

La metafísica como la ciencia de la esencia: E. J. Lowe y Tomás de Aquino*

Metaphysics as the Science of Essence:
E. J. Lowe and Thomas Aquinas

Recibido: 20 de febrero de 2013 - Revisado: 20 de mayo de 2013 - Aceptado: 25 de septiembre de 2013

Alejandro Pérez**

Resumen

La metafísica después de ser ignorada por años ha regresado al centro de la escena en la filosofía contemporánea. Tomás de Aquino ha vivido una historia muy parecida, lo que dio nacimiento al tomismo analítico. A pesar de los trabajos desarrollados en esta línea de investigación, la metafísica del Aquinate ha sido fuertemente ignorada. Sin embargo, la metafísica de Tomás de Aquino tiene una ventaja, poco discutida entre los tomistas y tomasinos, y es la de ser una metafísica esencialista. Así, en armonía con el trabajo del metafísico E. J. Lowe, quien presenta su metafísica como “esencialista serio”, se quiere mostrar que la metafísica del Aquinate tiene las mismas virtudes del “esencialismo serio”, lo que permite postularla como una posición válida y plausible para la metafísica contemporánea.

Palabras clave

E. J. Lowe, Tomás de Aquino, metafísica, esencialismo, tomismo analítico.

Abstract

Metaphysics after being ignored for years has returned to the center of the stage in contemporary philosophy. Thomas Aquinas has lived a very similar story, which gave birth to analytical Thomism. Despite the work done in this line of research, the metaphysics of Aquinas has been heavily ignored. However, the metaphysics of Thomas Aquinas has an advantage, little discussed among Thomists and “Tomasinos”, and it is the fact that it is essentialist metaphysics. So, in keeping with the work of metaphysical E. J. Lowe, who presents his metaphysics as “serious essentialist” it is shown here that the metaphysics of Aquinas has the same virtues of “serious essentialism”, which allows to postulate it as a valid and plausible position for contemporary metaphysics.

Key words

E. J. Lowe, Thomas Aquinas, metaphysics, essentialism, analytical Thomism.

* Artículo de reflexión derivado de investigación de la maestría en la Universidad Aix-Marseille, Aix-en-Provence, Francia.

** Doctorando de Filosofía en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, París, Francia. Miembro doctorando del laboratorio Institut Jean-Nicod, París, Francia.

Correo electrónico:
alejotou@gmail.com.

Para citar este artículo use: Pérez, A. (2013). La metafísica como la ciencia de la esencia: E. J. Lowe y Tomás de Aquino. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 13(25), 177-188.

Introducción

La filosofía analítica¹ donde en un principio se rechazó la metafísica, se convirtió en un terreno próspero para el desarrollo de esta disciplina. Entre los pensadores más importantes de esta corriente, se encuentra el filósofo inglés Emmanuel Jonathan Lowe, quien postuló recientemente una metafísica esencialista que se inspira en la tradición aristotélica y lockeana. Su metafísica se funda en un “esencialismo serio”² y se caracteriza por mostrar una visión coherente, argumentada y seria del mundo. El tema de este artículo se centra alrededor de la posición del autor inglés. No se trata en ningún momento de defender el esencialismo serio, ya que esta es otra tarea, sino que se pretende mostrar porqué Tomás de Aquino puede pensarse como un antecesor del esencialismo serio, tal como propone Lowe, para concluir que el tomismo analítico entra en las discusiones metafísicas contemporáneas. La tesis del presente artículo es como sigue:

1. La metafísica esencialista seria es una posición válida en la actualidad.
2. La metafísica tomasina es una metafísica esencialista seria.
3. Entonces la metafísica tomasina es una posición válida en el presente.

Aunque se pueda pensar que se trata de un anacronismo, se mostrará que no es el caso, ya que las dos metafísicas son idénticas, es decir, la misma. Este tipo de trabajo se inscribe en la tradición de varios autores analíticos. Por ejemplo, Roger Pouivet (1997) en su libro *Après Wittgenstein, saint Thomas*³, indica cómo, aunque Wittgenstein no sea ni un lector ni un comentador de Tomás de Aquino, el filósofo austríaco puede ser una vía de acceso a la filosofía del Aquinate. Aún más, Pouivet invita a leerlos juntos, lo que facilita una explicación mutua de los dos autores.

De igual manera sucede entre E. J. Lowe y Tomás de Aquino, aunque el lazo que los une es más grande que el que unía al filósofo austríaco con el filósofo medieval. Tomás de Aquino y Lowe son dos metafísicos de tradición aristotélica. Ambos emplean el mismo lenguaje y llegan a igual conclusión por vías diferentes: la sola metafísica posible debe ser esencialista seria. Esto puede ayudar al lector a realizar una coral monástica donde la lectura se efectúa de los dos lados. Por tanto, no se trata de un trabajo histórico. La razón es que sería necesario introducir los puntos de vista de los dos autores dentro del contexto en el cuál se crearon, lo que hubiera extendido considerablemente el presente artículo.

Por ese hecho, y de manera poco habitual se comenzará por dar cuenta del enfoque metafísico de E. J. Lowe: el esencialismo serio. De nuevo se insiste en que no se trata de relatar la historia de esta metafísica, sino de introducirla explicando en qué consiste. Después de este primer punto, se desarrollará la tesis principal de este estudio: la metafísica de Tomás de Aquino presenta las mismas ventajas y precede la metafísica de Lowe. Para eso se mostrará cómo y porqué Tomás de Aquino es, sin duda alguna, un metafísico esencialista serio. En este sentido, se llega a la conclusión de que el tomasino está en su derecho de insertar la metafísica tomasina en las metafísicas esencialistas serias y en las discusiones contemporáneas en metafísica.

El esencialismo serio de E. J. Lowe

En este artículo no se hará referencia a las diferentes perspectivas esencialistas de la filosofía analítica, solo se concentrará en el esencialismo de Lowe⁴. Para comprender qué es el esencialismo, se hará referencia entonces a la tesis del filósofo inglés, quien le atribuye el nombre de esencialismo serio. Este esencialismo es notablemente explicado en un artículo publicado en francés, en la antología de Frédéric Nef y Emmanuelle García: *Métaphysique contemporaine: propriétés, mondes possibles et*

personnes: “la métaphysique comme science de l’essence”⁵.

E. Jonathan Lowe (2007) presenta en este artículo una metafísica digna de su nombre. Así, en las primeras líneas se puede leer: “¿con qué método de investigación podemos esperar adquirir un conocimiento metafísico, a condición que un conocimiento digno de ese nombre exista?” (p. 85). Lowe piensa que la metafísica es la ciencia que estudia las categorías ontológicas de lo actual y de lo posible. Para llevar a cabo esta tarea, la metafísica debe emplearse en un ejercicio intelectual a priori o ejercicio de lo posible, y su fundamento reside en un método particular al que llamó: esencialismo serio. ¿Qué debemos entender por esencialismo serio?

La definición dada por Lowe es la siguiente: “la esencia de X es la identidad misma de X ” (Lowe, 2007, p. 88). Lowe, se inspira en la definición de John Locke, aunque admite su tradición aristotélica (p. 88). X es entonces cualquier entidad perteneciente a una categoría ontológica. Dentro de la definición de la esencia, también se debe destacar la existencia de la esencia general (la cual no se tratará dentro de su texto); así, si X es alguna cosa de la categoría K , X es entonces lo que es ser un K , es decir, una esencia general. Sin embargo, la esencia fundamental es la esencia individual, es decir, lo que es ser el individuo de tipo K que es X . Ahora bien, ¿cuál es la necesidad de las esencias? La necesidad se conecta con la posibilidad de hablar de una manera inteligible de X , si no sabemos lo que es X . De este modo, la esencia es lo que permite hablar de las cosas de una manera inteligible, y la experiencia directa de un objeto de pensamiento reside en capturar la esencia de algo. La esencia es entonces necesaria para una posible experiencia y es el fundamento de la metafísica.

Ahora bien, ¿Es posible pensar la esencia como una entidad? Este interrogante es sin duda importante para la reflexión de toda metafísica. Siguiendo el ejemplo dado por Lowe, cabe

formular la siguiente pregunta que ilustrará la dificultad: ¿es viable considerar el ADN como la esencia de un ser vivo? Si se toma como base un esencialismo serio, la respuesta es no, debido a que el ADN es considerado por Lowe como una entidad. En este error parecen caer varios filósofos de tradición aristotélica como Enrico Berti, quien afirma que Martha Nussbaum y Hilary Putnam están en lo correcto cuando piensan el ADN, como la *forma* dentro de la teoría del hilomorfismo del estagirita (Berti, 2008, p. 219)⁶. La razón es que obligaría a tomar el ADN como una entidad suplementaria, lo que conlleva a una búsqueda *ad infinitum* y absurda, y un tal conocimiento no sería posible. Es también lo que conduce a Lowe a insistir en la diferencia entre necesidad metafísica y necesidad física; por ejemplo, que “el agua es H_2O ” es una necesidad física mas no es una necesidad metafísica.

Si en la concepción de la metafísica se admite que es la ciencia de lo posible, esto implica una valiosa tesis epistemológica y ontológica: la esencia precede la existencia, es decir, que es posible conocer algo antes que exista. En este punto E. J. Lowe se distingue de Kripke y de Putnam para quienes el conocimiento de la esencia es a posteriori. Es la razón que conduce a Lowe a afirmar que todos los hechos metafísicos, sean necesarios, posibles, existentes o no existentes se fundan en las esencias. Conocer la esencia es llegar a la identidad de algo.

El esencialismo serio consiste entonces en dos tesis: (i) ontológica, donde se asegura que la esencia no puede ser una entidad, y (ii) ontológica y epistemológica, que expone que la esencia precede la existencia. Gracias a estas características se puede determinar si una metafísica, es o no, una metafísica digna de su nombre.

Un esencialismo así descrito, conlleva a la afirmación de que (iii) la esencia es el fundamento de toda verdad modal (Lowe, 2007, p. 107), es decir, que lo que se dice de las cosas

se expresa en relación con su naturaleza y no en cuanto al lenguaje. Gracias a la indispensabilidad de las esencias, el esencialismo serio es una tesis interesante frente a las modalidades metafísicas (iv), ya que la noción de esencia no presupone entidades modales como lo hace la teoría de los mundos posibles.

La metafísica esencialista de Tomás de Aquino

Un esencialismo serio comprende las tesis (i) y (ii). En cuanto a (iii) y (iv), son conclusiones metafísicas de este esencialismo. Aquí se quiere mostrar que (i) y (ii) son cruciales en la metafísica de Tomás de Aquino y que, por consiguiente, (iii) y (iv) se aplican a la metafísica del Aquinate.

Para comenzar este estudio de la metafísica del Aquinate se determinarán el sujeto (*subjectum*) y el fin (*finis*) de la metafísica, es decir la naturaleza de esta ciencia. Tomás de Aquino sostiene que:

[...] el *sujeto* de una ciencia es en efecto, aquello de quien se busca las causas y las propiedades y no las causas mismas del género estudiado, ya que el conocimiento de las causas de cada género es el *fin* al cual una ciencia puede llegar⁷ (Aquino, *In Meta*⁸. *prol.*)⁹

Siguiendo el texto del Aquinate, debemos concluir que la metafísica es la ciencia que considera el *ens in quantum ens* como su sujeto, y Dios como el fin al cual la metafísica puede llegar. Así, la teología es la ciencia que estudia a Dios, porque Él es el sujeto de esta disciplina, sin embargo en la metafísica Dios es, por así decirlo, un encuentro accidental. Ahora bien, también se puede decir que la metafísica es la ciencia del *ens commune*. Tomás de Aquino es, en este punto, un innovador frente a Avicena, Siger de Brabante y Duns Scoto, para quienes Dios entraba de algún modo en la noción del ser en general, por ende, convirtiéndose en el sujeto de la metafísica¹⁰. Así se lee de la pluma

de Jan Aertsen (2003) que en el siglo XIII la metafísica se transforma en una ontología (p. 126), gracias a esta distinción realizada por Tomás de Aquino.

Es en el opúsculo *De ente et essentia* (*DEE*) escrito hacia el año 1256 (uno de los primeros escritos del Aquinate), que Tomás de Aquino sustenta las dos tesis fundamentales para considerar la metafísica como la ciencia de la esencia. Así se lee en el prólogo que el ser y la esencia son lo que es inicialmente concebido por la inteligencia¹¹; sin embargo, es imprescindible distinguir la primera conclusión metafísica de nuestro conocimiento, la cual es el ser (Aquino De, 1972, *QDV*, q.1, a.1)¹², y el objeto de la inteligencia, es decir, la esencia. La relación entre el ser y la esencia es profunda, ya que la noción de ser incluye la noción de esencia. De esta manera se encuentra en la *Suma teológica* (*ST*): “en cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal” (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a. 7, *ad respondeo*)¹³. Más adelante se tratará con mayor profundidad este opúsculo.

Ya se formuló la tesis según la cual la metafísica de Tomás de Aquino puede valorarse como la ciencia de la esencia, lo que implica reflexionar sobre un conocimiento metafísico, que es un conocimiento esencialista. ¿Qué se debe designar como conocimiento metafísico?

En la cuestión 84 del primer tomo de la *ST*, el Aquinate analiza la pregunta sobre “cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior” (Ia, q. 84). En el primer artículo de este texto se analiza si “el alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?” (Ia, q. 84, a. 1). En el *sed contra* del primer artículo, el autor expone una objeción que lo llevará a mantener su tesis principal:

En cambio está el hecho de que la ciencia se encuentra en el entendimiento. Por lo tanto, si el entendimiento no conoce lo corporal, hay

que deducir que no puede haber ciencia de lo corporal. De esta forma, la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil, desaparece¹⁴ (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a. 1, *sed contra*).

De Aquino piensa en Heráclito, quien sostuvo que “no es posible tocar dos veces el agua de la corriente de un río¹⁵” (Ia, q. 84, a. 1, *ad respondeo*). Teniendo en cuenta la tesis de Heráclito, quien sostiene que todo es puro devenir, De Aquino adoptará la tesis de Aristóteles. Según el estagirita, todas las cosas están compuestas de acto y potencia. Dicha afirmación permite a Aristóteles desarrollar su teoría del hilomorfismo, según la cual todo está compuesto de una materia y una forma. Así el Aquinate adhiere al hilomorfismo, lo que le permite sostener que puede haber un conocimiento del mundo material que se halla en un cambio constante. El conocimiento implica entonces algo que no cambia:

De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de este. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente¹⁶ (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a. 1, *ad respondeo*).

Al explicar el proceso del conocimiento, llama la atención el hecho de que el conocimiento puede ser meramente inmaterial. Sin embargo, no se piensa que para saber no se necesita de la materia, sino que se afirma su necesidad, ya que la inteligencia recibe la especie del cuerpo material. El conocimiento es entonces inmaterial ya que solo se puede conocer realmente algo por esta vía. Es por eso que se dice que el conocimiento es metafísico, puesto que su objeto es la esencia, es decir, algo sin materia.

Tomás de Aquino (1889) es entonces un crítico de la teoría materialista del conocimiento. Como se puede leer en la *ST*: “que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no existía nada fuera de lo corporal” (Ia, q. 84, a. 1, *ad respondeo*). Esta es la tesis según la cual “lo semejante es conocido por lo semejante” (Ia, q. 84, a. 2, *ad respondeo*). No obstante, el Aquinate no adhirió a esta posición. Según él, “lo semejante es conocido por lo semejante” implica que las cosas exteriores al alma puedan conocer sus semejantes. Pero no puede ser el caso. Anthony Kenny anota que:

Los materialistas modernos identifican el alma con el cerebro. Esto quiere decir que identifican el problema de explicar cómo la mente conoce X con el de explicar cómo X está en el cerebro (no literalmente, sino en forma cifrada). Una vez demostrada la presencia de un “código” de X en el cerebro (o mejor dicho, la presencia posible, por lo que nosotros sabemos, de ese “código” de X), creen haber ya explicado nuestro conocimiento de X; pero, de hecho, la dificultad subsiste, ya que el problema del conocimiento es precisamente el de codificar una estructura (Kenny, 2000, p. 98).

Al contrario de los materialistas, el Aquinate sigue la tesis de Aristóteles. Kenny habla de esta como la “vía media” entre el idealismo innato de Platón y el crudo empirismo de Demócrito¹⁷, así se lee en la *ST*:

Aristóteles mantuvo una postura intermedia. Con Platón admite que el entendimiento es distinto del sentido. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto [...]. Aristóteles concuerda con Demócrito en decir que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, pero no a modo de emanación, como sostuvo Demócrito, sino por medio de una operación [...]. Nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo. De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta

la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más digno, porque, como él mismo dice, *el agente es más digno que el paciente*. Sin embargo no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, y del que ya dijimos algo, por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos¹⁸ (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a. 6, *ad respondeo*).

Se hace referencia a la vía media del Aquinate cuando se habla de un conocimiento metafísico, ya que lo sensible, como él lo decía, es de alguna manera la causa de la materia. Por tanto, el conocimiento es meramente metafísico.

Mostrando que el conocimiento es inmaterial, se define por ende que es metafísico, y esto es debido a que su objeto es la esencia: “en cambio el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal” (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a7, *ad respondeo*). Lawrence Dewan (2006) expresa que: “un artículo sobre la naturaleza como objeto de la metafísica, es como lo veremos, un artículo sobre la esencia” (p. 205). Los términos “naturaleza” y “quiddidad”, son dos sinónimos de “esencia”. La esencia es lo que hace que algo sea lo que es, incluso si su materia cambia. Así, la esencia es en la teoría del hilomorfismo, lo que Aristóteles y Tomás de Aquino, llaman la “forma” (del griego *morphè*) de la materia (*hylè*). Además, se puede decir que los términos: a) naturaleza (del latín *natura* y del griego *physis*); b) quiddidad (del latín *quidditas* y del griego *to...einai* con un nombre en el dativo, o, *to ti ên einai*); c) forma (a partir del latín *forma* y del griego *eidōs*); d) esencia (del latín *essentia* y del griego *to ti esti*); e) causa (del latín *causa* y del griego *aition*), y f) substancia (del latín *substantia* y del griego *ousia*) pueden, dependiendo de su contexto, significar lo mismo: ¿qué hace que algo sea lo que es (en griego *to ti*

ên einai o en latín *quod quid erat esse*), es decir, la esencia?:

Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsisten independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento recurriera siempre a las imágenes para entender¹⁹ (Aquino De, 1889, *ST*, Ia, q. 84, a. 7, *ad respondeo*).

El saber es entonces metafísico, ya que para conocer de una manera real y perfecta, se requiere conocer la esencia. La metafísica de Tomás de Aquino es la ciencia del ser en cuanto ser, pero como lo pensaba Aristóteles, a sabiendas de que conocer una cosa es conocer su *ousia*, es decir, la esencia. El ser primero, en el sentido inicial, dice Aristóteles (1982), indica precisamente la substancia (1028a12-14). Se cree que De Aquino es un estudiante fiel de Aristóteles en este punto, según el cual, la metafísica de Aristóteles es esencialista, enfoque que adopta el Aquinate, como se asegura en este artículo.

A propósito de lo que se acaba de decir, cabe resaltar la interpretación de Eleonore Stump, quien enuncia respecto de la noción de “especies” que:

El intelecto recibe las especies a través de una recepción espiritual, sin embargo ésta no es

en sí un cambio en algo material, ya que el intelecto no opera en un órgano corporal, según Aquino. Por otra parte, como mis ejemplos anteriores lo demuestran, es perfectamente posible tener la recepción espiritual de una forma inmaterial que consista en ciertos cambios en la materia, tales como las líneas impresas en el mapa de la calle. Los eruditos han contestado este punto de vista, pero creo que los textos son decididamente a favor de la conclusión de que, para los sentidos, la recepción espiritual de las especies sensibles se produce es un cambio en la materia del órgano corporal del sentido²⁰ (Stump, 2003, p. 253).

Entonces, la recepción de las especies, según Stump, es inmaterial, no obstante, consiste en un cambio material de un órgano corporal.

La distinción real del ser y la esencia

Este tema es central para entender que el esencialismo serio es idéntico al esencialismo tomasino. Mauricio Beuchot expresa lo siguiente sobre la distinción en el Aquinate:

La tesis que deseamos sostener es la de que Santo Tomás de Aquino da la mejor solución a este problema. Dice que en los entes creados la esencia y la existencia (o *esse*) tienen una distinción real, pero no real de tipo físico, como cosas que se separan una de otra, i. e. como cosa-y-cosa separables, sino real de tipo metafísico, esto es como co-principios de una cosa [...]. Procuraremos hacer ver que en los escolásticos anteriores a él se dieron intentos, forcejeos para descubrir y precisar esa distinción, pero sin alcanzarlo. Asimismo, nos esforzaremos por mostrar que incluso después de él hubo desviaciones e imprecisiones por parte de sus mismos seguidores (Beuchot, 1992, pp. 8-9).

Como Beuchot lo quiere dejar ver, Tomás de Aquino es en la historia de la filosofía el primer filósofo en comprender esta concepción correctamente. Así Mauricio Beuchot, luego de estudiar a Mario Victorino, Boecio, Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor, afirma:

Hay en nuestra conclusión una tesis de carácter histórico: en los autores mencionados no se encuentra –algunos lo han querido ver– la distinción real entre esencia y existencia, y, por lo tanto, no se da el hallazgo de la dimensión existencial que se da en Santo Tomás. (Beuchot, 1992, p. 27).

Por esa razón, E. J. Lowe viene a ser el predecesor de Tomás de Aquino.

En el estudio del opúsculo *De ente*, la cuestión de la esencia y la existencia es inevitable. Como se ha mostrado, este punto es fundamental para pensar la metafísica como ciencia de la esencia en De Aquino. La diferencia en sí es crucial en la metafísica del Aquinate: esta consiste en la distinción real entre el ser y la esencia en todas las cosas, excepto en Dios. La dificultad de este argumento es su interpretación. Una de las interpretaciones por parte de los tomistas, es la garantía de que la diferencia real entre una cosa y su ser, en todas las cosas excepto en Dios, es una conclusión a la que se llega desde el conocimiento de la existencia de Dios. Esta interpretación inferencial se basa en un texto del *De ente* que trata la naturaleza de la esencia de todas las sustancias inmateriales. No vamos a entrar en una explicación profunda de porqué esta afirmación es incorrecta. Sin embargo, se estudiará el texto para probar que hay una distinción real entre el ser y la esencia, y que no ha sido posible para el hombre discernir entre el ser y la esencia vía el conocimiento de la existencia de Dios. En efecto, leemos:

Estas sustancias, si bien son formas sin materia, no tienen sin embargo la simplicidad de cualquier punto de vista, por lo que serían acto puro, sino que tienen mezcla de potencia, y eso se muestra así. Todo lo que no es del concepto de la esencia o de la quiddidad proviene fuera y entra en composición con la esencia, puesto [que] ninguna esencia puede concebirse sin sus partes esenciales. Sin embargo, cada esencia o quiddidad puede entenderse sin que nada sea pensado sobre su existencia, de hecho: yo puedo, en efecto, concebir lo que es el hombre o un fénix y sin embargo ignorar si

tienen la existencia en la naturaleza. Por tanto, es claro que la existencia [o el ser] es distinto de la esencia o quiddidad²¹ (Aquino De, 1933, *DEE*, cap. 3).

La dificultad aquí consiste en si hay una distinción de razón o real. Como se verá, De Aquino habla bien de una distinción real entre la esencia y la existencia. De hecho, en la comprensión intelectual de la esencia, la existencia no está incluida en el sentido de una existencia presente. Lo que estamos diciendo con esto, es que la esencia no incluye la existencia. No obstante, existe un caso donde no hay distinción real entre esencia y existencia: se trata del ser donde hay una identidad de esencia y existencia:

No podría ser de otra manera que en una realidad cuya esencia sea su propia existencia; pero una tal realidad sólo puede ser única y primera [...] Sin embargo, si asumimos una realidad que es sólo la existencia, de tal manera que sea el existir mismo subsistente, este existir no recibirá ninguna adición de diferencia; ya que entonces no sería sólo el acto de ser, pero el acto de ser y además una forma alguna. Aún menos recibirá la adición de la materia ya que no sería un existir subsistente sino material. Así que si partimos de una realidad que es su propia existencia, sólo puede ser uno. Así que es necesario que en cualquier otra realidad fuera de esta, otro sea su acto de existir, y otro su esencia o naturaleza o forma²² (Aquino De, 1933, *DEE*, cap. 3).

Este texto confirma la diferencia real entre la existencia y la esencia, por “la unidad de una realidad cuya esencia sería el existir” (Lallement, 2001, p. 449), es decir, Dios, como se señala en el escrito, *Non potest esse nisi una*. La obra que se acaba de mencionar, es el resultado del primer documento. Esto demuestra la consistencia que tiene la argumentación de la distinción real entre existencia y esencia. En primer lugar, el Aquinate proclama la afirmación de la distinción, entonces demuestra apelando a una realidad donde no se puede identificar la esencia con la existencia. El texto clave se encuentra, parece, en la afirmación de

la posibilidad de un solo ser (*Non potest esse nisi una*). La obra parece mostrar que es erróneo considerar la distinción del ser y la esencia a partir del conocimiento de la existencia de Dios. A pesar de que no se analizan los documentos en los que se basa Joseph Owens, se puede afirmar la imposibilidad de este argumento, apoyándose en el texto de Tomás de Aquino: “yo puedo, en efecto, concebir lo que es el hombre o un fénix y sin embargo ignorar si tienen la existencia en la naturaleza²³” (Aquino De, 1933, *DEE*, cap. 3.). El razonamiento en contra de la tesis de Owens, se centra en el *possum* (puedo) *enim intelligere* (conocer). De Aquino habla claramente de la posibilidad de un conocimiento y no de un razonamiento, es decir no se discute sobre un conocimiento de razón. Si fuera meramente viable mediante el conocimiento de la existencia de Dios, Tomás de Aquino no habría expresado la posibilidad de conocer la esencia sin la existencia, y hubiera demostrado que la distinción que hace, es una distinción de razón. Por lo anterior, la distinción real de la esencia y la existencia, además de la posibilidad de conocer la esencia sin la existencia, evidencia que no se alcanza el conocimiento de la esencia a través del conocimiento de la existencia de Dios.

Conclusión

En *Aquinas on being* (2002), Anthony Kenny sembró una crítica de la metafísica de Tomás de Aquino que acarrearía sin duda una ausencia de trabajos metafísicos dentro del tomismo analítico (Kenny, 2002, p.154; Kerr, 2012)²⁴. Se espera con este artículo haber mostrado que un tal vacío no es justificado. Si se quiere desacreditar la metafísica tomasina como obsoleta o anticuada, primero se tiene que desacreditar la metafísica esencialista contemporánea, que es una de las soluciones más atractivas en la actualidad.

Este estudio permitió formular la metafísica del Aquinate como esencialista sería. En efecto, como es el caso en Aristóteles, la esencia

no puede entenderse como una entidad y, como Tomás de Aquino fue el primero en sostenerlo en el *De ente*, la esencia precede la existencia. Estas dos tesis permiten considerar la esencia en Tomás de Aquino y en Lowe, como el fundamento de toda verdad modal, convirtiéndose en una opción frente a la teoría de los mundos posibles.

Si alguna vez se ha dicho que en la filosofía medieval no existió un tratado de metafísica, se puede responder que *De ente* forma parte de los grandes escritos metafísicos en la historia de la filosofía. Como se quiso exponer aquí, la metafísica presente en uno de los primeros textos del Aquinate, es una posición metafísica rigurosa y seria. De esta manera, se quiere postular la metafísica esencialista del Aquinate a ser un elemento constitutivo del tomismo analítico, pensado no como una exégesis estricta o una hermenéutica correcta de Tomás de Aquino, sino como un pensamiento contemporáneo que se inspira en la filosofía del intelectual medieval. La lectura simultánea de los dos autores en estudio confirma la intuición de algunos escritores de tradición analítica: Tomás de Aquino (pero también los pensadores del pasado) puede ser leído en paralelo con los filósofos contemporáneos. Así, el manejo de la metafísica del Aquinate hace posible adentrarse en la lectura de E. J. Lowe y este último facilita una lectura actual del filósofo de la Edad Media.

Notas

¹ Para un estudio de la filosofía analítica, véanse Chico y Barroso (2007) y Glock (2008).

² Más adelante se explicará qué es el esencialismo serio.

³ El libro ha sido traducido al inglés y próximamente al español.

⁴ Existen varias corrientes en el esencialismo contemporáneo. En la primera se encuentra filósofos como: Sydney Shoemaker,

Charles Martin, George Molnar, George Bealer, John Bigelow, Caroline Lierse, Evan Fales, Crawford Elder, Nicholas Maxwell, Nancy Cartwright, John Heil, Brian Ellis, y otros (Ellis, 2001). Otra corriente es en la que se inscribe el presente artículo, donde se halla a filósofos como: Gary Rosenkrantz, David S. Oderberg, Kit Fine, Emmanuel Jonathan Lowe, Tuomas E. Tahko, Mauricio Beuchot, entre otros (Fine, 1994; Oderberg, 2007; Tahko, 2012). Se puede distinguir una última corriente, donde se afilian autores como: David Wiggins y Alvin Plantinga (Beuchot, 1992).

⁵ El texto está disponible en inglés: *Metaphysics as the Science of Essence* (2006) en: <http://ontology.buffalo.edu/06/Lowe/Lowe.pdf>.

⁶ Una objeción de Berti, es que por su parte no considera el ADN como una entidad. No obstante en su tesis parece hallarse varias dificultades. Se puede pensar en dos hermanos gemelos que tienen el mismo ADN; siguiendo el planteamiento de Berti, se concluye que tienen la misma forma, por ende, igual identidad, lo que acarrea un grave error.

⁷ “*Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit*”.

⁸ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (In Meta)*.

⁹ Las traducciones son de nuestra autoría salvo indicación (Cf. Bibliografía).

¹⁰ Para un estudio de esta cuestión, véase John F. Wippel, “Essence and existence” (1982, pp. 385-410).

¹¹ “*Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in*

principio suae metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat (...)” (Aquino, *DEE*, *prol.*).

¹² *“Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae”*.

¹³ *“Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit”*.

¹⁴ *“Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.”*

¹⁵ *“non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere.”*

¹⁶ *“Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria”*.

¹⁷ *“Más adelante, Tomás alaba a Aristóteles por adoptar la vía media entre el idealismo innato de Platón y el crudo empirismo de Demócrito”* (Kenny, 2000, p. 100).

¹⁸ *“Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis;*

ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum deflexionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de Generat. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam”.

¹⁹ *“De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod in-*

*tellectus noster semper intelligendo converte-
ret se ad phantasmata”.*

²⁰ “*The intellect receives species with spiritual reception, but that spiritual reception is not itself a change in something material, because intellect does not operate in a bodily organ, according to Aquinas. On the other hand, as my examples above make clear, it is perfectly possible to have the spiritual reception of an immaterial form that consists in certain changes in matter, such as the lines printed on the street map. Scholars have disputed the point, but I think that the texts are decisively in favor of the conclusion that, for the senses, the spiritual reception of sensible species is a change in the matter of the bodily organ of the sense”.*

²¹ “*Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate”.*

²² “*Nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima: [...] Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde*

oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua”.

²³ “*possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura”.*

²⁴ Véanse las críticas del libro de Anthony Kenny hechas por Klima (2004) y Dewan (2005).

Referencias

Aertsen, J. (2003). *La filosofía Medieval y los Trascendentales, Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Aquino De, T. (1889). *Summa Theologiae*. En *Corpus Thomisticum*. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>.

Aquino De, T. (1933). *De ente et essentia*. En *Corpus Thomisticum*. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/oe.html>.

Aquino De, T. (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. En *Corpus Thomisticum*. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>

Aquino De, T. (1972). *Quaestiones disputatae de veritate*. En *Corpus Thomisticum*. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/qdv10.html>.

Aquino De, T. (1990). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. (1982). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos.

Berti, E. (2008). La notion de forme individuelle comme condition d’identité changeante.

- En: E. Carosella et al. (Eds.), *L'identité changeante de l'individu* (pp. 213-220). Paris: L'Harmattan.
- Beuchot, M. (1992). *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval, su repercusión en la filosofía analítica actual*. México: Universidad Autónoma de México.
- Chico, D. P., & Barroso, M. (2007), *Pluralidad de la filosofía analítica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Dewan, L. (2005). On Anthony Kenny's Aquinas on Being. *Nova et Vetera*, 3, 335-400.
- Dewan, L. (2006). *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press.
- Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, B. (2002). *The Philosophy of Nature, A Guide to the New Essentialism*. Chesham: Acumen.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1-16.
- Garcia, E. & Nef, F. (2007). *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris: Vrin.
- Glock, H. J. (2008). *What is Analytical Philosophy?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder.
- Kenny, A. (2002). *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Kerr, F. (2012). ¿Un tomismo analítico?. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 12(23), 149-157.
- Klima, G. (2004). On Kenny on Aquinas on Being: A Critical Review of *Aquinas on Being* by Anthony Kenny. *International Philosophical Quarterly*, 44, 567-580.
- Lallement, D. J. (2001). *Commentaire du De Ente et Essentia de Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui Éditeur.
- Lowe, E. J. (2007). La métaphysique comme science de l'essence. En E. Garcia & F. Nef (Eds.), *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes* (pp. 815-117). Paris: Vrin. Recuperado de <http://ontology.buffalo.edu/06/Lowe/Lowe.pdf>.
- Oderberg, D. S. (2007). *Real Essentialism*. New York: Routledge.
- Pouivet, R. (1997). *Après Wittgenstein, saint Thomas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. New York: Roudledge.
- Tahko, T. (2012), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wippel, J. F. (1982). "Essence and existence". En N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, & E. Stump (Eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600* (pp. 385-410). Cambridge: Cambridge University Press.