

FERNANDA OCAMPO

**EL DEBATE EN TORNO AL ‘ARGUMENTO
DEL INTELLECTUS ESSENTIAE’
Y LA ‘DISTINCIÓN REAL’
ENTRE LA ESENCIA Y EL SER
EN EL *DE ENTE ET ESSENTIA* DE TOMÁS DE AQUINO**

Tal como ha demostrado R. Imbach,¹ el llamado ‘argumento del *intellectus essentiae*’ ha formado parte de los recursos de algunos filósofos y teólogos del siglo XIII (como por ejemplo, Egidio Romano y Tomás de Sutton), para establecer la ‘distinción real’ entre la esencia y el ser en toda creatura. A este respecto, aunque Tomás de Aquino no conoció las ardientes discusiones parisinas entre algunos autores de finales del siglo XIII (Egidio Romano, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines) en torno a la ‘distinción real’, sin embargo, sí ha echado mano de este argumento en su obra de juventud, el *De ente et essentia*, en la que, según entienden algunos críticos, ha intentado demostrar la composición real de esencia y ser en toda creatura.

Ahora bien, es justamente el sentido y el alcance de este argumento *vis-à-vis* de la demostración de la ‘distinción real’, lo que ha sido

FERNANDA OCAMPO — Becaria en CONICET-UBA; Docente auxiliar en UBA (Universidad de Buenos Aires) y UNR (Universidad Nacional de Rosario), Argentina
e-mail: fernandaocampob@hotmail.com • ORCID ID: no data

¹ Ruedi Imbach, “*Gravis iactura verae doctrinae*. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P.,” en *Quodlibeta, Ausgewählte Artikel* (Freiburg, CH: Universitätsverlag, 1996), 174.

objeto de análisis detallados y de diversas interpretaciones de parte de los especialistas. En este sentido, nuestro trabajo buscará reconstruir las bases del debate contemporáneo a través del análisis de los textos en los que Tomás expone dicho argumento, poniendo de manifiesto las principales líneas explicativas de los diversos autores, y destacando aquellas lecturas que nos parecen más significativas. En vistas de esto, expondremos en primer lugar el argumento en el contexto de la obra a la que pertenece, luego nos concentraremos en las opiniones de los diferentes comentadores, y finalmente esbozaremos nuestras conclusiones, a partir de las interpretaciones que nos resultan más acertadas.

La posición del argumento en la estructura del tratado

El ‘argumento del *intellectus essentiae*’ pertenece a la obra de juventud de Tomás, el *De ente et essentia*, en la que el autor se propone determinar cómo se encuentran el ‘ente’ y la ‘esencia’ en las diversas realidades. Habiendo establecido ya lo que es la esencia en las sustancias compuestas materiales (capítulos II y III), Tomás propone este argumento en el capítulo IV del *De ente*, en el que se trata de determinar de qué manera hay ‘esencia’ en las sustancias separadas, a saber, el alma, las inteligencias y la causa primera.² Ahora bien, puesto que todos los filósofos admiten la simplicidad de la causa primera, resulta que algunos quieren introducir una composición de materia y de forma en las inteligencias y en las almas, como por ejemplo Avicibrón, en su *Fons vitae*.³ Sin embargo, esta doctrina resulta insostenible a los ojos

² Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, IV, 1–3, 375. Seguimos la siguiente edición: *De ente et essentia*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomus XLIII, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Roma: Editori di San Tommaso, 1976), 362–81.

³ Avicibrón, *Fons vitae*, I, c. 6, p. 7; II, c. 24, p. 69; IV, c. 1, p. 211; IV, c. 5, p. 220; V, c. 12, p. 278, en *Avengebrolis (ibn Gebirol) Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. Clemens Baeumker (Münster 1892–95).

del Aquinate: en efecto, justamente porque estas substancias son inteligencias, no deben poseer materia en lo que ellas son. Si esto no fuera así, su operación intelectual propia, caracterizada por la abstracción de toda materialidad, no sería posible.⁴ A partir de este hecho, Tomás establece que las substancias inteligentes son esencialmente formas por sí mismas subsistentes,⁵ no ligadas a la materia.⁶

A este respecto, sostiene el dominico que, si no es posible que la materia exista sin alguna forma, en la medida en que la forma da a la materia el ser, sin embargo, no es imposible que alguna forma exista sin materia:⁷ en efecto, la forma, en su puro aspecto de perfección actual, no implica la necesidad de ser recibida en una materia. Es por esto que Tomás concluye sin reservas que la esencia de la substancia simple es la forma sola.⁸ No obstante, aunque no haya una composición de materia y forma en las esencias de las inteligencias, esto no significa que estas substancias sean seres absolutamente simples: al contrario, éstas tienen una mezcla de potencia y no pueden ser consideradas como actos puros.⁹ Pues bien, es en vistas de la justificación de esta tesis, que Tomás intentará demostrar la distinción real entre la esencia y el ser en las substancias inmateriales finitas. Y es justamente en este contexto que el 'argumento del *intellectus essentiae*' es introducido:

De este modo, por lo tanto, en este tipo de substancias, aunque sean sólo formas sin materia, no se da una simplicidad absoluta ni son acto puro, sino que tienen una mezcla de potencia. Y esto se muestra así. Todo aquello que no pertenece a la noción de esencia o quiddidad, proviene de fuera y entra en composición con la esencia, puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin

⁴ Tomás de Aquino, *DEE*, IV, 3–18, 375.

⁵ *Ibid.*, 54–56, 376.

⁶ *Ibid.*, 18–22, 375–376.

⁷ *Ibid.*, 49–57, 376.

⁸ *Ibid.*, 64–65, 376.

⁹ *Ibid.*, 90–93, 376.

sus partes esenciales. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo acerca de su ser: puedo en efecto entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo, ignorar si tienen el ser en la realidad natural; de donde es patente que el ser es otra cosa que la esencia o la quiddidad.¹⁰

En otras palabras, el argumento establece que, si se puede concebir la esencia de alguna cosa, como la del hombre o del fénix (*intelligere quid est homo vel fenix*), sin saber si éstos tienen un ser en la naturaleza (*et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura*), esto implica que el ser (*esse*) de la cosa no está incluido en la noción de la esencia de esta misma cosa. Ahora bien, lo que no está incluido en la noción de una esencia o quiddidad no pertenece a la esencia de dicha cosa (esto es, no constituye una parte o un elemento de ella), y así se dice que procede del exterior (*adveniens extra*) y entra en composición con ella (*faciens compositionem cum essentia*). A partir de esto pues, es posible concluir que el ser (*esse*) es ‘otro’ (*aliud*) respecto de la esencia (*essentia*) o quiddidad (*quidditas*).

El debate en torno a la interpretación del argumento

Ahora bien, si se toma este argumento de manera aislada, es decir, sin tener en cuenta lo que Tomás agregará enseguida, uno puede preguntarse si el Aquinate ha realmente probado la ‘distinción real’ entre el ser y la esencia, tal como es concebida y defendida por ciertos re-

¹⁰ *Ibid.*, 90–103, 376: “Huiusmodi ergo substantie, quamvis sint forme tantum sine materiam, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentie; et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentie vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel fenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.”

presentantes del neo-tomismo desde finales del siglo XIX:¹¹ esto es, como una distinción entre el *actus essendi*, y la *essentia*. En efecto, la distinción que se establece en esta primera instancia podría más bien hacer pensar en la distinción entre *essentia* y *existentia*, comprendiendo por esta última la misma esencia en tanto que 'acabada' (o el *esse in actu* de la esencia), por oposición a la esencia en tanto mero contenido quiditativo de la cosa. En efecto, visto que la expresión *an est* interroga respecto de la existencia actual, 'efectiva', de la cosa, podría ser posible que el *esse* establecido en este lugar como siendo 'diferente' de la esencia, no fuera más que el *esse in actu* de la esencia, o la misma esencia en tanto 'existente'.

Ésta parece ser, por ejemplo, la opinión de Cayetano, quien, en su comentario al *De ente et essentia*, comprende el *esse* de las creaturas como la última actualidad (*ultima actualitas*),¹² el acabamiento último de las cosas, y no así como un elemento constitutivo o raíz de las perfecciones del ente. Así, el *esse*, que en adelante se ve identificado con la *existentia*, no es para el comentador, más que la misma substancia existente: *existentia enim substantiae est substantia*.¹³ Resulta dudoso que en este marco de interpretación, se pueda mantener una 'distinción real' entre la esencia y el ser. Parece más bien al contrario, que se trata de

¹¹ Nos referimos aquí a la generación de neo-tomistas que ha reivindicado la doctrina tomasiana del ser como *actus essendi* (acto y perfección), frente a la doctrina 'esencialista' de Aristóteles. Por ejemplo, C. Fabro, É. Gilson, L. B. Geiger, y muchos otros, sucesivamente. En palabras de C. Fabro: "Le progrès principal de la notion thomiste d'*esse* consiste précisément à traiter l'*esse* comme 'acte' et à le déclarer perfection première, ce qui constitue une véritable révolution par rapport à l'aristotélisme et au platonisme et peut-être par rapport à toutes les principales formes historiques de la philosophie, qui concentrent l'acte sur la forme et sur l'essence. Par contre, saint Thomas pose, antérieur à l'essence, l'*esse* comme acte actualisant premier" (Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*, éd. Béatrice Nauwelaerts [Paris-Louvain 1961], 222).

¹² Tomás de Vio, *Commentaria in De ente et essentia*, éd. M. H. Laurent (Turin: Marietti, 1934), 159.

¹³ *Ibid.*

una ‘distinción de razón’ entre la *essentia* y la *existentia*. Gilson rechaza esta interpretación global del pensamiento de Tomás porque, a sus ojos, ésta desconoce la noción tomista de ser (*esse*) como acto y perfección primeros (*actus essendi*), en la medida en que Cayetano reduce precisamente el ser (*esse*) al ente (*ens*).¹⁴ De todas formas, si fuera posible afirmar que, desde un punto de vista general y más definitivo la doctrina de Tomás en relación al *esse* no correspondería a la versión de Cayetano, la concepción tomasiana del ser, tal como se desprende de este argumento considerado aisladamente, no parece situarse sino en la línea de la *existentia*.

Es por esto que el ‘argumento del *intellectus essentiae*’ ha dado lugar a numerosas lecturas entre los especialistas del pensamiento de Tomás. En efecto, como afirma J. F. Wippel, no solamente la validez de este argumento es cuestionada por muchos autores, sino que algunos incluso afirman que el Aquinate no habría si quiera en verdad querido establecer en este lugar la ‘distinción real’.¹⁵ A este respecto, por ejemplo, para Aimé Forest, este argumento no permitiría en rigor afirmar la existencia de una tal distinción. Pues no se dice en absoluto que la esencia sea una realidad, ni que ella entre en composición con la existencia: más bien tales textos podrían interpretarse según la hipótesis de una simple distinción de razón fundada.¹⁶

Por otra parte, mientras C. Fabro parece admitir una evolución en el pensamiento de Tomás, E. Gilson se muestra dubitativo en relación al sentido del texto. El primero subraya que en el capítulo quinto del *De*

¹⁴ Étienne Gilson, *Constantes philosophiques de l'être* (Paris: Vrin, 1983), 129. En cuanto a la visión de Gilson respecto de la interpretación que da Cayetano acerca de estos puntos: Étienne Gilson, “Cajetan et l'existence,” *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953): 267–286.

¹⁵ John F. Wippel, “Aquinas’s Route to the Real Distinction: A Note on *De Ente Et Essentia*,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 43 (1979): 279.

¹⁶ Aimé Forest, *La structure métaphysique de l'être concret selon Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1931), 148.

ente Tomás defiende, como Avicena, la distinción de esencia y ser.¹⁷ Fabro evoca un primer período de doble influencia aviceniana y averroísta, en donde el ser es entendido como *esse in actu* más que como *esse ut actus*.¹⁸ Sin embargo, afirma más tarde en la misma obra que Tomás ha admitido siempre una 'distinción real' entre el *esse* y la *essentia*, pero que ha habido un desarrollo en su manera de interpretarlo, que supone un movimiento de profundización en la manera de entender el *esse* como acto.¹⁹ Gilson, por su parte, en su *Introduction à la philosophie chrétienne*, sostiene que la afirmación según la cual el ser actual procede del *actus essendi* (como principio intrínseco a la cosa) no se deriva de ninguna manera del argumento en cuestión.²⁰ Sin embargo, el mismo autor parece interpretar más tarde el mismo pasaje en el sentido de la 'distinción real', como significando una 'composición de esencia y ser'.²¹

En otra revaluación interpretativa, más reciente y de elaboración

¹⁷ Fabro, *Participation et causalité*, 212.

¹⁸ *Ibid.*, 215.

¹⁹ *Ibid.*, 216. Ver también del mismo autor: *La nozione metafisica di partecipazione*, 2^o ed. (Turin: Società Editrice Internazionale, 1950), 218.

²⁰ Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: Vrin, [1960] 2007), 104: "L'argument est irréfutable, mais que prouve-t-il ? D'abord, que l'être actuel n'est pas inclus dans la notion d'essence. Comme le dira plus tard Kant, dans la notion de cent thalers, celle de la notion de thaler est la même, qu'il s'agisse de thalers simplement possibles ou de thalers réels. Ensuite, comme le dit expressément Saint Thomas, il prouve *quod esse est aliud ab essentia vel quidditate*. Pour qu'une essence passe du possible à l'être, il faut donc qu'une cause extérieure lui confère l'existence actuelle. . . . N'étant pas à soi-même la cause de sa propre existence, l'être fini doit la tenir d'une cause supérieur, qui est Dieu. En ce sens, ce que l'on nomme distinction d'essence et d'être signifie simplement que tout être fini est un être créé. . . . Dire qu'un être fini n'a pas dans son essence la raison de son être, c'est une chose, et c'est tout ce que prouve l'argument dialectique d'Avicenne repris par Guillaume d'Auvergne et par Saint Thomas; dire, que dans ce même être fini, l'existence vient d'un *actus essendi* auquel tient précisément l'être actuel, c'est autre chose, et qui ne suit aucunement de l'argument en question."

²¹ Étienne Gilson, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 40 (1973): 12.

más minuciosa, sostienen algunos estudiosos que el ‘argumento del *intellectus essentiae*’ no habría sido pensado por Tomás como buscando ser demostrativo por sí mismo: al contrario, éste formaría parte de un discurso más largo, que lo sobrepasaría, implicándolo no obstante como ‘primer momento’.²² En este sentido, la mayoría de los autores distingue generalmente tres ‘fases’ o ‘instancias’ argumentativas en el proceso de demostración de la ‘distinción real’ en los seres finitos, proponiendo algunos la segunda fase como momento concluyente, y otros, en cambio, recién la tercera: así pues, mientras para unos, la afirmación de la imposibilidad de la existencia de más de una realidad cuya esencia sea idéntica a su ser (segunda etapa en el proceso argumentativo), es suficiente para probar la ‘distinción real’ en toda creatura,²³ para otros, en cambio, sólo una vez establecida la existencia de Dios (a través de la exposición que Tomás presentaría posteriormente en el mismo capítulo), el filósofo estaría en condiciones de concluir en la existencia de

²² En este punto, desvinculamos a tres importantes autores: Lawrence Dewan, Walter Patt y Scott MacDonald. Mientras el primero sostiene que en el ‘argumento del *intellectus essentiae*’ se alcanza efectivamente el conocimiento, confuso e imperfecto, de la ‘distinción real’ existente en toda creatura (Lawrence Dewan, “Saint Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence,” *The Modern Schoolman* 61, no. 3 (1984): 149), el segundo, afirma que dicho argumento está subestimado en los artículos de Wippel y Owens, y que Tomás logra establecer a través de él, una distinción ‘fundamental’ entre el ser y la esencia, que puede llamarse ‘real’ (Walter Patt, “Aquinas’s Real Distinction and Some Interpretations,” *The New Scholasticism* 62 (1988): 27). Por su parte, S. MacDonald sostiene que en función de la estructura lógica del razonamiento tomasiano, el llamado ‘argumento del *intellectus essentiae*’ no tiene lugar en cuanto tal en el *De ente* (Scott MacDonald, “The Esse/Essentia Argument in Aquinas’s *De Ente et Essentia*,” *Journal of the History of Philosophy* 22, no. 2 (1984): 162).

²³ Wippel, “Aquinas’s Route to the Real Distinction,” 287. P. Porro parece sostener una posición similar: Tommaso d’Aquino, *L’ente e l’essenza*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro (Milan: Bompiani, 2002), 28. También: Gaven Kerr, O.P., *Aquinas’s Way to God: The Proof in the De Ente et Essentia* (New York: Oxford University Press, 2015), 29.

dicha distinción o composición real.²⁴ Pero analizaremos estas posiciones con mayor detalle en el próximo apartado, con el objetivo de acercarnos a una posible solución del problema.

Acerca de la intención y la efectividad de la argumentación tomasiana en vistas de la demostración de la 'distinción real' en el capítulo IV del *De ente*

La diversidad de opiniones que venimos de constatar nos previene acerca del grado de dificultad existente en la interpretación del texto de Tomás. Nos parece que el problema podría resumirse en saber *si, cómo y en qué momento* del proceso argumentativo, Tomás deduce la distinción real de esencia y ser en las creaturas. Siendo esto así, es importante volver sobre lo que hemos observado al comienzo de nuestros análisis: hemos dicho que el objetivo de la exposición tomasiana en el capítulo IV del *De ente*, consistía en considerar las esencias de las substancias separadas (el alma, las inteligencias y la Causa Primera). Ahora bien, reconociendo el estatuto ontológico privilegiado de la Causa Primera (en la que no es posible encontrar ninguna forma de composición), Tomás se propone mostrar cómo las inteligencias, que gozan de un cierto tipo de simplicidad, no son sin embargo simples desde todo punto de vista. Su objetivo es el de establecer que, estas substancias, incluso siendo formas puras subsistentes sin materia, no se encuentran completamente libres de potencialidad, y así, de esta manera, no son actos puros.

Si se considera entonces este contexto, en el que el 'argumento del *intellectus essentiae*' será inmediatamente establecido, nos parece que no es posible dudar de la intención de Tomás: si él desea verda-

²⁴ Leo Sweeney, "Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 37 (1963): 117. Especialmente: Joseph Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," *Mediaeval Studies* 27 (1965): 19.

deramente probar que estas substancias no son actos puros, entonces deberá introducir una cierta composición de acto y potencia en el seno de estas entidades, y esta composición deberá ser real, y no meramente conceptual.²⁵ Empero, si no es posible dudar de la intención del Aquinate de establecer una distinción real de ser y esencia a nivel de las creaturas, esto no implica que la ‘primera fase’ de su discurso argumentativo, es decir, el ‘argumento del *intellectus essentiae*’, logre efectivamente probar una tal distinción, o incluso, que el autor la hubiera pensado como pudiendo alcanzar por sí misma este fin: creemos, junto con la mayor parte de los comentaristas, que no es sino en lo que sigue del proceso argumentativo, que Tomás podría efectivamente demostrar dicha ‘distinción real’.

Ahora bien, si consideramos esta ‘primera fase’ en sí misma, el argumento establece que, en la medida en que el ser no está comprendido en el concepto que nos formamos de la naturaleza de alguna cosa, entonces éste se distingue de esta misma naturaleza o quiddidad. El punto de partida está constituido por el análisis de la quiddidad de las cosas sensibles, (esto es, de la esencia en tanto que expresada por la definición), y su fuerza demostrativa reside, según Owens, en el suficiente escrutinio de esta quiddidad, de modo de mostrar que ninguna ‘existencia’ está contenida entre sus elementos: así, la inspección del contenido quidditativo de una cosa sensible establece que, ‘lo que’ una cosa es, no manifiesta ninguna ‘existencia’.²⁶ O en otras palabras, que la quiddidad de una cosa sensible ‘abstrae de toda existencia’: *abstrahit a quolibet esse*. Es por este motivo que Owens afirma que el punto de partida del argu-

²⁵ Wippel ha subrayado la importancia de este contexto, que demuestra que, a los ojos de Tomás, la argumentación que él buscar establecer subsiguientemente, sería suficiente para eliminar la completa simplicidad de estos entes: Wippel, “Aquinas’s Route to the Real Distinction,” 281.

²⁶ Owens, “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas,” 7.

mento es la naturaleza 'en su consideración absoluta',²⁷ o en términos de Tomás, la naturaleza *secundum rationem propriam*:²⁸ considerada la esencia de esta manera, no hay nada verdadero en ella, sino sólo lo que le conviene en cuanto tal (así, por ejemplo, en el caso del hombre, 'animal' y 'racional').

En el capítulo anterior, Tomás distingue esta primera consideración de la esencia, que 'abstrae de todo ser', de la naturaleza considerada 'según la existencia que tiene aquí o allá', esto es, en los singulares o en el alma. En este último sentido, es posible atribuirle a alguna cosa ciertas propiedades 'por accidente', en razón de aquello en lo cual se encuentra,²⁹ por ejemplo, cuando decimos del hombre, que es 'blanco', en cuanto existe en un individuo particular (Sócrates). No obstante, nos parece que lo que en dicho capítulo está presupuesto (a saber, que el *esse* no está comprendido en la quiddidad de una cosa sensible, y que así le es 'accidental'), es lo que se busca establecer en el 'argumento del *intellectus essentiae*': precisamente lo que allí se intenta mostrar es que, dado que la naturaleza de alguna cosa sensible puede ser efectivamente aprehendida sin que el *esse* entre allí como una de sus notas constitutivas esenciales, el *esse* no forma parte de la definición de esa cosa, y así tampoco de su esencia. En esto diferimos sutilmente de Owens, quien por momentos sostiene ambiguamente que el punto de partida del argumento es 'ya' la quiddidad tomada con abstracción de la 'existencia' (natural o mental):³⁰ en verdad, el punto de partida es (como él mismo sostiene en otros pasajes de mayor claridad) la 'consideración' absoluta de la esencia (esto es, el escrutinio del contenido quidditativo de alguna cosa), a partir de lo cual se revela, como en un 'segundo momento', que el *esse* (ya sea natural o intencional) es una nota 'exterior' o 'acciden-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Tomás de Aquino, *DEE*, III, 27–29, 374.

²⁹ *Ibid.*, 46–48, 374.

³⁰ Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," 4 and 7.

tal'.³¹

Ahora bien, resulta claro a partir de la formulación del 'argumento del *intellectus essentiae*' que lo que aquí interesa es la distinción en-

³¹ Esta interpretación del punto de partida del argumento ha suscitado la crítica de MacDonald, quien sostiene que el argumento tomasiano no comienza (como creería erróneamente Owens) en el "reino conceptual", esto es, con puros "conceptos enteramente abstraídos del mundo real" y sus "contenidos" (MacDonald, "The Esse/Essentia Argument in Aquinas's *De Ente et Essentia*," 164). Por el contrario, MacDonald afirma que el argumento en cuestión debe asumir algún "conocimiento empírico," y esto aplica con mayor razón al caso particular del 'ser': el punto de partida debe asumir el conocimiento de que el ser pertenece a las cosas, esto es, de que "algunas cosas existen" (*Ibid.*, 165). A partir de allí, el resultado debe ser una conclusión acerca del tipo de 'relación' que mantiene el ser con la esencia en las cosas 'existentes' (a saber, en la realidad), y así, no existiría ningún paso ilegítimo del mundo conceptual al mundo real (*Ibid.*, 167). Por nuestra parte, aunque no admitimos la formulación de Owens según la cual "el argumento considera a una naturaleza 'con abstracción' de su existencia real o intencional" (Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," 4), no obstante, nos parece que el verdadero punto de partida (como él mismo sostiene en muchos lugares) es la 'consideración' absoluta de la esencia: esto es, el escrutinio de alguna esencia o quiddidad en sus notas esenciales, el análisis del 'contenido quidditativo' de alguna cosa. Esto corresponde a la consideración de los 'objetos' o 'realidades' de 'primera intención'. No se trata de un análisis de conceptos en tanto que conceptos, sino de las mismas quiddidades o esencias de las cosas, aprehendidas en dichos conceptos, de manera que lo que se afirma acerca de éstas describe "una condición en la misma cosa que es conocida" y "no en nuestros conceptos acerca de la creatura" (*Ibid.*, 14, nota 29). Por supuesto, la fijación de la definición de una cosa y el conocimiento de que el *esse* no pertenece a su esencia o definición, implica, como sostiene MacDonald, un 'conocimiento empírico': esto es, el conocimiento de que las cosas 'son', pero podrían 'no ser', puesto que las vemos 'ser' y 'dejar de ser'. No obstante, la afirmación de que "las cosas existen" (sobre la que insiste MacDonald) no parece tener, a esta altura de la argumentación tomasiana, un papel relevante: pues como intentaremos mostrar en coincidencia con Owens, recién en la 'tercera fase' de la argumentación, Tomás buscará demostrar que, las cosas en las que se diferencian el ser y la esencia (ya que el 'ser' no constituye una 'parte' de la esencia), reciben el ser que poseen *in rerum natura* (afirmación de la 'existencia' real natural), a partir de algún otro ser. Es en esta instancia que la afirmación de la existencia se vuelve pertinente, haciéndose explícito un pasaje de la causalidad formal a la causalidad eficiente. Sea como fuere, lo cierto es que aun si admitiéramos como acertada la posición de MacDonald respecto a este punto (a saber, que desde la primera premisa de la argumentación Tomás asume "que las cosas existen"), coincidimos con Owens en que, de todas formas, la prueba de la 'distinción real' no es en verdad alcanzada sino al término de la 'tercera fase', por las razones que expondremos en detalle a continuación.

tre la 'quiddidad' de una cosa y su ser 'real natural'.³² No obstante, ¿es legítimo, a partir de la constatación de la 'accidentalidad' del *esse in rerum natura*, afirmar una 'distinción real' entre el 'ser' y la 'esencia' en toda creatura? Coincidimos con Wippel y Owens en que este paso sería ciertamente arbitrario.³³ En efecto, que la noción de la 'esencia' de alguna cosa no incluya la noción de 'ser', y que así ambos 'contenidos' se diferencien lógicamente, no significa que exista en la realidad una distinción correlativa. Si admitimos, junto con Owens, que el acto por el que la 'naturaleza' de alguna cosa es aprehendida, difiere del acto por el que la 'actualidad' de esta misma cosa es captada, y que a partir de éstos, resultan dos nociones distintas (una, que representa la esencia de la cosa, y la otra, que expresa su actualidad), no está permitido, sin embargo, concluir que los 'objetos' alcanzados en cada operación del intelecto (a saber, la quiddidad de la cosa y su ser), correspondan a dos principios realmente diferentes en la cosa.³⁴ En efecto, no existe ninguna razón para suponer que la actualidad alcanzada a través del juicio (a saber, el acto existencial de la cosa) no sea idéntica, en lo real, a la quiddidad misma de la cosa (alcanzada por el acto de simple aprehensión intelectual). En consecuencia, el examen del contenido quidditativo de la

³² En efecto, cuando Tomás afirma que "toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo acerca de su ser (*esse*)", resulta claro, a partir del ejemplo propuesto, que apunta al ser real natural (y no así al intencional): "puedo en efecto entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo, ignorar si tienen el ser en la realidad natural (*in rerum natura*)". Como bien señala W. Patt, al presentar los ejemplos del 'hombre' y el 'ave fénix', "el Aquinate traduce el *esse* como *esse . . . in rerum natura*", pareciendo referirse a "algo fuera de la mente" (Patt, "Aquinas's Real Distinction and Some Interpretations," 4). Esto encuentra su justificación en el hecho de que el objetivo final de Tomás es probar la 'distinción real' en toda creatura. No obstante esto, afirmar que este pasaje presupone "que algunas cosas existen" (tal como sostiene MacDonald) resulta, a los ojos de Patt, una "simplificación": pues como muestra el ejemplo del fénix, "también un fénix puede ser definido, a pesar del hecho de que, hasta donde sabemos, las aves fénix no existen" (*Ibid.*, 7, nota 21).

³³ Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," 12; Wippel, "Aquinas's Route to the Real Distinction," 286.

³⁴ Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," 11–12.

cosa (punto de partida del argumento del *intellectus essentiae*) muestra solamente una distinción conceptual entre la cosa y su ser.³⁵

Ahora bien, si esto es así, y si el ser y la esencia no son todavía conocidos como siendo realmente diferentes, la distinción lógica establece ya sin embargo la condición de que, la cosa, de existir *in rerum natura*, no puede hacerlo en virtud de su propia esencia, sino a partir de ‘algún principio extrínseco’.³⁶ Es aquí donde el resto de la argumentación tomasiana (fases dos y tres) se vuelven pertinentes. En efecto, según Owens, si es posible conocer ‘lo que’ una cosa es, sin saber si ésta existe (*et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura*), esto quiere decir que el ‘ser’ es ‘accidental’ respecto de la quiddidad, o en otras palabras, que no constituye un ‘elemento’ o una ‘parte’ de ella. Como hemos visto, sin embargo, no existen fundamentos suficientes para suponer que el ‘ser’ sea en verdad ‘algo’, realmente distinto en la cosa: el texto debiera ser interpretado más bien en el sentido de que la quiddidad o esencia de las cosas (como la del hombre o del fénix) no implica la nota de la ‘existencia’, pues ésta no forma parte de la definición de estos entes. No obstante, el carácter ‘accidental’ del *esse* respecto de la esencia (explicitado en el argumento del *intellectus essentiae*) constituye el fundamento para mostrar que, de existir, esta cosa debería poseer una causa eficiente.³⁷ Así lo demuestra Tomás (en lo que se considera el comienzo de la ‘tercera fase’):

³⁵ *Ibid.*, 12.

³⁶ *Ibid.*, 8. Y también: “Even as conceptual, therefore, the distinction between quiddity and being describes ‘a condition in the really existing creature’, namely that the creature does not exist in virtue of its essence. This condition of the creature itself is mirrored in the concepts, is known through the concepts, but it is a condition in the thing that is known, and not ‘only in our concepts about the creature’.” (*Ibid.*, 14, nota 29).

³⁷ *Idem*: “That the being of a creature has to be acquired from another, and ultimately from subsistent being, is demonstrated from the accidental character of being that is shown in its conceptual distinction from a thing’s quiddity. . . . Whether or not [essence and its existence] are really distinct in the thing, is not as yet known and remains an open question.” También: *Ibid.*, 15.

Pero todo lo que conviene a una cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible en el hombre, o bien resulta de algún principio extrínseco, como la luz en el aire por el influjo del sol. Sin embargo, no es posible que el ser mismo sea causado por la forma misma o quiddidad de la cosa, a saber, como causa eficiente, porque así una cosa sería causa de sí misma, o bien una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo cual es imposible. De donde es necesario que toda cosa, cuyo ser es distinto de su naturaleza, obtenga el ser de otro.³⁸

Tomás explica en este texto que 'todo lo que conviene a una cosa' (léase: y no forma parte de su esencia ni se identifica con ella), debe ser causado eficientemente: así, por ejemplo, el 'ser' en el caso de las cosas existentes. Sin embargo, no es posible que éste sea causado por los principios mismos de la esencia, por la forma o la quiddidad, dada la imposibilidad para una cosa de producir el ser para sí misma: queda aquí rechazada la noción de *causa sui*. Por otra parte, y aunque Tomás no lo explicita, bajo estas condiciones, la noción de 'ser' como 'accidente real' de la esencia (en sentido predicamental), tampoco tendría cabida: no parece posible que la esencia pudiera tener algún tipo de 'realidad' 'con anterioridad' a la recepción del 'ser'. Pero por el momento el punto que es dable demostrar es que es necesario que toda cosa 'cuyo ser es distinto de su naturaleza', tenga el 'ser' a partir de otro. En otras palabras: toda cosa cuya esencia o quiddidad no implica su 'ser', esto es, que no tiene 'el ser por sí misma' o 'de manera necesaria', es necesario que 'sea' (= 'exista') a partir de un 'otro' como causa eficiente. Ahora bien: ¿es esto suficiente para probar la 'distinción real' entre el *esse* y la

³⁸ Tomás de Aquino, *DEE*, IV, 127–137, 377: "Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis nature sue, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio."

essentia como la de dos principios constitutivos de la cosa? No parece que este sea el caso, pues no se ha demostrado aún que el ‘ser’ sea algo más que una mera ‘voz’ destinada a nombrar a la esencia en cuanto ‘existente’. Para alcanzar el *actus essendi*, como señala J. Owens, se hace imprescindible completar la tercera fase:

Y como todo lo que es por otro se reconduce a lo que es por sí mismo como a una causa primera, es necesario que exista una realidad que sea causa del ser de todas las cosas, en cuanto sólo ella es ser puro. De otra manera, se iría al infinito en las causas, ya que toda realidad que no es sólo ser, tiene una causa de su ser, como se ha dicho.³⁹

Ahora bien, este último aspecto es para Owens de importancia capital, pues sólo una vez que la existencia de Dios ha sido demostrada, Tomás estaría en condiciones de establecer la distinción real en toda creatura. Como constatamos recién, la argumentación del *De ente* se extiende hasta probar que existe un ‘ser primero y puro’ cuya esencia es idéntica al *esse*, y que constituye el fundamento del ser de toda creatura. Pues bien, es sólo en este punto, que la argumentación precedente, que J. F. Wippel identifica con la ‘segunda fase’ del discurso tomasiano, adquiere según Owens, toda su pertinencia. En efecto, luego de la postulación del ‘argumento del *intellectus essentiae*’, Tomás se pregunta por la posibilidad de la existencia de alguna realidad cuya esencia sea idéntica a su ser: y concluye que, si existe una tal realidad, entonces ésta no puede ser más que única y primera (*una et prima*). La razón de esto, es que es imposible que se dé una multiplicación de algo, si no es por ‘adición’ de alguna otra cosa (como de alguna diferencia, de una materia o un sujeto). Ahora bien, si se supone una realidad que sea sólo

³⁹ *Ibid.*, 137–143, 377: “Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, que non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est.”

ser (el *esse tantum*), entonces, ésta no puede recibir ninguna adición y así no puede ser más que única.⁴⁰ He aquí por qué toda otra cosa fuera de esta única realidad, no puede sino estar compuesta realmente de su acto de ser (*esse*) y esencia: negar esta distinción real a nivel de las creaturas, implicaría caer en el panteísmo, puesto que allí donde no hay una tal distinción real, se da necesariamente el ser puro y único.⁴¹

No obstante, si para Wippel esta segunda fase en la argumentación es suficiente para probar la 'distinción real' en toda creatura (esto es: de la imposibilidad de la existencia de más de una cosa cuyo ser sea idéntico a su esencia, se deduce la composición real en toda otra cosa), para Owens este segundo paso no es suficiente. Para este autor, sólo una vez que se ha demostrado que la causa eficiente es efectivamente el ser puro (esto es, un ser cuya quiddidad *es* 'ser'), el ser (*esse*) puede entonces ser establecido como un 'contenido', una 'naturaleza' real, esto es, como algo real en sí mismo, y no como una noción 'vacía', sin objeto real.⁴² Sólo así la distinción real del ser y la esencia en

⁴⁰ *Ibid.*, 103–121, 376–7: “Nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materie, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una.”

⁴¹ Owens, “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas,” 16–17. También: Joseph Owens, “Stages and Distinction in *De Ente*: A Rejoinder,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 45 (1981): 106.

⁴² Owens, “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas,” 16: “But why does reception of being from an efficient cause entail real diversity? The argument has proven that the first efficient cause is being only. That means, its nature or quiddity is to be. Being, accordingly, has been established as a real nature. It can no longer be considered just a way of looking at things, a frame of reference, an empty concept, a concept without a real object. It is a real nature in itself.” Y más tarde: “After being has been estab-

toda cosa creada se vuelve imperativa:⁴³ pues establecer que el ‘ser’ es una ‘naturaleza real’ significa demostrar la existencia de Dios, como el ser puro y subsistente que no es más que ‘ser’ (*esse tantum*).⁴⁴ Esto es verdaderamente importante ya que, de lo contrario, el ser no poseería ‘contenido’ propio y no sería más que un término ‘vacío’, no expresando finalmente sino la misma esencia en tanto que producida por su causa eficiente.⁴⁵

Para Wippel, al contrario, la demostración de la existencia de Dios como primera causa no constituye un paso necesario en el proceso hacia la afirmación de la distinción real: pues cuando Tomás ha eliminado la posibilidad de que exista más de una realidad cuya esencia sea idéntica al ser (‘segunda fase’), la conclusión sigue necesariamente: a saber, que el ser y la esencia deben diferir en toda cosa, salvo en esa única posible excepción. De esta manera, sea que esta posible excepción exista, sea que no exista, la conclusión se impone de todas formas con la misma fuerza en la realidad.⁴⁶ Owens ha criticado esta interpretación de Wippel, pues considera que se trata de un pasaje indebido del concepto a la realidad, como aquel que acontece en el argumento de

lished as a real nature, one has the reason for showing that the distinction is real. This reason, consequently, is not just an ‘additional reason’ for something that already has been proven” (*Ibid.*, 18, nota 32).

⁴³ *Ibid.*, 18.

⁴⁴ *Ibid.*, 19: “But to establish that being is a real nature is to demonstrate the existence of God. It is to prove that being is subsistent in its primary instance, that the nature of the primary instance is being and only being. . . . The probative force of this demonstration, accordingly, presupposes the demonstration of God’s existence.”

⁴⁵ *Ibid.*, 21: “Being would have no content over and above essence, and would be just another term to signify the same object.”

⁴⁶ Wippel, “Aquinas’s Route to the Real Distinction,” 289. Y también: “If it is impossible for there to be more than one being whose essence is its *esse*, then it follows that in all other beings essence and existence are not identical. And this follows whether or not that single exception has already been assumed or proven to exist, or whether it is simply regarded as a possibility” (*Ibid.*, 291).

Anselmo.⁴⁷ No obstante, la respuesta a esta objeción no ha tardado en llegar. En efecto, Wippel señala que existen dos maneras de deducir una realidad a partir de conceptos: primero, cuando se procede a partir del 'contenido' positivo de un concepto y de allí se deduce la realidad efectiva de este 'contenido', y segundo, cuando se procede de la imposibilidad de algún contenido a nivel del concepto, a la imposibilidad de la existencia de éste mismo en la realidad (como por ejemplo, en el caso del 'círculo cuadrado').⁴⁸ Pues bien, observa Wippel, si el razonamiento de Anselmo corresponde a la primera manera de proceder, en la medida en que se avanza desde el concepto de Dios (como aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado) a la existencia de Dios en la realidad efectiva, al contrario, la argumentación en el *De ente*, corresponde al segundo modo de proceder.⁴⁹ En efecto, según el autor, de la misma manera en que no es posible que exista un círculo cuadrado en la realidad (en la medida en que el concepto de 'círculo cuadrado' implica una contradicción lógica), tampoco es posible que exista más de una realidad cuya esencia sea idéntica a su ser (en la medida en que el concepto de un ser puro que fuera múltiple también implicaría una imposibilidad lógica): se puede concluir a partir de allí que Tomás no procede de la misma manera que Anselmo, y que así su razonamiento no puede ser reconducido al tipo de argumentación utilizado por éste para demostrar la existencia de Dios.⁵⁰

⁴⁷ Owens, "Stages and Distinction in *De Ente*," 100: "Shades of the ontological argument at once arise. . . . From the concept of really distinct existence the reasoning projected in Fr. Wippel's article would seem to infer a distinction present in reality, somewhat as from the nature of that than which nothing greater can be thought or of that which is infinite in every perfection an ontological argument infers existence in the real world." También: *Ibid.*, 120 and 121.

⁴⁸ John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1984), 125.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, 126: "To restate my point in other terms, Thomas does not here reason from possibility (of real distinction between essence and existence in all other beings) to

Pero, ¿qué posición tomar entonces frente a estas opiniones encontradas? Pues bien, de un lado, creemos que Wippel acierta cuando sostiene que, aunque Dios (el *esse tantum*) no sea probado como ‘existente’, de la imposibilidad lógica de la existencia de más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su ser, se sigue necesariamente la consecuencia, en el plano de lo real, de la imposibilidad de la existencia de más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su ser: desde este punto de vista, el autor tiene entonces razón al afirmar que la prueba de la existencia de Dios, en cuanto tal, es irrelevante. No obstante, si en ese sentido, la existencia efectiva del *purum esse* resulta superflua, parecería en cambio que la ‘noción’ misma de *purum esse* (*esse tantum; ipsum esse subsistens*), a saber, ese ‘contenido positivo real’ que expresa ‘ahora’ dicho término (*esse*), y que indica ‘acto y perfección’ reales, no sería conquistado sino en la medida en que la existencia de Dios es demostrada. Creemos que Owens plantea aquí un punto decisivo: no poseemos un concepto originario del *esse* como ‘naturaleza’, o en otras palabras, el *esse* en tanto ‘naturaleza’, no es objeto de un conocimiento inmediato.⁵¹ En efecto, el ‘ser’ como ‘acto y perfección’, no sería conoci-

actuality (assertion of such real distinction in such beings). On the contrary, he reasons from the impossibility in the conceptual order (of there being more than one entity in which essence and *esse* are identical) to impossibility in actuality (of there actually being more than one entity in which essence and *esse* are identical). . . . The procedure suggested by my interpretation is diametrically opposed to that involved in the ontological argument.”

⁵¹ Joseph Owens, “Being and Natures in Aquinas,” *The Modern Schoolman* 61, no. 3 (1984): 158: “Through conceptualization the human intellect knows finite things under the aspect of their essences or natures. . . . But have we comparable knowledge that the being we encounter in observable things is a nature or essence? We are aware that the person in front of us, the person with whom we are talking, exists in the real world. We have never had positive knowledge of that type in regard to the phoenix. Through these judgments we see that being is notably distinct from non-being. But is that enough to show us that being is a nature? Does what is known over and above the notion ‘man’ in the judgment ‘the man exists’ . . . appear as a further nature? . . . We have no original concept of it [being]. It is not known to us immediately as a nature.” Y más tarde: “We have no original cognition of being as a nature. Only through demonstration can we

do por nosotros sino en la medida en que se lo descubre como identificándose a la causa primera, de la cual dependen necesariamente todas las cosas finitas. Es por este motivo que Owens sostiene que conocer lo que el 'ser' es, a saber, una naturaleza real, no es sino haber probado metafísicamente que Dios existe.⁵²

Ahora bien, ¿cómo entender exactamente esta afirmación de Owens? En una primera instancia podría interpretarse en el sentido de que la misma 'noción de ser' como 'acto y perfección reales' de la cosa (esto es, como *actus essendi*), dependería, por así decirlo, 'genéticamente' del conocimiento efectivo de un ser que 'es' el *ipsum esse subsistens*. Así pues, sólo 'al momento' de la demostración de la Causa Primera, se haría 'concebible' como 'objeto real' una 'cosa' que no fuera más que *esse tantum*, y así la misma realidad del *esse* como *actus essendi*,⁵³ atribuible con posterioridad a las creaturas (en tanto diferente

know that being is a nature, a nature that subsists in God alone" (*Ibid.*, 168). En lo que se refiere a la imposibilidad de tener un conocimiento inmediato del *esse* entendido como *actus essendi*, Gilson mantiene una posición similar: "Dans les limites de l'expérience, la réduction de l'être à ses éléments simples s'arrête à l'étant, car on ne connaît aucun cas d'essence empiriquement donnée qui ne soit celle d'un étant: l'essence réelle est toujours un *habens esse*, mais, inversement, on ne connaît aucun cas d'être actuel qui ne soit celui d'une essence réelle. L'étant semble donc une limite infranchissable. . . . En effet, un tel acte est irréprésentable en soi pour l'intellect, puisque la notion d'un être qui serait celui d'aucun être défini ne saurait entrer dans une pensée dont l'objet propre est la quiddité de l'être sensible. Il n'est donc pas surprenant que nul philosophe ne semble avoir pensé à une possibilité de ce genre; même si l'esprit parvenait à la former, la notion d'un pur acte d'exister n'aurait aucun objet réel auquel s'appliquer dans l'expérience" (Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, 44). Es claro entonces que no se posee un conocimiento 'intuitivo' de la 'distinción real': "The real distinction, accordingly, is not something that is seen on inspection, but something that is demonstrated as the conclusion of a long and complicated reasoning process. The real distinction between a thing and its being cannot be visualized. It cannot be intuited. It can only be reasoned to" (Owens, "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas," 18).

⁵² Owens, "Stages and Distinction in *De Ente*," 110: "To know that existence is a nature, then, is to have proved metaphysically that God exists." También: *Ibid.*, 123.

⁵³ A este respecto, Owens admite ciertamente la posibilidad de conocer a Dios en cuanto 'ser' por la vía de la Revelación. No obstante, no parece que este conocimiento sea

de la esencia): en efecto, puesto no poseemos un conocimiento inmediato, intuitivo, abstractivo del ‘ser’, es sólo por la demostración de la Causa primera eficiente como *esse tantum*, que el ‘ser’ se nos aparece como una ‘naturaleza real’, y así como ‘acto y perfección’, no pudiendo ser considerado como una simple ‘mirada’ sobre la cosa, un punto de referencia o un concepto ‘vacío’.⁵⁴ De esta manera, la posición metafísica del *esse tantum* como ‘naturaleza real’, constituye simultáneamente la posición del *esse* como acto y perfección, aplicable luego a las creaturas, en las que éste difiere de la esencia.⁵⁵

Si esto es así pues, la existencia de Dios debe ser admitida, al menos implícitamente, para que la conclusión de la composición real en las creaturas quede demostrada. Sin embargo, no es el hecho de que Dios exista, en sí mismo, lo que resulta relevante para la demostración de la distinción real, sino lo que esta existencia trae aparejada con ella: a saber, el conocimiento de la ‘noción’ de ‘ser subsistente’, de la cual depende la prueba de la distinción real a nivel de la segunda ‘fase’ de la argumentación tomasiana. Pero esto, creemos, debe ser entendido en un sentido aún más radical, a saber: que es la misma Causa Primera, probada existente, lo que parece fundar la ‘posibilidad’ misma del ‘objeto

suficiente en términos demostrativos y filosóficos: “In the Scriptural revelation of God as *I am whom am* (Exod., 3.14) Aquinas saw the sublime truth that God was named in terms of being. God was thereby named from his quiddity, parallel with the way ‘man’ is taken from human nature. As a nature, being is God. The being that is immediately known in creatures, then, cannot be a nature. It is not something that can be known in the way natures are grasped, that is, through conceptualization. But as known through judgment it may be traced by demonstrative reasoning to its first cause, where it is subsistent and in consequence a nature. To show that being is a nature, therefore, is to demonstrate that God exists” (Owens, “Being and Natures in Aquinas,” 159). Ver especialmente la nota 56 de nuestro trabajo.

⁵⁴ Owens, “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas,” 16.

⁵⁵ Owens, “Being and Natures in Aquinas,” 161: “When being has in this way been demonstrated to exist as a real nature, a new ground for reasoning to another kind of distinction between being and thing in creatures has been reached. . . . The ground is now the positive nature of being.”

real' que llamamos 'ser'. En efecto, la imposibilidad (del ser puro) de padecer una multiplicación (Wippel), 'recubre' una primera 'posibilidad', que es la del mismo ser puro subsistente (Owens), que no es revelado como tal (a saber, como una 'naturaleza positiva real'), sino en la medida en que Dios existente da pruebas de esta 'posibilidad' misma: pues que el 'ser puro' (y así el 'ser') se establezca como una 'naturaleza' posible en sí misma (como la del 'calor', por ejemplo), dejando así de ser un concepto vacío o 'un irracional', se vuelve factible en la medida en que Dios, que es la Causa primera, es probado ser el *ipsum esse subsistens*.⁵⁶ De manera que, si el *esse purum* no es erigido primero como 'objeto posible', (lo cual no acontece sino por la demostración de la existencia de la Causa primera), no es viable establecer tampoco la distinción real en las creaturas.

Creemos que es por esto que Owens ha afirmado en numerosas ocasiones que probar la existencia de Dios, es al mismo tiempo probar que el 'ser' es un contenido real, y así de esa manera, no una mera voz, *flatus vocis* intercambiable con la esencia (lo único real existente), como algunos han creído. Así pues, para concluir, a nuestro modo de ver, si es cierto (como sostiene la mayoría de los autores) que en la primera fase de la argumentación tomasiana (argumento del *intellectus essen-*

⁵⁶ Vemos justificada esta interpretación del pensamiento de Owens, por ejemplo, a partir de este texto: "Here Gilson's advice is sound: one should keep in mind the theological cast of Aquinas' mentality. For him subsistent existence was the God of Abraham, and mixture of the divine nature with any finite nature would be unthinkable. When participated naturally or supernaturally it would at once appear as really distinct from the creature that shared in it. But for this to hold on the philosophical level existence must first be established as a positive nature, which means demonstrating that existence subsists in its primary instance. Heat is known immediately as a positive accidental nature. Existence is not. So ' . . . if there is real distinction between heat and the subject which receives it, the implication is that there will be real distinction between *esse* and the subject which receives it (Wippel, p. 131), but in order to bring out the implication, I would insist, the proof for the existence of God is required" (J. Owens, "Aquinas' Distinction at *De Ente et Essentia* 4.119-123," *Mediaeval Studies* 48 (1986): 285, nota 42).

tiae) no se llega a probar más que una distinción conceptual o de razón, creemos que la distinción real sí es alcanzada por Tomás recién en la tercera fase que hemos distinguido, y por los argumentos que hemos esbozado. En este sentido, consideramos las interpretaciones de Wippel y Owens como las más satisfactorias, aunque asumidas como complementarias la una de la otra, en el sentido que hemos expuesto.



**THE DEBATE ON THE ‘INTELLECTUS ESSENTIAE ARGUMENT’ AND
THE ‘REAL DISTINCTION’ BETWEEN ESSENCE AND BEING IN
THE *DE ENTE ET ESSENTIA* BY THOMAS AQUINAS**

SUMMARY

The so-called ‘*intellectus essentiae* argument’ has constituted one of the resources of some 13th century authors, to establish the ‘real distinction’ between essence and being in every creature. This argument is also present in Aquinas’ *De Ente et Essentia*, a work in which, the philosopher is believed to have tried to demonstrate the ‘real distinction or composition’ as well. Now, it is precisely the meaning and scope of this argument regarding the demonstration of the ‘real distinction’ in Thomas’ argumentation that has been object of recent debate among specialists. In this sense, we intend in this article to first expose the argument in the context of the work to which it belongs, then concentrate on the opinions of the different commentators, and finally outline our conclusions based on the interpretations we consider the most accurate.

KEYWORDS

Thomas Aquinas, real distinction, *intellectus essentiae* argument, *De ente et essentia*, essence, being, metaphysics, Thomism.

REFERENCES

- Aquinas, Thomas. *De ente et essentia*. In *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomus XLIII, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 362–381. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.
- Avicbron. *Avencebrolis (ibn Gebirol) Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*. Edited by Clemens Baeumker. Münster 1892–1895.
- d’Aquino, Tommaso. *L’ente e l’essenza*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro. Milan: Bompiani, 2002.

- de Vio, Thomas. *Commentaria in De ente et essentia*. Éd. M. H. Laurent. Turin: Marietti, 1934.
- Dewan, Lawrence. "Saint Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence." *The Modern Schoolman* 61, no. 3 (1984): 145–156.
- Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione*. Edizione Seconda. Turin: Società Editrice Internazionale, 1950.
- Fabro, Cornelio. *Participation et causalité Selon Saint Thomas d'Aquin*. Éd. Béatrice Nauwelaerts. Paris-Louvain 1961.
- Forest, Aimé. *La structure métaphysique de l'être concret selon Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1931.
- Gilson, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, [1960] 2007.
- Gilson, Étienne. "Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 40 (1973): 7–36.
- Gilson, Étienne. *Constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin, 1983.
- Imbach, Ruedi. "Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P." In *Quodlibeta, Ausgewählte Artikel*, 153–207. Freiburg, CH: Universitätsverlag, 1996.
- Kerr, Gaven, O.P. *Aquinas's Way to God: The Proof in the De Ente et Essentia*. New York: Oxford University Press, 2015.
- MacDonald, Scott. "The Esse/Essentia Argument in Aquinas's *De Ente et Essentia*." *Journal of the History of Philosophy* 22, no. 2 (1984): 157–172.
- Owens, Joseph. "Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas." *Mediaeval Studies* 27 (1965): 1–22.
- Owens, Joseph. "Stages and Distinction in *De Ente*: A Rejoinder." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 45 (1981): 99–123.
- Owens, Joseph. "Being and Natures in Aquinas." *The Modern Schoolman* 61.3 (1984): 157–168.
- Owens, Joseph. "Aquinas' Distinction at *De Ente et Essentia* 4.119–123." *Mediaeval Studies* 48 (1986): 264–287.
- Patt, Walter. "Aquinas's Real Distinction and Some Interpretations." *The New Scholasticism* 62 (1988): 1–29.
- Sweeney, Leo. "Existence/Essence in Thomas Aquinas's Early Writings." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 37 (1963): 97–131.
- Wippel, John Francis. "Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on *De Ente Et Essentia*." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 43 (1979): 279–295.
- Wippel, John Francis. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1984.