

Claudio Marenghi

## El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia

En nuestro anterior artículo publicado en *Studia Gilsoniana* abordamos la cuestión de la distinción real entre ‘ser’ y ‘esencia’ en el seno del ‘ente’ de acuerdo a la doctrina de Tomás de Aquino, haciendo notar la primacía que en su ontología tiene el ser sobre la esencia y estableciendo entre estas nociones una relación trascendental de acto y potencia.<sup>1</sup> En el presente escrito pretendemos mostrar a través de un escueto recorrido histórico el modo en que la noción fundamental del ‘ser’ tomista ha sido paulatinamente distorsionada y oscurecida, hasta llegar a ser sustituida por la noción misma de ‘existencia’. Para ello, nos remontaremos a lo ocurrido en los años siguientes a la muerte del Aquinate, cuando esta cuestión pasó a ser discutida por sus discípulos, pasando luego revista por los autores más significativos que han tratado el tema en la modernidad y en la contemporaneidad filosófica.

\*

En 1277, tres años después de la muerte de Tomás de Aquino, el obispo de París, Etienne Tempier, y el arzobispo de Canterbury, Robert Kilwardby, condenan 219 tesis averroístas, dando punto final a la armonía que venían llevando filosofía y teología en la Alta Escolástica, en virtud de no avalar estos prelados la inserción de la razón en

---

Claudio Marenghi — Universidad Católica de La Plata, Buenos Aires, Argentina  
e-mail: claudiomarenghi@yahoo.com.ar • ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3151-4410>

<sup>1</sup> Claudio Marenghi, “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser,” *Studia Gilsoniana* 7, no. 1 (January–March 2018): 33–67.



temáticas de la fe. Comienza, entonces, el gran divorcio entre ‘fides et ratio’, que se consumaría en el siglo XVI con el advenimiento de la ruptura protestante de Lutero y Calvino. Hay que advertir, empero, que no todas las tesis condenadas son averroístas, sino que algunas de ellas son de origen tomista, como el caso de la tesis sobre la composición real en el ‘ens’ entre ‘esse’ y ‘essentia’. Esta acusación provoca como reacción una reivindicación del tomismo, protagonizada por franciscanos y dominicos, en torno a la interpretación de su pensamiento ontológico, aunque ninguno de los bandos comprende adecuadamente su originalidad.

Esta cuestión de la composición y la distinción real de ser y esencia en el seno mismo del ente, punto neurálgico de la ontología tomista, pasa a primer plano de los intereses especulativos ya en vida del Aquinate, por su controversia con Siger de Brabante. Después de haber leído a Avicena y a Averroes, este sacerdote parisino se pregunta “si en el ente, el ser pertenece a la esencia o si es algo que se adiciona a la esencia.”<sup>2</sup> En opinión del averroísta latino, el ‘esse’ es la actualización de la ‘essentia’, es un estado de la esencia, concretamente el estado que resulta de tener la esencia el ser en acto y que el tomismo denomina ‘existentia’, en consecuencia, no lo concibe como un coprincipio entitativo diferente de la ‘essentia’.

Para superar esta postura, hay que concebir al ‘esse’ como un acto radicalmente distinto de la ‘essentia’, esto es, hay que llegar a poner a la ‘essentia’ como ‘en potencia’ respecto del ‘esse’ o ‘acto de ser’. Haciendo esto se supera el esencialismo y se llega a una ontología del ser como fundamento absoluto. “El ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto, ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea

---

<sup>2</sup> Martin Grabmann, “Neuaufgefundene *Quaestiones* Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles,” en *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. 1 (Roma: Biblioteca Ap. Vaticana, 1924), 103.

actualidad de todas las cosas y también de todas las formas.”<sup>3</sup> Es por el ‘esse’ que todo el resto es algo real y puede contribuir a la constitución del ‘ens’. Es verdad que el ente designa la esencia y el ser conjuntamente, pero la ‘essentia’ no tiene realidad más que por el ‘esse’ mismo que tiene. Nada puede, por ende, compararse en importancia al papel del ser del ente, ya que sin él, propiamente hablando, no hay nada.

Si bien en vida del Aquinate algunas de estas cuestiones se aclaran, lo más profundo de su mensaje filosófico se oscurece inmediatamente después de su muerte, en manos de autores como Egidio Romano y Enrique de Gante, quienes protagonizan la disputa en torno a la estructura última del ente finito, concretamente en relación a la cuestión de la distinción real entre ‘essentia’ y ‘esse’, disputa que queda reflejada parcialmente en las obras ‘Theoremata de esse et essentia’ (1280) y ‘Quaestiones disputatae de esse et essentia’ (1286).

\*

Tomás de Aquino habla en su obra de ‘composición real’ entre ‘esse’ y ‘essentia’ en el ‘ens’. En rigor, jamás habla de ‘distinción real’, sino que simplemente dice que el ‘esse’ es otro respecto de la ‘essentia’. Fue su alumno Egidio Romano el primero en hablar de ‘distinción real’ y el primero también en haberla reificado, al concebirla como una distinción entre una cosa y otra cosa: “La esencia y el ser son dos cosas realmente diferentes.”<sup>4</sup> Más que las palabras, importa aquí la semántica de las mismas, porque los términos tomistas ‘essentia’ y ‘esse’ asumen una nueva significación, ya no son algo ‘del ente’ sino ‘entes’, esto es, ya no se los concibe como ‘entis’ sino como ‘entia’. Dicho de otro modo: los coprincipios entitativos se sustancializan, estableciéndose entre ellos una distinción ‘inter-res’ en vez de una distinción ‘intra-rem’.

---

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 4, 1, ad 3.

<sup>4</sup> Egidio Romano, *Theoremata*, Th. XIX.

Por un lado, la noción de ‘essentia’ no es la misma. En Tomás de Aquino la ‘essentia’ designa la cosa misma existente que, antes de ser actualizada por el ‘esse’, no tiene ningún status ontológico propio. Sólo existe la ‘essentia’ con el ‘esse’ que hace de ella un ‘ens’ real y existente: “La esencia es aquello por lo que y en lo que la cosa tiene el ser.”<sup>5</sup> Para su alumno agustino, en cambio, antes de existir, la ‘essentia’ goza de cierta actualidad o realidad: la ‘essentia’ es, de algún modo, sin el ‘esse’. Por otro lado, la noción de ‘esse’ tampoco es la misma. El ‘esse’ tomista es aquello que actualiza la ‘essentia’ y hace de ella un ‘ens’ real y existente: “El ente se deriva del acto de ser.”<sup>6</sup> Para Egidio, en cambio, lo que hace que un ente sea un ente resulta la forma, en sintonía fina con Aristóteles: “La forma hace que la cosa sea un ente.”<sup>7</sup> Y dado que la actualidad de la esencia no basta para que ella exista, precisa de algún elemento complementario que supla esa indigencia de actualidad, y eso es, precisamente, el ‘esse’.

El ‘esse’, por ende, ya no es, como para Santo Tomás, el acto primero en virtud del cual la cosa existe, sino un suplemento de actualidad en la misma línea que la ‘essentia’. De acuerdo a la doctrina tomista, ‘essentia’ y ‘esse’ se distinguen en el seno del ‘ens’ real, concreto y existente: “El ser del ente es otro respecto de su esencia.”<sup>8</sup> Según su discípulo Egidio Romano, en cambio, ‘essentia’ y ‘esse’ no son principios constitutivos de lo real, sino que parecen más bien designar grados ontológicos. La esencia poseería un grado mínimo de realidad que, al recibir su complemento existencial, alcanzaría su grado máximo. La noción de ‘esse’ designa así la perfección última de la ‘essentia’, que se le agrega a ésta para que pueda existir, pero en ningún

---

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, I, 2.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>7</sup> Egidio Romano, *Theoremata*, Th. XIII.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum Aristotelis*, L. IV, 1.2, n. 558.

caso el acto primero que actualiza la esencia y sin el cual ella no es absolutamente nada.

Así comienza, en pleno siglo XIII, la historia de la distorsión sufrida por la auténtica cupla tomista ‘essentia-esse’, que pasa a ser paulatinamente sustituida por el binomio ‘essentia-existentia’, en el sentido inaugurado por Egidio, es decir, una distinción entre una esencia posible y una esencia actualizada. El problema consiste en concebir a la ‘essentia’ preexistiendo a la actualidad definitiva que logra merced al ‘esse’, ya que la ‘essentia’ sin el ‘esse’ no es nada. Ciertamente, la causa primera del universo es el ‘Esse’ absoluto e infinito, siendo su primer efecto en la creatura, precisamente, el ‘esse’ relativo y finito que se contrae, en cada caso, en un modo de ser que recibe tradicionalmente el nombre de ‘essentia’.<sup>9</sup>

\*

Enrique de Gante, quien polemizó con Egidio Romano, también contribuyó al eclipse del ‘esse’ tomista como ‘actus essendi’. La raíz última de los entes creados es la esencia, que según él se identifica con la idea divina. Pero esta esencia o idea divina tiene un ser propio que Enrique denomina ‘esse essentiae’. Si bien en la obra de Tomás de Aquino una esencia creada expresa una idea infinita en la mente divina, a modo de causa ejemplar extrínseca, ella no posee un ‘esse’ propio con el cual subsistiría de algún modo y sería distinto del ‘Esse’ simple y puro de Dios. “En todo ente limitado, el ser y la esencia son realmente diversos, porque tal ente sólo puede tener ser participado, ya que únicamente en Dios, que es el Ser mismo, son realmente idénticos el ser y la esencia.”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Esta distinción entre esencia y existencia ha terminado por dominar la historia de la filosofía occidental, como bien lo señala Martin Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000) y en *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires: Nova, 1972).

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *In Anal. Post.*, II, lect. 6.

Según este sacerdote belga, en cambio, las cosas que serán creadas o posibles, resultan conocidas por Dios en sus ideas y poseen un ser pequeño o ‘esse diminutum’, siendo que este ser diminuto de la esencia o ‘esse diminutum essentiae’ podrá convertirse en un ser de existencia actual o ‘esse existentiae’, sólo si Dios decide crearlo.

Si en verdad hablamos del ser de existencia de la creatura, aunque esto no difiera en nada del ser de la esencia de la creatura, sin embargo, no difiere por esa sola razón por la que el intelecto capta diversas concepciones de lo que ella es, ya sea tal cosa sustancia o accidente. Empero, también difiere según la intención, porque en cuanto tal ser de existencia, su misma esencia de creatura puede ser o no ser. Por lo tanto, de tal ser de existencia de la creatura no se puede conceder que la esencia de la creatura sea su propio ser, porque el ser de la esencia ahora existente en acto puede no ser, ya que primero llegó a ser lo que es.<sup>11</sup>

Esta postura de Enrique no implica ninguna composición real de esencia y ser en el ente, aunque supone una distinción de razón no tomista: dado que una esencia posible no es una esencia actualizada, media entre ellas una distinción conceptual. “Puesto que una esencia como tal es algo distinto de una esencia existente, su distinción en nuestra mente no es sólo de razón, sino que es la de dos nociones. Esto quiere decir que ella emplea dos conceptos distintos para significar una esencia y una existencia.”<sup>12</sup> Aquí el ‘esse’ no es un principio constitutivo de lo real, sino un estado de la ‘essentia’, designa simplemente a una esencia posible que ha sido actualizada por Dios, pasando de su estado de universalidad en la mente divina a un estado de individualidad en el mundo creado. De nuevo, la auténtica cupla tomista ‘essentia-esse’ pasa a ser virtualmente reemplazada por el binomio ‘essentia-existentia’. El

---

<sup>11</sup> Enrique de Gante, *Quaestiones Quodlibetales*, parte 3, cuestión 9.

<sup>12</sup> Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1960), 761.

‘esse’ como algo distinto del ‘ens’ (diferencia ontológica) y de lo que él es, o sea su ‘essentia’ (distinción real), está aquí ya bastante oscurecido.

\*

Duns Escoto toma una postura en relación al tema ‘essentia-esse’ que desobedece a Egidio Romano y sigue más de cerca lo dicho por Enrique de Gante, aunque radicaliza la cuestión. Este pensador escocés niega de entrada la distinción real entre ‘essentia’ y ‘esse’: “Es absolutamente falso que el ser sea algo distinto de la esencia.”<sup>13</sup> A su entender, una esencia creada actualmente existente se distingue solamente de una esencia posible. Esto significa que una esencia, al ser creada por Dios, abandona su condición de posible, para asumir un nuevo modo de ser, el de esencia existente. Pero es la esencia la que pasa de esencia posible a esencia existente, siendo el acto de ser, en este caso, el agregado que favorece ese cambio de estado.

Dejando de ser el ‘esse’ el “acto del ente en cuanto ente,”<sup>14</sup> se aprecia claramente cómo queda reducido a la ‘existentia’ como fáctica realización del posible, en tanto que la ‘essentia’, completa en sí misma, no tiene ninguna necesidad, por así decirlo, de recurrir al ‘esse’. En efecto, la existencia se comporta con respecto a la esencia como una nueva modalidad que ella adquiere al ser creada por Dios, pasando a ser un mero estado de la esencia misma: ‘existentia’ en contraposición a la ‘possibilitas’. Incluso, el ser de la esencia es considerado más perfecto que el ser de la existencia, porque la existencia es algo accidental que

---

<sup>13</sup> Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 13, q. 1. Empero, dice Gilson: “Duns Escoto no ha negado, hablando con propiedad, la distinción tomista de esse y essentia, porque para él, la noción de esse, de actus essendi o acto de ser, no presentaba ningún sentido distintamente apresable. Por lo tanto, él ha transpuesto el problema sobre un plano en el que sus datos le resultaban inteligibles: no ya el de la distinción entre esse y essentia, sino aquél de la distinción entre la esencia y su ser de existencia actual.” (Etienne Gilson, “Cayetano y la existencia,” *Tijdschrift voor Philosophie* 15 [1953]: 274).

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibet*, IX, II, a. 3.

adviene extrínsecamente a la esencia y que no le agrega ninguna nota constitutiva nueva. Por eso, comentando sus textos, uno de sus discípulos puede decir que “entre el ser real de la esencia y el ser de la existencia hay cierto orden de perfección, porque el ser de la esencia es más perfecto que el ser de la existencia, ya que el ser de la existencia es como cierto accidente que adviene a la esencia.”<sup>15</sup>

La esencia posible es perfecta en sí misma, porque está totalmente constituida con los atributos correspondientes a su contenido eidético. Cuando Dios la hace pasar de su estado de posibilidad a su estado de actualidad, adquiere la esencia una nueva modalidad o un nuevo grado ontológico, esto es, la existencia como algo que le sobreviene accidentalmente. Por eso, la existencia es un accidente o un apéndice de la esencia, la cual le inflige un nuevo modo de ser al actualizarla. Esto hace que en la ontología de Escoto toda formalidad pueda reivindicar para sí su propia existencia, por la estratificación de las formas que atraviesa el ente hilemórfico, desde el género, que es la formalidad más general, pasando por la especie, la diferencia y las propiedades, hasta llegar a la ‘haeccitas’, que es la última formalidad del ente que hace posible su individuación en un aquí y ahora: “La haeccitas es aquella forma por la cual el todo compuesto es este ente.”<sup>16</sup> También los accidentes poseen su propio ‘esse’, independiente del ‘esse’ de la sustancia en que inhiere, y lo mismo sucede con la materia, que tiene su propio ‘esse’, independiente del ‘esse’ de las formalidades. En cambio, en la ontología tomista, el ‘esse’ en sentido estricto le compete exclusivamente a la sustancia, ya que su modo de ser es la subsistencia o ser en sí, en tanto que a los accidentes sólo le es propio el ‘inesse’, ya que su modo de ser es la inherencia o ser en otro:

---

<sup>15</sup> Brindisi, *Scotus dilucidatus in II Sent.*, 724. Contra esto: “El ser de la esencia no es un peldaño preliminar inferior al ser real.” (Edith Stein, *Ser finito y ser eterno* [Madrid: Trotta, 2010], 80).

<sup>16</sup> Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4.

“La sustancia completa es siempre el destinatario correcto de su propio ser.”<sup>17</sup>

Existir, entonces, en este planteo escotista es algo que le puede suceder a la esencia si Dios decide crearla.

Así, por ende, aunque la existencia sea realmente idéntica a la esencia real, la esencia de un hombre resulta formalmente distinta de su existencia. En tanto que esencia, ella no incluye su existencia. Por ello, retomando la terminología de Avicena, habla Duns Escoto de la existencia como de un accidente de la esencia, lo cual quiere decir que la existencia se agrega a la esencia como una determinación complementaria no incluida en su definición.<sup>18</sup>

Entre esencia y existencia hay, entonces, una distinción formal, porque lo que una cosa es (*essentia*) no se identifica con el hecho de que ella exista (*existentia*), pero no media ninguna distinción real, pues la esencia actualizada coincide totalmente con su existencia de hecho en sus notas constitutivas. En definitiva, no hay distinción entre ‘*essentia*’ y ‘*esse*’ en el ‘*ens*’, porque la esencia posible pasa a ser esencia existente, sin que el ser agregue nada nuevo a la esencia, tan sólo actualizarla y llevarla a una situación de individuación mundana a través de la ‘*haec-citas*’.

\*

El ente en el que está pensando Duns Escoto es el ente concebido previamente a todas sus determinaciones concretas, en su estado de posibilidad, en tanto que el ente de la filosofía de Tomás de Aquino es el ente existente, en su estado de actualidad. Así Escoto se asocia con Avicena, quien ya había caracterizado el ser del ente como un accidente o un apéndice de la misma esencia. Este filósofo árabe tiene el mérito de haber advertido con claridad el carácter no analítico del ser del ente

---

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, L. II, c. 55.

<sup>18</sup> Etienne Gilson, *Juan Duns Escoto* (Navarra: EUNSA, 2007), 203.

por primera vez en la historia del pensamiento. Esto quiere decir que, de la inspección del contenido inteligible de la esencia, es imposible encontrar el ser como un ingrediente constitutivo de la misma, quedando en evidencia que la esfera del ser desborda la de la esencia, distinguiéndose así el plano trascendental del predicamental. Indudablemente, este aporte fue significativo para el posterior descubrimiento del ‘esse’ como ‘actus essendi’ de la mano de Tomás de Aquino, aunque el ‘esse’ tomista es el acto primero gracias al cual el ente existe y el ‘esse’ aviceniano es un accidente que adviene a la esencia como algo preexistente. Dice el Aquinate, comentando la ‘Metafísica’ de Aristóteles: “El ser de un ente, a pesar de ser algo diferente de su esencia, no ha de entenderse que sea algo sobreañadido al modo de los accidentes, sino más bien como algo constituido como principio de la esencia.”<sup>19</sup>

Avicena inaugura la concepción del carácter neutro de la esencia: la ‘essentia’ como posible es anterior al ‘esse’, el cual por no entrar en la definición se transforma en un accidente extrínseco, cuya función no es otra que poner al ente fuera de su causa y fuera de la nada.

Las causas de la existencia son distintas de las causas de la esencia. Así, por ejemplo, la humanidad: ésta tiene en sí misma una esencia que no tiene por constitutivo el existir de los individuos ni el existir en el espíritu, al contrario, esto le es correlativo. Si la existencia fuese un constitutivo de la humanidad, sería imposible representarse la idea de ésta en el espíritu desprovisto de lo que sería una parte constitutiva suya.<sup>20</sup>

Que la esencia posible aviceniana es neutra quiere decir que no es ni individual ni universal, sino que adquiere el primer estado por la multiplicación que produce la materialidad en los entes reales y el segundo estado por la universalización que produce la intencionalidad al ser

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum Aristotelis*, L. II, 24, 467.

<sup>20</sup> Avicena, “Libro de los Teoremas y Avisos,” en Clemente Fernández, *Los Filósofos Medievales*, selección de textos, vol. 1 (Madrid: BAC, 1979), 618.

conocida por el entendimiento humano. La metafísica, empero, sólo puede tratar de la esencia en cuanto es, porque si se la enfoca en su individualidad es física y si se la enfoca en su universalidad es lógica, ninguna de las cuales nos acerca al ser metafísico divino, que no es ni material ni ideal.

La existencia del posible aviceniano no es, por lo tanto, el acto de ser en virtud del cual este posible existe, sino el mismo posible puesto por su causa como existente. En efecto, ninguna esencia incluye la existencia, sino que “la existencia le viene de afuera o de algo ajeno a la esencia.”<sup>21</sup> Si existiese un ser cuya noción incluyese necesariamente la existencia, tal ser no tendría esencia, como sucede con el Ser Absoluto: “El Primero, por lo tanto, no tiene esencia.”<sup>22</sup> No obstante haber concebido al ‘esse’ como algo que se añade a una ‘essentia’ para hacerla existir, Avicena ve con claridad que todo ente existente, durante el tiempo que existe, se comporta como potencia respecto al acto en virtud del cual existe. En efecto, la doctrina de la creación establecida en el Corán conduce a Avicena a distinguir entre ser necesario y ser contingente: Dios es el ser necesario, porque es su propio ser, en cambio las creaturas pueden ser o no ser, su existencia es recibida desde otro y no la poseen por sí misma, en otros términos, son seres contingentes. Tomás de Aquino, quien debe tanto a Aristóteles como a Avicena para la elaboración de su propia síntesis filosófica, sigue de cerca estas enseñanzas:

Si el mismo ser de la cosa es distinto de su esencia, es necesario que el ser de esa cosa o bien sea causado por algo exterior o bien por los principios esenciales de la misma cosa. Ahora bien, es imposible que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa, porque ninguna cosa es suficiente como para ser causa del ser para sí misma, si tiene un ser causado. Por lo

---

<sup>21</sup> Avicena, *Metafísica*, IX, 1, 4 a.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VIII, 4, 99 b.

tanto, es necesario que aquello cuyo ser es otra cosa que su esencia tenga el ser causado por otro, pero esto no se puede decir de Dios, porque de Dios decimos que es la primera causa eficiente, por lo tanto es imposible que en Dios sea una cosa distinta el ser respecto de su esencia.<sup>23</sup>

Creemos que el problema que presenta el planteo de Avicena consiste en confundir el orden lógico con el ontológico, el orden de los predicables con el de los predicamentos, porque, si bien es cierto que la existencia de todo ente contingente pertenece desde el punto de vista de la predicación al quinto predicable, esto es, a la predicación accidental, sin embargo es falso que la existencia del ente individual real sea un accidente predicamental como la cualidad, la cantidad y la relación, sino que conforma más bien un estado del ente mismo actualizado por la esencia y su acto de ser respectivo. Dicho de otro modo, su error consiste en haber puesto la distinción en el plano predicamental y no en el plano trascendental, lo cual será subsanado por Tomás de Aquino.<sup>24</sup>

\*

El resurgimiento del tomismo durante la Segunda Escolástica tiene al español Francisco Suárez entre sus protagonistas. Este filósofo y teólogo jesuita parte de la noción de ‘ens’, distinguiendo entre ‘ens finitum’ y ‘ens infinitum’, para separar, ante todo, el orden creado del increado. Pero el ‘ens’ suareciano no es estrictamente el ‘ens’ tomista, ya que se distingue entre ‘ens’ como nombre y ‘ens’ como participio: el ‘ens’ como nombre designa la esencia real sin existencia actual y el ‘ens’ como participio designa la esencia real con existencia actual.

En efecto, tomado en el sentido de un nombre, ‘ens’ significa lo que tiene una esencia real, prescindiendo de la existencia actual,

---

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4, c.

<sup>24</sup> Esta línea de pensamiento esencialista, que va de Avicena a Escoto y atraviesa gran parte de la modernidad para llegar hasta la misma fenomenología de Husserl y planteos posmodernos como el de Deleuze, termina reduciendo el ser a la esencia, la esencia al concepto, el concepto a lo inteligible y lo inteligible a la subjetividad.

es decir, no excluyéndola o negándola, sino apartándola simplemente por abstracción; al contrario, en tanto que participio, ‘ens’ significa el ente real mismo, que posee la esencia real con la existencia actual y, de esta manera, él la significa como más contraída.<sup>25</sup>

En tanto que para Tomás de Aquino ‘ens’ designa lo que tiene ‘esse’, para Suarez ‘ens’ indica, ante todo, lo que tiene ‘essentia’. Así, el ente resulta actual o posible, pero en los dos casos se trata de una esencia real, pues la palabra ‘real’ no significa ahora ‘lo existente’ sino lo que pertenece a ‘la cosidad de la cosa’, aunque ésta no exista efectivamente. En efecto, lo real deja de designar lo actual, para referirse al contenido eidético de una esencia o la suma de sus notas inteligibles, aun cuando esa esencia sea meramente posible. Una esencia real posible es un modo de ser no contradictorio que puede ser llevado por Dios a la existencia efectiva: “Si tomamos el significado de ente en el sentido fuerte en que se toma esta palabra, su razón de ser consiste en esto: que tenga una esencia real que no sea una farsa o algo quimérico, sino una esencia con genuina aptitud para existir realmente.”<sup>26</sup> Por ende, se exige al ente, para que sea ente, que disponga de una esencia con notas constitutivas coherentes y no contradictorias.

A pesar de esto, Suarez sabe que una esencia real puramente posible carece de existencia y para existir efectivamente resulta necesario que Dios la haga llegar a ser a partir de la nada. Como buen cristiano, admite que ninguna esencia finita posee el ser de pleno derecho, sino que cada una lo tiene por un acto divino creador. Y es por eso que Suarez plantea la cuestión del siguiente modo: no se trata de distinguir entre una esencia real posible y una esencia real actualizada, cosa ya

---

<sup>25</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* (Madrid: Tecnos, 2011), II, 4, 8. Suárez desarrolla este asunto en la amplia Disputación XXXI, que lleva por título: “La esencia del ente finito en cuanto tal, su existencia y la distinción entre una y otra.”

<sup>26</sup> *Ibid.*, XXXI, II, 4, 4.

aceptada como de suyo, sino que se trata de saber si en el seno mismo de la esencia real actualizada, media una distinción entre la esencia y la existencia. Dicho de otro modo, Suarez se pregunta “si esencia y existencia son cosas diversas” y dice taxativamente que no: “se hace una comparación entre la existencia actual y la esencia actual, afirmándose esta sentencia: existencia y esencia no se distinguen en la cosa misma.”<sup>27</sup> A lo sumo sólo cabe hablar de una distinción de puntos de vista sobre una sola y misma realidad, esto es, “una simple distinción de razón con fundamento en la realidad.”<sup>28</sup> Teniendo en cuenta estas declaraciones suarecianas, muchos autores sostienen que, mientras Santo Tomás establece una distinción real entre esencia y existencia, Suarez admite que esta distinción es solo de razón. Sin embargo, hay que aclarar que no están hablando de lo mismo, porque el Aquinate distingue ‘realmente’ entre la esencia de una cosa (*essentia*) y el ser que la actualiza (*esse*), en tanto que Suárez solo distingue ‘conceptualmente’ entre lo que la cosa es (*essentia*) y el hecho de que ella sea aquí y ahora (*existentia*).

En la doctrina tomista el ente debe su actualidad y su existencia al ‘*esse*’, el cual, al actualizar la ‘*essentia*’, que de suyo no es nada más que un modo o una contracción del ser mismo, hace de ella y con ella un ‘*ens*’ existente, componiéndose con ella y distinguiéndose de ella realmente, porque no es lo mismo en el ente ‘lo que’ es (*quod est*) y el ‘*es*’ (*quo est*). “Es necesario que el mismo ser se compare con la esencia, que es algo distinto de él, como el acto respecto de la potencia.”<sup>29</sup> En la obra suareciana, en cambio, no hay en lo real concreto ningún acto que sea realmente distinto de la esencia y con la cual se componga para forjar un ente. En efecto, si se define el ente “como un verdadero

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, XXXI, 1, 13.

<sup>28</sup> *Ibid.*, XXXI, 3, 6.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4, c.

ser actual por su ser real de esencia,”<sup>30</sup> ¿por qué va a necesitar otra actualidad ulterior distinta para poder existir? Una vez definido el ente de este modo, es manifiesto que está completo y que no requiere nada para existir de pleno derecho más que su propia esencia.

De esta manera, Suárez favorece el esencialismo, porque supone reducir el ser a lo que se puede representar mentalmente. Habiendo negado todo aspecto no conceptualizable del ser, Suárez favorece la actitud que llevará a realizar una derivación analítica de lo real a partir de un acervo determinado de esencias. En este tipo de planteo, el ‘esse’ termina excluyéndose del ‘ens’: en efecto, si se reduce el ‘esse’ a la actualidad de la ‘essentia’, negándose su mutua distinción, por la que la esencia es actualizada y puesta fuera de su causa y de la nada, entonces termina resultando insignificante, desde el punto de vista de la consideración especulativa, que ese ente exista o no. La negación suareciana de todo ser distinguible de la esencia, no es sino el revés de una afirmación integral de la esencia pura de cualquier elemento no conceptualizable que la razón no es capaz de asimilar integralmente.

Este esencialismo influye fuertemente en la modernidad e impulsa la aparición de una filosofía abstracta, conceptual y racionalista, que se inicia metódicamente con el cogito en Descartes, se desarrolla en la filosofía de autores como Spinoza, Leibniz y Kant, para terminar coherentemente con Hegel y la eliminación total del ser considerado como acto de la esencia. “Es un hecho de una importancia histórica considerable que Descartes, por ejemplo, alumno de los alumnos de Suárez, no haya heredado más que una filosofía primera cortada de su raíz existencial y sin autoridad para regir una ciencia de lo existente.”<sup>31</sup> Tanto en Descartes como en Spinoza y en Leibniz, se concibe la ‘exis-

---

<sup>30</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, XXXI, V, 3, *Punctus contraversiae*.

<sup>31</sup> Etienne Gilson, *El ser y la esencia* (Buenos Aires: Desclée, 1951), 158.

tentia' solo como la actualización de la 'essentia' y nada más, el 'esse' tomista ha quedado olvidado.

\*

Christian Wolff marca un hito en la historia del esencialismo y del oscurecimiento del 'esse' tomista. En efecto, este representante de la Ilustración alemana del siglo XVIII se propone dar rigurosidad y cientificidad a lo que iniciaron los escolásticos y continuaron los racionalistas. Comienza definiendo al ente como lo que puede existir: "Se dice ente a lo que puede ser, por consiguiente, a lo que la existencia no repugna."<sup>32</sup> Mientras que para Santo Tomás el ente no es ente sin el 'esse': "el ente es aquello que participa del ser, de acuerdo a cada modo de ser,"<sup>33</sup> para Wolff, en cambio, el ente es ente sin la 'existencia', aun cuando la existencia no le repugna al ente que no encierre ninguna contradicción interna: "Es posible aquello que no envuelve contradicción, esto es, aquello que no es imposible," o dicho más brevemente, "lo que es posible, es ente."<sup>34</sup>

El ente posible posee ciertos ingredientes esenciales que Wolff denomina 'essentialia', que no son otra cosa que el contenido eidético, esto es, las notas constitutivas que definen el concepto. La esencia no se refiere ahora a algo que es, sino a una mera posibilidad, por eso el concepto de un objeto real en nada difiere del concepto del mismo objeto pensado como simplemente posible: "La esencia no es otra cosa que la posibilidad de aquello que se propone."<sup>35</sup> Pero ocurre que un ente posible no existe de hecho, porque no contiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, como sucede en Dios. Para existir, esa

---

<sup>32</sup> Christian Wolff, "Philosophia prima sive ontología," en *Gesammelte Werke*, ed. J. École y H. W. Arndt (Hildesheim: Olms, 1962), 134.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 4, a. 2 ad 3.

<sup>34</sup> Wolff, "Philosophia prima sive ontología," 135.

<sup>35</sup> Gottfried Leibniz, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (Madrid: Nacional, 1983), 346.

esencia posible necesita algo más, esto es, la existencia: “Aquí defino la existencia como el complemento de la posibilidad.”<sup>36</sup> En esto Wolff es fiel a su maestro Leibniz: “Nosotros entendemos la existencia como algo actual, o sea, como algo sobreañadido a la posibilidad o esencia.”<sup>37</sup> Como se ve, es total el paralelismo con la línea esencialista que viene de Avicena y Escoto: Dios otorga ese complemento llamado ‘existencia’ a la ‘essentia’ si decide crearla.

La ontología de Wolff es una ontología sin ser, porque el ente se define al margen de su existencia y porque ésta juega sólo un papel accesorio de simple complemento ontológico.

Analícese la esencia, es decir el ente, hasta el extremo que se quiera, y nada se hallará en ella fuera de aquello que la constituye como tal, es decir, la simple posibilidad de existir. Y dado que el ente se reduce a la esencia, que a su vez se reduce a lo posible, la ciencia del ente en tanto ente u ontología, en modo alguno puede explicar por qué, en ciertos casos, ciertos posibles gozan del privilegio de estar dotados de existencia.<sup>38</sup>

De esta manera, la ontología se convierte en lógica, dado que ya no versa sobre lo que existe sino sobre lo que puede existir. Y como lo que puede existir no es una realidad sino una posibilidad, la filosofía se reduce a una mera consideración de esencias que refieren a simples

---

<sup>36</sup> Wolff, “Philosophia prima sive ontología,” 174.

<sup>37</sup> Gottfried Leibniz, “Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades” (en *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften [Darmstadt-Leipzig-Berlin: Akademie Verlag, 1923-] VI, 4, 739), traducido por Alejandro Herrera Ibañez y Julián Velarde Lombrana, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999): 167–199.

<sup>38</sup> Gilson, *El ser y la esencia*, 162. Wolff simpatiza con la explicación que da Leibniz al respecto, esto es, entre los infinitos posibles que hay en la mente de Dios, pasa a la existencia la combinación óptima, por una necesidad moral divina de crear el mejor de los mundos posibles. “Poseyendo Dios la sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta, no solamente en sentido metafísico sino también moralmente hablando.” (Gottfried Leibniz, “Discurso de metafísica,” en Ezequiel de Olaso, *G. W. Leibniz Escritos Filosóficos* [Buenos Aires: Charchas, 1982], 302).

ideas universales y abstractas, en ningún caso de esencias de cosas reales existentes, que era el punto de partida de Santo Tomás. La postura de Wolff es clara:

Entre todas las cosas atribuidas a un ente cualquiera, hay de ordinario una que consideramos como lo primero, lo principal e íntimo de la cosa, que en cierto modo envuelve a todo lo demás, o es al menos como su raíz y fundamento, que es lo que llamamos esencia de la cosa.<sup>39</sup>

Como el 'esse' no es concebible fuera de una 'essentia' cualquiera, sea ésta de tipo mineral, vegetal, animal, humana, angélica o divina, el 'esse' no puede entrar en composición con la 'essentia' porque en sí mismo no es nada. Así piensa en líneas generales el esencialismo, para el que lo que no es concebible, no es pensable, y lo que no es pensable, no es. "Reducida al conocimiento de la esencia, la filosofía primera no es más que una lógica de las quididades."<sup>40</sup> En este tipo de ontología no cabe lugar para el 'ser del ente', a lo sumo queda reducido a la 'existencia' como complemento de la 'posibilidad'.

\*

A través de Suárez y de Wolff, hereda Immanuel Kant esa ontología de la esencia neutral, presente ya en las obras de Avicena y Escoto, en la que el ser sobreviene a la esencia asumiendo la función de un accidente, es decir, actuando como un complemento de la posibilidad esencial en su estado puro. Incapaz de deducir un contenido concreto de los conceptos abstractos de que se nutre, una ontología como la

---

<sup>39</sup> Wolff, "Philosophia prima sive ontología," 169.

<sup>40</sup> Gilson, *El ser y la esencia*, 184. Cf. Parménides, frag. 3: "Pues es lo mismo ser y pensar;" Platón, *República*, 477 a: "Lo absolutamente ente es lo absolutamente cognoscible;" Spinoza, *Ética*, II, prop. VII: "El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas;" Hegel, "Prefacio" a la *Filosofía del derecho*: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional;" Husserl, *Investigaciones Lógicas*, II, 23: "Lo que no podemos pensar, no puede ser, lo que no puede ser, no podemos pensarlo."

de Wolff, que contrapone las verdades de razón a las verdades de hecho, se ve obligada a dirigirse a la experiencia a través de un salto epistemológico, para salir del mundo de las idealidades universales y llegar al mundo de las singularidades existentes.

La matemática puede proceder deductivamente, a través de los conceptos puros, porque la inteligibilidad de sus objetos es indiferente a la existencia material de los mismos. Las leyes que definen la esencia de un punto geométrico, por ejemplo, no dependen de la imagen que el geómetra traza en la pizarra del mismo. Por el contrario, esta representación y sus propiedades dependen de aquellas leyes, porque el punto ideal por definición es inextenso y es atravesado por infinitas rectas, lo cual, sin embargo, no puede ser representado empíricamente en la pizarra. Pero no ocurre lo mismo en la física y en la metafísica, porque son ciencias que tratan de cosas pretendidamente existentes. El empirismo de Hume no tiene dificultad en poner en evidencia la infinita multiplicidad y variedad de esas individualidades mundanas, pero le es imposible elevarse desde ahí hasta lo auténticamente universal, porque al concepto predicamental no se llega por una generalización de casos semejantes, así como al concepto de conexión necesaria tampoco se llega por la observación de regularidades en el comportamiento de fenómenos concomitantes en el espacio y el tiempo. Lo que en el fondo inspira el empirismo de Hume es una reivindicación de los derechos de la existencia sacrificada por Wolff y otros tantos metafísicos racionalistas, lo cual considera el Kant maduro como un legítimo reclamo cuando dice: “Hume me despertó del sueño dogmático.”<sup>41</sup>

En su etapa pre-crítica, Kant ha demostrado que la existencia no puede deducirse a partir de la esencia en su obra ‘El único fundamento

---

<sup>41</sup> Immanuel Kant, “Prefacio,” en *Prolegómenos* (Buenos Aires: Istmo, 1999), 17. “Si desde alrededor del año 1755, se aparta Kant cada vez más de Wolff, para reconocer más y más explícitamente la irreductibilidad de lo real a lo puro lógico, se debe esto en gran parte a la influencia de Hume.” (Gilson, *El ser y la esencia*, 175.)

posible de una demostración de la existencia de Dios' (1763). Allí deja en claro que del concepto de Dios como ser infinitamente perfecto no se sigue necesariamente que Dios exista. Esto es así porque la existencia no es un predicado, es decir, no es una determinación lógica del sujeto en el juicio en cuestión. "Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de alguna cosa. Es simplemente la posición de ciertas determinaciones entre sí o la posición de una cosa."<sup>42</sup> La 'posición relativa' implica la utilización copulativa del verbo ser, ya que vincula la cosa referida con uno o más conceptos, como en la proposición 'Dios es todopoderoso'.

En el uso lógico el verbo ser no es más que la cópula de un juicio. La proposición 'Dios es todopoderoso' contiene dos conceptos que tienen sus objetos: 'Dios' y 'todopoderoso'. Aquí la palabra 'es' no significa aún un predicado, sino solamente aquello que pone el predicado en relación con el sujeto.<sup>43</sup>

En cambio, la 'posición absoluta' implica la utilización existencial del verbo ser, ya que vincula la cosa referida con la percepción de la misma, como en la proposición 'Dios es'. "Si yo tomo el sujeto y digo 'Dios es', no añado ningún predicado al concepto de Dios, pues no hago más que poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y a la vez el objeto que corresponde a mi concepto."<sup>44</sup> A entender de Kant, el origen de la existencia de todo objeto tiene un vínculo directo con la percepción de un sujeto, sea que lo esté percibiendo, que lo haya percibido o que al menos haya oído hablar de él a través del relato de otros sujetos que lo hayan percibido. Y es por eso que no puede aseverarse que Dios exista, simplemente porque Dios no puede ser percibido.

Análogamente, podemos pensar en el concepto de un billete de 100 dólares con todos sus atributos y totalmente constituido, sin embar-

---

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: V. Suarez, 1928), B 626.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, B 627.

go, como ente mentado simplemente posible, todavía no existe. Su noción, empero, está completamente determinada, lo cual significa que, en el caso de existir y que emitamos el juicio ‘El billete de 100 dólares existe’, la existencia atribuida en el predicado no le añadiría al sujeto ningún contenido esencial. Dicho brevemente: ya que la noción de cualquier posible incluye por definición la totalidad de sus predicados, es imposible que la existencia sea uno de ellos. Entonces, lo que se pone en los juicios de existencia es la esencia que designa a un posible realizado y susceptible de ser percibido. Pero, si atendemos a su contenido inteligible y no tenemos en cuenta que existe de hecho, este posible permanece idéntico en todas sus determinaciones.

Ambos deben tener el mismo contenido y, en consecuencia, nada puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad por el solo hecho de que yo, por la expresión ‘es’, concibo el objeto de este concepto como dado absolutamente. Y así lo real no contiene más que lo meramente posible.<sup>45</sup>

Al atribuir la existencia a alguna cosa, no añadimos al sujeto ningún predicado, sino que ponemos absolutamente al sujeto con todos sus predicados en vinculación directa con la percepción.

Vista de cerca, esta posición kantiana reedita la vieja postura de Avicena y Duns Escoto, que ve en la existencia una nueva modalidad de la esencia, es decir, concibe la ‘existencia’ como un modo de la ‘essentia’, a saber, el modo que la pone de una vez como real con la totalidad de sus determinaciones y en vínculo directo con la percepción subjetiva o intersubjetiva. La esencia agota ontológicamente lo real, ya sea potencial o ya sea actual, siendo que la existencia no se distingue realmente de ella porque no es un predicado. De este modo, el análisis conceptual no encuentra diferencia alguna entre nuestra noción de una

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

cosa afirmada con la existencia y nuestra noción de la misma cosa afirmada sin la existencia. Kant lo plantea de la siguiente manera:

Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. Porque, como los táleros posibles expresan el concepto y los táleros reales el objeto y su posición, en el caso de que aquellos contuvieran más que éstos, mi concepto no expresaría el objeto completo y, por consiguiente, no sería el concepto adecuado de aquél. Pero yo soy más rico con cien táleros reales que con su simple concepto, es decir, que con su posibilidad. En la realidad, efectivamente, el objeto no está simplemente contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a él, sin que por esta existencia fuera de mi concepto los cien táleros reales concebidos sean aumentados en lo más mínimo.<sup>46</sup>

Sin embargo, hallamos cierta analogía entre estos planteos kantianos y la consideración tomista de la existencia. En efecto, desde el punto de vista de la predicación, el ser del ente no es ni un género, ni una especie, ni una diferencia, ni una propiedad, sino un accidente lógico, porque sólo de Dios, en quien esencia y ser se identifican, se predica el ser esencialmente: 'Esse Ipsum'. "En todo ente limitado, el ser y la esencia son realmente diversos, porque tal ente sólo puede tener ser participado, ya que únicamente en Dios, que es el Ser mismo, son realmente idénticos el ser y la esencia."<sup>47</sup> Dicho de otro modo, en todo ente "el ser se recibe desde afuera de su esencia y no entra en su definición."<sup>48</sup> No obstante, el ser del ente pertenece al ente mismo como lo más propio en tanto existente y, por lo tanto, no es desde el punto de vista ontológico un accidente, dado que es la actualidad misma de la esencia realmente constituida, la cual es inexpressable conceptualmente y es tan sólo remedada en nuestros juicios existenciales.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, B 628.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *In Anal. Post.*, II, lect. 6.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, II, 53.

En su etapa crítica, Kant piensa la existencia como una síntesis entre los datos empíricos provenientes de la cosa en sí, organizados espacial y temporalmente, y la aplicación de una categoría a priori del entendimiento, que corresponde a la modalidad asertórica de los juicios, es decir, al caso en que la relación significada por la cópula es puesta como real. “El concepto de ser es un concepto de ser puro de la razón, cuya realidad objetiva está bien lejos de ser probada, por el sólo hecho de que la razón necesite de ella.”<sup>49</sup> La existencia la pone la conciencia a través de un acto judicativo en el que hay un acuerdo entre las condiciones formales del entendimiento y las condiciones materiales de la sensibilidad. En este contexto, no puede haber conocimiento si los conceptos no se refieren a intuiciones sensibles, pero al mismo tiempo las intuiciones sensibles no pueden ser conocidas sino por medio de los conceptos, ya que “conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.”<sup>50</sup>

La existencia, entonces, no remite al ente o a un modo del ente, sino a la modalidad de un juicio. Si los datos de la sensibilidad no se ofrecieran a las categorías del entendimiento, éstas serían tan vacías como las ideas de la razón pura. Estos datos irreductibles que inhieren en la sensibilidad justifican que podamos hablar de la existencia de las cosas, pero el ser profundo de las cosas kantianas no es el que se percibe en los ‘fenómenos’, sino que detrás de estos fenómenos están los ‘noumenos’ que le sirven de fundamento y que existen, supuestamente, de modo independiente del sujeto percipiente. “La existencia de la cosa que aparece no queda suprimida, como lo está en el verdadero idealismo, sino que solamente queda demostrado así que nosotros no

---

<sup>49</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, A 592.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 173.

podemos absolutamente conocer por los sentidos la cosa como es en sí.”<sup>51</sup>

Sin embargo, dado que el nómeno nos es totalmente incognoscible, no es legítimo postular su existencia y resulta más coherente decir que no es nada, como harán Fichte, Schelling y Hegel. La negación de la posibilidad del conocimiento del ente implica la negación de la posibilidad de un intelecto intuitivo formando parte de nuestra estructura cognitiva, clausurándose así toda posible indagación ontológica: la metafísica ya no es ciencia, se puede ‘pensar’ en los objetos que tradicionalmente consideró la ontología especial, como el alma, el mundo y Dios, pero ya no se los puede ‘conocer’ en absoluto. Tampoco, claro está, se puede tener conocimiento de los temas de la ontología general, como el ente, la esencia y el ser, nociones todas que han sido oscurecidas y eclipsadas.

\*

El saber milenario que Kant pretende haber sepultado es súbitamente resucitado y de un modo totalmente renovado por Hegel, para quien la metafísica pasa a ser la ciencia que considera las determinaciones conceptuales del pensamiento como si fueran determinaciones fundamentales de las cosas mismas. “La metafísica de antaño, tal como existía entre nosotros antes de la filosofía de Kant, sigue siendo en sí misma ese asunto siempre presente, a saber, la simple consideración por el entendimiento de los objetos de la razón.”<sup>52</sup> Pero la metafísica que Hegel alaba, que se remonta a Parménides y que culmina en Wolff, tiene la peculiaridad de ser dogmática, lo que quiere decir en este contexto que, dadas dos proposiciones opuestas, una debe ser considerada verdadera y la otra necesariamente falsa. Esta ontología dogmática se puede definir como “la doctrina de las determinaciones abstractas de la

---

<sup>51</sup> Kant, *Prolegómenos*, 84. El principal problema trascendental.

<sup>52</sup> Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (México: Casa Juan Pablos, 2008), art. 27, 60.

esencia”<sup>53</sup> y, si trata del ser, su única preocupación consiste en buscar los sujetos a los que se puede predicar sin contradicción. Reducida a un simple juego de conceptos abstractos y regida por el principio de identidad, la ontología racionalista no es, en el fondo, otra cosa que una variante de la lógica.

Hegel advierte que Kant fue más allá del racionalismo dogmático de Wolff y del empirismo escéptico de Hume, para terminar postulando la existencia de un ‘en sí’ absoluto que no podemos conocer por estar fuera de nuestro alcance, al margen de lo que la sensibilidad y el entendimiento pueden captar fenoménicamente. Sin embargo, diga lo que diga Kant al respecto, para el pensamiento todo sucede como si esa cosa en sí no existiera, porque “el noúmeno kantiano no es otra cosa que lo abstracto total, el todo vacío, determinado solamente aún como un más allá.”<sup>54</sup> Al igual que Wolff y Kant, también Hegel plantea una filosofía conceptual, pero hay una diferencia radical: sus conceptos no son universales y abstractos sino universales y concretos, captados con la riqueza de la totalidad de sus autodeterminaciones. Kant sostuvo que la existencia no es un predicado, sino la subsunción de un dato empírico en una categoría a priori del entendimiento, por lo cual era imposible derivar analíticamente la existencia de una noción cualquiera, ni siquiera de la noción misma de Dios que, supuestamente, identifica esencia y existencia. Hegel, en cambio, plantea que el concepto de todo ente, sea finito o infinito, incluye su ser. “Dios es expresamente algo que no puede ser pensado sino como existente, algo cuyo concepto incluye en sí el ser. Esta unidad del concepto y del ser es lo que constituye el concepto de Dios.”<sup>55</sup> A pesar de esta defensa del argumento ontológico, el ser del que habla aquí Hegel es el más pobre de los conceptos, el más abstracto y el más indeterminado: “No hay para el espíritu cosa que

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, art. 33, 63.

<sup>54</sup> *Ibid.*, art. 44, 70.

<sup>55</sup> *Ibid.*, art. 47, 75.

encierre menos contenido que el ser.”<sup>56</sup> Esta doctrina que no conoce cosa más ínfima que el ser y que lo considera como un concepto universal, abstracto e indeterminado sin correlato real, concreto y determinado que le corresponda, viene a coronar el oscurecimiento del lejano ‘esse’ tomista.

La filosofía de Hegel parte, entonces, del ser como la noción más general, abstracta, uniforme e indeterminada. En efecto, si preguntamos qué es el ser, no podemos responder absolutamente nada sin determinarlo y, por ende, entificarlo, dejando de ser el ser para pasar a ser un ente. Del ser que es puro ser no se puede decir nada, precisamente porque se identifica con la nada. Y si preguntamos por la nada, sucede lo mismo, no podemos responder absolutamente nada, sin determinarla y, por ende, entificarla, dejando de ser la nada para pasar a ser un ente. “El ser puro es la abstracción pura y, por consiguiente, lo negativo absoluto que, tomado también él de modo inmediato, es la nada.”<sup>57</sup> Hegel es plenamente consciente de que el punto de partida de su filosofía necesariamente ha de ser el concepto universal de ser, ya que todas las ulteriores determinaciones del pensamiento se aplicarán al concepto de ser como diferenciaciones internas.

Hegel resuelve esta primera oposición binaria entre el ser y la nada en una superación dialéctica de ambos en el concepto de devenir, que es la primera síntesis concreta que reúne la oposición abstracta original y que indica, precisamente, el traspaso del ser a la nada y de la nada al ser. “A decir verdad, el devenir es el primer concepto, por ser un pensamiento concreto, mientras que el ser y la nada no eran sino abstracciones.”<sup>58</sup> Si la primera noción concreta no es el ser, porque el ser es concebido como la abstracción indeterminada y absoluta, no cabe otra posibilidad de que esta primera noción sea el devenir, porque sien-

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, art. 51, 80.

<sup>57</sup> *Ibid.*, art. 87, 109.

<sup>58</sup> *Ibid.*, art. 88, 111.

do a la vez ser y no ser, aparece como la primera noción dialéctica sintética. De este modo, se llega a plantear el devenir como primer concepto del pensamiento especulativo sin suponer la existencia, sino solamente una noción de ser tan alejada de todo dato existencial que, como vimos, llega a identificarse con la nada misma. Tomado en sí mismo, el devenir no es la unidad del ser y del no ser, sino la superación de ambos, que representa más bien “la inquietud en sí misma que caracteriza a la realidad en su totalidad.”<sup>59</sup>

Hegel propone considerar el devenir más allá de la dualidad interna que le es esencial, como un concepto ya determinado, que es lo que ocurre cuando se hace del devenir un devenido, esto es, un ser determinado al que Hegel denomina ser ahí o ‘Dasein’. “El ser en devenir, es decir, el ser uno con la nada y la nada uno con el ser, no son sino algo que se desvanece. El devenir se sumerge, por su contradicción en sí, en la unidad en que el uno y el otro son superados, su resultado es, de este modo, el ser ahí.”<sup>60</sup> El ser ahí de Hegel representa lo individual y concreto, pero este concepto no surge de un encuentro experiencial indeliberado entre la inteligencia humana y el ente existente, sino que se lo deriva trascendentalmente a partir de una dialéctica del pensamiento puro. “El ser ahí es el ser con una determinación tal que, como siendo y como inmediato, es un ser ya cualificado.”<sup>61</sup>

El ente concreto es, entonces, un objeto determinado y cualificado por el pensamiento que, en vez de existir por la riqueza de un ser que se multiplica en variadas esencias genéricas, específicas e individuales, se configura a partir de sus propias contradicciones internas. Como se parte del pensar puro e indeterminado en correlación originaria con el ser puro e indeterminado, que no es otra cosa que la nada pura e indeterminada, a diferencia de lo que sucede en la ontología de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, art. 88, 113.

<sup>60</sup> *Ibid.*, art. 89, 114.

<sup>61</sup> *Ibid.*, art. 90, 115.

Tomás de Aquino, en la que el ser fundamenta la esencia en una relación trascendental de acto y potencia, aquí la esencia se manifiesta como una determinación posterior del ser, en tanto que la existencia aparece como una delimitación ulterior de la esencia. En efecto, la esencia representa para Hegel la relación de identidad del ser ahí consigo mismo, por la cual se diferencia de todo otro ser ahí: “La esencialidad es el ser en cuanto ser y, además, la simple relación consigo mismo.”<sup>62</sup>

La esencia incluye al ser, pero este ser que incluye no es sino lo que aparece en la esencia, lo apariencial o lo inesencial, lo que equivale a decir que la esencia no es esencial, sino en cuanto contiene en sí la negación de lo que es. Dicho de otro modo, la esencia es identidad y es diferencia, es decir, la identidad de sí consigo mismo y la diferencia que esta identidad supone por ser la identidad de la esencia y de la apariencia. La esencia no es ni pura mismidad ni pura alteridad, sino el reflejarse de lo mismo en lo otro y de lo otro en lo mismo, recíprocamente: “La esencia es lo que tiene su ser en sí y su ser en otro.”<sup>63</sup> El término que utiliza Hegel para sintetizar la oposición entre esencia y apariencia es existencia o ‘Existenz’. Así, pues, “la esencia es la razón de ser de la existencia,”<sup>64</sup> por lo que la existencia se opone a la razón de ser que la sustenta y justifica como ser salido a partir de otra cosa, con lo cual Hegel acerca su noción de existencia a la ‘existencia’ de los filósofos de los siglos XIII y XIV no tomistas: “La realidad efectiva es la unidad devenida e inmediata de la esencia y de la existencia.”<sup>65</sup>

El universo hegeliano se ofrece como una multitud de esencias que son existencias en relación a sus razones de ser y razones de ser en relación con las existencias que de allí se derivan. Y cuando se captan la existencia y su razón de ser en unidad se llega al concepto de cosa o

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, art. 112, 126.

<sup>63</sup> *Ibid.*, art. 121, 134.

<sup>64</sup> *Ibid.*, art. 115, 128.

<sup>65</sup> *Ibid.*, art. 142, 145.

‘das Ding’, alcanzándose por fin el nómeno kantiano, esto es, lo realmente real con la totalidad de sus determinaciones. Vemos que el ser, la esencia, la existencia y la cosa son conceptos que, en el seno de la filosofía hegeliana, aparecen como progresivas determinaciones de una noción que se autoconstruye en el pensamiento, desligándose absolutamente de la experiencia, de manera que lo concreto de lo que habla Hegel no es más que una autoconcreción de abstracciones, que parte de la más abstractas de las nociones: el ser.

La filosofía de Hegel prescinde de la experiencia y pretende explicar la totalidad de lo real a partir de puros conceptos del pensamiento. Los tres momentos dialécticos que componen el ámbito de la lógica que venimos desarrollando son el ser, la esencia y el concepto respectivamente, como tesis, antítesis y síntesis. Esto quiere decir que el concepto incluye en su interior, como instancias suyas constitutivas el ser y la esencia, que son sus momentos abstractos. Ser y esencia, pues, no son los coprincipios constitutivos del ente, como sucede en Tomás de Aquino, sino momentos abstractos superados y subsumidos por el concepto, verdadero elemento en que se desarrolla el pensamiento puro, despojado de todo dato empírico opaco de racionalidad. Sin embargo, creemos que la paradoja de la propuesta hegeliana reside en que, habiendo eliminado de antemano toda cuestión empírica para estar seguro de que ningún dato irracional contradiga la obra de la racionalidad pura, termina introduciendo la irracionalidad dialéctica, que afirma la identidad de los opuestos, en la misma racionalidad, para evitar que la razón funcione en el vacío.

\*

Martin Heidegger ha advertido y denunciado que en la determinación kantiana del ser como posición, es decir, como aplicación de una categoría ‘a priori’ del entendimiento sobre los datos de la sensibilidad, habla la tradición metafísica que ve en la existencia el acto por el cual la cosa se factualiza y sale de su estado de posibilidad. Pero esta tradi-

ción de la que habla el filósofo de Friburgo no es la genuina tradición tomista fundada en el ‘esse’, sino la tradición de la escolástica tardía fundada en la ‘essentia’: Egidio Romano, Enrique de Gante, Duns Escoto y Francisco Suárez, quienes definen la existencia como un pasaje o tránsito del ente desde su estado de posibilidad a su estado de actualidad. En esta tradición, como hemos visto a lo largo de todas estas páginas, el ‘esse’ es eclipsado por la ‘essentia’ y reemplazado unidireccionalmente por la ‘existencia’.

El pensamiento actual le debe a Martin Heidegger la restauración de la cuestión del ser y su relación con el ente, pues como bien apunta: “Si el ente se dice en múltiples significaciones, ¿cuál es, entonces, la significación fundamental de todas ellas? ¿Qué significa ser?”<sup>66</sup> Sólo por plantear la pregunta por el ser como su cuestión central, el pensamiento de Heidegger se vincula directamente con la metafísica de Tomás de Aquino. En ambos casos, el esfuerzo se dirige a destacar la primacía del ser (esse-sein) sobre el ente (ens-seiende). El ‘esse’ tomista, al actualizar la ‘essentia’, hace que el ‘ens’ sea: “El ser es aquello por lo cual algo es.”<sup>67</sup> Análogamente, el ‘sein’ heideggeriano trae el ‘Seiende’ a la presencia del ‘Dasein’, sacándolo del estado de oculto o de latencia en el que se encontraba: “El ser es aquello a partir de lo cual el Dasein da a significar respecto de qué ente puede comportarse y cómo puede hacerlo.”<sup>68</sup> Es importante señalar que, en tanto para Husserl la reducción fenomenológica pone entre paréntesis el ser de los entes que comparecen ante la conciencia, para el filósofo de Friburgo, en cambio, el sentido de la reducción fenomenológica consiste en redireccionar la

---

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *Mi camino hacia la fenomenología* (Tubinga: Niemeyer, 1969), 81. Allí, la famosa frase aristotélica, το ον λεγεται πολλακως, la traduce Heidegger: “el ente se manifiesta, con respecto a su ser, de diversos modos.”

<sup>67</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5.

<sup>68</sup> Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento,” en *Ser, verdad y fundamento*, trad. Eduardo García Belsunce (Caracas: Monte Avila, 1968), 34.

mirada desde el ente hacia el ser. “Para nosotros, la reducción fenomenológica significa el retroceso de la mirada fenomenológica desde la captación del ente, como quiera que esté determinado, a la comprensión del ser de este ente.”<sup>69</sup>

Tanto Tomás de Aquino como Martin Heidegger postulan la diferencia ontológica, esto es, la distinción radical entre ente y ser. Por este motivo, la doctrina tomista escapa al reproche heideggeriano del ‘olvido del ser’ (Seinsvergessenheit), dirigido en bloque a toda la historia de la metafísica, porque el ‘esse’ tomista es el acto de la ‘essentia’, siendo ambos principios constitutivos y fundantes del ‘ens’. Santo Tomás no puede ser más claro al respecto: “El ser no es el ente, sino que es aquello por lo que el ente es.”<sup>70</sup> Tal noción sustrae también a la ontología tomista del carácter ‘onto-teo-lógico’ de la metafísica denunciado por Heidegger, porque Dios no es ente según el Aquinate sino el ser mismo que trasciende el ente y sus configuraciones.

La metafísica se mueve en el ámbito del  $\delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon$ . Su representar vale para el ente como ente. De tal modo, la metafísica representa por doquier el ente como tal en totalidad, la entidad del ente. Pero la metafísica representa la entidad del ente de dos maneras: por un lado, la totalidad del ente como tal en el sentido de sus rasgos más generales; por otro lado, la totalidad del ente como tal en el sentido del ente supremo y, por ello, divino.<sup>71</sup>

Y es justamente hacia esa noción inagotable del ‘esse’ que tiende la reflexión heideggeriana, dado que el ‘sein’ constituye como un preámbulo o antesala de la misma, una suerte de corteza fenomenológica

---

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000), 47.

<sup>70</sup> Tomás de Aquino, *De Hebdomadibus*, 1.2.

<sup>71</sup> Martin Heidegger, “El retorno al fundamento de la metafísica,” texto introductorio a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* (Buenos Aires: Edic. Siglo XX, 1967), 19.

del núcleo ontológico vislumbrado por Santo Tomás.<sup>72</sup> Paradójicamente, Heidegger mismo parece olvidarse del ser, porque al comprenderlo como el sentido del ente, como el horizonte de comprensión o espacio semiótico que hace posible su manifestación, lo termina equiparando con la esencia, quedando su planteo relegado al plano predicamental. Esto es fruto de haber limitado a lo largo de toda su obra el ser (*sein*) al modo del ser humano, temporal e histórico (*Dasein*). De esta manera, se cierra al plano trascendental, a la concepción de un ser trascendente, eterno e infinito, quedando sumergido en una inmanencia radical del ser en el ente, de índole temporal y finito. De todos modos, más allá de las diferencias, la convergencia de fondo entre el ‘*esse*’ tomista y el ‘*sein*’ heideggeriano hace resaltar la legitimidad especulativa del ser del ente.

\*

Hemos visto a lo largo de estas páginas que, según Tomás de Aquino, el ente es un compuesto de ser y esencia, siendo el primero acto y el segundo potencia, el primero determinante y el segundo determinado, el primero fundante y el segundo fundado. Por un lado, una ontología que descuida el ser termina autoafirmándose como una ontología de la esencia, para la cual el ser sería un estado de la esencia o, más concretamente, el estado de tener la esencia el ser en acto y no en potencia, esto es, la existencia. Por otro lado, una ontología que descuida la esencia culmina autodeterminándose como una ontología de la existencia, para la cual no hay modos de ser reales y lo que se denomina esencia no es más que un tipo categorial o empírico, resultando en este caso que el ser también termina designando la mera situación fáctica de las individualidades mundanas, esto es, la existencia. En ambos casos, tanto en el esencialismo como en el existencialismo, en los que

---

<sup>72</sup> “El tomismo es una filosofía del ‘*sein*’ en tanto que es una filosofía del ‘*esse*’. Cuando los jóvenes nos invitan a hacer el descubrimiento de Martin Heidegger, nos invitan, sin saberlo, a hacerles redescubrir la metafísica transóntica de Santo Tomás de Aquino.” (Etienne Gilson, *Las tribulaciones de Sofía* [Paris: Vrin, 1967], 151).

se presenta un desequilibrio entre el ser y la esencia en el seno mismo del ente, somos testigos de un oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia.



### The Obscuring of Esse and Its Substitution by Existence

#### SUMMARY

The question of the real distinction between *esse* and *essence* in *being* constitutes the core of Thomistic ontology. While there is a primacy of *esse* over *essence*, such as that of the founding over the founded, one must neglect neither of these aspects in the analysis of the act-potency transcendental relationship that links them. Through a brief historical journey—from the years following the death of St. Thomas Aquinas to the present—the author tries to show the way in which the notion of *esse* has been gradually distorted and obscured by the notion of *essence*, and then replaced by the notion of *existence*.

#### KEYWORDS

being, essence, existence, entity, real distinction, essentialism, existentialism, Thomas Aquinas, Etienne Gilson, Martin Heidegger.

#### REFERENCES

- Avicena. “Libro de los Teoremas y Avisos.” En Clemente Fernández, *Los Filósofos Medievales*, selección de textos, vol. 1. Madrid: BAC, 1979.
- Avicena. *Metafísica. Antología*, trad. de M. Cruz Hernández. Madrid: Revista de Occidente, 1950.
- Brindisi. *Scotus dilucidatus in II Sent.* Nápoles: Campania, 1907.
- Duns Escoto. *Opus Oxoniense*. En *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, vol. 10. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2015.
- Egidio Romano. *Theoremata de Corpore Christi*. Roma: Venetis, 1921.
- Enrique de Gante. *Quaestiones Quodlibetales*. Paris: Jolielot, 1938.
- Gilson, Etienne. “Cayetano y la existencia.” *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953): 267–286.
- Gilson, Etienne. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée, 1951.
- Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto*. Navarra: EUNSA, 2007.
- Gilson, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1960.
- Gilson, Etienne. *Las tribulaciones de Sofía*. Paris: Vrin, 1967.
- Grabmann, Martin. “Neuaufgefundene *Quaestiones* Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles,” 103–147. En *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. 1. Roma: Biblioteca Ap. Vaticana, 1924.

- Hegel, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Casa Juan Pablos, 2008.
- Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento,” 9–47. En *Ser, verdad y fundamento*, traducido por Eduardo García Belsunce. Caracas: Monte Avila, 1968.
- Heidegger, Martin. “El retorno al fundamento de la metafísica.” Texto introductorio a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Edic. Siglo XX, 1967.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1972.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin. *Mi camino hacia la fenomenología*. Tubinga: Niemeyer, 1969.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: V. Suarez, 1928.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Buenos Aires: Istmo, 1999.
- Leibniz, Gottfried. “Discurso de metafísica.” En Ezequiel de Olaso. *G. W. Leibniz Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Charchas, 1982.
- Leibniz, Gottfried. “Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades,” traducido por Alejandro Herrera Ibañez y Julián Velarde Lombría. *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999): 167–199.
- Leibniz, Gottfried. *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Nacional, 1983.
- Marengi, Claudio. “La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser.” *Studia Gilsoniana* 7, no. 1 (January–March 2018): 33–67.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno*. Madrid: Trotta, 2010.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Tomás de Aquino. *De Ente et Essentia*.  
<http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/el-ente-y-la-esencia-espanol-latin/>. Fecha de acceso: 10 de julio de 2018.
- Tomás de Aquino. *De Veritate*.  
<http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/cuestion-disputada-de-la-verdad/>. Fecha de acceso: 10 de julio de 2018.
- Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles*.  
<http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/suma-contra-gentiles/>. Fecha de acceso: 10 de julio de 2018.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. <http://hjj.com.ar/sumat/>. Fecha de acceso: 10 de julio de 2018.
- Wolff, Christian. “Philosophia prima sive ontología.” En *Gesammelte Werke*, editado por J. École y H. W. Arndt. Hildesheim: Olms, 1962.