

## “UNO PARA TODOS Y TODOS PARA UNO”: LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES EN “EL ENTE Y LA ESENCIA” DE TOMÁS DE AQUINO

*Cristóbal Vargas B<sup>1</sup>*

**RESUMEN:** El presente trabajo pretende estudiar la cuestión de los universales tal como Tomás de Aquino la aborda en su trabajo *De ente et essentia*. Busca dilucidar el modo de ser propio de los universales en tanto que accidente de la esencia absoluta presente en el entendimiento. Esto no conduce a un nominalismo ya que la esencia entendida es idéntica a la naturaleza existente en el individuo particular, desde el punto de vista de su ser absoluto. Es, en efecto, el ser absoluto de la esencia y su indiferencia con respecto a su darse, ya sea en el particular, ya sea en el entendimiento, lo que posibilita la posesión intencional del ser de lo otro que es precisamente aquello en lo que el conocer consiste en cuanto tal.

**PALABRAS CLAVES:** Ente. Esencia. Especie. Nominalismo. Tomás de Aquino. Universales.

### PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

La pregunta con la que Tomás da inicio al capítulo tercero del *De ente et essentia*<sup>2</sup> es: ¿cómo se relaciona la esencia con las nociones de género, especie y diferencia? (*DEE*, III, 2-4). Quizás al lector le dirá más el que le recordemos que esta pregunta se vincula con la famosa querrela de los universales, cuestión que, aunque especialmente aguda en el medioevo, no ha dejado de plantearse en toda la historia de la filosofía (CASAUBÓN, 1984; BEUCHOT, 1997; REGO, 2005).

Las nociones de género –por ejemplo, “animal”– y especie –por ejemplo, “hombre”– son nociones universales. Con estas nociones trabaja la

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía, Universidad Católica de Temuco, Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Líneas de investigación: la metafísica, la antropología y la ética. Es autor de *Fundamentación Metafísica del vivir personal humano*. Un estudio a partir de Francisco Canals. Santiago: Cordis Iesu, 2015. E-mail: cristobal.vargas@uct.cl

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia* en adelante *DEE* en el cuerpo del artículo. Las referencias que se darán de esta obra son los capítulos y los números de líneas según la versión Leonina. Las traducciones al español, en cambio, son tomadas de: FORMENT, Eudaldo, *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás. Barcelona: PPU, 1988. Agradezco a Joaquín García Huidobro, catedrático de la Universidad de los Andes, Chile, pues el siguiente trabajo se debe, en buena medida, a algunas de sus sugerencias sobre la cuestión estudiada. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732017000400002>

lógica y gracias a ellas podemos hacer ciencia –sólo hay ciencia de lo universal, enseña Aristóteles (Ética a Nicómaco, 1141a 31-37; *Análiticos Segundos*, I, 88b 30-37). Sin embargo, jamás encontraremos en la vida real a la “humanidad”, o al “hombre” en general, sino siempre a determinados individuos, de los que decimos que son los hombres. Estos sujetos son los que poseen cualidades, participan en relaciones, viven en un lugar y época determinados, que los hacen siempre concretos. Las famosas categorías aristotélicas (substancia, lugar, cualidad, tiempo, etc.) sólo se dan en la realidad más concreta. Pero si se quiere tener un conocimiento científico, es decir que tenga una validez mayor que el aquí y ahora de un sujeto particular, es necesario, de algún modo, no quedarse en esos límites y buscar, por ejemplo, en el hombre, lo que hay en él de “hombre”, es decir de universal. Pero ¿quiere decir entonces que lo que hay de hombre en el hombre es algo ajeno a los hombres particulares, que son los únicos hombres que conocemos? ¿Qué valor tiene la predicación de carácter universal?, ¿podemos decir de la rosa algo más que “es roja”?, y cuando decimos la frase: “esta rosa es roja” ¿significa “rosa” algo más que la concreta flor que tenga enfrente?, ¿y cómo puedo hablar de «flor» si nunca he visto más que hortensias, dalias, rosas, claveles, etc.?, ¿o es que alguien ha visto una flor que no sea sino “flor”, sin necesitar presentarse como hortensia, rosa o clavel? En el fondo, con palabras de Millán-Puelles (2002, p. 571) “¿Pero acaso puede haber algo que en sí mismo sea universal? He aquí el nervio de la cuestión que se discute al debatir el ‘problema de los universales’.”

La solución pragmática de estos problemas se ha intentado muchas veces y consiste en negar otra realidad a lo universal que no sea la de una pura convención a la que se recurre con fines pragmáticos. Pero con esta respuesta, adoptada por el nominalismo, se torna problemático el estatuto epistemológico de la ciencia. Como afirma Beuchot (1977, p. 67) sobre esta posición:

[...] lo que es común a muchos o puede predicarse de muchos es un artificio mental expresado con corporeidad oral o gráfica, del que nos valemos para manipular cognoscitivamente a los individuos. En realidad sólo existen los individuos, y los universales son sólo nombres que los designan (*nomina*, de donde viene el vocablo “nominalismo”).

Representantes de esta comprensión *post rem* del universal son, entre otros y con diferencias en sus mismos planteamientos, Juan Roscelin, Pedro Abelardo y Guillermo de Ockham “[...] para quien la entidad de los universales se reduce a su capacidad de ser conocidos o percibidos.” (BEUCHOT, 1977, p. 69).

Otros autores, por el contrario, privilegian las nociones universales, frente a las cuales los seres particulares con los que nos encontramos no serían más que apariencia, copia o un momento particular de un proceso más amplio. De alguna manera, podría decirse que la tradición filosófica cristiana se había movido más bien en esta segunda dirección (GILSON, 1979). Como representantes de esta comprensión *ante rem* del universal, es decir, de aquella que los considera como cosas subsistentes, se suele mencionar a Platón, san Agustín y Guillermo de Champeaux (BEUCHOT, 1977), no obstante, la radical diferencia de la postura agustiniana con la platónica, por ejemplo, en cuanto a la subsistencia en sí de las ideas (REALE; ANTISERI, 1991).

A partir del siglo XIV, en cambio, se hace más frecuentes los empeños por fundar nuestra comprensión de las cosas en la primera forma de resolver el problema, la pragmática nominalista. Tomás de Aquino, en cambio, procura establecer una vía intermedia, para lo cual se basa en las enseñanzas de Aristóteles del libro séptimo de la *Metafísica* y de sus intérpretes árabes, como Avicena<sup>3</sup> y Averroes.

La primera obra en que Tomás se ocupa del tema es el *De ente et essentia*, un opúsculo de juventud. Para entender el capítulo tercero es necesario, de acuerdo con lo dicho, haberse hecho las preguntas: ¿podemos predicar?, ¿qué podemos predicar? y ¿qué valor tiene esa predicación? O, en otras palabras, la cuestión de las relaciones de la esencia con el género, la especie y la diferencia es una forma de preguntarse por las relaciones entre ciencia y experiencia, entre el orden lógico y el ontológico. Como se sabe, el género, la especie y la diferencia pertenecen a la primera de estas órdenes, mientras que la esencia al segundo.

<sup>3</sup> La influencia de Avicena en el pensamiento medieval en general y en la filosofía tomista es, en este sentido, notable. Las diferentes consideraciones que podemos hacer de la esencia o naturaleza (BEUCHOT, 2013) las toma directamente de la metafísica aviceniana: *secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae* (Quodl. VIII, q.1, a.1). Cf. Avicena (1983). Comenta en este sentido Francisco Canals (1992, p. 157): “La influencia de Avicena se había de ejercer especialmente en el horizonte del aristotelismo y en un sentido que podríamos, definir como la culminación de las posibilidades de inserción, en el platonismo de la Lógica y Metafísica de Aristóteles. Por esto Avicena vino a ser, aunque sólo contemporáneamente se haya tenido conciencia explícita de ello el punto de arranque del ‘esencialismo’ metafísico. La ‘intención’ de universalidad es refleja y secundaria respecto de la captación de los singulares, a que tiende la ‘intención primera’ del entendimiento humano. En cuanto al contenido mismo inteligible, que se dice de lo singular, tiene el carácter de unidad inteligible, de esencia. La esencia inteligible es en sí misma una, e indiferente a la singularidad o a la universalidad abstracta.”

La solución de Tomás irá por afirmar que la sustancia primera, el individuo, es lo real, pero que no caemos en un engaño cuando hacemos ciencia basándonos en las nociones universales (como pueden ser las de género y especie), pues, como se lee en cualquier manual de historia de la filosofía, piensa el Aquinate que los universales, si bien son entes de razón, tienen un fundamento *in re*. Pero ¿qué quiere decir con esto? El análisis del capítulo a estudiar puede ayudar a entenderlo.

### LA CONSIDERACIÓN ABSOLUTA DE LA ESENCIA

Ya desde el comienzo del capítulo marca Tomás las distancias respecto del platonismo. Género y especie no pueden ser cosas que existan fuera de las singulares “[...] puesto que de este modo el género y la especie no se predicarían de este individuo.” (*DEE*, III, 16-17). En efecto, ¿cómo podría decirse que Sócrates es algo si ese algo no está en Sócrates, sino fuera de él? Además “aquello separado” no podría ser «útil en el conocimiento de este singular», con lo cual cualquier ciencia que se construya sobre esos supuestos estaría incapacitada de dar cuenta de la realidad.

Para aclarar la cuestión, Tomás muestra dos sentidos diversos según los que puede entenderse “[...] la noción de universal, es decir, de género o de especie” (*DEE*, III, 6-7). En efecto, tanto cuando decimos “animalidad” como cuando decimos “animal” estamos utilizando nociones universales. Pero hay una importante diferencia: en el primer caso utilizamos la noción “a modo de parte” y en el segundo “a modo de todo” (*DEE*, III, 22-23). En efecto, si hablamos, por ejemplo, del hombre, veremos que si decimos “animalidad” sólo nos estamos refiriendo a una parte de su ser, en cambio si decimos “animal”, esta expresión contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo. Por eso puedo decir “el hombre es animal” y no “el hombre es animalidad”. Si corrijo esta última frase para que tenga sentido, y la transformo en “el hombre *tiene* animalidad”, en este caso me habré salido del esquema analítico género/especie y habré pasado al de las categorías (tener, estar, etc.) paso que me aleja del problema del valor de los universales, o sea de la relación de la esencia con el género, la especie y la diferencia. De ahí entonces, que tratándose de predicar una noción universal (género o especie) a un ente particular, esta predicación debe hacerse a modo de todo y no a modo de parte. Por eso Tomás recuerda que racionalidad, animalidad y humanidad –formas todas de predicar a modo de parte–, no pueden ser, respectivamente,

la diferencia, el género y la especie que se predicán de una esencia determinada, de un singular signado, ya que, como se dijo, racionalidad, animalidad y humanidad son predicaciones a modo de parte. Además, esta predicación de género, especie y diferencia, sólo se realiza respecto de un ser particular, de un “singular signado” como dice Tomás (*DEE*, III, 6).

Puesto que se trata de ver la relación entre los universales y la naturaleza o esencia, pasa Tomás a explicar que esta noción puede entenderse de dos maneras: “según su noción propia” (*DEE*, III, 27-28) y “según el ser que tiene en este o aquel” (*DEE*, III, 46-47). La primera manera “es la consideración absoluta” (*DEE*, III, 28) de la esencia. Tratándose del hombre, por ejemplo, será la que busque qué es lo que le corresponde al hombre “en lo que es hombre” (*DEE*, III, 32). Si tomamos las siguientes propiedades: “racional”, “animal”, “blanco” y “negro”, que son los ejemplos que pone el Aquinate, veremos que sólo los dos primeros convienen al hombre en cuanto es hombre: de todo hombre se puede decir que es animal, o que es racional. Sin embargo, no cabe predicar “negro” de todo hombre, ya que hay algunos que no lo son. Por tanto, respecto de la esencia tomada de modo absoluto, sólo será verdadera aquella predicación que se refiera a cosas que le convienen absolutamente, *per se*. Cualquiera otra atribución esencial sería falsa, como falso es predicar del hombre en cuanto hombre que es “blanco”, ya que esto “[...] no pertenece a la noción de humanidad, no conviene al hombre en lo que es hombre.” (*DEE*, III, 35-37). Así como la pregunta por la clase de color de la piel carece de sentido tratándose de la noción de humanidad, tampoco lo tiene el interrogar, por ejemplo, si la naturaleza humana en sentido absoluto es una o múltiple. Así, dice el Aquinate:

[...] si, en efecto, la pluralidad perteneciera a su concepto –de humanidad, en cuanto humanidad– nunca podría ser una, siendo una, sin embargo, según que está en Sócrates. Parecidamente, si la unidad perteneciera a su concepto y noción, entonces sería una e idéntica la naturaleza de Sócrates y de Platón, y no podría multiplicarse en muchos. (*DEE*, III, 41-45).

### LA CONSIDERACIÓN DE LA ESENCIA “SEGÚN EL SER QUE TIENE EN ESTE O AQUEL”

Pero aparte de la consideración absoluta de la esencia o naturaleza, existe una consideración “según el ser que tiene en este o aquel” y de este modo puede predicarse de ésta –es decir, de la naturaleza– algo *per accidens*; o, en otras palabras, podemos decir algo sobre la esencia que no es de su razón absoluta, como podemos predicar la blancura del hombre, por cuanto

Sócrates, que es hombre –la humanidad se da en él–, es al mismo tiempo blanco. Tomás introduce de este modo una *sui generis* predicación accidental sobre la esencia; es decir, una predicación de ciertas accidentalidades que la esencia no tiene en razón de su ser absoluto – ¿qué ser accidental podría existir en la esencia en este sentido? –, sino en razón de su ser aquí o acullá.

Prefiero traducir el *hoc vel in illo* que usa Tomás por el más genérico “aquí o acullá” que por el más exacto “este o aquel”, para que no pensemos inmediatamente en un *estar* de la esencia en el individuo particular o supuesto. El *estar* de la esencia o naturaleza, en efecto es más amplio y, por tanto, más complejo. Es importante recalcar esta diferencia pues se seguirán diversas accidentalidades de uno u otro modo de ser la esencia en este sentido.

En efecto, *Haec autem natura habet duplex esse* (DEE, III, 52), la naturaleza tiene en este sentido un doble ser: uno en los singulares y otro en el alma. Es decir, la esencia en sentido absoluto puede encontrarse siendo tanto en el singular concreto y existente, como en el alma en tanto que sede inteligible de todo contenido intencional o especies expresas e impresas. Es importante destacar, me parece, que el ser absoluto de la esencia se encuentra del mismo modo –en su razón absoluta– tanto en el singular concreto como en la mente o intelecto. En otras palabras, “lo que es el hombre” está con la misma radicalidad entitativa u ontológica –en lo que hace referencia al ser absoluto de la esencia repito– en el singular y en el alma; en el primero haciéndole ser eso que es, hombre; en la mente, haciendo posible nada más y nada menos que el misterio insondable y cotidiano del conocimiento. Sin esta radical identidad en el ser de lo “sido” por el singular y lo “conocido”, también por el singular –es importante que se subraye (BERDIAEV, 1940, p. 40) – parece imposible afirmar la realidad del conocer en cuanto tal (CANALS, 1987).

Como ya se comentó, según uno u otro ser, se seguirán los accidentes de estas naturalezas “situadas”. En los singulares, de hecho, la naturaleza tiene el ser múltiple –*multiplex esse*– por cuanto son muchos los que la participan o tienen, son muchos los que son hombre en efecto. Ahora bien, como ya se ha comentado, este ser múltiple no se puede deber a la naturaleza en su consideración absoluta. En efecto, ninguno de los singulares existe en razón del ser absoluto de la esencia. Tomás, como lo ha venido haciendo, ilustra con la naturaleza humana: no es de la consideración absoluta de la esencia “hombre” el existir en este singular, de lo contrario, no existiría al margen de él; sin embargo, tampoco se puede decir que es del hombre en cuanto es hombre el no ser en esta o aquella

realidad singular pues de este modo marginaríamos lo absoluto esencial de todo sustento entitativo no quedando entonces de pie sino la solución platónica: la “hipostización” de la idea.

La consideración absoluta de la naturaleza del hombre, por tanto, abstrae de cualquier ser *–abstrahit a quolibet esse–*, sin hacer precisión, sin embargo, de ninguno de ellos (*DEE*, III, 69). Esta “emancipación” de la esencia en su consideración absoluta es aquella que posibilita tanto el que muchos particulares sean “lo mismo”, por una parte y la identidad absoluta en que consiste en su radicalidad el conocer, como más arriba se comentó. En efecto, es “[...] la naturaleza de este modo considerada la que se predica de todos los individuos.” (*DEE*, III, 70-72). La multiplicidad es, por tanto, un cierto accidente de la esencia en cuanto existe o es en los individuos particulares.

#### EL SER DEL UNIVERSAL EN TANTO SEMEJANZA DE LAS COSAS

¿Qué pasa, sin embargo, con la noción de universal?, ¿en cuál de los distintos modos de existir la esencia podemos encontrar esta categoría? Para Tomás es claro que la universalidad no conviene a la naturaleza en su consideración absoluta, esto porque la noción de universal conlleva a la vez las nociones de unidad y comunidad. Ahora bien, ninguna de ellas conviene a la naturaleza humana según esta consideración.

En efecto, si la comunidad fuese un elemento integrante del concepto de hombre, en este caso en cualquiera que se encontrase la humanidad, se encontraría la comunidad, y esto es falso, puesto que en Sócrates no se encuentra comunidad alguna, sino que todo lo que hay en él es individuado. (*DEE*, III, 77-82).

Si la comunidad, en otras palabras, fuese algo propio del hombre en cuanto aquello por lo que es hombre, cada hombre sería todos los hombres lo que inmediatamente aniquilaría en términos lógicos tanto a éste como a la totalidad de los mismos.

Por la razón inversa,

[...] no puede decirse que la noción de género o especie sobrevenga a la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos, puesto que no se encuentra en los individuos la naturaleza humana según la unidad, como si sea algo uno que convenga a todos, lo que exige la noción de universal (*DEE*, III, 82-87).

Como ya se comentó es propio del existir la naturaleza en los individuos particulares la multiplicidad, por lo mismo, se excluye de este darse la naturaleza o esencia la universalidad que precisamente implica aunar en uno muchos.

No queda sino, por tanto, que la noción de especie o universal convenga “[...] a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en el entendimiento –*secundum illud esse quod habet in intellectu*–” (DEE, III, 89-90). ¿Qué tipo de ser es este que posibilita la predicación universal? “La naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser abstraído de todo lo individuante y por esto tiene una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, según que igualmente es la semejanza de todos y que conduce al conocimiento de todos, en cuanto que son hombres.” (DEE, III, 91-96). Es decir, el ser de la naturaleza humana en el intelecto prescinde de todo aquello que es específico del individuo. Recordemos nuevamente que no es de la naturaleza del hombre en tanto hombre el ser “este” hombre, es decir, lo individual en tanto que individual. Si fuese de la naturaleza del hombre ser este hombre no podría sino existir él y evidentemente sería del todo impensable la misma existencia de la naturaleza en el intelecto por cuanto ésta supone la inmaterialidad. Es esta posesión inmaterial de lo absoluto que hay en el hombre lo que posibilita la predicación universal en tanto que semejanza –*similitudo*– de todos los individuos entre sí y de éstos con respecto a la esencia existente en el alma.

Es esta relación que la naturaleza poseída por el intelecto tiene con respecto a la totalidad de los individuos, la raíz de la noción de especie y por esto afirma Tomás citando a Averroes que “[...] el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas.” (DEE, III, 100-101). Este ser universal, sin embargo, de la naturaleza entendida se da sólo en su relación de semejanza con los individuos particulares que están fuera del alma; en sí misma, la especie intencional tiene un ser particular en cuanto es en este o en aquel individuo. Se puede decir, por tanto, que la universalidad es un cierto ser accidental de la esencia o naturaleza en la medida en que, estando en el entendimiento, puede compararse con estas mismas esencias existentes en los individuos particulares.

En esto radica según Tomás el error de Averroes quien, haciendo sustancial la universalidad de la esencia entendida, quiso concluir la universalidad del entendimiento, es decir, la existencia de un solo entendimiento común para todos los hombres; cómo podrían ser universal



las especies, en efecto, si el entendimiento fuese particular; como podría existir lo universal en lo particular; del ser universal de las especies se sigue necesariamente, para el eminente filósofo árabe, la universalidad del entendimiento, en tanto que uno y común para todos los hombres. “La universalidad de aquella forma” –responde Tomás con concisión– “[...] no es según este ser que tienen en el entendimiento, sino que se refiere a las cosas como una semejanza de las cosas” (*DEE*, III, 110-113) e ilustra este hecho con la analogía de la estatua: “[...] si hubiese una estatua de lo corporal que representase a muchos hombres, es claro que aquella imagen o especie de estatua tendría un ser singular y propio, según que fuese en esta materia; pero tendría la noción de comunidad según que fuese una común representación de muchos.” (*DEE*, III, 114-119). Luego, la especie entendida tiene un ser singular y propio en la medida en que es o existe en el entendimiento y posee a la vez la universalidad en tanto que común representación o semejanza de muchos.

Repito, según todo lo que se ha venido diciendo, que la noción de especie “[...] no le conviene –a la naturaleza– según su consideración absoluta, sino es por los accidentes, que le siguen según el ser que tiene en el entendimiento.” (*DEE*, III, 122-125). Es claro, en este sentido, que la universalidad en cuanto tal no está en las cosas, lo que hay en las cosas es una idéntica razón absoluta a la poseída por el entendimiento que conoce: el misterio del conocimiento humano consiste en el cómo esa razón absoluta llega del supuesto a la inteligencia y cómo, desde aquí, vuelve al ser concreto en la predicación. La noción de especie, por tanto, no conviene a la razón absoluta de hombre ya que “[...] todo lo que conviene al hombre en cuanto es hombre se predica de Sócrates.” (*DEE*, III, 131-132). En efecto, decimos que Sócrates es hombre o racional, pero no decimos que sea especie a no ser que queramos pulverizar al individuo en una especie de colectivismo lógico o angelismo antropológico. Esto no quita, sin embargo, que la predicación misma también tenga su sede en el entendimiento que, al componer y dividir, une gnoseológicamente lo que es uno en la realidad de las cosas. La predicabilidad, sin embargo, no se afirma del género en cuanto tal como es obvio, sino de “[...] aquello a lo que el entendimiento atribuye la intención de género, como lo que es significado por animal” (*DEE*, III, 144-146), o, en otras palabras, por ser algo determinado la especie es que puede predicarse de muchos, pero no es el “ser especie” lo que se predica sino el contenido mismo de la naturaleza según su ser absoluto.

## CONCLUSIÓN

Para Tomás, pues, que la noción de especie, género y diferencia le convienen a la naturaleza o esencia no según su consideración absoluta, ni según los accidentes que le advienen al existir fuera del alma –en los particulares–, sino según aquellos accidentes “[...] que le siguen según el ser que tiene en el entendimiento.” (*DEE*, III, 153-154). El ser o razón absoluta de la esencia prescinde, por tanto, del existir concreto ya sea en el individuo particular, como en el intelecto; el núcleo significativo es, sin embargo, el mismo en el cognoscente y en el supuesto. Esta radical identidad nos parece fundamental a la hora de comprender la naturaleza del conocer humano, pues, si no es uno y lo mismo lo que, en sentido absoluto, se encuentra en el ser y en el pensar, el conocimiento de la realidad en cuanto tal no deja de ser una mera utopía o ilusión.

A esta interpretación del pensamiento de Tomás presente en *De ente et essentia* se opone una comprensión según la cual la captación de la esencia es deficiente y parcial: “[...] el proceso abstractivo importa un empobrecimiento respecto al contenido de la esencia en las cosas. Esto se debe a que la abstracción total supone ‘sacar’ o separar de la realidad dicha esencia para considerarla como aislada de toda la riqueza que posee en concreto.” (UGARTE, 2007, p. 147). Nos parece que la lectura atenta de esta obra fundamental del filósofo dominicano más bien nos sugiere una identidad completa en lo que se refiere a la razón de las esencias en su consideración absoluta, identidad que fundamenta la asimilación de la realidad por parte del cognoscente finito.

VARGAS BALCELLS, Cristóbal. “One for all, and all for one”: The problem of universals in *De Ente et Essentia* of Thomas Aquinas. *Transformação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 9-20, Out./Dez., 2017.

**ABSTRACT:** The following work attempts to review the issue of the universals such as Thomas Aquinas did in his work *De ente et essentia*. It pretends to elucidate the specific way of being of the universals as an accident of the absolute essence present in the mind. This does not lead to nominalism because the understood essence is identical to the nature existing in the particular. This way of being of the essence is what precisely allows knowledge as an intentional possession of reality.

**KEYWORDS:** Being. Essence. Species. Nominalism. Universal. Thomas Aquinas.

## REFERENCIAS

- ARISTOTELES. *Ética Nicomáquea*: Madrid: Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de lógica II: Organon*: Madrid: Gredos, 1995.
- AVICENA. *Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*. Edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet. Introducción por G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1983.
- BERDIAEV, N. *La destinación del hombre*: Barcelona: José Janes, 1940.
- BEUCHOT, M. El problema de los universales en Gottlob Frege. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 9, n. 26, p. 65-89, 1977.
- \_\_\_\_\_. *El problema de los universales*: México D. F.: UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía medieval*: México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*: Barcelona: PPU, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía medieval*: Madrid: Herder, 1992.
- CASAUBÓN, J. A. *Palabras, ideas, cosas: el problema de los universales*: Buenos Aires: Candil, 1984.
- FORMENT, E. *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás: Barcelona: PPU, 1988.
- GILSON, E. *El ser y los filósofos*: Pamplona: EUNSA, 1979.
- MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico filosófico*: Madrid: Rialp, 2002.
- REALE, D.; ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*: Barcelona: Herder, 1991.
- REGO, F. *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*: Buenos Aires: El Alba, 2005.
- TOMAS DE AQUINO. *Sancti Thomae de Aquino opera omnia: jussu Leonis XIII P.M. edita; cura et studio Fratrum praedicatorum*, 1976. Tomus XLIII. p. 319-385.
- \_\_\_\_\_. *Quaestiones de quolibet*. Disponible en: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acceso em: 14 out. 2016.
- UGARTE CORCUERA, F. *Fundamentación crítico-metafísica de la esencia*: Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 2007.

---

Recebido em 28/01/2016

Accito em 14/03/2017

