

### III. SIGNIFICADOS DEL *ESSE* DERIVADOS DE FUENTES NEOPLATÓNICAS

Se sabe que, en la época de Santo Tomás, el conocimiento de los textos de Platón estaba lejos de ser completo: fragmentos del *Timeo* (17A-53B) traducidos y comentados por Calcidio, las traducciones del *Protágoras* de Cicerón y del *Fedón* de Apuleyo, perdidas antes del siglo VI, fragmentos de Macrobio, Boecio y Marciano Capella<sup>1</sup>, algunas citas de Escoto Eriúgena en el siglo X, y sólo en el siglo XII aparecen en escena copias del *Fedón* y del *Menón*<sup>2</sup>. A esto hay que añadir los textos que llegaron a través de los Padres griegos y latinos, como por ejemplo a través de San Agustín en *De Civitate Dei*<sup>3</sup>.

A pesar de ello, y desde los primeros siglos del cristianismo, el Platonismo y Neoplatonismo se había impuesto como filosofía dominante, tanto en su versión más bien pagana, con la urgente tarea de autoafirmarse frente a un cristianismo que crecía a pasos agigantados, como en su versión cristiana, con el deber de asumir y purificar todo lo que en la filosofía era concordante con la fe, tras un cierto apatismo hacia la filosofía de parte de algunos padres apostólicos. Sin embargo, y esta es la opinión más extendida entre los historiadores, el intento característico de esta corriente de pensamiento fue el de la concordancia entre los dos más grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles, cuya síntesis no podía dejar de atraer a las grandes mentes, viendo la osadía y desafío de tal empresa.

Por lo que respecta a esta investigación, podemos afirmar que Santo Tomás pudo tener contacto directo con el neoplatonismo por medio de dos corrientes definidas. Una, llamémosla con Fabro “greco-cristiana (patrística)”, especialmente a través de San Agustín, Boecio y Pseudo-Dionisio; y la otra llamada “greco-árabe”, a través de Avicena y el autor del *De Causis*<sup>4</sup>. Los significados de *esse per participationem* y la distinción real de *esse* y *essentia* inseparablemente unidos a él, el sentido de *esse separatum*, de *esse intensivum*, y el de *esse per essentiam* están conectados, si bien no exclusivamente, pero sí clara y predominantemente con la filosofía y principios platónicos y neoplatónicos. En resumen, así como en la estructura del *ens* en su *plano predicamental* domina la influencia del Filósofo, en la *estructura trascendental* del *ens* finito y en su resolución y reducción a la Causa *per essentiam* domina en Santo Tomás la influencia de Platón y del Neoplatonismo.

---

<sup>1</sup> Cf. A. CALVET, « Recherches sur le platonisme médiéval dans les œuvres alchimiques attribuées à Roger Bacon, Thomas d’Aquin et Arnaud de Villeneuve », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003/3, 87, 458-459.

<sup>2</sup> Cf. M. DE WULF, *Historie de la Philosophie Médiévale*, t. I, (1934), pp. 70-71; cit. en C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 49.

<sup>3</sup> Cf. R. KLIBANSKY, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, Kraus, London 1981, 21-37 y 51-53.

<sup>4</sup> C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 80.

## 1. *Esse participatum* y distinción real<sup>5</sup>

Decíamos que la reflexión sobre el ente por participación y la tesis sobre la distinción real del *esse* y la *essentia* en las criaturas están inseparablemente unidas. En cuanto a esta tesis, Santo Tomás se muestra como nunca rico en argumentos y pruebas, y jamás se ciñe a una fórmula rígida predefinida y repetitiva. Esto hace que el trabajo del estudioso sea casi siempre aproximado y nunca completamente satisfactorio, pero hace aún más necesario e indispensable el contacto directo y prolongado con los textos del Aquinate.

La amplitud de los argumentos y el hecho notable de invertir eventualmente premisas y conclusiones no corresponde a un eclecticismo acomodaticio, sino al punto de vista diferente del que parte Santo Tomás. Cuando habla como filósofo, entonces en la *via inventionis* aparece la distinción real y la noción de *esse participatum* como corolario último de tesis tales como la multiplicidad y la semejanza, la limitación y la imperfección de las criaturas. Cuando como teólogo desciende en *via iudiciis*, a través de las tesis de la simplicidad del *Esse* divino o de la creación del universo *ex nihilo*, la participación y la distinción real entre ser y esencia en las criaturas son puestas en primer lugar, y las otras tesis de la multiplicidad, la semejanza y la limitación son meras consecuencias derivadas de ella.

¿Qué es *ser participado*? *Participar es casi como tomar parte*<sup>6</sup>. *Casi como*, porque el *esse* como acto es simple y no puede ser cuantificado ni dividido en partes, como si fuera material: el acto se posee o no se posee. *Todo lo que es participado es determinado al modo del participante, y así se posee parcialmente y no según todo el modo de perfección*<sup>7</sup>, dirá Santo Tomás. Por tanto, participar es, como se desprende de los textos, un *particulariter recipere* o *accipere ab alio, partialiter et imperfecte habere*, y este “recibir” implica de modo especial el *causatum esse*:

Cuando algo recibe de modo particular aquello que pertenece universalmente a otro, se dice participar de aquello... similarmente, el efecto se dice participar de su causa, y sobre todo cuando no se adecua a la virtud de su causa<sup>8</sup>.

Nótese el recurso al ejemplo de la causalidad en el texto anterior, o al *accipere partialiter ab alio* en este texto del comentario al *De Coelo*: *porque participar no es otra cosa que recibir de otro parcialmente*<sup>9</sup>. Por tanto, la participación implica: a) un

---

<sup>5</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 206-235.

<sup>6</sup> *De Ebdomadibus*, lec. 2: «Est autem participare quasi partem capere»; Leonina 50, 271a; Cf.: *Comm. in Ep. ad Hebraeos*, «Est autem participare, partem capere».

<sup>7</sup> *C. Gent.*, lib. 1, cap. 32; Leonina 13, 97b: «Omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum».

<sup>8</sup> *De Ebdomadibus*, lec. 2; Leonina 50, 271a-b: «quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud... similiter effectus dicitur participare suam causam, et precipue quando non adequat uirtutem sue cause».

<sup>9</sup> *In De Coelo et Mundo*, lib. 2, cap. 12, lec. 18; Leonina 3, 193b: «nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere»; Cf.: *In De Divinis Nominibus*, cap. 4, lec. 9: «Quod enim est superius in entibus, comparatur ad inferius sicut totum ad partem, in quantum superius, perfecte et totaliter, habet quod ab inferiori, imperfecte et particulariter habetur»; Parma 15, 314a; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 29: «id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur»; Leonina 13, 90b.

ente que “es” *per essentiam, universaliter y perfecte* aquella perfección cuya semejanza es compartida, en una relación de causa-efecto, y que implica un recibir por parte del ente por participación; b) la posesión de la perfección compartida en el ente por participación en modo constitutivo, es decir intrínseco y propio, no accidental; c) la distinción y composición entre la perfección participada y un principio que actúa como sujeto participante, receptor y por tanto limitador, en el ente por participación:

El primer ente, que es Dios, es acto infinito, como habiendo en sí toda la plenitud de ser... Todo lo que está después del primer ente, como no sea su ser, tiene ser recibido en algo, por lo que el mismo ser se contrae; y así en todo lo creado, distinta es la naturaleza de la cosa que participa el ser, y distinto el mismo ser participado<sup>10</sup>.

Aunque con el paso del tiempo se nota un desarrollo “modal” en la demostración de la composición real en las criaturas<sup>11</sup>, ya en sus primeras obras Santo Tomás pone en necesaria correspondencia la causalidad del *Esse per essentiam*, la recepción del ente *per participationem* y su distinción y composición real:

Todo lo que es participado a algo, está en él al modo del participante, porque nada puede recibir más allá de la propia medida. Y como el modo de cualquier criatura sea finito, cualquier cosa creada recibe el ser finito e inferior al ser divino, que es perfectísimo<sup>12</sup>.

Es propio del *esse participatum* ser recibido en una determinada *mensura* o *modus finitus*, es decir, en la esencia, que no es otra cosa que una medida, modo, grado o capacidad siempre finita en cuanto potencial, respecto al *esse*:

Toda perfección real se reduce a una cierta medida de *esse*, y las cosas son más o menos perfectas según reciban el *esse* en una medida más o menos amplia. Es fácil adivinar que esta medida o *modus* del *esse* no es otra cosa, en el ser sustancial finito, que su esencia<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Q. D. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1: «Primum ens quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem... Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum». Cf. *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1: «Omnia alia habent esse receptum et participatum; et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi; sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi esse habet... ipse non est existens quodam modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum»; Parma 15, 347a.

<sup>11</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 211. Fabro demuestra con los textos que en sus primeras obras Santo Tomás utiliza a menudo argumentos avicenianos, mientras que en sus obras de madurez prefiere casi exclusivamente el argumento de la participación.

<sup>12</sup> *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, s. c. 2: «omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum».

<sup>13</sup> A. CONTAT, «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue Thomiste* 111/3 (2011), 381 : « Toute perfection réelle se ramène à une certaine mesure d'esse, et les choses sont plus ou moins parfaites selon qu'elles reçoivent l'esse selon une mesure plus ou moins ample. On devine aisément que cette mesure ou ce *modus* de l'esse n'est rien autre, dans l'étant substantiel fini que son essence ».

*Se dice ente a aquello que participa el ser de modo finito... las cosas existentes tienen finitud, en cuanto que participan el ser de modo finito*<sup>14</sup>. La composición y distinción real está contenida necesariamente en la participación en fuerza de la misma participación y causalidad del *Esse per essentiam*<sup>15</sup>, y no se debe entender como si la perfección participada sea en sí misma limitada<sup>16</sup> (tomismo formalista), o que sea de sí misma ilimitada pero luego limitada en cuanto que sucede o cae (*accidit*) en un esencia de la cual se debe liberar<sup>17</sup> (tomismo trascendental), por la sencilla razón que *contradictoria non possunt simul esse vera*: no puede haber una perfección imperfecta, un acto limitado por sí mismo, ni tampoco un *esse* participado que no esté compuesto y no esté limitado por una esencia. Por esto, no tiene sentido preguntarse qué sería el *esse* participado sin la esencia, o qué sería la esencia antes de recibir el *esse*. Este tipo de preguntas son preguntas mal puestas, sofistas en sí, y llevan a equívocos. Ambas posiciones, la del tomismo formalista y trascendental, no han comprendido a fondo la relación necesaria entre el *esse participatum* y la distinción y composición real del *esse* y la esencia.

También se podría expresar lo que queremos decir del siguiente modo: la proposición “el *ens per participationem* está realmente compuesto por el *esse participatum* como acto y la esencia participante como potencia”<sup>18</sup>, es una proposición *per se nota*, que se conoce por sí al ser conocido el significado de los términos. Es decir que, en la noción de ente por participación, está ya incluida necesariamente la distinción real de perfección participada como acto y sujeto participante como potencia:

---

<sup>14</sup> *In De Causis*, lec. 6: «*Ens autem dicitur id quod finite participat esse... existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse*».

<sup>15</sup> Cf. *C. Gent.*, lib. 2, cap. 52: «*Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente... Nullum igitur ens causatum est suum esse... Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse*»; Leonina 387b-388b.

<sup>16</sup> F. SUÁREZ, «*seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem, extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi et non maiorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem et non maiorem... Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia*»; *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, 13, 18.

<sup>17</sup> J. B. LOTZ, «*Esse ipsum de se infinitum est... Mensura igitur finita ad intimam essendi indolem pertinere nequit... Consequenter mensura seu essentia finita ad actum essendi accedit vel, quod idem est, cum eodem compositum veri nominis constituit; hinc actus essendi in ente finito non de se, sed tantum in se finitus est*»; *Ontologia*, Herder 1963, 214.

<sup>18</sup> Del mismo modo como Fabro ha mostrado que la proposición “todo ente por participación es causado por el *Esse* por esencia” es también *per se nota*, y es además la formulación más adecuada del principio de causalidad, debido a su extensión nocional (todo lo que es creado) y a su inmediatez cognoscitiva (la relación necesaria de dependencia en el ser del efecto a la causa); cf. *Esegesi Tomistica*, «La defensa crítica del principio de causa», 1-48. En cambio, para el Tomismo que considera la doctrina del acto y la potencia como la clave y el núcleo de la metafísica de Santo Tomás, la distinción real es explicada sobre todo por el principio *actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam*, y los argumentos a partir de la participación son relegados a este.

Distinto es *lo que es* el hombre, y *ser* hombre: solo en el primer Principio del ser, que es esencialmente *ens*, el *ipsum esse* y su *quidditas* son una y la misma cosa; en todo lo demás, que son entes por participación, es necesario que sea distinto el *ser* y la *quidditas* del ente<sup>19</sup>.

No se puede añadir nada al *esse* que sea ajeno a él. Por lo tanto, el Primer *Esse* será esencialmente simple y único. Por otra parte, los entes que participan en el *esse* lo reciben según una medida, lo que implica limitación, composición y multiplicidad:

Es necesario, pues, que toda substancia simple subsistente, o ella misma sea su ser, o participe el ser. La substancia simple que es el mismo Ser subsistente, no puede ser sino una... Toda substancia que es posterior a la primer Substancia simple, participa el ser. Todo participante está compuesto de lo que participa y lo participado, y el participante está en potencia a lo participado<sup>20</sup>.

En consecuencia, es contradictorio que el ente por participación, es decir, toda criatura, sea sólo *esse*, por tanto simple *in ordine essendi*:

Esta condición no es posible en la creatura, que tenga *esse* sin algo que lo conserve: esto repugna a la razón de creatura<sup>21</sup>.

## 2. *Esse* intensivo (dialéctica del inteligir, vivir, ser)<sup>22</sup>

### La terminología de *esse* intensivo en Cornelio Fabro

La terminología del *esse* intensivo ha sido puesta de relieve por el Padre C. Fabro, nuestro principal referente en la exégesis de los diferentes significados del *esse* en Santo Tomás. En su tesis doctoral *La noción metafísica de participación*, Fabro señala el origen de esta terminología en referencia al proceso reflexivo de la inteligencia propio de la metafísica. No es ya el pensamiento formal que procede por abstracciones, sino la reflexión metafísica que tiende a unificar y enriquecer. Aplicada a la noción de *esse*, la abstracción formal sólo puede conducir al concepto más pobre, común e indeterminado por la falta de contenido (al modo como el ser Hegeliano es lo más vacío e indeterminado, y por tanto se identifica con la nada). Por el contrario, la reflexión

---

<sup>19</sup> *In Posteriorum Analiticorum*, 2, lec. 6: «Aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis»; Leonina 1, 347a.

<sup>20</sup> *In Physicorum*, lib. 8, lec. 21, n. 13: «Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una... Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum»; Leonina 2, 449b.

<sup>21</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 8, ad 9: «ista condicio non est in creatura possibilis ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae in quantum huiusmodi esse causatum habet ac per hoc ab alio dependens»; Leonina 22, vol. 1, fas. 2, 160b.

<sup>22</sup> Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 183-188.

metafísica, que no es una suma al modo cuantitativo, sino un paso por saltos cualitativos, asciende según las formalidades y los actos en su pureza formal e inclusión progresiva de unos en otros, y llega a una noción que es la más cargada de actualidad, que incluye en sí misma de manera unificada y emergente todos los demás actos y formalidades, que en su comparación son sólo modos limitados de esa totalidad formal. De este modo, esta noción intensiva no sólo alcanza la máxima extensión de la predicación, según el máximo contenido nocional, sino que también alcanza la cumbre de la perfección ontológica:

Si, pues, mediante la reflexión intensiva, hago ahora una Sinopsis de todas las formas y grados del ser, llego a una noción intensiva del ser, que es un compuesto lógico-metafísico de todas las manifestaciones del ser en relación con la cual cada forma o grado no es más que una particularización, es decir, una participación<sup>23</sup>.

Fabro se esfuerza en subrayar que hay un paso, por medio de esta reflexión metafísica intensiva, de la noción de *ens commune* o *ens* inicial a la noción metodológica de *id quod habet esse*, y finalmente a la resolución del *ens* en el *esse* como su acto intensivo<sup>24</sup>: «podemos llegar, por medio de la reflexión metafísica intensiva, a una noción de ser que es la síntesis, en la que confluyen todas las formalidades y perfecciones particulares con la remoción de toda potencialidad»<sup>25</sup>. En su obra cumbre *Participación y causalidad* también afirma que «el ser, que es al principio el acto más común, se manifiesta al final como el acto más intenso que trasciende todos los actos y debe generarlos desde la fuente eterna e inagotable de su propia plenitud»<sup>26</sup>.

## La terminología de *esse* intensivo en Santo Tomás

A pesar de haber sido fijada por Fabro, el origen de la terminología de *esse* intensivo puede rastrearse en el propio Santo Tomás; indicamos algunos textos muy sugerentes<sup>27</sup>, que nos conducirán al núcleo de la noción de *esse* intensivo, que queremos

---

<sup>23</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 165: «Se ora pertanto, mediante la riflessione intensiva, faccio una *Sinossi* di tutte le forme e gradi dell'essere, io arrivo ad una nozione intensiva di essere, che è *Sinolo* logico-metafisico di tutte le manifestazioni dell'essere in relazione alla quale ciascuna forma o grado, non è che una particolarizzazione, cioè partecipazione».

Fabro explica en una nota a pie de página la naturaleza de esta sinopsis: «no consiste en una sumación cualquiera de actos y perfecciones, ni es una “purificación” que la mente ejerce sobre el concreto para captar una formalidad, como tal: sino que pertenece a esa particular *abstracción intensiva*, antes mencionada, por la que, en función de la *separatio*, los actos y las formalidades se generalizan primero según sus propios valores y luego se ven implicados según una progresión ascendente. El paso de una perfección a otra es, pues, en el ámbito metafísico, una especie de *paso al límite*. Este pasaje se ve fácilmente en relación a las perfecciones trascendentales respecto al *esse*, y también en relación a las perfecciones predicamentales respecto al *esse*... es siempre el recurso a la perfección trascendental lo que permite la ascensión dialéctica».

<sup>24</sup> Cf. C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico», en *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 108-109.

<sup>25</sup> C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 188.

<sup>26</sup> C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 222.

<sup>27</sup> Se pueden ver en este mismo contexto: *I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, et ad 3; d. 44, q. 1, a. 2; *II Sententiarum*, d. 9, a. 5, ad 4; d. 32, q. 1, a. 1, ad 4, et a. 3; *III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 4; *IV*

precisar. El contexto es generalmente similar: es la dialéctica de la intensión-remisión, de *magis* y *minus* aplicados a cosas diferentes, como la perfección o la privación, lo concreto o lo abstracto, la cantidad o la cualidad, el poder de Dios, etc.

En primer lugar, se debe excluir de la dialéctica intensiva el plano de la cantidad:

En las cosas que se dicen según un más y un menos, la intensión y remisión no es por adición, como en aquellas cosas que aumentan según la cantidad, en las cuales a la cantidad se le añade otra cantidad, para que se logre una mayor cantidad: pues no se añade calor al calor para que se haga más cálido... sino que es causada la intensidad a partir de esto, que aquello que se busca, se encuentra de modo más perfecto, y menos mezclado con su opuesto<sup>28</sup>.

La intensidad no es, pues, por una adición de cantidad (la intensión no es la extensión), sino por aumento de perfección y sustracción de imperfección:

La intensión por la cual algo se dice según un más y un menos, no solo es causada por la remoción de lo contrario, sino también por el acceso al término, como es patente en la intensidad de la luz corporal<sup>29</sup>.

Se trata del mismo punto máximo de referencia para la medida de la adición de perfección que para la sustracción de imperfección, porque no hay máximo imperfecto, sería contradictorio en sí mismo. Así como el Filósofo ya había concluido, a partir de un *magis et minus* falso, la existencia de un *simpliciter verum*, Santo Tomás concluye a partir de un *magis et minus* malo, la existencia, no de un *simpliciter malum*, sino de un *simpliciter bonum*:

---

*Sententiarum.*, d. 17, q. 1, a. 5, sol. 3; *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 9; q. 28, a. 9, ad 8; *Q. D. De Potentia*, q. 1, a. 2; *S. Th.*, I, q. 48, a. 4; y sobre todo *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1 et 2.

<sup>28</sup> *II Sententiarum*, d. 42, q. 1, a. 1, ad 2: «intensio et remissio in his quae secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quae secundum quantitatem augmentantur, in quibus quantitas quantitati additur, ut major quantitas fiat: non enim calor calori additur ut magis calidum fiat... sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et opposito impermixtius».

Se podría llamar sin embargo a esta cantidad, no cantidad dimensiva, sino cantidad virtual, *quantitas virtutis*: *S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 1: «duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas *molis*, vel *quantitas dimensiva*, quae in solis rebus corporalibus est... Sed alia est *quantitas virtutis*, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae: quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, id est in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo Augustinus, VI *de Trin.*, quod in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse: nam melius dicitur quod perfectius est... Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem: secundum esse quidem, in quantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis, secundum operationem vero, in quantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum»; Leonina 4, 435b-436a.

Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1: «Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiva. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel forma substantialis, quae tamen non est major vel minor», Mandonnet 411-412.

<sup>29</sup> *IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 4, ad 3: «intensio secundum quam aliquid dicitur magis et minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis».

En la privación, no se dice algo más o menos según el acceso al término, sino más bien por la remoción o lejanía a éste. De donde el Filósofo prueba allí que, por esto que hay algo más o menos falso, que haya algo absolutamente verdadero. Pues para que haya algo más o menos malo no se requiere que haya algo absolutamente malo, sino que haya algo absolutamente bueno<sup>30</sup>.

Aplicándola al *esse*, hay que tener en cuenta, sin embargo, que la dialéctica intensiva del *magis et minus* y, por tanto, la aproximación al máximo, no se da dentro del *ipsum esse* (el *ipsum* enfático indica la perfección abstracta, como se verá más adelante), porque es en sí mismo simple, es y basta. Por otra parte, sí se puede dar un *magis et minus* en: a) la dialéctica de resolución entre las diferentes formalidades como la unidad, verdad, bondad, vida, inteligencia, etc., todas las cuales se ven incluidas y contenidas “por exceso”, una vez que se ha llegado al máximo; o b) por la participación de los concretos al *ipsum esse*. Siempre comentando al Filósofo, Santo Tomás explica:

algo recibe según un más y un menos de dos modos. De un modo en concreto, de otro modo en abstracto. Siempre se dice algo según más y menos de acuerdo a su proximidad o lejanía a algo uno. Por tanto, cuando lo que inhiere en un sujeto es uno y simple, este ciertamente no recibe en sí según más y menos. De donde no se dice según más y menos en abstracto.

El *ipsum esse* en sí mismo no se dice que sea más o menos perfecto, pero esto no excluye la posibilidad de compararlo según la intensidad con *intelligere* y *vivere*, como veremos más adelante. En lo que respecta a la dialéctica de la intensidad de la participación de los entes concretos al *esse*:

Pero se puede decir más y menos en concreto, por esto que el sujeto participa su forma según más o menos. Como se ve en la luz, que es forma simple y una, de donde no se habla de la *ipsa lux* según un más y un menos, pero se habla del cuerpo más o menos luciente, por esto que más o menos perfectamente participa a la luz<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> *Q. D. De Malo*, q. 2, a. 9, ad 7: «in priuatiuis non dicitur aliquid magis uel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Vnde et ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis uel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter uerum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis uel minus malum non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum»; Leonina 23, 56a. Cf. *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 6, ad 14: «malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono»; Parma 8, 37b.

<sup>31</sup> *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 10, lec. 3: «dupliciter aliquid recipit magis et minus. Uno modo in concreto. Alio modo in abstracto. Semper enim dicitur aliquid magis et minus per accessum ad aliquid unum vel per recessum ab eo. Quando ergo id quod inest subjecto est unum et simplex, ipsum quidem in se non recipit magis et minus. Unde non dicitur magis et minus in abstracto. Sed potest dici magis et minus in concreto, ex eo quod subjectum magis et minus participat huiusmodi formam. Sicut patet in luce, quae est una et simplex forma. Unde non dicitur *ipsa lux* secundum magis et minus. Sed *corpus* dicitur magis vel minus lucidum, eo quod perfectius vel minus perfecte participat lucem»; Leonina 47, vol. 2, 559a-b.

Parece que también se puede aplicar al *esse* este doble modo de intensión y remisión, al interno del ente mismo, o en comparación con otros entes: *II Sententiarum*, d. 37, q. 3, a. 2, ad 2: «intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur maior vel minor, sed secundum magnitudinem alterius;



Este texto ya contiene en sí todo lo que se dirá a continuación sobre la doble resolución intensiva del *esse* tanto en abstracto como en concreto.

Uno de los textos más importantes, creo, es este de I-II, q. 22, a. 2, ad 1, donde Santo Tomás expone la dialéctica de intensificación en las perfecciones y los defectos. Empecemos por el de los defectos, alterando el orden del texto original:

En lo que concierne al defecto, se da intensidad no por la aproximación hacia algo sumo, sino por el apartamiento de algo perfecto, ya que en esto consiste la *ratio* de la privación y el defecto. Y por esto cuanto menos se aleja del primero, tanto es menos intenso. Y a causa de esto, en el principio siempre se encuentra un error pequeño, que después apartándose se multiplica más.

Ahora el espléndido texto acerca de la dialéctica de intensidad aplicado a la perfección:

En lo que concierne a la perfección, se da intensidad por la aproximación a un primer principio, al cual cuanto algo es más cercano, tanto es más intenso, así como la intensidad de lo lúcido se da por la proximidad a algo sumamente lúcido, al cual cuanto algo más se acerca, es tanto más lúcido. [...] De donde en los que se acercan al primer perfecto, es decir, Dios, se encuentra poco de razón de potencia y pasión, mientras que en los otros, se encuentra consecuentemente más<sup>32</sup>.

Hay, pues, un primer principio, un máximo de perfección, según cuya proximidad se determina el grado de intensidad de las demás perfecciones, y esto puede aplicarse a un triple nivel, siempre teniendo en cuenta el *esse*: a) dentro de las distintas formalidades, perfecciones y actos de cada ente en concreto, b) entre las distintas formalidades y perfecciones absolutas comparadas en abstracto, y c) para todos los entes en relación con su primer principio, como hace Santo Tomás en el texto:

a) dentro de las distintas formalidades (accidentales y substancial-esencial), perfecciones y actos (operativos segundos: operaciones; entitativos primeros: esencia-forma substancial) de cada ente en concreto, hay un primer principio, un máximo de perfección, que para Santo Tomás es siempre y sólo *esse*. Es la resolución del *ens* en el *esse*: “esto que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos, y por esto es la perfección de todas las perfecciones”<sup>33</sup>; “el *ipsum esse* es lo más perfecto en todo, pues se compara a todo como acto (*ut actus*), ya que nada tiene actualidad, sino en cuanto es, de donde el

---

sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiei».

<sup>32</sup> *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2, ad 1: «in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto: quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur... in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. [...] Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis: in aliis autem consequenter, plus»; Leonina 6, 170a.

<sup>33</sup> *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

*ipsum esse* es la actualidad de todas las cosas, y también de las formas mismas”<sup>34</sup>. Por tanto, las diferentes perfecciones internas al ente reciben, según su proximidad o lejanía al *esse*, en sentido metafísico, más o menos intensidad<sup>35</sup>.

b) entre las distintas formalidades y perfecciones absolutas comparadas en abstracto: porque como se verá, bajo la influencia del Pseudo-Dionisio y del *De Causis*, para Santo Tomás el *ipsum esse* es más perfecto que la *ipsa vita* y la *ipsa sapientia*, siendo su principio y pre conteniendo virtualmente en sí mismo a éstas.

Por último, c) para todos los entes en relación con Dios, *Esse* Intensivo real y separado, con respecto al cual cuanto más cerca está una criatura, más intensamente participa del *esse* y de las demás perfecciones que de él se participan<sup>36</sup>.

Después de ver los textos propios de Santo Tomás donde se encuentra la dialéctica y noción del *esse* intensivo, pasamos a los textos dependientes del Pseudo-Dionisio.

## El *esse* intensivo y el Pseudo-Dionisio

Es difícil exagerar la importancia del rol que el Pseudo-Dionisio ha tenido para la formación de la metafísica de Santo Tomás, así como para la filosofía cristiana en general.

Como decíamos al principio, según la interpretación de P. Fabro, el significado de *esse* intensivo en Santo Tomás deriva principalmente del Pseudo-Dionisio<sup>37</sup>, y de la reflexión de este profundo autor sobre el tema cristiano de los nombres divinos y sobre el tema neoplatónico del Bien-Uno, de las hipóstasis supremas y sus participaciones. El cristiano Pseudo-Dionisio había corregido el separatismo neoplatónico unificando las perfecciones puras en Dios. Así, el *Esse*, que para los neoplatónicos estaba por debajo del Uno y del Bien, y era la primera de las cosas creadas, para Santo Tomás, en cambio, se sitúa en primer lugar, no sólo en la esfera formal, por encima de la vida y de la inteligencia, sino también en la esfera real, como acto primero de todo ente en el que participan todos los demás actos y en el que se resuelven todos los demás actos; el cual

---

<sup>34</sup> *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; Leonina 4, 50b.

<sup>35</sup> Por esto Fabro subraya con tanta fuerza en muchas ocasiones que la pérdida de la prioridad metafísica del *esse* en el plano estático del ente conlleva la pérdida de la primacía de la voluntad y la libertad en el plano operativo; cf. *Riflessioni sulla libertà*, edivi, Segni 2004, 51-52, nota a pie 65.

<sup>36</sup> Cf. *IV Sententiarum*, d. 8, q. 1, sol. 1, ad 1: «Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo»; Parma 7-2, 583a.

En relación a la libertad, según lo que señalábamos en la nota anterior, se puede ver: *Q. D. De Veritate*, q. 22, a. 4: «Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare... natura rationalis, quae est Deo vicinissima... habet in potestate ipsam inclinationem ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a se ipsa»; Leonina 22, vol. 3, fasc. 1, 620a-b. Cf. C. FABRO, *Introduzione a S. Tommaso*, 300.

<sup>37</sup> C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 90-91: «L'Angelico ama riferire all'Areopagita alcuni degli aspetti più profondi del suo sistema quali la nozione "intensiva" dell'"esse"».

esse, cuando no es por participación sino por esencia, coincide con Dios mismo, y es su nombre más pertinente.

## Corrección del separatismo neoplatónico de las perfecciones puras y su unificación en Dios

Según el triple camino trazado por el Areopagita, de negación, causalidad y eminencia, Dios es la causa de todo y, por tanto, todas las perfecciones de las criaturas se encuentran eminentemente en Dios, negando el modo propio de las criaturas – limitado– de poseer estas perfecciones<sup>38</sup>. Toda perfección de los seres es, pues, una participación a la plenitud de perfección que es Dios. En este proceso de intensificación y purificación nocional, el neoplatonismo había casi sentido la exigencia parmenídea de la pureza del ser, pero para ciertas perfecciones puras o absolutas, como la vida y la inteligencia, porque no implican limitación o participación en sí mismas<sup>39</sup>. Según la conocida correspondencia directa entre los planos nocional-formal y real<sup>40</sup>, el neoplatonismo había dado a cada una de estas perfecciones una consistencia real:

Hubo ciertos platónicos, que reducían las procesiones de las perfecciones a principios diversos, poniendo un principio de la vida, al cual llamaban vida primera, y otro principio de la inteligencia, que llamaban primer intelecto, y otro de la existencia, que llamaban primer ente y bueno<sup>41</sup>.

La consecuencia de esta separación y reificación de las hipóstasis fue la dispersión y división de la causalidad y la participación, de modo que cada una de las perfecciones

---

<sup>38</sup> Por lo tanto, las cosas que implican intrínsecamente potencialidad, como la materia, deben ser excluidas desde el principio. De lo contrario, se podría aplicar la vía de la eminencia a estas limitaciones, y hacer *resolutio* sobre principios potenciales como Avicbron (cf. *De Substantiis Separatis*, cap. 5), o llegar a decir estúpidamente (*stultissime*) que Dios es materia prima (cf. *S. Th.*, I, q. 3, a. 8; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 17; *Q. D. De Veritate*, q. 21, a. 4). De las otras perfecciones se excluye el modo, en criaturas siempre limitadas, de poseer estas perfecciones. El texto más completo y conciso que conozco sobre la *via negationis* es este: *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4: «quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus: et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (cap. 7 de Div. Nom.), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur».

<sup>39</sup> *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 8: «sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et hujusmodi: et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius».

<sup>40</sup> *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, a. 9, ad 6: «Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis».

<sup>41</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 1, lec. 3: «Fuerunt enim quidam Platonici qui processionem perfectionum ad diversa principia reducebant, ponentes unum principium esse vitae, quod appellabant primam vitam, et aliud principium esse intelligendi, quod appellabant primum intellectum et aliud existendi quod appellabant primum ens et bonum»; cf. *Super ad Coloss.*, cap. 1, lec. 4: «Platonici etiam errant hic: dicebant enim, in rebus diversas esse perfectiones... et secundum ordines earum perfectionum, ponebant ordines principiorum: sic ponebant primum ens, a quo participant omnia esse; et aliud principium ab isto, scilicet primum intellectum, a quo omnia participant intelligere; et aliud principium vitam, a quo omnia participant vivere. Sed nos non sic ponimus, sed ab uno principio res habent quicquid in eis perfectionis est».

puras que se encontraban en las cosas era trazable a un principio real distinto del que participaba:

Los platónicos, a los cuales Dionisio imita mucho en esta obra, primero que toda composición de los participantes, ponían a las cosas separadas existentes por sí, las cuales eran participadas por los compuestos; así como antes que los hombres singulares que participan de la humanidad, concibieron un hombre separado existente sin materia, por cuya participación se dicen hombres singulares. Y asimismo decían que, primero que estos vivientes compuestos, había cierta vida separada, que llamaban vida por sí, por cuya participación todos los vivientes viven, y de modo semejante decían de la sabiduría por sí y el ser por sí. Ponían estos principios separados ser distintos unos de otros del primer principio, al cual llamaban bien por sí y uno por sí<sup>42</sup>.

El pseudo-Dionisio, firmemente arraigado en la fe cristiana, acepta como verdadera y consonante con la fe la exigencia de pureza formal de las perfecciones, pero al mismo tiempo sabía bien que la reificación y separación real de éstas contradecía la cualidad de Dios como único principio creador al que son reducibles las distintas perfecciones participadas por las criaturas, por lo que corrigió este error<sup>43</sup>:

Dionisio en algo asiente y en algo disiente con ellos; concuerda con ellos en esto, que pone la vida separada existente por sí y así mismo la sabiduría, y el ser, y lo demás<sup>44</sup>; disiente de ellos en esto, que estos principios separados no son dichos ser diversos, sino un principio, que es Dios<sup>45</sup>.

Esta corrección del separatismo platónico y la unificación en Dios de las perfecciones puras es sólo la primera etapa de la intensificación de la noción de *esse*. Como hemos dicho, para el neoplatonismo la idea suprema era el Uno y el Bien, mientras que el *esse* pertenecía a la esfera de la primera inteligencia. Por otra parte,

---

<sup>42</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1: «Platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares qui participant humanitatem, composuerunt hominem separatum sine materia existentem, cujus participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cujus participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum»; cf. cap. 11, lec. 4: «Platonici ponentes ideas rerum separatas, omnia quae sic in abstracto dicuntur, posuerunt in abstracto subsistere causas secundum ordinem quemdam; ita scilicet quod primum rerum principium dicebant esse per se bonitatem et per se unitatem: et hoc primum principium, quod est essentialiter bonum et unum, dicebant esse summum Deum. Sub bono autem ponebant esse, et sub esse ponebant vitam, et sic de aliis. Et ideo dicebant sub summo Deo esse quamdam divinam substantiam quae nominatur per se esse, et sub hac aliam quae nominatur per se vita»; 394b.

<sup>43</sup> Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, 231-240.

<sup>44</sup> Cf. cap. 11, lec. 4: «id quod supra dixerat, quod per se esse et per se vita primo a Deo subsistunt, non est aliquid erroneum, sed est rectum et planas manifestationes habens»; 394b.

<sup>45</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1: «Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit; consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia hujusmodi; dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus»; cf. *In De Causis*, lec. 3: «Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas, quas dicebant Deos; ut scilicet aliud esset per se bonitas, et aliud per se esse, et aliud per se vita, et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa, a qua res participant omnes hujusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos Deos sed unum»; Parma 21, 722a.

según la exégesis que Santo Tomás hace del Pseudo-Dionisio y del *De Causis*, es al *esse* al que corresponde la primacía absoluta, tanto en las diferentes participaciones en las criaturas concretas como en las participaciones consideradas en sí mismas, para finalmente llegar a postularse como perfección propia de Dios.

***La primera perfección es el ser: dialéctica intelligere, vivere, esse***

Al tratar de los nombres divinos, hay que saber que nombramos a Dios a partir de las criaturas y según las participaciones que encontramos en ellas. Por tanto, el nombre más adecuado y específico será el que se derive de la primera y más perfecta participación, es decir, del efecto más primario y radical:

si una causa recibe el nombre de su efecto, lo más conveniente es que se llame de acuerdo al principal y más digno de sus efectos. Entre los demás efectos de Dios, el ser mismo (*ipsum esse*) es el más principal y más digno. Por tanto, Dios, que no puede ser nombrado por nosotros sino es por sus efectos, es llamado con el nombre de ente del modo más conveniente.

El *esse* es, pues, el efecto principal y más excelente entre todos los demás efectos, *senius* en la bella metáfora del Areopagita, *dignius* en el comentario de Santo Tomás, para indicar la primacía metafísica de perfección. De ello se deduce que las demás participaciones se producen “después” de la primera participación en el *esse*:

El “ser” mismo (*ipsum esse*) es ofrecido a la criatura para ser participado “antes de todas las otras participaciones de Dios”. Cualquier perfección que la criatura tenga, la recibe a través de una participación en Dios, que se ofrece, por así decirlo, a todos los seres para que participen en Él; pero Él se participa primero en lo que respecta al ser mismo (*ipsum esse*) antes de cualquier otra perfección. así, “el ser mismo *per se* es más antiguo”, es decir, más primario y más digno<sup>46</sup>.

Santo Tomás parece tenía muy clara esta doctrina ya desde su juvenil *Comentario a las Sentencias*, acercándose en ella también al *De Causis*<sup>47</sup>. El *esse* es la primera participación y el principio de todas las demás, porque así como en Dios están unificadas todas las perfecciones puras, así todas las demás participaciones están preconcebidas en la participación del *esse*:

(Dionisio) dice que, entre todas las demás participaciones de la divina bondad, como el vivir, el inteligir y las otras, el *esse* es primero y como principio de las

---

<sup>46</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1: «Si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis... ipsum esse propositum est creaturis ad participandum *ante alias* Dei *participationes*. Quamcumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum; sed per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quamcumque aliam perfectionem: *et ipsum per se esse est senius*, idest primum et dignius».

<sup>47</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 3: «esse, secundum Dionysium, V cap. *De div. nominibus*, est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse», *Mandonnet* 399.

demás, preconteniendo en sí todas las antedichas, unidas según cierto modo; y así también Dios es el divino principio en el cual todas las cosas son uno<sup>48</sup>.

Entre las diversas *rationes* de las perfecciones de cada ente, hay un orden de referencia a un primer principio, que incluye y funda las demás:

Aunque las bondades participadas en las creaturas sean de diferente razón, sin embargo, tienen un orden entre sí, pues una incluye a la otra, así como otra se funda sobre una ulterior; así como en el inteligir se incluye el vivir, y en el vivir ser incluye el ser<sup>49</sup>.

Por eso, *Esse* es el nombre propio de Dios, porque en la medida en que refleja la cualidad metafísica íntima de Dios, es la primera perfección de la que participan las criaturas, de la que participan todas las demás perfecciones: *El ser mismo es el acto último, que es participable por todo, él mismo sin embargo no participa de nada*<sup>50</sup>.

Esta intensificación, sin embargo, sólo puede hacerse con los actos y cualidades que no se excluyen mutuamente, sino que incluyen los otros actos y perfecciones inferiores. Subiendo desde lo más bajo hacia lo más alto, este ascenso metafísico se aleja de la limitación y se acerca cada vez más a una plenitud de perfección e intensidad.

En su comentario a los *Nombres Divinos*, Santo Tomás reitera con más fuerza aún que el *esse* es primero y más digno que la vida y la sabiduría. Da dos argumentos, el primero ya visto: la primera participación de los entes concretos es al *esse*:

Que el ser por sí sea primero y más digno que la vida por sí y la sabiduría por sí, lo muestra de dos modos. Primero, por esto que, quien sea que participa a cualquier participación, primero participa el ser mismo: pues algo se concibe antes como ente que como uno, viviente, o sapiente.

Pero es con el segundo argumento con el que llegamos definitivamente a la noción de *esse* intensivo, en el cual se resuelven las demás perfecciones puras y ante el cual no son sino participaciones limitadas y posteriores<sup>51</sup>:

Segundo, que el *ipsum esse* se compara a la vida y lo demás de este modo como lo participado a lo participante... de tal modo que el *esse* es más primero y más simple que la vida y lo demás, y se compara a ellos como su acto. Y por esto dice que no solo aquellos que participan a cualquier participación primero participan el ser mismo, sino, lo que es más, todo lo que es llamado “por sí” tal (*per se*

---

<sup>48</sup> *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1: (Dionisius) «dicit quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso». Cf. a. 3: «secundum Dionysium... inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur his verbis: *Ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est*. Cui etiam dictum Philosophi consonat (lib. *De Causis*, prop. 4): *Prima rerum creaturarum est esse*».

<sup>49</sup> *I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, ad 1: «quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una *includit* alteram et una *fundatur* super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse».

<sup>50</sup> *Q. D. De Anima*, a. 6, ad 2: «Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat».

<sup>51</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 191-198; *Partecipazione e Causalità*, 186-187.

*ipsa*), como la “vida por sí” (*per se vita*), la “sabiduría por sí” (*per se sapientia*) y lo demás de este modo que participan las cosas existentes, participan del “ser por sí” mismo (*ipso per se esse*)<sup>52</sup>.

Entonces, no sólo el *esse* es en los entes concretos la primera participación a la que son reducibles todas las demás, sino que incluso en el ámbito formal de las perfecciones, el *esse* se compara con todas ellas como lo participado a los participantes, es decir, como *prius et simplicius* y como “acto” de esos participantes (se note de paso la introducción que hace Santo Tomás de la noción de acto, de raíz aristotélica, en un contexto de participación platónica, y subordinado a esta). Por tanto, siguiendo a Fabro, podemos decir que el *esse* puede considerarse tanto en abstracto como en concreto:

- Considerado en abstracto o en función de las participaciones, el *ipsum esse simpliciter acceptum* es el *maximum* formal: *el ser el anterior y más perfecto, más digno, antiguo y simple, que la vida y la inteligencia (esse prius est et perfectius –dignius, senius, simplicius– quam vita et intelligere)*<sup>53</sup>.
- Considerado en cambio en concreto, o en función de los participantes, se dirá que *vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens*, por la sencilla razón de que no es necesario que lo que participa (concretamente), lo haga siempre según la razón más perfecta<sup>54</sup>.

Veamos los textos citados por Fabro<sup>55</sup>, dividiéndolos en sus dos momentos: el *esse* considerado “a) en abstracto, viene a coincidir con el *esse formal máximo*, que es el término de la abstracción intensiva y es el plexo de todas las perfecciones formales y

---

<sup>52</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1: «Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter. Primo quidem per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens... Secundo quod ipsum esse comparatur ad vitam et alia hujusmodi sicut participatum ad participans... et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia hujusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit, quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse; sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia, et alia hujusmodi, quibus existentia participant ipso per se esse».

Cf. *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, lec. 1, más adelante: «Deus eminentius esse habens ex seipso, per quamdam similitudinem inter alios effectus prius fecit esse quod est, idest ipsum secundum se esse, et per ipsum esse fecit subsistere omnia quaecumque sunt: per hoc enim unumquodque est causatum a Deo per suum esse ex Deo: et non solum alia existentia causata participant, sed etiam ipsa principia existentium participant esse, inquantum sunt, et principia sunt. Et primum competit eis esse secundum se, et postea quod sint principia aliorum; etiam si aliquis velit dicere secundum opinionem Platonicorum, quod per se vita, idest vita quaedam separata sub Deo, sit principium viventium inquantum sunt viventia, et similium per se similitudo: et similiter de omnibus aliis participantibus, quaecumque participant hoc vel illo, vel ambobus, vel multis, semper invenies quod hujusmodi licet participantur ab aliis, tamen ipsa etiam participant ipso esse, et primo intelliguntur ut participantes esse quam quod sint principia aliorum per hoc quod ab aliis participantur».

<sup>53</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, ad 3: «Secundum Dionysium in V cap. De divinis nominibus, aliter est in participationibus et in participantibus: participationes enim quanto sunt simpliciores tanto nobiliores, sicut esse quam vivere et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere separato per intellectum esse a vivere...»

<sup>54</sup> ...in participantibus autem quanto aliquid est magis compositum, non dico compositione materiali sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et huiusmodi assimilatio esse non potest nisi secundum aliqua a Deo accepta»; Leonina 22, vol. 2, fasc. 2, 576b.

<sup>55</sup> Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 198.

trascendentales” (las abstracciones o participaciones en sí mismas, son las que el Pseudo-Dionisio señala con la terminología de *ipsum* o la de *per se: ipsum esse* o *per se esse, ipsa vita* o *per se vita, ipsa sapientia* o *per se sapientia*<sup>56</sup>):

- 1) I, q. 4, a. 2, ad 3: Como dice Dionisio, aunque el *ipsum esse* sea más perfecto que la vida misma, y la vida misma sea más perfecta que la sabiduría misma, si se consideran según que se distinguen de razón...
- 2) I-II, q. 2, a. 5, ad 2: el *esse* tomado en sentido absoluto, según que incluye en sí toda la perfección de ser, excede a la vida y todas las demás perfecciones subsecuentes. De suerte que el *esse* precontiene en sí todos los bienes subsiguientes, y de este modo habla Dionisio...

En cambio, si se considera el *esse* “b) *in concreto*, es el acto *proprio* de toda formalidad particular, de modo que es efectivamente lo más perfecto en un ente particular, pero sigue siendo imperfecto en comparación con el *esse* que actúa una formalidad de orden superior” (los concretos vienen indicados con el participio *ens, vivens, sapiens*<sup>57</sup>):

- 1) I, q. 4, a. 2, ad 3: ...Sin embargo, lo viviente es más perfecto que lo que es simplemente ente, porque lo viviente también es ente y lo inteligente es ente y viviente. Aunque, por tanto, el ente no incluya en sí lo viviente y lo sapiente, porque no es necesario que lo que participa el ser lo participe según todos los modos de ser<sup>58</sup>.
- 2) I-II, q. 2, a. 5, ad 2: ...Pero si consideramos el ser mismo como participado en tal o cual cosa, que no posee toda la perfección del ser, sino que tiene un ser imperfecto, como el ser de cualquier criatura; entonces es evidente que el ser mismo junto con una perfección sobreañadida es más eminente. De ahí que en el mismo pasaje Dionisio diga que “las cosas vivientes son mejores que las solo existentes, y las inteligentes mejores que las vivientes”<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 11, lec. 4: «Proponit ergo primo... quid significetur cum dicitur per se esse aut per se vita et quaecumque alia hujusmodi: et dicitur signanter, *absolute*, idest abstracte, *et principaliter*, idest sicut principia aliorum... ..per se esse et per se vita, et hujusmodi, dupliciter dicuntur. Uno modo, dicuntur de Deo... et dicitur Deus per se vita vel per se ens, quia non vivit participatione alicujus vitae, neque est per participationem alicujus esse, sed ipse est suum vivere et sua vita... Alio autem modo per se esse et per se vita dicuntur virtutes vel perfectiones quaedam secundum providentiam unius Dei imparticipabilis, datae creaturis ad participandum... Participationes autem ipsae tripliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, prout abstrahunt et ab universalitate et a particularitate, sicut signatur cum dicitur per se vita. Alio modo considerantur in universali, sicut dicitur vita totalis vel universalis».

<sup>57</sup> *In De Divinis Nominibus*, cap. 11, lec. 4: «...Tertio modo in particulari, secundum quod vita dicitur huius vel illius rei. Similiter et participantia dupliciter considerari possunt. Uno modo in universali, ut si dicatur vivens universale vel totale. Alio modo, in particulari, ut si dicatur hoc vel illud vivens».

<sup>58</sup> *S. Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3: «Sicut idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione... tamen vivens est perfectius quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet illud secundum omnem modum essendi»; Leonina 4, 52b.

<sup>59</sup> *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5, ad 2: «Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur esse praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur... Sed si consideretur ipsum esse secundum quod participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed



El *esse* es, pues, lo primero en todos los sentidos, es lo primero en la realidad y en la predicación de todo ente en lo concreto, es lo primero entre las perfecciones en sentido abstracto o absoluto, y es lo primero en cuanto a la naturaleza de Dios. Y es el primero no sólo en cuanto a la extensión de la predicación, en tanto que es la perfección más radical y común, sino en cuanto a la intensidad real, en tanto que es la más propia sea de Dios que de las criaturas:

Se trata de intuir en el *esse* ese acto originario e “intensivo”, del que procede toda la perfección real contenida en la cosa, porque “omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi” (I, q. 4, a. 2c). Pensado así, el acto de ser no se reduce nunca a la simple posición de existencia de alguna quiddidad que tendría su consistencia ontológica en sí misma... Por el contrario, el *esse* es aquello a lo que el ente debe toda la actualidad y, por tanto, toda la perfección de su esencia sustancial real y, a través de ella, de sus formas accidentales y operaciones<sup>60</sup>.

El *esse* no presupone ningún acto o forma y es presupuesto por todos: *intelligir presupone vivir, y vivir presupone ser, mas el ser no presupone algo distinto anterior*<sup>61</sup>, y esto porque es el primer efecto de Dios en las criaturas: *el primer efecto de Dios en las cosas es el ipsum esse, al cual todo los demás efectos presuponen, y sobre el cual se fundan*<sup>62</sup>. Es el primero en la resolución formal de las perfecciones del ente, a nivel de las formalidades, y es el primero en la resolución real del ente, a nivel del acto.

Así como la forma puede existir sin la materia, y el acto sin la potencia, el *esse* puede, o más bien exige por naturaleza, ser sin esencia, sin participación, es decir, el *ipsum esse subsistens*. Para terminar con Fabro:

En otras palabras, el *ipsum esse* es talmente lo que es que, siendo él mismo, es todas las demás formalidades y más aún: reasumiendo en sí la perfección de una formalidad, no excluye aquella de otra sino que la implica; de modo que todas las perfecciones en él están presentes sin ninguna contrariedad formal... El “*ipsum esse*” expresa pues la “totalidad metafísica trascendental” de la cual las

---

habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius dicit, quod “viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus”»; Leonina 6, 21b.

<sup>60</sup> A. CONTAT, «La quarta via di san Tommaso d’Aquino e la prove di Dio di sant’Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell’ente tomistico», in PANDOLFI, C. – VILLAGRASA J. (a cura di), *Sant’Anselmo d’Aosta «Doctor Magnificus». A 900 anni dalla morte*, A.P.R.A., Roma (2011): «Si tratta di intuire nello *esse* quell’atto originario ed “intensivo”, dal quale proviene tutta la perfezione reale contenuta nella cosa, perché “omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi” (I, q. 4, a. 2c). Pensato in questa chiave, l’atto di essere non si riduce mai alla semplice posizione di esistenza di una qualche quiddità che avrebbe la sua consistenza ontologica in sé... tutto all’opposto, lo *esse* è ciò a cui l’ente deve tutta l’attualità e quindi tutta la perfezione della sua essenza sostanziale reale, e, tramite essa, delle sue forme accidentali e delle sue operazioni», 148.

<sup>61</sup> *In De Causis*, lec. 18: «intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius»; Saffrey 104, 9-10.

<sup>62</sup> *C. Theol.*, I, cap. 68: «primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et super ipsum fundatur»; Leonina 42, 103a.

perfecciones individuales y formalidades reales no son más que realizaciones y expresiones particulares, es decir, “participaciones”<sup>63</sup>.

### 3. Principio de perfección separada y *Esse per essentiam*

La perfección que se aparta de la imperfección, la forma que se separa de la materia, el acto que se aleja de la potencia, en la medida en que se *separan*, se acercan a la simplicidad, y por tanto a la unidad. Donde hay distinción real, hay en cierto grado composición real y participación. La simplicidad de la perfección, en cambio, impulsa y exige por su propia naturaleza la totalidad y unidad intensiva en acto, la perfección *por esencia*, el infinito, exclusiva por tanto de cualquier otro principio limitador.

#### La infinidad como exigencia de la pureza formal

Una exigencia de la pureza formal es, por tanto, la infinitud, ya que la limitación de la perfección participada resulta siempre de la composición con un sujeto participante: *toda forma, considerada abstractamente en su propia razón, posee infinitud, como en la blancura, entendida abstractamente, la razón de la blancura no es limitada a algo...* Ahora, aplicado este razonamiento al *esse*: *Y así, aquello que tiene el esse absoluto y de ningún modo recibido en algo, sino que él más bien es su ser, esto será infinito absolutamente*<sup>64</sup>.

Todo lo que se recibe se recibe a la manera de su recipiente. La perfección participada no está limitada más que por su sujeto participante, y el acto no está limitado más que por la potencia subjetiva. Por lo tanto, si hay un acto no recibido, será infinito:

Todo acto inherente en algo distinto a sí es determinado por aquello en lo que es, porque lo que está en otro, está en aquello al modo del recipiente. Por lo tanto, el acto que no es en ningún otro, no es determinado por ningún (recipiente)... Dios es acto que de ningún modo existe en otro (recipiente)... como él mismo sea su ser. Por lo que hay que concluir que su ser mismo (*ipsum esse*) es infinito<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, «In altre parole l'*ipsum Esse* è talmente ciò che è che, essendo sé, è tutte le altre formalità e più ancora: riassumendo in sé la perfezione di una formalità, non esclude quella di un'altra ma anzi la implica; onde tutte le perfezioni sono in lui presenti senza alcuna contrarietà formale... L'*ipsum esse*» esprime adunque la “*totalità metafisica trascendentale*” di cui le singole perfezioni e formalità reali non sono che particolari realizzazioni ed espressioni, cioè “*partecipazioni*”», 191.

<sup>64</sup> *I Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 1: «Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid... Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter».

<sup>65</sup> *C. Gent.*, lib. 1, cap. 43: «Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur... Deus

Esta infinitud puede aplicarse, como hemos dicho, a la forma o al *esse*. Aplicado a la forma, tenemos el significado del *infinite inferius*, pero *finite superius* de la proposición 16 del *De Causis*:

Se dice en el *Liber de causis* 16 que las inteligencias son infinitas con respecto a lo que les es inferior y finitas con respecto a lo que les es superior: son finitas con respecto a su *esse*, que reciben de algo superior, aunque no se finitizan con respecto a lo que les es inferior, ya que sus formas no están limitadas a la capacidad de alguna materia que las recibe<sup>66</sup>.

En el comentario a las Sentencias (*III Sententiarum*, d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2) se presenta el mismo argumento, según una confluencia de fuentes (Agustín, Aristóteles, *De Causis*). En primer lugar, se plantea el principio:

Porque en las cosas que no son grandes en cuanto al tamaño, no hay que tomar lo finito o lo infinito según la cantidad numérica o dimensiva, sino según que algo es limitado o no limitado. Ahora bien, una cosa es limitada debido a la capacidad del recipiente.

La limitación de la particular capacidad del recipiente indica por tanto la finitud. Después, la aplicación a la forma:

Sin embargo, si hubiese alguna forma simple subsistente que no fuese su propio ser, seguiría teniendo una finitud en cuanto a su ser, que sería particularizado a esa forma, pero esa forma no estaría limitada, ya que no sería recibida en algo... Pero si tal forma fuese recibida en algo, necesariamente está limitada en cuanto al ser debido a esa forma<sup>67</sup>.

Si hay formas que subsisten sin sujeto y sin recipiente (materia), serán por lo tanto infinitas y simples, pero esto no quita el hecho de que no son su mismo ser<sup>68</sup>. En cambio, aplicado este razonamiento de la infinitud al *esse*, resulta que: *aquello que no tiene un esse recibido en otro, sino subsistente, no tiene un esse limitado, sino infinito, como Dios*<sup>69</sup>. Incluso de forma más explícita:

---

autem est actus nullo modo in alio existens... cum ipse sit suum esse. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum»; Leonina 13, 124a-b.

<sup>66</sup> *De Ente et Essentia*, cap. 5: «Dicitur in libro De causis quod intelligentie sunt infinite inferius et finite superius; sunt enim finite quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius quia earum forme non limitantur ad capacitatem alicuius materie recipientis eas»; Leonina 43, 378b.

<sup>67</sup> Cf. también *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 4: «si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem»; Leonina 5, 6b.

<sup>68</sup> Esta es la clave metafísica que llevó a santo Tomás a afirmar la espiritualidad de los Ángeles, es decir, formas simples subsistentes, en contra de la corriente de pensamiento dominante entonces, que les asignaba al menos una “materia espiritual” (sic!), y que consideró esta tesis casi herética, al quitar la materia como único principio de distinción entre los Ángeles y Dios.

<sup>69</sup> *III Sententiarum*, d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 co: «In his enim quae mole magna non sunt, non est accipere finitum et infinitum secundum numeralem vel dimensivam quantitatem, sed secundum aliquid quod est limitatum et non limitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis... Si autem esset aliqua forma simplex subsistens quae non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta... Sed si forma talis sit recepta in aliquo de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae...

si hay algo a lo que competa toda la virtualidad de ser (*tota virtus essendi*), no puede carecer de ninguna excelencia que convenga a alguna cosa. Ahora bien, a una cosa que es su propio ser, el ser le pertenece según toda la virtualidad de ser. Así, si hubiera una blancura separada, no podría faltarle nada de toda la virtualidad de la blancura... Por lo tanto, Dios, que es su propio ser, tiene el ser según toda la virtualidad del ser mismo<sup>70</sup>.

## Pluralidad y composición, simplicidad y unidad

Por tanto, lo simple separado no puede ser sino uno, y es sintomático que este argumento aparezca habitualmente en Santo Tomás junto con la tesis de la composición real y el problema de la multiplicidad de las sustancias separadas: si son múltiples son compuestas, mientras que la simplicidad exige la unidad e impide la multiplicación:

si alguna forma o naturaleza fuera totalmente separada y simple, no puede caer en ella la multitud, así como, si alguna blancura fuese separada, sólo sería sino una; ahora bien, se encuentran muchas cosas blancas diferentes, que participan de la blancura. Así pues, si el *esse* creado primero fuera abstracto, como postulaban los platónicos, dicho *esse* no se multiplicaría, sino que sería uno solo<sup>71</sup>.

La multitud sólo puede surgir de la falta de simplicidad. La exigencia del *ser* de Parménides se cumple totalmente en el *Esse separatum* por esencia de Santo Tomás, que es totalmente simple y en el que no hay lugar para la mutación y el movimiento. Y por la misma razón que no puede haber dos entes por esencia, tampoco puede haber un ente participante absolutamente simple:

---

illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus» (alteramos el orden de los fragmentos con respecto al original).

<sup>70</sup> *C. Gent.*, lib. 1, cap. 28: «si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatem deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset... Deus igitur, qui est suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse»; Leonina 13, 86b-87a. Cf. *De Substantiis Separatis*, c. 8; «Nihil autem per se subsistens quod sit ipsum esse potest inveniri nisi unum solum, sicut nec aliqua forma si separata consideretur potest esse nisi una... Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se existeret... ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum: impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum»; Leonina 40, D 55a.

<sup>71</sup> *In De Causis*, lec. 4: «si aliqua forma vel natura sit omnino separata et simplex, non potest in ea cadere multitudo, sicut, si aliqua albedo esset separata, non esset nisi una: nunc autem inveniuntur multae albedines diversae quae participant albedinem. Sic igitur, si esse creatum primum esset esse abstractum, ut Platonicus posuerunt, tale esse non posset multiplicari, sed esset unum tantum»; Cf. *I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1: «Ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus: alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod Divinitas multiplicetur vel dividatur; et ita erit unus tantum Deus».

No podría haber pluralidad de alguna naturaleza, como de la blancura o de la vida, sino de este modo, que uno sea absoluto, y otro conjunto a algo distinto, o ambos recibidos en cosas diversas<sup>72</sup>.

Más claro aún:

Dios, por su esencia, es el ser mismo subsistente; ni es posible que haya dos cosas de este tipo, así como tampoco es posible que haya dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras subsistentes por sí mismas. Por lo que, cualquier cosa distinta de Él, es necesario que participe del ser, y no puede ser igual a Él, el cual es esencialmente el ser mismo<sup>73</sup>.

Donde hay una perfección poseída por muchos, hay por un lado una causa común de esa perfección, el máximo o por esencia, mientras que por el otro lado están los diferentes sujetos que la reciben por participación. Así, la multiplicidad exige la composición entre perfección participada y sujeto participante, y a su vez la multiplicidad y composición exigen necesariamente la participación.

Por otra parte, la simplicidad y unidad, exigen la posesión, o más bien el “ser” por esencia tal perfección; se imponen necesariamente como consecuencia. Si a la noción de ente por participación pertenece necesariamente la composición real del *esse* y de la *essentia*, a la noción de *esse per essentiam* pertenecerá necesariamente la simplicidad del modo más perfecto:

Algo que tiene una forma de modo participado, imita a aquello que la tiene por esencia. Como si el cuerpo blanco se dijera similar a la blancura separada, o el cuerpo ígneo al mismo fuego. Y tal similitud que pone composición en uno y simplicidad en el otro, puede darse entre la creatura y Dios<sup>74</sup>.

Esta es la similitud entre Dios y las criaturas, según la cual uno tiene la perfección esencialmente y el otro por participación, y esta similitud exige la simplicidad en el uno y postula la composición en el otro. Para concluir este punto dedicado al *esse separatum* en su cualidad de máximamente simple y uno, citamos este conciso pero completo pasaje del *De Causis*:

Prueba que Dios es primera y máximamente simple, por razón de su unidad; pues Dios es máximamente Uno, como sea la unidad primera, así como también la Bondad primera; pues la simplicidad pertenece a la razón de unidad. En efecto, se dice simple porque es uno, no formado de muchos agregados. De donde Dios,

---

<sup>72</sup> *I Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 2: «Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum».

<sup>73</sup> *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 3: «Deus enim per suam essentiam “est” ipsum esse subsistens; nec est possibile esse duo huiusmodi sicut nec possibile foret esse duas ydeas hominis separatas aut duas albedines per se subsistentes. Vnde quicquid aliud ab eo necesse est quod sit tamquam participans esse, quod non potest esse equale ei quod est essentialiter ipsum esse»; Leonina 23, 293b.

<sup>74</sup> *I Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 1: «unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum».

tanto es primera y máximamente uno, cuanto es también primera y máximamente simple<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> *In De Causis*, lec. 21: «Probat autem quod Deus sit prime et maxime simplex, ex ratione unitatis: nam Deus est maxime unum cum sit prima Unitas sicut et prima Bonitas; simplicitas autem ad rationem unitatis pertinet. Dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum. Unde Deus, inquantum est prime et maxime unum intantum est etiam prime et maxime simplex».