteradamente a la unión de materia y forma, como también a aquella de sujeto y accidente « compositio », cuando se trata del « quod est » y « quo est » habla solamente de « differentia »: « quod est » es « differens » del « quo est ».

e) El « quod est » y el « quo est » están entre sí como « ens » y «essentia », como « homo » y « humanitas », « intellectuale » y «intellectualitas »... es decir, como abstracto y concreto. No hay nada que lleve a pensar en una composición real, y menos aún en la composición real de esencia y existencia.

f) Parece por tanto que la posición de Juan de Rochelle, (y del Canciller Filippo), no se reduce sino a retomar fielmente la doctrina boeciana del *De Hebdomadibus* dentro de un riguroso espiritualismo. El acto indicado por el « quo est » no es la existencia, sino cualquier actuación formal tanto esencial como accidental. El « ens » o « quod est » es el sujeto receptivo de esta formalidad. Este sujeto puede ser considerado sea « a parte ante » como « a parte post »; « a parte ante » como la materia con respecto de su forma, o la esencia (ya sea simple como compuesta), con respecto de los actos accidentales; « a parte post

» es llamado también, y en un sentido más propio que el precedente, el sínolo de materia y forma, y, mejor todavía, el concreto (singular) existente, ya actuado en el orden esencial como en aquel accidental.

g) La diferencia entre el « quod est » y el « quo est » en toda criatura, se funda en su última raíz, desde un punto de vista estático, sobre la necesidad en la que se encuentra toda criatura, de ser sujeto de accidentes.

Dos por tanto podrían ser los puntos controvertidos: si en Juan « quod est » y « quo est » corresponden al binomio tomista de esencia y acto de ser. A esta pregunta creo que la respuesta negativa se imponga por el texto y el contexto. También se nos podría preguntar si entre el « quod est » y el « quo est » Juan intente poner una composición y una composición real, similar a la que por ejemplo muchos tomistas (y el mismo Tomás) afirman entre el « suppositum » y la « natura individua ». Sobre este punto no osaría adelantar una afirmación categórica, porque mientras por una parte se dice (pero el texto pertenece al final del c. 13) que tanto el « quod est » como el « quo est », « sunt a Deo de nihilo...»; Deus de nihilo... "; por otra parte el nombre « compositio » es evitado siempre, y reemplazado con aquel vago de « differentia ».

Pero la respuesta quizás más adecuada a toda esta cuestión es que la posición misma de Juan de Rochelle, por haber querido alejarse del hilemorfismo espiritual, concepción clara y determinada en su contenido, se ha limitado a una exposición de la doctrina boeciana, reteniendo en sí el carácter vago de la misma.

Una útil indicación al propósito me parece se pueda obtener de una discusión de Roger Bacon sobre la composición de las sustancias espirituales, la cuál se encuentra en su comentario sobre el *De Causis,* conservado en el conocido ms. de Amiens y publicado por primera vez por Steele en el 1935. La ocasión es dada por la Prop. 28: « *Omnis substantia stans por essentiam suam este de simplex et no dividitur* », donde Bacon es obligado a presentar la cuestión acerca de la composición de las sustancias espirituales. Sobre este argumento Bacon se muestra, como su maestro Roberto de Lincoln, un fiel y tenaz defensor del

hilemorfismo angélico: el ángel consta de partes esenciales, es decir de materia y forma; no nos tiene que asombrar el término « materia », ya que se trata de una materia espiritual e « inteligible », y no « corporal », y de esta manera permanece siempre verdadera la terminología de « substantia separata ».

> «Debemos decir que aunque la inteligencia es llamada sustancia separada de la materia, lo es de la materia corpórea y sensible y no de toda (cualquier) materia, pues tiene materia inteligible y espiritual y de este modo no está absolutamente sin materia».

Que se trata en fin de una materia en el sentido propio se puede argüir de la explícita declaración que la sustancia espiritual también puede llegar a ser sensible como consecuencia de sus realizaciones sean esenciales como accidentales:

> «Y de este modo la materia precede a toda transmutación natural, es ininteligible en acto e insensible; sin embargo puede volverse sensible por la recepción de diferencias específicas y además de formas accidentales»[29].

Pero Bacon conoce no pocas posiciones contrarias a la suya, y ofrece enseguida un completo elenco de las mismas que valdría la pena poder afrontar históricamente.

---

[29] ROGERI BACONIS, *Quaestiones supra librum « De Causis »,* Opera hactenus inedita, ed. Steele; Oxford, Clarendon Press, I c, p. 136; cf. p. 138.

> «Supuesto que la inteligencia está compuesta de materia y forma, no obstante, dado que existen muchas posturas que suponen lo contrario, será conveniente analizarlas. *La primera es la (teoría) de la composición de esse y forma; la segunda, la de esse y ente; la tercera que se compone de género y diferencia, o sea de formas, porque las partes de la definición son formas. La cuarta que se compone de lo que es y de aquello por lo que es. La quinta, que se compone de acto y potencia.* Y de esta manera piensan quienes suponen que la inteligencia está compuesta así de algo que no es materia y forma, y pareciera que todas estas posturas son verdaderas... »[30].

Bacon saca consecuencias de los fundamentos de cada opinión, que confuta sucesivamente, para concluir con la autenticidad de su posición inicial; pero no rechaza en modo absoluto aquellas fórmulas, más bien esta dispuesto a aceptarlas a todas, pero con la condición de que sólo indiquen una distinción de razón y no real, según un sentido muy amplio del término composición.

> « Hablando propiamente de composición, se componen así y no de otro modo. Sin embargo se suele extender el nombre de composición de modo que no sólo sean llamados componentes los que

[30] R. BACONIS, Op. cit., y. cit., p. 138. El mismo Bacon nos da alguna información sobre los correspondientes autores: en el I nombra al mismo *De Causis*, en el II Boecio, en el IV también a Boecio, en el V el *De Intelligentiis* (pp. 138-139).

> difieren en la esencia como materia y forma, sino que también se hable de composición a partir de los (componentes) que son diferentes sólo de razón, y así puede decirse que la inteligencia está compuesta con composición de esse y forma»[31].

Lo mismo se diga de las otras opiniones que defienden las composiciones *ex esse et ente, ex genere et differentia, ex quo est et quod est, ex actu et potentia*, salvo aquella de materia y forma, que es la única puesta por Aristóteles en el orden sustancial.

En este texto la posición de Juan de Rochelle regresa en la IV clase de opiniones, aquella de la composición de « quo est » y « quod est » y de la refutación de Bacon aparece que todos los defensores de estas opiniones quisieran entender y buscar alguna otra composición que contraponer en las sustancias espirituales a aquella de materia y forma, para los cuales, por lo tanto, los elementos de la misma composición deberían tener el mismo puesto y tener el mismo valor real de la dupla hilemórfica. Exactamente qué grado de realidad dieron a los principios mencionados, no es fácil determinar en general; se necesitaría primero conocer la naturaleza y el alcance del realismo de cada autor. Por ésto he dejado en suspenso la cuestión de si Rochelle haya realmente entendido el binomio « quod est » y « quo est » como para afirmar una composición de dos principios realmente distinguidos, en concreto, el uno del otro, como se tendría, según el corriente tomista hoy más común, entre el « suppositum » y la « natura individua ».

En fin, por cuanto concierne la composición real entre esencia y acto de ser nos parece que es necesario convenir en que se trata de una doctrina auténticamente tomista, que se ha preparado, o incluso también estimulado, por los esfuerzos precedentes; no está ligada a

---

[31] R. BACONIS, Op. cit,, ed. cit., p. 140.

ninguno de ellos ni puede ser presentada en directa continuidad con los mismos[32].

Como por las otras partes del sistema, y por esta principalemtne, se tiene que reconocer que estamos de frente a una « novedad » doctrinal, aunque el mismo Santo Tomás se esfuerza en ligarla a fórmulas y doctrinas anteriores: novedad de la cual Guillermo de Toque dio en el proceso de canonización del Santo Doctor el conocido

---

[32] También Santo Tomás da al « quod est » y al « quo est » el mismo sentido inmediato que nosotros hemos defendido, solamente agrega de su parte que lo binomio puede ser usado para significar otras composiciones, entre las que también se encuentra la de esencia y acto de ser. El texto es particularmente importante en cuanto hace referencia ciertamente a la posición del Canciller y la de Rochelle.

«Alii dicunt quod anima sit composita *ex quo est* et *quod est.* Differt autem *quod est* a materia, quia *quod est* dicit ipsum suppositum materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma: unde materia non est *quod est* sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio *ex quo est* et *quod est.* In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici TRIPLICITER. Potest dici *quo est* ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse... Potest *etiam* dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia» (In I *Sent.,* Dist. VII, q. V, art. 2, ed. Parm. VI, 79 b).

Más que de los latinos, el verdadero estímulo a la posición tomista en cuestión vino del Neoplatonismo árabe, y en particular de Avicena, aunque Santo Tomás en la continuación de su magisterio haya hecho padecer a sus primeras fórmulas de las interesantes modificaciones, en dependencia sea de la crítica que Averroes hace a Avicena, sea por un conocimiento más profundizado del Neoplatonismo a través de la lectura del *Elementatio Theologica* de Proclo, traducido en el 1268 por MOERBEKE. No excluyo que la posición de nuestro Autor señale un progreso en la precisión de los términos frente a la de Filippo, como consta ciertamente por cuanto concierne a la distinción entre el alma y las facultades. Mientras el Canciller según Dom Lottin afirma la identidad del alma y sus facultades (O. LOTTIN, *L'identité de l'ame et des ses facultés pendant el première moitié du XIIIe siècle.* « Rev. Neosc. de Phil. » 1934, pp. 196-197), Rochelle nos da una afirmación explícita de la distinción real (*Summa*, II Pars, c. I, pp. 217-220; cf. especialmente p. 218). Esta tesis en Santo Tomas supone la distinción real entre esencia y acto de ser, (I^a^, q. 54, art. 3), pero de esto no sigue que ella sea también supuesta por el Franciscano, que en este caso más bien no recurre a la distinción de « quod est » y « quo est », sino sólo a la distinción entre « esse » y « operari ».

testimonio[33] y que, a partir de sus contemporáneos hasta nuestros días, no deja de suscitar nuevos e incansables opositores del Tomismo.

[33] « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod cum Deus *novi* luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi coepisset esse judicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare», (G. DE Toque), *Vita S. Thomae Aq*, c. 14 o Fontes vitae S. Thomae Aq. ", y Prümmer, p. 81.