

LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA ESENCIA COMO AXIOMA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA TOMISTA¹

HÉCTOR FERREIRO*

Esencia absoluta y distinción real entre “ser” y “esencia”

Sobre la base de la metafísica aristotélica, Tomás de Aquino caracteriza a la causa formal o forma como causa del ser de un ente, como su *causa essendi*². En cuanto principio último de determinación de la materia, la forma puede, en efecto, ser legítimamente considerada como la verdadera causa de la actualidad de la sustancia que surge de la concurrencia de ambas causalidades, esto es, de la formal y la material³. Aristóteles no parece haber concebido un principio de determinación y actualidad del ente singular por encima de la forma. El concepto aristotélico –y, en general, griego– de “ente” (*tó ón*) contiene ya en su definición misma la afirmación de su existencia⁴. De este modo, lo que Aristóteles y los griegos buscan delimitar es más bien la causa que explique cómo las cosas llegan a ser lo que son y no un principio que dé cuenta de que ellas sin más sean.

Tampoco la filosofía cristiana de la Alta Edad Media parece haber ido en este punto más allá de la perspectiva de Aristóteles. Ciertamente Boecio distinguió el “ser” (*esse*) de “aquello que es” (*id quod est*)⁵. Sin embargo, a pesar de que esta fórmula estaba destinada a tener una gran influencia en la terminología de la ontología escolástica, por “ser” Boecio no habría enten-

* UNSAM – CONICET.

¹ Este artículo retoma y desarrolla ulteriormente tesis expuestas en la ponencia “El problema de la indeterminación del ser en la ontología de Tomás de Aquino”, que leí en las *I Jornadas de Filosofía Medieval* realizadas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires entre el 19 y el 21 de abril de 2006.

² Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 5: *Ad quantum dicendum quod philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi*. De potentia, q. 5 a. 1 arg. 10: *Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi*. Cf. también Sentencia libri *De anima*, lib. 2 l. 7 n. 11; *Super librum De causis*, l. 26; *Summa Theologiae* I, q. 75 a. 5 ad 3.

³ En este sentido, los padres, por ejemplo, son la *causa essendi* de sus hijos (*Sententia libri Ethicorum*, lib. 8 l. 12 n. 14).

⁴ Cf. Aristóteles, *Categorías*, 2a; *Tópicos* IV, 1, 121a10-19; *Metafísica* B 3, 998b17-28.

⁵ Cf. *De Hebdomadibus*, reg. I: *Diuersum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi forma est atque consistit*. Para la apropiación de esta fórmula por Tomás, véase *Super Sent.* lib. 1, dist. 8, q. 5, a. 2; *Quodlib.* IX, art. 6; *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 2 ad 3; *Quodlib.* II, a. 3; *Quodlib.* III, art. 20.

dido en realidad más que la forma misma. Si esto es correcto, Boecio permaneció entonces, no obstante asumir la tesis de la creación *ex nihilo*, en el seno del universo metafísico griego. Y también Tomás se mantiene todavía dentro de estas coordenadas cuando caracteriza a la forma como causa del ser de la sustancia⁶.

Ahora bien, al exponer su teoría de la definición en el segundo libro de los *Analíticos Segundos* Aristóteles puso en evidencia que en la definición de algo, por ejemplo, en la de "hombre", no está contenida su existencia, y que, por eso mismo, "qué es el hombre y que el hombre sea son cosas distintas"⁷. Algunos pensadores musulmanes dedujeron de esta constatación una consecuencia para la metafísica que ni Aristóteles ni quienes lo siguieron habían extraído, a saber: que la esencia y la existencia son algo diferente la una de la otra. Pudo haber sido Al-Farabi, muerto en Damasco en el año 950, el primero en hacer la distinción, pero es en todo caso en la metafísica de Avicena, cuya comprensión de la metafísica aristotélica estuvo mediada por la lectura de aquél, donde dicha distinción se precisa y consolida para influir luego de forma decisiva en la Escolástica cristiana.

La esencia o definición de una cosa constituye la piedra fundacional de la reflexión metafísica de Avicena. Dado que, como lo había constatado Aristóteles, la definición misma no refiere de suyo a la existencia o inexistencia actual de lo definido, Avicena concluye que una y otra, esencia y existencia, son —y lo son en la cosa real misma que es definida— dos principios diferentes⁸. La diferenciación y delimitación recíproca de la esencia y la existencia conlleva en su seno, sin embargo, una profunda dificultad, a saber: la de la definición del ser mismo. En efecto, si el ser, en cuanto es lo que queda más allá del límite de la esencia, no es entonces, como ésta, una noción específica susceptible de ser como tal definida, ¿de qué modo resultará a pesar de todo accesible al conocimiento humano? En otros términos, ¿qué tipo de realidad se le debe atribuir al ser? Avicena revela estar plenamente consciente de esta dificultad como así también de los requisitos formales que su respuesta y solución exigen. Por lo pronto, el ser no es —no

⁶ Cf., en este sentido, In libros Physicorum, lib. 2 l. 10 n. 15: *Sic igitur necesse est esse causas quatuor. Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse.*

⁷ Segundos Analíticos, 92b: *No obstante, si se ha de demostrar qué es y <el hecho de> que es, ¿cómo se demostrará con un mismo argumento? Pues la definición y la demostración indican una cosa única: ahora bien, qué es el hombre y <el hecho de> que el hombre sea son cosas distintas.*

⁸ Cf. Avicenne, *La métaphysique du Shifá*, lib. I, cap. 5, 31, trad. par G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1978, t. 1, p. 108: *Nous dirons: il est évident que pour toute chose, il y a une nature propre, qui est sa quiddité. On sait que la nature de toute chose qui lui est propre est autre que l'existence qui est synonyme de l'affirmation.* En la traducción latina de Gundissalinus usada por Tomás se lee (cf. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, cap. 5, A 31, ed. par S. Van Riet, Louvain-La-Neuve/Leiden, Peeters/Brill, 1983, t. 1, p. 35): *Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.*

podría ser— una de las categorías o predicamentos en que se divide el ente, ya que éstas son subdivisiones internas al universo de la esencia o quiddidad. Inviabile una caracterización propiamente ontológica desde la tabla aristotélica de las categorías o predicamentos, Avicena intenta una caracterización del ser desde el punto de vista lógico. Sobre la base de la tabla de los predicables caracteriza entonces al mismo como “accidente”, es decir, como un predicado que se atribuye tan sólo de modo contingente al sujeto de la proposición⁹. Al especificar al ser como un atributo que le es dado a las cosas “como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias”¹⁰, Avicena no está olvidando que en el marco de su teoría metafísica el ser no puede ser a su vez una realidad que caiga bajo alguno de los subgéneros de la esencia. No hay aquí, pues, correlación alguna entre el predicable y el predicamento “accidente”. El ser es algo intrínsecamente diferente de la esencia; precisamente por esto Avicena comprende bien que su realidad ha de ser completamente *sui generis*. Al concebir al ser como “accidente”, Avicena no parece hacerlo, pues, con la esperanza de estar describiéndolo con ello en su propia especificidad ontológica, sino más bien con la intención más modesta de caracterizarlo a pesar de todo de algún modo, a saber: en forma indirecta desde la esencia, por la modalidad de la *relación* que guarda con ésta, una modalidad contingente o “accidental”.

Una definición correcta nos ofrece para Tomás la esencia misma del objeto definido¹¹. Siguiendo a Avicena, Tomás sostiene que la inteligencia puede considerar a la definición, es decir, a la esencia, en si misma, sin necesidad de remitirla al objeto individual y real del que ha partido para elaborarla¹². Tomás llama a este tipo de apreciación una “consideración absoluta de la esencia” (*absoluta consideratio naturae*)¹³. En la exacta me-

⁹ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica (Antología)*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, pp. 64-66.

¹⁰ *Ibidem*, p. 65.

¹¹ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 10 co.: *Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius*. *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 2 ad 3: *Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem*.

¹² Los principios fundamentales de la ontología aviceniana constituyen la estructura profunda del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. En una parte considerable de los casos, la apropiación por Tomás del ideario metafísico de Avicena va de hecho acompañada de explícitas menciones del pensador árabe: el nombre de Avicena aparece más de 400 veces en la obra de Tomás. Para el problema de la citación de Avicena por Tomás pueden consultarse Grabmann, M., “Die Schrift *De Ente et Essentia* und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin”, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Munich, Hueber, 1926, p. 328; Bouyges, M., “L'idée génératrice du *De potentia* de saint Thomas”, en *Revue de philosophie*, 2, 1931, pp. 247-268; Zedler, B., “Saint Thomas and Avicenna in the *De Potentia Dei*”, en *Traditio*, 6, 1948, pp. 105-159; Gorce, M.-M., “Review”, en *Bulletin Thomiste*, 3, 1930, p. 183; Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, Paris, Vrin, 1931, pp. 331-360; Vansteenkiste, C., “Avicenna-citaten bij S. Thomas”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 15, 1935, pp. 547-567; Marc, P., “De operis compositione”, en *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium (Summa contra gentiles)*, Vol. I, Introductio, Turin, Marietti, 1967, pp. 1-534.

¹³ *Quodlibet VIII*, q. 1 a. 1 co. y ad. 1.

dida en que los individuos no necesitan ser explícitamente indicados en ella para poder comprenderla, la definición o esencia no contiene en su propia especificidad que le compete como tal nada existente y no designa entonces expresamente la existencia efectiva de lo que define¹⁴. Tomás hace también, como Avicena, una lectura ontológica de este carácter no-existencial de la definición explicitado por Aristóteles en los *Analíticos Segundos*¹⁵. Absolutamente considerada, la esencia incluye en sí única y exclusivamente sus propias determinaciones¹⁶. Desde el momento que contiene la totalidad de las determinaciones que la definen en su especificidad característica y diferencial, la esencia definida puede ser calificada como perfecta, como acabada y saturada en su propio plano. Por esta razón, el ser que le compete en cuanto tal esencia determinada es para Tomás un ser “completo” —un *esse completum*¹⁷— y todo lo que no esté incluido en su definición le es entonces exterior y extrínseco y se diferencia de ella específicamente como si fuera algo otro (*aliud*), esto es, según la concepción esencialista y ontologizante de la definición que suscribe Tomás, se diferencia de ella *realmente*. Así, por ejemplo, del hecho de que la definición de “hombre” prescinde de hacer mención de cualquier hombre individual concreto Tomás deriva la diferencia ontológica de cada hombre respecto de la esencia humana, y también —y por ello mismo— la diferencia ontológica del “ser” (*esse*) —“ser” que es identificado en la práctica con la *existencia* externa del individuo— respecto de esa “esencia” (*quidditas, essentia*)¹⁸. En efecto, dado que la defini-

¹⁴ Cf. Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 co.: *Dicendum quod, secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.* [N.B.: El resaltado en este texto, como en los restantes de este trabajo, es nuestro].

¹⁵ Cf. Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3: *Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstrat aliquis quid est et quia est.*

¹⁶ Quodlibet VIII, q. 1 a. 1, ad. 1: *Ad primum ergo dicendum quod remotis omnibus creaturis, quae sunt factae in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanae naturae.*

¹⁷ Cf. Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 q. 1 ad 2.

¹⁸ Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s.c. 2: *Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit.* Entre los numerosos textos sobre la diferencia real entre esencia y existencia: De ente et essentia, cap. 3; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 co.; Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co.; Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.; Super Sent.,

ción de la esencia, justamente por no hacer referencia puntual a ningún individuo, tampoco contiene ninguna mención expresa de lo existente, ya que son tan sólo los individuos los que existen, de la exclusión del individuo del ámbito de la definición Tomás deduce también que hay en el individuo existente una diferencia y una composición *reales* entre su esencia y su ser o existencia¹⁹.

La noción de “ser” o “existencia” que Tomás diferencia de la de “esencia” se constituye, más precisamente, sobre la diferenciación entre lo determinado *como tal* —que queda con ello identificado con la esencia— y su realidad misma considerada ahora abstracta y unilateralmente frente a lo determinado, “fuera” de lo determinado. En esta medida, lo que se opone ahora al ser es una esencia que en su carácter absoluto *contiene* entretanto también las determinaciones del individuo, el cual queda precisamente por esto “desexistencializado” desde ella. Más claramente: si se considera a la esencia como conteniendo ya todos los elementos que explican al individuo, esto es, en la ontología tomista, la forma y la materia²⁰, la esencia parecería poder contraerse hasta el individuo *en su propio plano*, esto es, “recuperar” al individuo que había quedado fuera de su definición, pero hacerlo esta vez *sin* su existencia. Sin embargo, era justamente porque *no* incluía en sí misma al individuo existente por lo que Tomás distinguía a la esencia de la existencia²¹. Por esta razón, si el contenido abstracto de la definición implica ahora al individuo real, dicho contenido queda precisa-

lib. 2 d. 3 q. 1 a. 5 co.; Quodlibet IX, q. 4 a. 1 arg. 4. (también puede verse Quodlibet VII, q. 3 a. 2 co.); De potentia, q. 7 a. 2 arg. 8.; De veritate, q. 8 a. 8 co.; De veritate, q. 10 a. 12 co.; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 2; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 3; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 6.; Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3; Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 co.; In librum Boethii de Hebdomadibus, cap. 2; In Metaphysicorum, IV, Lectio 2 (556-559); VII, Lectio 17 (1658) y XII, Lectio 1 (2419).

¹⁹ De ente et essentia, cap. 3. 7: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Cf. también Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.: *Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuiuslibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.: *Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit.***

²⁰ Cf. De potentia, q. 9 a. 1 arg. 7: *Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per philosophum.*

²¹ Recuérdense los textos de Tomás citados con anterioridad: De ente et essentia, cap. 3; Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 expos.; Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.; Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 6 n. 3; Summa Theologiae I, q. 3 a. 4 co.

mente por ello mismo absolutizado en su abstracción e idealidad subjetivas. Semejante consideración del contenido subjetivo genera en adelante la ilusión de poder retornar al individuo que existe con todas sus determinaciones fuera de la mente humana sin tener que recuperar a pesar de ello el hecho de que el mismo sea real. No obstante, con su individuación o reconstrucción hasta el individuo real el contenido mental debería desabsolutizarse y desidealizarse, es decir, debería recuperar al individuo con su realidad y exterioridad *originarias*. En la exacta medida en que la inteligencia no desabsolutiza y desidealiza el contenido de la definición, el objeto individual y real es entonces él mismo idealizado y desexistencializado por la inteligencia desde su propio contenido subjetivo. El resultado de tal operación no es sino un objeto existente dado a la sensación del sujeto que, aunque como tal existe, se presenta, sin embargo, como una especie de *composición o síntesis* de sí mismo en cuanto esencia individuada en su absolutez misma y, frente a esta esencia individuada, el hecho de que la misma existe, tomado ahora este hecho de forma aislada y unilateral como si se tratara de un principio diferente al conjunto de determinaciones que constituyen la especificidad individual del objeto real. Según la tesis tomista de la distinción real entre el ser y la esencia, el mundo real se presenta como una suerte de superposición perfectamente coincidente entre dos planos metafísicos diferentes, a saber: el de las cosas determinadas —la “esencia”— y el de la realidad *de esas mismas cosas* —el “ser”— (identificado *de facto* con la existencia exterior en cuanto tal de las cosas individuales).

El retorno de la esencia absolutizada al individuo idealiza toda especificidad y determinación del individuo *en* el individuo real mismo. La esencia absolutizada frente a toda existencia absolutiza en su autoindividuación al individuo existente frente a la suya. De este modo, resemantizado y transfigurado por la esencia que lo excluía al constituirse como tal y vuelve a él desde esta diferencia misma, el individuo *excluye* ahora de su propia especificidad su realidad, en forma análoga a como lo hacía la esencia ideal y subjetiva —y justamente *porque* ella lo hace—. Sólo que esta vez es el individuo real el que expulsa de sí su propia realidad, como si fuera ideal y subjetivo *en cuanto individuo* y ser real fuera entonces algo distinto y exógeno a su individualidad exhaustivamente determinada como tal. El carácter absoluto de la esencia absolutizada no resulta, pues, de su diferenciación y confrontación respecto del individuo real implícito en ella, sino, en rigor, del hecho de que, habiendo reasumido en sí a ese individuo, es contrapuesta ahora a la existencia exterior como tal del mismo. La noción de “ser” y la consiguiente tesis de su diferencia real con la “esencia” resultan precisamente de esta diferenciación retroactiva del hecho de ser real respecto del individuo real mismo que es tomado en cuanto tal como una suerte de definición perfecta que excluye por ello mismo ese hecho.

Producto de exclusión del cierre de la esencia-concepto sobre sí misma, cierre que radica en una exégesis ontologizante de la definición (o bien, en la práctica, en la identificación del contenido de la imagen con el de la sensación), la existencia del objeto real individual, esto es, su realidad misma

considerada abstractamente como tal frente a la suma total de las determinaciones de ese mismo objeto, se presenta como una magnitud aparte y diferente de esa suma. Tomás puede decir así que “la primera de las cosas creadas es el ser” (*prima enim rerum creatarum est esse*)²². Esta nueva magnitud surgida a instancias de la absolutización del contenido de la definición (o de la imagen) y de la posterior idealización a partir de este contenido del conjunto de determinaciones del objeto real deberá forzosamente atribuírsele a este mismo objeto de un modo extrínseco. En este sentido, el juicio de existencia –“Sócrates existe” (*Socrates est*)– es considerado por Tomás como la adecuada expresión lógica de la dualidad metafísica intrínseca de las cosas reales. En efecto, desde el momento que para Tomás el sujeto del juicio existencial está íntegramente determinado como tal, la existencia, al quedar más allá del ámbito de las determinaciones que constituyen ese sujeto, no lo determina ulteriormente en su mismo plano, sino que lo pone como tal en la realidad exterior²³. El ser es así para Tomás la *posición absoluta* (*positio absoluta*)²⁴ del sujeto o, desde una perspectiva ontológica, el *acto de ser* (*actus essendi*) de la esencia²⁵. El puro “es” (*est*) del juicio no hace aquí más que explicitar sintácticamente la pura posición fáctica del sujeto-esencia ya exhaustivamente determinado hasta su mismísima individualidad.

Esencia absoluta y contingencia del mundo

Para poder comprender un objeto determinado no es indispensable que el entendimiento atienda a lo que es superfluo con respecto a la definición de dicho objeto. Así, por ejemplo, para entender la definición de “triángulo” la inteligencia puede hacerlo sin ninguna necesidad de precisar si el triángulo es equilátero, isósceles o escaleno, ya que la proporción que guardan los ángulos y los lados del triángulo entre sí resulta en este caso irrelevante, o, si se lo quiere denominar de tal modo, resulta “accidental”. En el caso de que lo que se procura entender fuera, en cambio, el concepto “triángulo isósceles”, la proporción de los ángulos y los lados debería, por el contrario, estar expresamente contenida en la definición, es decir, ella sería ahora “esencial” o “necesaria”. El grado de incumbencia lógica de una

²² De potentia, q. 3 a. 5 arg. 2.

²³ En este sentido, Tomás sostiene que el ser está “más allá” de la forma o esencia. Cf. De ente et essentia, cap. 3: *Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse. De veritate, q. 8 a. 8 co.: Et per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.: Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Cf. también De potentia, q. 5 a. 3 co.; De ente et essentia, cap. 4.*

²⁴ De veritate, q. 21 a. 1 co.

²⁵ Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.; De veritate, q. 1 a. 1 ad s.c. 3.

nota determinada con respecto a la definición de un objeto no debe, sin embargo, ser tomada como un criterio del *status* ontológico ni de esa determinación particular ni de lo que queda en cada caso delimitado y precisado por la definición como su “esencia”, es decir, como el objeto mismo del que se predica esa determinación. Si en el ejemplo recién propuesto se quisiera a partir de la exclusión de ciertas notas del *definiens* derivar consecuencias ontológicas para el *definiendum* el resultado sería una nueva figura para la Geometría bastante estrafalaria, a saber: una figura de tres lados y tres ángulos, que en esa medida sería un triángulo, pero que, sin embargo, no sería como tal *ni* equilátero *ni* isósceles *ni* escaleno, toda vez que a los efectos de definir el triángulo en general no resulta relevante la mención expresa de ninguna de las tres variantes indefectibles de esa figura. Desde estos presupuestos teóricos, el que el triángulo singular concreto sea de hecho siempre equilátero o isósceles o escaleno debería ser interpretado como una suerte de composición entre aquel “triángulo absoluto” y la “determinación” de ser equilátero, ser isósceles o ser escaleno, añadida entonces a esa figura a modo de una cualidad extrínseca.

Todo lo que se agrega a algo que está ya constituido como tal no puede hacerlo más que de un modo extrínseco y adventicio, dado que al sumársele (o al quitársele), por el hecho mismo de que ya está establecido en su propia naturaleza, no puede alterarlo o modificarlo específicamente²⁶. De este modo, la resolución y conclusión de la esencia en su propio plano como un ser completo y acabado tiene para Tomás por corolario que todo lo que se le añade tras esa torsión y cierre sobre sí misma lo hace forzosamente al modo de un “accidente”²⁷. De este modo, desde el momento que, por ejemplo, la definición del ser humano es la de ser un animal racional y el color de la piel no está expresado en esa definición, que el hombre tenga piel blanca o de otro color es accidental²⁸. Pero sucede en principio lo mismo en el caso del individuo respecto de la especie; así, “Sócrates” se predica de “hombre” como accidente, ya que no es imprescindible que la esencia humana exista como un individuo en particular más bien que como cualquier otro²⁹. La accidentalidad a

²⁶ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 58 n. 6: *Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae. Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.: *Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Cf. también Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 3; *Super Sent.*, lib. 2 d. 26 q. 1 a. 2 co.; *De potentia*, q. 7 a. 1 arg. 9; *De spiritualibus creaturis*, a. 2 arg. 3; *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 40 n. 14.

²⁷ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 66 co.: *Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter. Summa Theologiae I*, q. 77 a. 1 arg. 5: *Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Cf. también Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 5; *De veritate*, q. 14 a. 3 arg. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 23 n. 6.

²⁸ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 10 co.; *Q. d. de anima*, a. 1 arg. 1; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 2.

²⁹ *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 3: *Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate; sed Socrates accidentaliter praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse Socratem.*

la que se hace referencia en este contexto es manifiestamente la del *predicable*, y no la del predicamento "accidente". En el caso de "blanco" atribuido a "hombre" coinciden ambas dimensiones, ya que en una ontología de cuño aristotélico "blanco" es accidente como predicable y al mismo tiempo también es accidente en relación con la sustancia —al menos si la sustancia es un hombre. Sin embargo, en el caso del predicado "Sócrates" en relación con el sujeto "hombre" no hay coincidencia entre ambos planos, dado que Sócrates no es un accidente que pueda inherir en la sustancia de un hombre singular. Lo que aquí, pues, está haciendo las veces de sujeto de la proposición no es una sustancia real, un hombre concreto singular, sino la esencia abstracta "hombre". En esta exacta medida, si en este caso o en casos análogos se intenta un pasaje del plano del predicable al plano del predicamento, esto es, si se pretende inferir a partir de la accidentalidad lógica una accidentalidad ontológica, al final de dicha operación no se está propiamente frente a una sustancia, sino frente a una *esencia sustancializada*.

Este método de análisis es aplicado por Tomás a la relación de la definición con la realidad individual de lo definido. El resultado es una esencia absolutizada en su especificidad abstracta a la que el ser le es atribuido de modo accidental, como una forma enteramente nueva y atípica de accidente³⁰. En efecto, las notas que en el acto de la absolutización de la esencia quedan fuera le son reintegradas luego a modo de principios ontológicos que en esa reinsertión misma se cualifican como accidentes justamente por relación a esa esencia absolutizada. El carácter accidental de estos principios no guarda, sin embargo, relación con el de las determinaciones que en la metafísica aristotélica se especifican como accidentes por referencia a la sustancia, ya que en aquel primer caso las determinaciones son concebidas como accidentales tan sólo por referencia a la peculiar sustancialidad de la esencia hipostasiada. La accidentalidad de tales determinaciones es ante todo, pues, la del predicable lógico; en el plano ontológico resulta altamente problemático mediante las categorías metafísicas de origen aristotélico determinar el tipo específico de accidentalidad que les correspondería. Esto atañe de manera muy especial a la accidentalidad del ser respecto de la esencia.

La esencia o, mejor aun, el entero ámbito de lo determinado absolutizado en su abstracción y, por tanto, en la práctica, en su idealidad subjetiva respecto de la existencia extramental como tal, se erige en ese mismo acto de absolutización en la verdadera *sustancia*, en el *arjé* al que accidentalmente le adviene o se le ausenta la existencia como un mero apéndice extrínseco. En la exacta medida en que se hipostasia la determinación de las cosas reales frente a su realidad misma, el hecho mismo de que existan

³⁰ Cf. *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.: *Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens.*

cosas, de que haya universo queda como tal problematizado³¹. La absolutización de la esencia, es decir, desde otra perspectiva, la identificación de la representación que el sujeto se forma de la cosa real en su interior (ya sea bajo la figura de una imagen o bajo la de un concepto universal susceptible de una definición) con esta cosa misma, invierte, por así decirlo, el sentido del universo. En efecto, la esencia queda en ese acto transformada en su carácter meramente abstracto e ideal en el *sujeto* de lo real. He aquí la auténtica revolución copernicana en filosofía. La contingencia de la unión de la esencia “sustancializada” en su absolutización con el ser que es correlativamente “accidentalizado” oficia de vínculo en la metafísica de Tomás –y, en general, en toda la ontoteología medieval y moderna– entre las cosas reales del mundo y el Dios de la religión, concebido éste, por su parte, como la causa del ser de las esencias que existen actualmente en la realidad. La absolutización de la esencia es así la condición de posibilidad del argumento *a contingentia mundi* para probar la existencia de Dios.

Esencia absoluta y sustancialización del ser como causa del ser de la esencia

Desde el momento que en el contexto de la ontología tomista no está incluido en la noción del individuo concreto del que se predica, el “es” o “existe” de los juicios existenciales es considerado por Tomás como un predicado que se refiere a un componente metafísico diferente de aquél al que se refiere el sujeto de la proposición. Para Tomás, este nuevo elemento guarda consecuentemente con el sujeto una relación accidental³². Dado que la existencia es accidental respecto de la esencia de la que está excluida, el fundamento de la efectiva existencia fáctica de esta esencia deberá ser entonces una esencia en cuya definición la existencia esté esta vez incluida, es decir, en otros términos, una esencia a la que la existencia le pertenezca ahora de modo necesario³³. Pero también en este caso la esencia o lo

³¹ La metafísica griega no parece, por el contrario, haber buscado un principio de explicación de la totalidad como tal de las cosas reales, es decir, no parece haber buscado un principio de explicación del mero hecho de las mismas (la existencia), sino tan sólo de su particular especificidad (la esencia). En el caso particular de la metafísica aristotélica, se indaga por el fundamento del ser efímero y eventual de los accidentes en relación al ser de la sustancia y del ser de la forma en relación al de la materia. En cuanto sujeto último y permanente de todos los cambios y mutaciones que ocurren en el universo, la materia es, sin embargo, eterna. Precisamente por esta razón, el hecho mismo del mundo es para Aristóteles –y para los griegos en general– enteramente consistente y no plantea como tal un problema.

³² En efecto, Tomás sostiene que en las proposiciones existenciales el predicado es accidental “en lo que concierne a la *entidad* de la cosa” –cf. *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.: *Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic. quod ista propositio, Socrates est, est de accidentalibus praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.*

³³ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 44 a. 1 co.: *Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate age-*

determinado resultaría ser sujeto de su propia existencia y, en este sentido, ontológicamente anterior a la misma. El ser concebido como una mera propiedad intrínseca o *proprium* de la esencia, a saber: la de la esencia que fundamenta la existencia del universo, no es más que el corolario final de la absolutización de la esencia. Tomás es plenamente consciente, sin embargo, al igual que Avicena lo había sido antes que él, de que si la causa del ser que le adviene a la esencia es a su vez una esencia, aun cuando la misma contenga al ser en su propia definición como una propiedad necesaria, el problema de la distinción entre ambos principios se reproduce al infinito. Por esta razón, Tomás sostiene que la causa del ser de la esencia tiene que ser lisa y llanamente ser, ser sin más *-esse tantum*³⁴, ser en cuanto tal subsistente *-ipsum esse subsistens*³⁵. En esta medida, en el caso del ser subsistente Tomás sostiene que la esencia es idéntica al ser³⁶, o bien, como lo hizo también Avicena, que el ser que causa el ser de la esencia no tiene él mismo esencia³⁷.

Ahora bien, en la ontología tomista lo determinado en la cosa existente queda en la práctica concentrado en el polo de la esencia, ya que ésta se individualiza sin abandonar verdaderamente su propia esfera. La noción de "ser" que resulta de esa operación es por fuerza, pues, una noción completamente indeterminada, ya que surge como el producto de exclusión del proceso de constitución de una esencia que absorbe en sí el conjunto total de determinaciones definibles del individuo real³⁸. En cuanto excluye de sí

retur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Cf. también De veritate, q. 10 a. 12 co.: *Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna.*

³⁴ De ente et essentia, cap. 3 y 4; De substantiis separatis, cap. 8 co.; De potentia, q. 6 a. 6 ad 5.

³⁵ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 19 n. 3; Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 co. y ad 3; Summa Theologiae I, q. 11 a. 4 co.; Q. d. de anima, a. 6 ad 2; De spiritualibus creaturis, a. 1 co.; De malo, q. 16 a. 3 arg. 6; De malo, q. 16 a. 3 co.; Quodlibet III, q. 1 a. 1 co.; In De divinis nominibus, cap. 5 l. 1; Super De causis, l. 7; Super De causis, l. 9.

³⁶ Cf. Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.: *Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur.* Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4: *Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna.* De ente et essentia, cap. 3. 7: *Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse.* Cf., en general, Contra Gentiles, libro 1, capítulo 22 ("Quod in Deo idem est esse et essentia"), y el artículo 4 de la cuestión 3 de Summa Theologiae I.

³⁷ Cf. De ente et essentia, cap. 4: *Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius.* Cf. también Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4.

³⁸ Precisamente por esta razón Hegel puede identificar la noción de "ser" con la de "nada"; cf. *Wissenschaft der Logik*, I, Werke in zwanzig Bänden, t. 5, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 82-112; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke in zwanzig Bänden, t. 8, nueva edición al cuidado de Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 84-88.

toda la determinación de los entes individuales del mundo real, el contenido de la noción de “ser” se reduce a una pura afirmación o positividad que tiene que ser como tal indefinible, ya que si pudiera ser definida recrearía a su vez en su interior la diferencia y dualidad entre esencia y ser, entre determinación y realidad. La noción de “ser subsistente” que Tomás postula como causa de este ser de la esencia individualizada se construye sobre la particular comprensión del mismo, a imagen y semejanza suya; en este sentido, recibe de él su indeterminación constitutiva originaria³⁹. En efecto, el ser subsistente no es, en último análisis, más que la sustancialización como un ente aparte y autónomo del ser que resulta de la absorción del entero mundo de la determinación por la esencia absolutizada. En el lenguaje de la teología natural de Tomás, la indeterminación de este ser hipostasiado es denominada “simplicidad” (*simplicitas*)⁴⁰. La total simplicidad de la noción de “ser subsistente” no es más que un modo diferente de hacer referencia a su completa indeterminación⁴¹.

Tomás advierte con claridad que el ser se diferencia de la esencia por vía de exclusión, y de que, precisamente por eso, repele de sí toda determinación, y, por lo mismo, toda diferencia o diversidad interna. Sin embargo, el “ser subsistente” se especifica y constituye en cuanto tal únicamente como causa del ser que se une accidentalmente a una esencia que difiere de él⁴². Justamente *porque* es realmente distinto de la esencia es que el ser ne-

³⁹ Cf. así *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 2: *Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis*. Cf. también *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s.c. 2; *De potentia*, q. 7 a. 3 ad 4.

⁴⁰ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 23 n. 2: *Ipsium enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse*. Para el problema de la simplicidad del *ipsum esse subsistens* ver en general la cuestión 4 de la distinción 8 del primer libro de las Sentencias, sobre todo el artículo 1 (“*Utrum Deus sit omnino simplex*”); el capítulo 18 del libro primero del *Contra Gentiles* (“*Quod in Deo nulla est compositio*”) y el artículo 7 de la cuestión 3 de *Summa Theologiae* I. La simplicidad se vincula con otra propiedad análoga del *esse tantum*, a saber: su carácter “comunitario” —cf. *De substantiis separatis*, cap. 8 co.: *Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum*; *Summa Theologiae* I, q. 13 a. 11 co.: *Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis*.

⁴¹ *Summa Theologiae* I, q. 13 a. 11 co.: *Unde et Damascenus dicit quod ‘principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum’. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum ‘pelagus substantiae infinitum’*. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4: *Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum*.

⁴² Cf., en este sentido, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 20: *Ad vicesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fieri; cuius signum est*

cesita una causa propia diferente de ella, una *causa essendi* distinta de la forma o causa formal. Sin embargo, en la medida en que es hipostasiado el ser deviene la causa de la totalidad del individuo real, es decir, del ser del individuo no menos que de sus determinaciones específicas. Cada determinación presente en el individuo emanaba antes de los principios intrínsecos de la esencia que se individuaba en él; en cuanto causa total, el ser tiene ahora, como subsistente, que incluir también en sí las determinaciones y diferencias propias de la esencia⁴³. En este punto preciso, la ontología de Tomás opera un pasaje, que suele pasar inadvertido, de la indeterminación constitutiva del ser a su total determinación, un salto incorporador de un extremo –el ser– al otro –la esencia– de la distinción real. Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar ambos términos, esto es, el ser y las determinaciones de la esencia, si según su propia y mismísima noción ambos se excluyen mutuamente, si precisamente en su mutua exclusión descansa la tesis de su diferencia real, la de su unión contingente y la de la necesidad de una sustancialización del ser como causa del ser que se une a la esencia tanto como de esa unión misma? Tomás simplemente concede la unidad de ambas nociones en el ser sustancializado⁴⁴. En efecto, aunque no le pasa inadvertida la tensión y el conflicto que supone su unificación, Tomás afirma del ser subsistente la simplicidad total tanto como la total perfección, la completa indeterminación tanto como la hiperdeterminación, en suma, el ser tanto como la esencia. Sin embargo, esta unificación acontece tan sólo nominalmente: en el ser hipostasiado como causa del ser de la esencia y como causa de su unión con ella sólo *uno* de los dos componentes es, en rigor, afirmado, a saber: el ser mismo; el otro, esto es, las determinaciones o perfecciones de la esencia, es en la práctica negado mediante su “reducción” a aquél. Así, Tomás sostiene que todas las perfecciones de las cosas deben atribuirse al Ser subsistente “según su simplicidad” (*secundum esse suum simplex*)⁴⁵. Categorías valorativas, como la “excelencia” que supondría esta

quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est omnibus rebus causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret.

⁴³ De ente et essentia, cap. 4: *Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis (...). Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiat ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Cf. también Summa Theologiae I, q. 4 a. 2 co.: Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Contra Gentiles, lib. 1 cap. 54 n. 6: Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est.*

⁴⁴ De ente et essentia, cap. 4: *Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex.*

⁴⁵ *Ibidem.*

unidad de simplicidad y perfección, esta *indeterminación determinada* del Ser subsistente, buscan neutralizar el conflicto que implica la unificación de ambas nociones bajo un único concepto⁴⁶. Sin embargo, si se concibe al ser y a la esencia desde la tesis de la distinción real, una noción de “ser” que al mismo tiempo contenga todas las determinaciones de la esencia resulta una construcción en cuanto tal paradójica. El recurso a la categoría de la excelencia y su eventual eficacia retórica y argumentativa son posibles sólo cuando la noción de “ser sustancial” no es primariamente considerada como una construcción lógica que debe cumplir previamente con requisitos formales de legitimación para poder ser luego aplicada a la comprensión de un posible problema, sino que es implícitamente identificada –con lo cual queda fuertemente valorizada– con el objeto mismo de ese problema, es decir, con el Dios ya existente de la fe.

Aunque para evitar el regreso al infinito de la distinción real entre el ser y la esencia Tomás toma partido por el ser, en la práctica recupera también el entero ámbito de lo determinado –es decir, recupera la esencia– en el crisol informe del puro existir que sustancializa más allá del universo de las cosas individuales y determinadas. En la metafísica tomista se tiene de ese modo un existir hipostasiado al que le es atribuida asimismo la determinación, pero sólo para que se disuelva y desaparezca en la intrínseca indeterminación y simplicidad de aquél. El intento de Tomás de superar el corolario forzoso de la absolutización de la esencia –a saber: la diferenciación específica y consiguiente confrontación entre lo determinado y su existencia extramental– mediante la sustancialización de esta última, fracasa. Esa operación sólo efectúa una mera inversión de los términos. El ser como pura facticidad externa deviene ahora sustancia, *ipsum esse subsistens*, pero a pesar de su distinción respecto de la esencia, esto es, a pesar de su distinción respecto del mundo de lo definido y definible, debe finalmente recordar también en su sustancialidad enteramente amorfa las determinaciones y perfecciones de éste.

A diferencia de lo que sucede con la esencia, en cada individuo real es completamente imposible distinguir su especificidad de su realidad, su “esencia” de su “existencia”. Precisamente por esta razón, la filosofía griega le atribuyó naturalmente al ente individual su propia existencia; y por eso lo hace Averroes –juzgando ser con ello más fiel al pensamiento de Aristóteles que Avicena– y más tarde también Francisco Suárez y quienes defendieron una mera distinción de razón entre lo real y su realidad⁴⁷. Desde

⁴⁶ Cf. *ibidem*: *Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus (...)*.

⁴⁷ Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXXI, 6, 1: *Dicendum est enim primo essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae. (...) Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adiunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, III Metaph., c. 2, lib. V, c. 7, lib. X, c. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicen-*

el momento que no hay definición abstracta de lo individual en cuanto tal, en el individuo real no es en modo alguno posible absolutizar su especificidad individual frente a su realidad desde la exclusión de ésta de la noción de aquélla. En esta medida, si se parte, pero luego también se retorna a la cosa individualmente determinada y, por tanto, existente, la tesis de una esencia absolutizada frente a la existencia parece perder, junto con sus múltiples corolarios, su fundamento y sentido.

ABSTRACT

Few theses characterize more specifically the metaphysics of Aquinas than the thesis of the real distinction between being and essence, the thesis of being as the act of the essence, the thesis of the ontological contingency of the universe and the conception of the cause of the existence of things as subsistent being. The aim of the present work is to prove that these theses, as well as others derived from them, like the claim of the identity of essence and being in God and that of God's simplicity, result from the previous absolutization of essence, that is, from Aquinas' essentialist and ontologizing interpretation of the fact that existent individuals are not explicitly mentioned in definitions.

nam. Cf., en general, toda la Disputatio XXXI, la cual lleva por nombre "De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione", y, en especial, para la relación entre la esencia y la existencia en el ente individual mismo, la Sectio 6: "Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi".