

**La ontología de Tomás de Aquino:
punto culminante y punto de inflexión
de la teología metafísica**

Héctor Alberto Ferreiro

*Doctor en Filosofía por la Humboldt-Universität zu Berlin (Alemania).
Profesor Titular en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín
(UNSAM), Buenos Aires (Argentina). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas de Argentina (CONICET), desde 2005.*

En 1879, el Papa León XIII declaró a la filosofía de Tomás de Aquino “*philosophia perennis*”. Esto significa, más concretamente, que, según su juicio, la filosofía tomista es compatible de modo eminente con el Magisterio de la Iglesia y que, en esa medida, tiene un valor especial dentro del conjunto total de teorías desarrolladas por pensadores cristianos. En el mismo contexto, León XIII recomendó vivamente que los establecimientos de educación católicos enseñaran y explicaran el pensamiento de Tomás; un año más tarde, en 1880, Tomás fue declarado “Patrono de las Escuelas y Universidades Católicas”. Este lugar de privilegio no es, en todo caso, el resultado de una casualidad: Tomás ha sido quien ha sabido refuncionalizar probablemente mejor que ningún otro pensador antes y después de él la filosofía de origen griego en orden a responder a problemas que plantea la cosmovisión de la religión cristiana y que la misma filosofía griega no había juzgado necesario plantearse. La tesis central de la nueva cosmovisión es la existencia de un ser que trasciende al universo y que se presenta como la causa de su existencia. Toda la reflexión filosófica de Tomás gira precisamente en torno a la fundamentación racional de esta tesis y a la explicitación de los corolarios que ella implica. El argumento central que Tomás quiere haber encontrado para cimentar el entero edificio de su teología natural es la distinción real entre ser (*esse*) y esencia (*essentia*). En efecto, la distinción real entre el ser y la esencia es la tesis que en el pensamiento de Tomás sirve de fundamento último a la concepción del universo como algo contingente y, sobre esa base, a la tesis de su creación y de la existencia de un ser trascendente que lo ha creado.

El objetivo del presente trabajo es poner de manifiesto las dificultades que implica desde su origen mismo la estructura argumentativa adoptada en este respecto por Tomás y, ulteriormente, mostrar que dicha estructura contiene el germen de su propia disolución, así como tendencialmente también el de la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica.

PARA UNA GENEALOGÍA DE LA TESIS DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL SER Y LA ESENCIA

La distinción real del ser y la esencia tiene por objeto en la filosofía de Tomás, como lo tuvo asimismo al momento de su constitución en la filosofía de los pensadores árabes que hacia el siglo X la propusieron por primera vez –me refiero a Al-Farabi y, especialmente, a Avicena, por ser el que entre esos pensadores más directamente influyó en el pensamiento de Tomás¹ – posibilitar la concepción del universo como una totalidad contingente que requiere por ello de una causa extrínseca para explicar su efectiva presencia. La diferenciación real entre el ente que existe y el hecho mismo de que exista pretende ante todo, en efecto, ofrecer una fundamentación del dogma religioso de la *creatio ex nihilo* mediante el recurso a las categorías de la metafísica griega de origen aristoté-

lico. Esta metafísica, sin embargo, no se había planteado jamás la cuestión de la inexistencia del universo ni, por tanto, el problema de cómo explicar su súbita aparición; comprensiblemente, tampoco se planteó la necesidad de reinterpretar sobre esa nueva base la estructura metafísica de los entes que componen el universo. Tanto el primer motor inmóvil de Aristóteles como su variante como un acto puro que, exento de materia, sólo se piensa a sí mismo postulan en el pensamiento de Aristóteles un ente *inmanente* al universo, un ente que *coexiste* desde siempre con lo móvil y lo material, y en ningún caso un ser que trasciende el conjunto total de entes existentes y debe ser entonces la causa de que ellos existan. La piedra fundacional de todo el edificio de la metafísica de Tomás es, por el contrario, precisamente la idea de la creación del universo, es decir, para decirlo en otros términos, el experimento mental de la nada.

Para hacer plausible a los ojos de la lógica propia de la metafísica griega la tesis de la contingencia del universo y, a partir de esta tesis, replantear la estructura ontológica de los entes particulares, Tomás, continuando en esto básicamente el pensamiento de Avicena², recurre ante todo a dos estrategias argumentativas.

a) La primera de ellas es una lectura ontologizante de la definición. Aristóteles había constatado que una definición nada dice acerca de si existen casos particulares de lo definido³. Por ejemplo, la definición de “hombre” como “animal racional” no asegura que existan en la realidad tales tipo de entes, sino tan sólo que ser un hombre implica ser animal y racional y que, por tanto, *si* llegara a existir un hombre, sería entonces un ser tanto animal como racional. A partir de esta característica no-existencial de la definición, Tomás concluye que aquello a lo que se refiere la definición es *realmente* diferente del hecho de que haya individuos que la instancian⁴. Si este hecho perteneciera a la definición, debería entonces ser imposible entender el *definiens* sin entender en ese mismo acto que lo definido existe; que existan individuos que instancian la definición debe ser, pues, según Tomás, un elemento extrínseco a aquello a lo que se refiere la definición misma.⁵

Mediante esta operación quedan constituidas dos nociones nuevas, que, en rigor, son ajenas a la metafísica griega, a saber: las nociones de esencia y de existencia como dos principios metafísicos diferentes y últimos de todo lo que existe⁶. En efecto, la metafísica aristotélica concibió a la forma y a la materia como los dos principios básicos de constitución de la sustancia; la nueva metafísica, en cambio, postula un nivel de composición más hondo⁷. La clave de bóveda de la argumentación de Tomás para fundamentar esta nueva composición y sus dos nuevos elementos –el ser y la esencia– es, en último análisis, la previa aniquilación mental del universo, por la que la materia prima se evanesce como sujeto eterno e indestructible de las formas, de modo que ahora el universo requiere un sujeto más consistente que la materia. La lectura ontologizante de la definición constituye así dos principios metafísicos originales y abre con ello la posibilidad de que alguno de ellos asuma la función de

erigirse en el nuevo sujeto definitivo de la totalidad de lo que existe, dado que esta totalidad no descansa ya más en sí misma. Tomás asigna esta nueva función a la *esencia*; en su metafísica es, en efecto, la esencia la que recibe como sujeto al ser y lo limita a su propia determinación; en este sentido, Tomás suele hablar del ser justamente como de un “ser recibido” (*esse receptum*).⁸

Ahora bien, lo que la definición no incluye expresamente en sí misma es al *individuo*; es por esta razón por la que al entenderla no conocemos si existe algo que la instancia, ya que son sólo los individuos los que, al existir, pueden instanciarla. En la metafísica de Aristóteles, sin embargo, la circunstancia de que la definición no contenga al individuo real ni significa que la definición se refiera por ello a una entidad contingente respecto de la materia –por el contrario, en la definición de un ente compuesto de materia y forma también la materia entra en su definición, como lo hace, por ejemplo, la corporeidad en la definición de “hombre”– ni mucho menos significa que la definición se refiera a un principio metafísico diferente del individuo mismo como unidad de la forma y la materia. Así, pues, es propiamente la presupuesta inexistencia de la totalidad de los entes la que, operando como el punto ciego de su argumentación, le permite a Tomás instrumentalizar el carácter no-individual y, por ello, no-existencial de la definición en la dirección de una diferenciación real entre lo definido y el hecho como tal de que individuos existentes eventualmente instancien su definición.

b) La segunda estrategia teórica de Tomás para hacer plausible la tesis de la contingencia del universo y, a partir de ella, replantear la estructura ontológica de los entes existentes, es una interpretación ontologizante de la consideración de una definición con abstracción tanto del hecho de que esa definición esté siendo comprendida por quien lo hace como del hecho de que haya individuos que la instancien en la realidad. Esta particular consideración de la definición, que Tomás denomina “consideración absoluta de la esencia” (*absoluta consideratio naturae*)⁹ y que no debe ser confundida con la ontologización expuesta antes sobre la situación que las definiciones no incluyen expresamente a los individuos, implica para Tomás que aquello a lo que se refiere la definición –en su filosofía, la esencia– no contiene como tal ser alguno. La esencia así entendida abstrae entonces, tal como lo sostiene Tomás, “de todo ser” (*a quolibet esse*)¹⁰. Para derivar esta conclusión, Tomás se apoya en que es posible considerar las notas de una definición sin prestar atención, por un lado, al hecho de que es nuestra mente la que está realizando esa operación y, por el otro, al hecho eventual de que existan individuos que instancien dicha definición. Sobre la base de esta definición reificada en su completa abstracción respecto de toda realidad –reificada, pues, como lo otro del ser– Tomás puede una vez más considerar al individuo existente como el resultado de una *composición* entre dos principios metafísicos diferentes, a saber: aquél al que se refiere la definición y aquél que, en este contexto, debe dar cuenta del hecho de que haya un individuo real que instancia esa definición.

Ahora bien, el grado de incumbencia lógica de una

nota determinada con respecto a la definición de un objeto no debe ser tomada como un criterio del *status* ontológico ni de esa determinación particular ni de lo que queda en cada caso delimitado mediante la definición como el objeto del que se predica esa determinación, es decir, de lo que queda constituido allí como “esencia”. Si, por ejemplo, a partir de la exclusión de ciertas notas del *definiens* de la definición de “triángulo” se quisiera derivar consecuencias ontológicas para el *definiendum*, el resultado sería una nueva figura geométrica muy curiosa, 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, dado 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.¹¹

Tomás reifica la definición convirtiéndola con ello en un principio metafísico específico: la esencia. En el caso que un individuo real instancie esa definición reificada, la individualidad como tal de ese individuo debe ser trasladada *retroactivamente* a la definición misma; en efecto, la esencia o definición contiene para Tomás, como lo había hecho para Aristóteles, a la materia individuante y, en esa medida, potencialmente al individuo, pero devenida ahora “esencia” en el contexto del experimento mental de la nada, la definición no puede individuarse ya mediante la materia hasta el individuo real mismo, dado que la realidad del individuo ha sido aislada respecto de la definición y de lo definible en general como pura realidad, esto es, como “ser”. Cuando se constituyen como tales las nociones de esencia y de ser, la doctrina aristotélica de la materia y la forma queda, pues, completamente resemantizada: la materia todavía individúa, pero el resultado de esa individuación no es ya más, como lo había sido en el contexto de la filosofía de Aristóteles, un individuo *real*, sino un individuo exhaustivamente determinado por la esencia –la cual incluye en sí misma a la materia y a la forma–, pero todavía no existente, es decir, un individuo *y*, no obstante, un ente todavía meramente *posible*.

LA METAFÍSICA TEOLOGIZANTE DE TOMÁS Y LA DINÁMICA DE SU RESOLUCIÓN INMANENTE

Mediante las categorías metafísicas de origen aristotélico no es en principio posible determinar el tipo específico de realidad que le corresponde a la categoría del ser según la acepción particular con la que la usa Tomás. En efecto, si el ser, en cuanto es lo que está más allá del ámbito de las definiciones convertidas en esencias, no es, por tanto, una noción susceptible de ser conocida definitivamente, ¿qué tipo de realidad se le puede todavía atribuir? Ya Avicena había sido consciente de esta dificultad: el ser no puede ser una de las categorías en que se divide el ente, ya que éstas son subdivisiones internas de la esencia. Por este motivo, desde el momento que una caracterización propiamente ontológica del ser desde las

categorías aristotélicas resulta inviable, Avicena opta por una caracterización lógica: sobre la base de la tabla de los predicables caracteriza entonces al ser como “accidente”, es decir, como un predicado que se predica contingentemente del sujeto de la proposición. Avicena no parece olvidar con esto que el ser no puede ser una realidad que caiga bajo alguno de los subgéneros de la esencia. El ser es algo intrínsecamente diferente de la esencia; precisamente por este motivo Avicena comprende que su realidad ha de ser específicamente diferente de la de ésta. Al concebirlo como “accidente”, Avicena no tiene, pues, la intención de describir al ser en su propia especificidad ontológica, sino la de caracterizarlo indirectamente por la modalidad de su relación con la esencia.¹²

Tomás asume y reproduce *de facto* esta solución ideada por Avicena para concebir al ser. En efecto, la reificación de la esencia y el ser se complementa en su pensamiento con la *sustancialización* de la primera y la correlativa *accidentalización* de éste último. La razón que mueve a Tomás a privilegiar esta opción es la misma que la que movió en su momento a Avicena: sólo la sustancialización de la esencia reificada y la correlativa concepción del ser reificado como una suerte de accidente de la esencia es funcional a la concepción del universo como una entidad finita contingente. La accidentalización del ser respecto de la esencia, a la que debe advenirle entonces *desde fuera* (*extra*) como a su sujeto¹³, lleva en la práctica a una *duplicación* del ser: por un lado, bajo la forma de un principio metafísico que compone con dicho sujeto constituyendo cada ente real –el *actus essendi*– y, por el otro, bajo la del ser sustancializado como tal que debe causar ese ser que compone con la esencia que lo recibe para constituir el ente –el *Ipsum Esse Subsistens*.¹⁴

Es precisamente esta duplicación la que termina convirtiendo al ser que debe componer con la esencia en un ser *como tal* finito, esto es, en la práctica, en un *ente*. En efecto, si el ser no deviene como tal algo finito, la distinción real no puede operar, tal como lo pretende Tomás, como el fundamento de la contingencia del mundo y de la necesidad de un Ser Subsistente como su causa. Así, en lo que constituye de hecho una negación del sentido mismo de la tesis de la distinción real, Tomás termina por doblegarse ante la lógica implacable del *Liber de Causis* y sostiene con él la imposible tesis de que “el ser es la primera de las cosas creadas” (*prima enim rerum creatarum est esse*).¹⁵ La distinción real de la esencia y el ser debía dar cuenta de la finitud de las cosas del mundo real en cuanto esencias puestas en la existencia por el acto de ser, pero justamente en el marco de esta distinción el ser mismo deviene recíprocamente, en cuanto lo otro (*aliud*) de la esencia que lo recibe, algo finito que es recibido, y que debe, por tanto, *no menos que la esencia*, ser puesto entonces él mismo en la existencia para poder poner luego *transitivamente* en la existencia a la esencia.¹⁶ La tesis del ser como algo creado revela, pues, la contradicción que implica la tesis de la distinción real y de la sustancialización de la esencia como fundamento de la finitud de los entes; dicha tesis funciona como una suerte de *reductio ad absurdum* de la propia distinción real y, con ella, de

la de todo el edificio erigido sobre ella. La esencia era la que debía en este contexto causar la finitud del ser, pero ahora es el ser mismo el que, para evitar asumir en sí la finitud, es decir, para evitar *auto-finitarse*, debe también él mismo como tal ser puesto como algo *ya* finito.

Una estrategia a primera vista plausible para eludir esta contradicción sería, al contrario de como lo hicieron Avicena y Tomás, trasladar la accidentalidad del ser a la esencia, de modo que no sea el ser el que se le añada contingentemente a la esencia, concebida en la práctica como una suerte de sustancia, sino *a la inversa*, es decir, que el ser sea concebido como un sustrato sustancial y las esencias o modos de ser le advengan y luego lo abandonen contingentemente. Sin embargo, tal solución no significaría una mera modificación de la tesis de la distinción real, sino más bien su negación y abandono. El traslado de la sustancialidad de la esencia al ser, del cual la esencia deviene entonces una mera *autolimitación*, no sólo priva esta vez a la esencia de toda positividad específica propia –con lo que desaparece la posibilidad misma de su distinción *real* respecto del ser–, sino que con ello resulta también imposible la tesis de la contingencia del mundo como conjunto total de las esencias, puesto que la contingencia de las esencias implica en este nuevo contexto la sustancialidad y necesidad del ser que las recibe y sostiene *en sí mismo*. Si la esencia es la que le adviene al ser como a su sujeto, resulta completamente innecesaria la duplicación de éste. Esta variante fue de hecho la solución que adoptaron en tiempos de Tomás los amalricenses, a los que Tomás rechazó en el *De ente et essentia* y en la *Summa contra Gentiles*¹⁷; en la Edad Moderna fue también la de Spinoza, con su tesis de la *sustancia* respecto de la cual “la determinación es negación” (*determinatio negatio est*)¹⁸, y más tarde la de Hegel, con su tesis del devenir y del ser-allí (*Dasein*) como la verdad del ser¹⁹ y el no-ser. Pero aun cuando se estuviera dispuesto a conceder con Amalrico, Spinoza o Hegel la inmanencia de este ser subsistente, la distinción entre el mismo y sus diferentes modos –sus diferentes “esencias”– no sería, en rigor, una distinción real en el sentido de la metafísica de Tomás, sino que en ese caso los modos de ser se distinguirían del ser con una mera distinción mental o de razón.

REFLEXIONES FINALES

La metafísica de Tomás es tal vez el intento más exitoso de transfigurar la metafísica griega en una metafísica teológica radicalmente novedosa y, en rigor, ajena a su naturaleza originaria. Ante un análisis detenido, sin embargo, los distintas operaciones teóricas que Tomás pone en movimiento para alcanzar ese fin se revelan como intrínsecamente problemáticas. Estas dificultades conciernen especialmente al principio sobre el que esas operaciones descansan y del que todas ellas derivan, a saber: la distinción real entre el ser y la esencia. Al definirse como lo realmente otro de ella, el ser debe constituir a la esencia como esencia, pero en esa distinción el

ser mismo deviene en la práctica una esencia que requiere por su parte, al igual que la esencia propiamente dicha, ser puesto a su vez en el ser. Con esto, el ser deviene él mismo como tal un ente que reproduce en su propio interior la estructura doble de modo de ser, por un lado, y ser, por el otro, es decir, la estructura doble de esencia y ser. Los intentos para evitar este corolario implican, por su parte, una negación directa o indirecta de la propia tesis de la distinción real y con ello, tendencialmente, el eventual fracaso de la empresa misma que ella pretende, es decir, en términos más claros y radicales, la eventual inviabilidad de toda ontología teológica como tal.

NOTAS

1 Cf. Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e Siècle*, 2. ed. revisada y aumentada, Payot, Paris, 1947, 347-349. Para un análisis más detallado de la influencia de Avicena y, en general, de la filosofía musulmana en el pensamiento de Tomás, véase: Lapitan, E., "To Be or Not To Be: The Imprint of Ibn Sina and Ibn Rushd on Aquinas's Philosophy of Being", *Philippiniana Sacra*, vol. 38, n. 112 (ene.-abr. 2003): 123-142; Burrell, D. B., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers"; en: Kretzmann, N./Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 60-84; Burrell, D. B., *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

2 Para el problema de la distinción del ser y la esencia en el pensamiento de Avicena, véase Morewedge, P., "Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence-Existence distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972): 425-35; Ibañez, A. H., "La distinción entre esencia y existencia en Avicena", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16 (1990): 183-95; Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937; Rahman, F., "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958): 1-16; Bauloye, L., *La question de l'essence: Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote. Métaphysique Z 1*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997; García Márques, A., "La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos", *Anuario Filosófico*, vol.20, n. 1 (1987): 73-103; Mamura, M. E., "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of al Shifa", *Medieval Studies*, 42 (1980): 337-52.

3 Aristóteles, *Segundos Analíticos*, 92b.

4 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 demonstret aliquis quid est et quia est.*

5 Cf. *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. 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 cuilibet 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. 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. Sobre la diferencia real entre esencia y existencia en la obra de Tomás véase además, entre otros pasajes, *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.*, 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). Para un análisis de la tesis de la distinción real en el pensamiento de Tomás véase, entre otros: Barrio Maestre, J. M., "La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino", *Folia humanística: ciencias- artes-letras*, vol. 32, n. 339 (jul.-ago. 1994): 321-331; MacDonald, S., "The Esse/Essentia Argument in Aquinas De ente et essentia", *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984): 157-72; Owens, J., "Aquinas' Distinction at De ente et essentia 4.119-123", *Mediaeval Studies*, 48 (1986): 264-87; Mas Herrera, O., "La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suarez", *Revista de Filosofía*, v. 37, n. 91 (ene-jun 1999): 115-122; Gilson, E., *L'etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1948; Echauri, R., *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.*

6 Cf. Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale: Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bordeaux, Bière, 1997; Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 2. ed, Paris, Vrin, 1956.

7 Sobre la relación entre las nociones de ser de Aristóteles y Tomás, véase Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian "Metaphysics": A study in the Greek background of Medieval thought*, 3. ed., Toronto, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1978.

8 Cf. *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 2. y lib. 3 d. 13 q. 1 a. 2 q. 2 co.; *Summa Theologiae I*, q. 7 a. 1 co.; *De veritate*, q. 21 a. 5 co. y a. 6 co.; *Quodlibet VII*, q. 1 a. 1 ad 1.; *In De divinis nominibus*, cap. 5 l. 1.

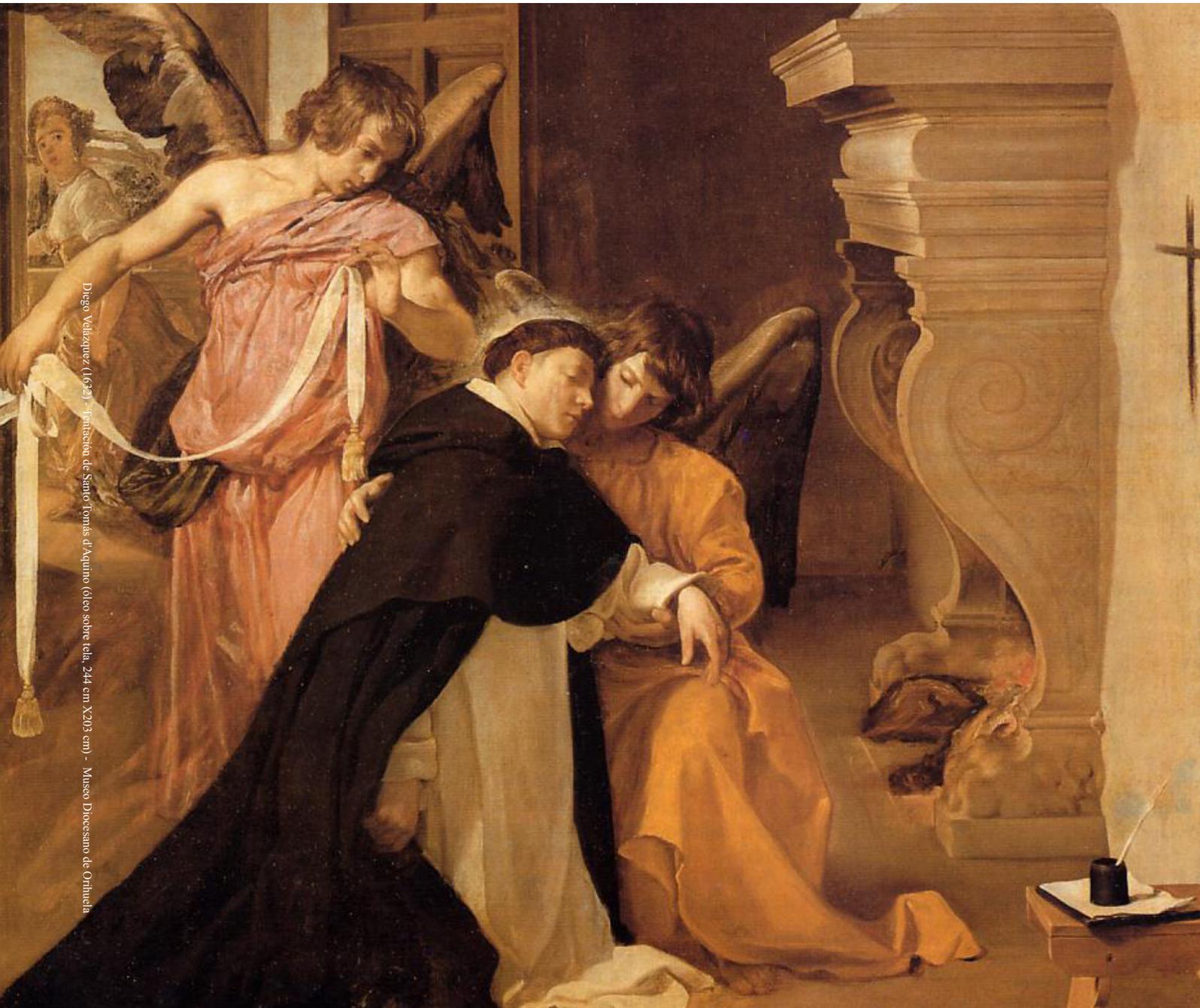
9 *Quodlibet VIII*, q. 1 a. 1 co.

- 10 *Ibíd.*, ad. 1.
- 11 Cf. Ferreiro, H., "La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista", *Patristica et Medievalia*, XXVIII, 2007, 90.
- 12 *Ibíd.*, 84-85.
- 13 Cf. *De ente et essentia*, cap. 3. 7.
- 14 Para el problema de la noción de ser en el pensamiento de Tomás véase, entre otros, Lakebrink, B., "La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser", *Veritas et Sapientia*, (1975): 19-40; Marc, A., "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure", *Archives de philosophie: recherches et documentation*, v. 10, n. 1 (1933): 1-144; Echaury, R., "La noción del *esse* en los primeros escritos de Santo Tomás

de Aquino", *Sapientia*, v. 51, n. 199 (ene-jun 1996): 59-70; Orrego, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Navarra, Universidad de Navarra, 1998; Dewan, L., "Which esse gives the answer to the question: 'is it'?' for St. Thomas", *Doctor Communis*, n. 3 (2002): 80-97; Dubarle, D., *Dieu avec l'être: De Parménide à Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1986; Kretzmann, N., *The Metaphysics of Theism. Aquina's Natural Theology in Summa Contra Gentiles*, Oxford, Clarendon Press, 1997; Gerard, G., "Contribution au problème du lien onto-théologique dans la démarche métaphysique de S. Thomas d'Aquin", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, n. 2-3 (mai.-ao.1994): 184-210.

15 *Liber de Causis*, prop. IV; *De potentia*, q. 3 a. 5 arg. 2.

16 Una interpretación diferente a la que ofrecemos aquí se encuentra en Hayen, A., *La communication*



Diego Velázquez (1629) - Iluminación de Santo Tomás d'Aquino (óleo sobre tela, 244 cm X 203 cm) - Museo Diocesano de Oñubia

de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, Paris, Desclée, 1957; Fabro, C., *Dall'essere all'esistente*, 2. ed. rev., Brescia, Morcelliana, 1965.

17 Cf. De ente et essentia, cap. 4; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 26 n. 1. Cf., en este respecto, Capelle, G.-C., *Autour du decret de 1210. III. Amaury de Bene. Etude sur son pantheisme formel*, Paris, Vrin, 1932, 47-50.

18 Spinoza, *Letter 50 (1674) to Jarig Jellis*; en: *Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover, 1951, vol. II, 369-370.

19 Cf. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, 83, 86, 97 y 111; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 88 y § 88A.5. Para la relación entre las nociones de ser de Tomás y Hegel, véase Beck, H., *El ser como acto: continuación especulativa de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el ser inspirada en el principio dialéctico de Hegel*, Pamplona, Eunsa, 1968; Brito, E.: *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

REFERÊNCIAS

BARRIO MAESTRE, J. M. La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino. *Folia humanística: ciencias-artes-letras*, vol. 32, n. 339 (jul.-ago. 1994): 321-331.

BASTIT, M. *Les principes des choses en ontologie médiévale: Thomas d'Aquin, Scot, Occam*. Bordeaux: Bière, 1997.

BAULOYE, L. *La question de l'essence: Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote. Métaphysique Z 1*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1997.

BECK, H. *El ser como acto: continuación especulativa de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el ser inspirada en el principio dialéctico de Hegel*. Pamplona: Eunsa, 1968.

BRITO, E. *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

BURRELL, D. B. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers". En: Kretzmann, N./Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 60-84.

_____. *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

CAPELLE, G.-C. *Autour du decret de 1210. III. Amaury de Bene. Etude sur son pantheisme formel*. Paris: Vrin, 1932. p. 47-50.

DEWAN, L. "Which esse gives the answer to the question: 'is it?' for St. Thomas", *Doctor Communis*, n. 3 (2002), p. 80-97.

DUBARLE, D. *Dieu avec l'être: De Parménide à Saint Thomas*. Paris: Beauchesne, 1986.

ECHAURI, R., "La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino". *Sapientia*, v. 51, n. 199 (ene-jun 1996). p. 59-70.

_____. *Esencia y existencia*. Buenos Aires: CUDES, 1990.

FABRO, C. *Dall'essere all'esistente*. 2. ed. rev. Brescia: Morcelliana, 1965.

FERREIRO, H. "La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista". *Patristica et Mediaevalia*, XXVIII, 2007. p. 83-97.

FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. 2. ed. Paris: Vrin, 1956.

GARCÍA MÁRQUES, A. "La polémica sobre el ser en el Avicenna y Averroes Latinos". *Anuario Filosófico*, vol.20, n. 1 (1987), p.73-103.

GERARD, G., "Contribution au problème du lien onto-théologique dans la démarche métaphysique de S. Thomas d'Aquin". *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, n. 2-3 (mai.-ao.1994). p.184-210.

GILSON, E., *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.

_____. *La Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e Siècle*. 2. ed. Paris: Payot, 1947.

GOICHON, A. M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937.

HAYEN, A. *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée, 1957.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

IBAÑEZ, A. H., "La distinción entre esencia y existencia en Avicenna". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16 (1990). p.183-95.

KRETZMANN, N. *The Metaphysics of Theism. Aquina's Natural Theology in Summa Contra Gentiles*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

LAKEBRINK, B., "La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser". *Veritas et Sapientia*, (1975). p.19-40.

LAPITAN, E. "To Be or Not To Be: The Imprint of Ibn Sina and Ibn Rushd on Aquinas's Philosophy of Being". *Philippiniana Sacra*, vol. 38, n. 112 (ene.-abr. 2003). p. 123-142.

MACDONALD, S. "The Esse/Essentia Argument in Aquinas De ente et essentia". *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984). p. 157-72.

MAMURA, M. E. "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of al Shifa". *Medieval Studies*, 42 (1980). p. 337-52.

MARC, A. "L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure". *Archives de philosophie: recherches et documentation*, v. 10, n. 1 (1933). p.1-144.

MAS Herrera, O. "La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suarez". *Revista de Filosofía*, v. 37, n. 91 (ene-jun 1999). p.115-122.

MOREWEDGE, P. "Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence-Existence distinction". *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972). p. 425-35.

ORREGO, S. *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Navarra: Universidad de Navarra, 1998.

OWENS, J. "Aquinas' Distinction of De ente et essentia 4.119-123". *Mediaeval Studies*, 48 (1986). p. 264-87.

_____. *The doctrine of being in the Aristotelian "Metaphysics": A study in the Greek background of Medieval thought*. 3. ed. Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1978.

RAHMAN, F. "Essence and Existence in Avicenna". *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958). p.1-16.

SPINOZA, *Letter 50 (1674) to Jarig Jellis*; en: *Works of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover, 1951, vol. II, 369-370.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera*. Torino: Marietti, 1930ss.