

Materiales para la intervención: El modo de plantear la participación del ser y la cuestión de los nombres divinos

1. Introducción

En estos materiales apuntamos algún aspecto sobre la relación entre el modo de entender la participación del ser y la cuestión de los nombres divinos. Recordamos brevemente (§2) que en el neoplatonismo no han faltado autores que han relativizado el conocimiento conceptual que podemos alcanzar respecto a Dios. En la reflexión tomista, la recuperación de la participación del ser (§3), cuya importancia es innegable, en ocasiones se ha visto marcada por influjos neoplatónicos, lo cual ha dado lugar a que se subraye la dimensión apofática del conocimiento de Dios, relegando otra serie de afirmaciones bastante claras de santo Tomás. Esto nos lleva a recordar algunas afirmaciones del Aquinate acerca de los nombres que podemos dar a Dios (§4) y finalmente a una reflexión sobre cómo debe entenderse la expresión sobre Dios como (*suum*) *Ipsum Esse Subsistens* (§5).

Hemos seguidos de manera principal a S. L. BROCK, *Percorsi di sapienza naturale. Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Roma (EDUSC) 2023; *La filosofía de santo Tomás de Aquino. Un esbozo*, Madrid (Encuentro) 2025; S. L. BROCK (ed. L. B. Irizar - D. Torrijos Castrillejo), *Estudios metafísicos: selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*, Bogotá-Madrid (Universidad Sergio Arboleda - Universidad Eclesiástica san Dámaso) 2017. R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill (Leiden-New York-Köln) 1995; *Metaphysics between Experience and Trascendence. Thomas Aquinas on Metaphysics as a Science*, Müns-ter (Aschendorff Verlag) 2021.

2. Neoplatonismo y pluralismo religioso

Una posible consecuencia del neoplatonismo es un cierto modo de pluralismo religioso. Nos referimos en concreto a la indiferencia de unas religiones y otras para llegar al misterio de Dios. Es bastante claro en Plotino que la unión extática con el Uno supone la superación de imágenes y conceptos, y en Proclo adquieren un papel importante para llegar a ello los

diversos ritos teúrgicos. En este sentido se puede advertir que un conocimiento religioso revelado, como la fe cristiana, no debía considerarse demasiado relevante. De hecho, tenemos un caso muy concreto en la época patrística. En la controversia entre el prefecto Símaco y san Ambrosio de Milán, respecto a la cuestión de si el ara de la Victoria tenía que estar en el senado romano, Símaco explicó en su *relatio*:

Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad? No se puede llegar por un solo camino a un secreto tan grande. SÍMACO, *Informes* 3, 10 [Biblioteca Clásica Gredos 315, 42].

De esa manera, aunque el emperador fuera cristiano, no había inconveniente en mantener ritos paganos, pues había multiples caminos para acceder al misterio de Dios. Obviamente san Ambrosio no quedó convencido por esta argumentación, incompatible con el «Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6).

Unos mil años después encontramos algo parecido en la obra del cardenal Nicolás de Cusa *De pace fidei*. En este opúsculo su autor relativiza las diferencias entre unas religiones y otras, pensando que se puede alcanzar la paz de esa manera. En ese texto el autor no hace referencia explícita a sus planteamientos neoplatónicos, pero es bastante claro que sin ese trasfondo sus afirmaciones no se acaban de comprender.

3. Recuperación de la participación

A lo largo del siglo XX se recuperó la importancia de la participación en la filosofía de santo Tomás. En este proceso destacó de una manera especial Cornelio Fabro.

3.1 Diversas interpretaciones

No obstante, la cuestión de la participación del ser ha sido entendida de muy diversas maneras. En su obra sobre la participación en santo Tomás, Cornelio Fabro explicaba los seguidores de santo Tomás y los seguidores de san Alberto Magno no entendían la participación de la misma manera. Cita un autor del siglo XV Ioannis Tinctoris quien ya explicaba esa diferencia, de manera que para los albertistas el ente es participado porque no está en la excelencia del ente simplicísimo [C. Fabro, *La nozione*

metafísica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino, nota 64, p. 323 (Ed. Kindle)].

En estos autores se daba la tendencia a identificar el *esse commune* con el *ipsum esse*. De esta manera Dios sería, más o menos, la Idea platónica del ser. Fabro explica que Kremer tenía a esta interpretación, y en el fondo suponía volver a la línea de Eckhart y de Cusa [«Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies», *The New Scholasticism* 44 (1970) 69-100]. Con esto se pierde, por supuesto, la noción de analogía.

Sin embargo tampoco puede dejar de notarse algunas expresiones chocantes en el mismo Cornelio Fabro; resulta muy llamativo que presente la creación como *caída*, y el mismo planteamiento de la esencia respecto al ser como limitación y sus afirmaciones sobre la positividad de la *nada*, que citaremos más adelante. Con esto no se niegan los méritos de Fabro. Es más, incluso en el tema de la oposición al relativismo religioso afrontó los problemas como gran lucidez y valentía, y su crítica a Rahner y a la teología (denominada) *progresista* en los setenta fue de un valor indiscutible.

3.2 ¿Dios tiene una esencia?

Volviendo a la cuestión de la participación, llegamos a un problema central ¿Dios tiene una esencia? Si la respuesta es afirmativa en un marco que acentúe el planteamiento platónico, podría pensarse que tal esencia sería algo así como la *Idea platónica* del ser. Obviamente tal cosa se opondría frontalmente a Aristóteles, quien decía que el ser no puede ser la esencia de nada [*An. Post.* II, 7, 92 b13; *In Analytica posteriora* II, lec. 6, n. 4; *Metaph.* 7, 1040b, 16-19; *In Metaph.* 7, lec. 16, nn.9-11], y cuando santo Tomás comenta ese pasaje no lo corrige o reinterpreta. Al mismo tiempo, si la esencia de Dios es meramente el ser mismo, la trascendencia divina no queda tampoco muy clara: como todo participa del *esse* y tiene *esse* parecería que todas las cosas tienen la naturaleza divina, aunque de una manera reducida.

Una manera de salir de esa dificultad sería decir que para santo Tomás no podemos hablar de «lo que es el ser»; como para santo Tomás en Dios no se distinguen la esencia y el *esse*, y no sabemos «lo que es» el *esse*, la consecuencia sería que en realidad no existe algo así como la naturaleza o esencia divina, pues el *esse* sólo se identifica con Dios cuando está separado, es decir, desligado de cualquier esencia, naturaleza o forma.

Hay que observar que santo Tomás en algunos lugares, pocos, sí habla de la naturaleza, o incluso de la esencia del *esse* (*Contra Gentiles* I, 23, n.2; *Quodl.* 3, q. 1, a .1). El hecho de que lo haga con muy poca frecuencia y

como con reservas (I, 45, 5 ad 1) quizá se debe a que el *esse* es diverso en las diversas cosas; sería más bien como una proporción común a muchas cosas (ni siquiera es un género) y de ahí su débil unidad; hay que decir que el *esse* es más la actualidad de una y de otra esencia que una esencia en sí mismo.

El mismo santo Tomás explica que «algunos filósofos dicen que Dios no tiene *quiddidad* ni esencia, porque su esencia no es otra cosa que se *esse*» (*De ente*, 4). Obviamente decir que Dios no tiene esencia es algo muy parecido a que no podemos decir «lo que Dios es», y de ahí pasar a decir «lo que Dios es» no es nada. Según Etienne Gilson «Decir que Dios no tiene esencia realmente significa que Dios está más allá de la esencia, o en otras palabras, Dios es el ser cuya esencia es ser» [E. GILSON, *The Elements of Christian Philosophy*, 145-146]. Fabro afirma: «Dio è l'Infinito e l'Incomprensibile per definizione, poiché è l'Esse ipsum: sfugge perciò ad ogni presa di una presenza finita com'è il conoscere creato. La coscienza come ragione speculativa attinge la forma, e Dio non ha forma ma è l'esse ipsum. Essa comprende l'idea, ma Dio è soltanto reale; è l'*Ens realissimum* che non ha in sé possibilità» CORNELIO FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno* Roma (Edizioni di storia e letteratura) 1983, 43.

Por ese camino se llega a una conclusión bastante apofática, en el sentido de que no podemos afirmar nada sobre Dios, o que juicios como afirmar que Dios es un *esse* subsistente serían más negativos que afirmativos. Esta línea la encontramos en estudiosos de santo Tomás como P. Porro o en Torrell. De hecho, en el comentario a las *Sententiae*, que es contemporáneo al texto citado *De ente*, santo Tomás atribuye a Avicena y a Maimónides la afirmación de que Dios no tiene esencia [*Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 3c], con la consecuencia inmediata de que sólo podemos hablar de Dios como causa de las cosas o de manera negativa. Veremos más adelante que santo Tomás presenta las cosas de otra manera. Mantiene el aspecto negativo de nuestro conocimiento acerca de Dios, pero sin olvidar el afirmativo.

3.3 Casos de apofatismo extremo

Un caso extremo de este apofatismo es el de Jean Luc Marion, quien pretende defender a santo Tomás de la acusación de onto-teología: con ese término se suele entender la pretensión de comprender a Dios bajo el concepto de ente, de manera se que se pensaría lo teológico a partir de lo ontológico [J. L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue Thomiste* 95 (1995) 31-66]. Marion sigue la argumentación de Hei-

degger según la cual la metafísica no es capaz de pensar la diferencia entre ser y ente. Marion insiste en que para santo Tomás Dios no pertenece a la teología metafísica, ya que ésta se ocuparía del *ens commune*, mientras que Dios es el sujeto de la teología sagrada, que se apoya en la Revelación; Dios sería simplemente el *principio* del ente en cuanto ente. Esta afirmación obviamente es correcta, al igual que la afirmación de que para santo Tomás el *esse* divino no se confunde con el *esse commune*. Según Marion, el Aquinate *salva* a Dios de la metafísica, ya que lo libera de una comprensión unívoca a partir del ser del ente; si se puede aplicar el nombre *esse* a Dios es porque santo Tomás piensa el ser a partir de Dios, y no al revés.

Sin embargo de todo esto Marion saca la consecuencia de que Dios carece de esencia: como en Dios se identifican ser y esencia, ninguna esencia puede convenir al *esse* de Dios, y la consecuencia es que Dios resulta incognoscible conceptualmente. En palabras de Marion «un *esse* irreductible a toda esencia significa, de hecho, un *esse* irreductible a la esencia metafísica del ser – tal como se despliega de modo onto-teológico» [61]. Marion ha querido evitar una comprensión univocista y conceptualista del ente y del ser que se extendería al ámbito divino, pero al final ha llegado a decir que para santo Tomás Dios *no es*; en otras palabras, lo que nosotros concebimos bajo el concepto «ser» sólo designa a Dios en la medida que Dios se dice sin ser:

Se adivina, por tanto, el precio que Dios debe pagar por sustraerse a esta constitución: puesto que ésta tiene su autoridad a partir de un concepto de ente comprensible (por definición, puesto que *ens* es lo primero inteligible), Dios, al hacerse extraño a ese concepto, tendrá que hacerse conocer como incomprensible. Pero Dios no es, entonces, solamente incomprensible en sí, lo es sobre todo para escapar de la onto-teología – o para librarnos de ella. [45]

Con todo esto volvemos, por diversos caminos, al planteamiento de Plotino respecto a la unión con lo divino. Tampoco es muy distinto de la *analogía dialéctica* de Rahner, según la cual, en cuanto afirmamos algo sobre Dios tenemos que negarlo:

Un concepto análogo está caracterizado por el hecho de que un enunciado acerca de una determinada realidad se formula legítima e inevitablemente por medio de ese concepto, pero que, en cierto sentido, ha de ser retirado siempre a la vez,

porque la simple predicación de ese concepto acerca de la cosa pensada, por sí misma y sin una retirada simultánea, sin esa extraña e inquietante suspensión entre el «sí» y el «no», desconocería el objeto realmente pensado y sería al final errónea. [...] esta significa una estructura básica y fundamental del conocimiento humano. A mí me interesa algo que pertenece a la esencia de la analogía y que con demasiada frecuencia se olvida o ni siquiera se tiene en cuenta en un caso concreto, y es la retirada de la predicación de un contenido conceptual al mismo tiempo que se predica ese contenido. [...] semejante predicación se puede formular tan solo en forma legítima acerca de Dios, cuando constantemente la retiramos a la vez, cuando mantenemos la inquietante suspensión entre el «sí» y el «no» como el verdadero y único punto firme de nuestro conocimiento, y de esta manera dejamos siempre que nuestros enunciados caigan en la silenciosa inefabilidad de Dios. K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios*, Barcelona 2005, 19-21.

4. Los nombres de Dios según santo Tomás

4.1 Algunos puntos sobre los nombres de Dios

Para santo Tomás nuestro conocimiento de Dios en esta vida es muy limitado, pues sólo la esencia divina puede representarlo adecuadamente. Sin embargo, de algún modo podemos nombrar a Dios, en cuanto que es causa de las cosas, teniendo en cuenta la limitación y la eminencia, es decir, debemos negar lo que de limitado hay en esos nombres, y aplicarlos a Dios de una manera eminente. La expresión fundamental es «cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis» (I, 13, 1).

Esa limitación no elimina que podamos decir *sustancialmente* algunos nombres aplicados a Dios. Santo Tomás nos explica que con algunos nombres de Dios no nos referimos simplemente a que Él sea causa de las cosas, o a negar una limitación (como pensaba Maimónides), sino que lo significado con ese nombre se realice en Dios de una manera especial. Decir que Dios es bueno no quiere decir simplemente que no es malo, ni simplemente que es causa de las cosas buenas (Dios es causa de los cuerpos, y no por ello se le denomina cuerpo) (I, 13, 2). Dado que Dios contiene en sí todas

las perfecciones de las criaturas, una criatura le puede representar en la medida que posee perfección; obviamente no lo representa como algo del mismo género o especie que esa criatura, sino como a un «principio excelente, respecto a cuya forma los efectos son algo deficiente, pero poseen alguna semejanza». Nos ofrece el ejemplo de las formas de los cuerpos que dependen de la fuerza del sol, y de alguna manera lejana la representan. Por ello, cuando decimos que Dios es bueno, lo que estamos diciendo es que aquello que denominamos «bondad» en las criaturas se realiza en Dios de una manera más alta: de ese modo porque Dios es Bueno, causa la bondad en las criaturas

Esto no elimina que también se puedan decir algunos nombres de Dios de manera metafórica (por ejemplo, si se le compara con un león), pero en ese caso no se aplican *proprie* a Dios (I, 13, 3). Obviamente el que ciertos nombres se apliquen a Dios *substantialiter* y *proprie* no se debe entender de modo absoluto. La *res significata*, por ejemplo, la bondad, o la sabiduría, sí se aplica a Dios *proprie* y *substantialiter*, pero el *modus significandi* claramente no. De hecho, los nombres que aplicamos a Dios tienen su origen en el modo en que significan las criaturas, y sólo se pueden aplicar a Dios de otro modo.

Por otra parte, los nombres que aplicamos a Dios no son sinónimos (I, 13, 4): eso sucedería si nos limitáramos a negar en él imperfecciones o a decir que es causa. Los nombres que significan la sustancia divina, aunque sea de modo imperfecto, proceden de diversas *rationes*, que aplicamos a Dios de una manera muy imperfecta. Como las criaturas poseen de manera diversa las perfecciones que están unidas en Dios, del mismo modo mediante varias representaciones nos referimos a Dios, que es absolutamente simple. Por ello, aunque con todos esos nombres significamos a Dios, no se puede decir que son sinónimos, porque lo significamos muchas y diversas *rationes*, cosa que no sucede con los sinónimos, en que los nombres son diversos, pero la *ratio* es una. Lo que sucede es que no podemos aplicarlos a Dios de una manera unívoca, sino análoga.

4.2 Verdad y limitación

Esto pone de relieve otra cuestión fundamental. Nuestro conocimiento es verdadero, pero limitado, de ahí que pueda crecer, pero no eliminando lo que antes conocíamos correctamente. Esta limitación la subrayaba santo Tomás con el simpático ejemplo de que ningún filósofo en su vida fue capaz de conocer la esencia de una mosca. Incluso lo podemos apli-

car al conocimiento animal: una vaca conoce verdaderamente la hierba que como en el aspecto de para ella resulta conveniente; sólo conoce ese aspecto, pero en ese aspecto se da una verdadera adecuación. La vaca se adecua a la hierba e intuitivamente la percibe como algo conveniente. Un biólogo conoce mucho mejor la hierba, porque, ante todo la conoce como una *cosa*, como algo que es en sí mismo, no simplemente como *objeto* en el sentido de una valoración intuitiva, como hace la vaca. Pero esto no impide que el conocimiento de la vaca sea verdadero, incluso respecto al biólogo, el conocimiento de esa hierba incluye el conocimiento de que el algo conveniente para la vaca.

Si pasamos esto a nuestro conocimiento de Dios, es claro, como dice santo Tomás, que no podemos formar un concepto acerca de Dios, pues sólo el mismo Dios puede ser concepto que se represente a sí mismo de manera adecuada, y tal cosa es lo que sucede (por gracia) en la visión de la esencia divina. Respecto a ese conocimiento, cualquier conocimiento que tengamos de Dios en este mundo resulta muy limitado, igual que el conocimiento que tiene la vaca es limitadísimo respecto al que tiene el biólogo. Sin embargo, de ninguna manera es algo falso. Mientras estemos en este mundo debemos emplear una serie de conceptos para referirnos a Dios: su limitación no implica su falsedad. Es más, si negáramos esos conceptos sí incurriríamos en la falsedad, que desde el punto de vista de la revelación quiere decir, negar la fe verdadera.

A esta cuestión además, se debe añadir que para la unión con Dios hace falta la gracia, lo cual exige la confesión de la fe, que a su vez requiere una serie de enunciados. No es lo mismo afirmar la Trinidad que negarla, no es lo mismo afirmar que Jesús de Nazareth es consustancial con el Padre que negarlo. Obviamente en el contexto neoplatónico, como la unión con el Uno se produce a partir del principio de que lo semejante conoce a lo semejante, el hombre, o mejor, su alma, ya es naturalmente divina. Basta que vaya negando la diversidad (sea mediante un proceso meramente filosófico, como en Plotino, sea con ayuda de los ritos mágicos de la teúrgia) para unirse con ese Principio, que en el fondo, ya le es inmanente.

Para santo Tomás, de acuerdo con la fe cristiana, Dios es inmanente pero en cuanto que causa el ser, no en cuanto que sea el ser de cada ente. Una unión con Él sólo es posible por los medios que Él ha establecido, lo cual supone la confesión de la fe, y por tanto, un lenguaje verdadero acerca de Dios. Un planteamiento correcto de la participación nos ayuda a ver que puede darse ese lenguaje sobre Dios y por tanto la verdad acerca de Él, que podemos confesar gracias a la fe.

5. ¿Cómo entender «*Ipsum Esse Subsistens*»?

5.1 Un nombre especialmente adecuado

Santo Tomás se toma muy en serio el texto de Ex 3, 14 donde aparece el nombre divino «El que es». Explica que hay tres razones para que se prefiera este nombre (I, 13, 11):

- Por su **significación**. Con este nombre no se significa ninguna forma, sino el mismo ser, y como el ser de Dios es su misma esencia, y esto sólo conviene a Dios, es el que más le corresponde, ya que cada cosa se denomina por su forma.
- Por su **universalidad**. Todos los otros nombres que se pueden aplicar a Dios son más o menos comunes, y aunque se apliquen a Dios, en cierto modo lo están determinando. Como nuestro entendimiento no puede conocer la esencia Divina en este mundo, al determinar cosas acerca de Dios, ya es deficiente respecto al modo en que Dios es en sí mismo. De ahí que, en cuanto se trate de nombres menos determinados y más comunes, se dicen más propiamente de Dios. Con este nombre se explica que Dios tiene el mismo ser como un océano de sustancia infinito e indeterminado, en palabras del Damasceno. Este nombre no determina ningún modo de ser, y por eso designa ese infinito.
- Por su **cosignificación**. Este nombre significa el ser en presente, y esto se dice de Dios de la manera más propia, porque su ser no conoce el pasado ni el futuro.

En la respuesta *ad 1* nos añade un matiz importante: el nombre «el que es» es un nombre propio de Dios más que el nombre «Dios», respecto a aquello a partir de lo cual se pone (*id a quo imponitur*), pues se pone a partir del ser, y también es más propio respecto al modo de significar y de co-significar, como vimos antes. Sin embargo, respecto a aquello para lo que se pone el nombre para significar (*id ad quod imponitur nomen ad significandum*), es más propio el nombre «Dios», pues se pone para significar la naturaleza divina, y todavía más el «*tetragramma*», para significar la misma sustancia incomunicable de Dios.

5.2 No es la Idea platónica del ser

Es importante no entender los argumentos anteriores como si santo Tomás no estuviera diciendo que Dios sería algo así como una idea platónica aplicada al ser. Ante todo hay que recordar que en bastantes pasajes santo Tomás explica que Dios es *ipsum suum esse subsistens*, *su* mismo ser subsistente. Esto ya nos debe llevar a considerar con atención la fórmula *ipsum esse subsistens*. En latín no hay artículos, luego según el contexto se deberá entender como *el* mismo ser subsistente, o *un* mismo ser subsistente (aunque, obviamente sólo hay uno). De hecho santo Tomás también emplea el término *ipsa forma subsistens* y no se traduce como *la* misma forma subsistente, sino *una* forma subsistente. Este matiz es importante, porque decir que Dios es *Ipsum esse subsistens* no equivale a identificar a Dios con la naturaleza común del *esse*.

En varias ocasiones santo Tomás sitúa a Dios por encima de la naturaleza de ser mismo. En un pasaje del *De interpretatione* explica que la voluntad divina «debe entenderse como estando fuera de todo el orden de las causas, a la manera de una causa que derrama la totalidad del ente [*totum ens*] y todas sus diferencias» (I, lec. 14). En el comentario al *De divinis nominibus* explica que Dios es anterior a todo límite y determinación: «El es la causa de la delimitación de todo, y no sólo de las cosas que poseen ser, sino del *esse* mismo. Porque el *esse* creado en sí mismo no está limitado, si se lo compara con las criaturas, pues se extiende a todas, pero si se lo compara con el *esse* increado, resulta deficiente y bajo la previsión de la mente divina, la cual posee la determinación de su propia *ratio*» (Cap. 13, lec. 3). Con esto último se nos está diciendo que el *esse* increado no cae dentro del límite del concepto de *esse*. En otras palabras, podemos hablar del *esse* de Dios, pero no está bajo la noción común de *esse*.

Para entender mejor esto nos puede ayudar la explicación de santo Tomás acerca de la perfección de Dios. En I, 4, 1 explica que Dios es acto en el grado más alto, y esto se confirma porque su esencia es *esse* por sí mismo, ya que el *esse* es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas: si se puede añadir algo al *esse* es como aquello que lo recibe, y tal cosa no puede suceder en Dios. En I, 4, 2 explica que como Dios es *ipsum esse susbsitens* (en el paralelo de *Contra Gentiles suum ipsum esse*), no puede carecer de ninguna perfección, pues todas las perfecciones «pertenecen a la perfección del *esse*». Ahora bien eso no quiere decir que el *esse* mismo sea la única perfección real; santo Tomás emplea la expresión «*esse, et reliquae perfectiones et formae*» (*De pot.* 6, 6).

Toda perfección del *esse* está vinculada a alguna forma, y en la esencia divina se encuentran todas las perfecciones, sólo que de una manera del todo especial; por poner un ejemplo, la perfección del león, en el león, le hace ser león, pero la perfección del león en Dios no hace que Dios sea un león. Incluso en perfecciones que no implican limitación, como la sabiduría o la bondad, lo que es la sabiduría no es lo que es la bondad, pero en Dios lo que es la sabiduría es Dios. De esta manera «lo que es la sabiduría» y «lo que es la sabiduría de Dios» no son lo mismo. Esto lo podemos extender también al *esse*: lo que es el *esse*, o lo que es la forma, o la esencia, o el poder, o el amor, no son lo mismo, pero en Dios son idénticos. Por tanto, lo que es el *esse* y lo que es el *esse* de Dios no son lo mismo. Así, se puede decir que Dios es *esse tantum*, es sólo un *esse*, pero no es solamente *esse*. Por supuesto que en el *esse* de Dios está el *esse común*, y de hecho hay que reconocer la afinidad de todas las formas y perfecciones con el *esse común* (pues el *esse* es la actualidad de todas las formas), pero esta esencia divina que es en sí máximamente cognoscible, nos deja a nosotros en la oscuridad. Por ello es interesante recordar lo que dice santo Tomás al hablar acerca de que nada puede representar la esencia divina más que ella misma:

No puede ser representada por ninguna semejanza inteligible creada, porque toda forma creada está determinada según algún concepto, sea de sabiduría, sea de poder, sea del mismo ser [*ipsius esse*] o de algo de este tipo (I, 12, 2)

Esto queda confirmado cuando habla santo Tomás del conocimiento que tiene Dios de las criaturas, que se debe a que posee las perfecciones de todas, y esto le lleva a un conocimiento *propio* de cada una (I, 14, 6). En este contexto afirma que algunos dijeron que Dios conoce las cosas en general en cuanto que son entes «en cuanto que se conoce a sí como principio del ser, conoce la naturaleza del ente y todas las cosas en cuanto que son entes». pero rechaza esa explicación. Explica que las perfecciones de las criaturas están en Dios «no sólo en aquello que las criaturas tienen en común, esto es, el *ipsum esse* pertenece a la perfección, sino también las características por las cuales algunas criaturas se distinguen de otras, como la vida y la inteligencia [...] Y toda forma, por la que cada cosa está constituida en su propia especie, es una cierta perfección». Y concluye que «Dios no conocería perfectamente la naturaleza del ser, si no conociera todos los modos de ser». Y estos modos de ser están determinados según las diversas naturalezas de las cosas. Como se puede ver, estamos en las antípodas de pensar las naturalezas como receptáculos de un *líquido* común del ser. Hay

que decir que las esencias de las cosas resultan esenciales al mismo ser: «Es necesario que lo que es causa del ente en cuanto ente sea causa de todas las diferencias» (*In de Causis* IV).

Hay que tener en cuenta, por supuesto, la afirmación en que cita al pseudo-Dionisio donde explica que Dios «simpliciter et incircumscrip^te totum in seipso uniformiter esse p^{rae}accipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus» (I, 4, 2). Podría parecer que todo el ser está comprendido en una única forma o naturaleza, la divina, y por tanto, que el ser resultaría algo uniforme o unívoco. Tal cosa parecería atribuir la naturaleza divina a cualquier cosa que *es*. Sin embargo, ya hemos visto que para santo Tomás si Dios no conociera todas las cosas, no conocería la naturaleza propia del ser. En Dios están todas las perfecciones, pero la perfección del ser mismo no contiene todas las perfecciones. Las formas pertenecen a la perfección del ser, pero no se identifican con él, ni son reducibles a él: son el principio de esa perfección del ser. Si Dios contiene toda la perfección del ser, también debe contener las perfecciones de todas las formas; si contiene las perfecciones de todas las formas, entonces su naturaleza no puede identificarse con ninguna de ellas en particular, ni siquiera con la del mismo ser.

La naturaleza divina es idéntica al ser divino, pero el ser divino no se identifica con la naturaleza del ser. Con eso volvemos a lo que hemos dicho antes: Dios contiene la perfección del caballo, pero no se identifica con la naturaleza del caballo, aunque puede producirlo y representarlo. Sólo en ese sentido es Idea del caballo. Como en Dios no hay distinción entre su ser y las otras perfecciones, tampoco puede identificarse con una *síntesis* de sus perfecciones, es absolutamente simple. Por ello todo lo que hay en Dios es su mismo ser, luego su ser mismo contiene no sólo la perfección del ser, sino todas las otras perfecciones de las cosas. En resumen: el ser de Dios es un ser cuya naturaleza va más allá de la «naturaleza del ser»: incluye no sólo la naturaleza propia del ser, sino todos los principios de la naturaleza del ser: las formas.

5.3 Algunas cuestiones sobre el ser y la forma

Lo que ha podido confundir estas cuestiones es la falta de precisión al estudiar las relaciones entre el *esse* y la forma. Santo Tomás explicaba que el «el ser de cualquier criatura está determinado en un cierto modo a partir del género y de la especie» (I, 54, 2), de manera que la perfección del ser se distribuye en las cosas en diversa medida, según las naturalezas. Ahora

bien, esto no quiere decir que la esencia sea algo meramente negativo que *inhibe* al ser: no es que el *esse* en el hombre quisiera ser más grande, pero lo frena la humanidad, pues el ser del hombre es precisamente *ser hombre*. Como explica Brock «la esencia de una sustancia establece su identidad, lo que la hace ella misma; y su ser sustancial no es más que ser ella misma en acto. Osea, de nuevo, su ser sustancial no es otra cosa que su ser ella misma en acto [...] Por tanto, si su ser es limitado, esto no es por la fuerza de su forma, sino por la debilidad de la misma» [S. BROCK, *Percorsi di Sapienza Naturale*, Roma (EDUSC) 2023, 532].

La forma es limitada, pero positiva. Por ello resultan muy extrañas las palabras de Cornelio Fabro en las que se habla que el límite es como cierta nada: «La nada [...] no es simple y puramente algo dialéctico sino real: es la negación del ser que penetra lo finito después de la creación. De modo paradójico, pero obvio, se puede decir que el límite, que es intrínseco a lo finito como tal, sea el que sea, piedra o espíritu, el el no-ser del ser del ente sin el cual no habría ningún ente; puesto que todo ente es precisamente “ente” (y no el Ser) en cuanto que está “fuera”, es decir distinto del Ser y es creado de la nada. Sólo la nada puede explicar la “diferencia” entre el ente y el Ser [...] Sólo en la concepción creacionista la nada es real y por ello se piensa hasta el fondo» [C. FABRO, *Senso e struttura esistenziale della preghiera* en E. Morandi - R. Panattoni (ed.), *L'esperienza di Dio: filosofi e teologi a confronto*, Padova (Il Poligrafo) 1991, 17]. Como observa Brock esto muestra una tendencia platónica notable.

Por supuesto que el acto de ser de la criatura no estaría limitado si no fuera recibido en una potencia distinta, la de la esencia: si no hay un principio de potencia en el ente, distinto de su acto de ser, no se explica la finitud del acto. Sin embargo lo que no se puede es «abstraer» el acto respecto a esa potencia y así hacerlo infinito. «El acto de ser no es como una naturaleza específica (o genérica): ésta se puede considerar en abstracción respecto a la materia que individual (o, en el caso de la naturaleza genérica, respecto a la diferencia específica) y así se la hace infinita, en el sentido de que ya no está limitada a ese individuo (o a esta especie). En este caso, lo que se considera de manera abstracta permanece lo mismo, porque el factor individual (o específico) no es esencial para ella. Pero como el ser de una cosa está estrechamente proporcionado a la esencia de la misma, constituido según tal esencia, abstraerlo de tal esencia no es posible; ya no quedaría lo que es. La naturaleza específica de hombres diversos, es decir, la humanidad, es siempre la misma y se la puede considerar por abstracción respecto a ellos, simplemente como humanidad. Pero el *esse* no

funciona así, porque *esse est diversum in diversis* [...] El ser en común no es una noción única, unívoca. Es una multiplicidad de nociones, unidas bajo un nombre de modo análogo» [S. BROCK, *Percorsi di Sapienza Naturale*, Roma (EDUSC) 2023, 533-534.]

Por todo ello hay una profunda relación entre el *esse* y la forma, ya que: «Si bien el *esse* de una cosa es distinto de su esencia, no debe pensárselo como algo añadido a la manera de un accidente; sino, más bien, es como si estuviera constituido a través de los principios de la esencia. Y, por lo tanto, este nombre: *ens*, que es tomado del *esse* mismo, significa la mismo que el nombre que es tomado de la esencia misma: *res*» (*In Met. I. 4, lec. 2, n. 11 [558]*). El *esse* es simple: no está compuesto de materia y forma pero de alguna manera está proporcionado a la esencia de una cosa. El *esse* es la actualidad de la esencia (I, 54, 1). Es cierto que en un sentido el concepto absoluto del *esse* abarca la entera perfección del *esse* (I-II, 2, 5 ad 2), pero sigue siendo distinto de los conceptos de otras perfecciones.

No podemos entrar ya en explicar con detalle la expresión, muy frecuente en santo Tomás de que «forma dat esse». Se ha difundido mucho la explicación, compartida en sus grandes líneas por Gilson y Fabro, que hablaba de dos órdenes del ser, el formal o categorial, en el que se cumpliría ese principio *forma dat esse* y el existencial o trascendental, en el que ya no se cumpliría. En el primer nivel la esencia sería acto, pero en el segundo sería mera potencia. Lo que sucede es que el análisis de los textos de santo Tomás no es tan sencillo, pues en varias ocasiones santo Tomás afirma que la forma *dat speciem et esse*, con lo cual también se atribuye un sentido, por así decir, existencial a la forma.

Ese planteamiento de los dos niveles no aclara bien en qué sentido la esencia es potencia respecto al ser. En cambio, hay que decir que la esencia es potencia respecto al ser en un sentido muy distinto del que la materia es potencia respecto a la forma. La materia está en potencia a múltiples formas, pero la esencia sólo lo está respecto a su ser correspondiente: un hombre sólo puede *ser hombre*, no puede *ser caballo*. Nos parecen muy oportunas las reflexiones de S. Brock en un reciente artículo [«Created Form as Act and Potency in the Metaphysics of Thomas Aquinas» en Th. CORY – G. DOOLAN (edd.), *Summa metaphysicae ad mentem Sancti Thomae. Essays in Honor of John F. Wippel*, Washington, DC: CUA Press, 2024, 177-206] en el que reflexiona sobre todas estas cuestiones, y al que remitimos, al no poder desarrollar aquí con más detalle la cuestión.