

LOS SIGNIFICADOS DEL SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Contenido

LOS SIGNIFICADOS DEL SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO	1
IV. SIGNIFICADOS DEL SER DERIVADOS DE LA REVELACIÓN JUDEO-CRISTIANA	1
1. Creación y diferencia ontológica.....	2
El pensamiento clásico y el problema del origen primero del <i>esse</i>	3
Nuevo concepto de <i>Esse</i> , de nada, de ente y de causalidad	9
Creación libre en el tiempo	13
2. <i>Ego Sum Qui Sum</i>	15
Afirmaciones de la Sagrada Escritura	16
V. CONCLUSIÓN: SÍNTESIS TOMISTA	28

IV. SIGNIFICADOS DEL SER DERIVADOS DE LA REVELACIÓN JUDEO-CRISTIANA

Una cosa es el hecho de la revelación, la revelación tal como nos ha llegado de hecho, y las verdades que nos ha iluminado. Algunas de estas verdades están más allá de la capacidad de nuestra naturaleza, mientras que otras pueden ser alcanzadas por la luz natural de nuestra inteligencia. Sin embargo, Dios quiso de todos modos revelar muchas verdades naturales, para que estuvieran al alcance de todos los hombres y no sólo de unos pocos, para que no hubiera que esperar mucho tiempo para llegar a ellas, y para que se conocieran en su verdad integral, sin mezcla de errores¹. Algo muy distinto

¹ Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 1; Leonina 4, 6b. Cf. P. SYNAVE, «La Révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin», in *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris 1930, t. I, 327-365.

al simple hecho de la revelación es *el fundamento teórico especulativo de esas verdades*, siempre que sean de las que no exceden la capacidad de nuestra naturaleza.

1. Creación y diferencia ontológica

Es un hecho que la creación a partir de la nada por un único principio libre se nos ha revelado, lo que distingue claramente la tradición judeo-cristiana de las corrientes orientales y neoplatónicas para las que la creación, si se puede hablar de una, tuvo lugar como una emanación eterna, necesaria las más de las veces, y a partir de la conjunción de al menos dos o más principios opuestos. Frente al politeísmo pagano, la tesis de la creación del universo por la libre elección del único Dios fue un punto clave a la hora de la controversia especulativa y apologética. Pero aún dentro de la misma tradición cristiana, los distintos autores no siempre han llegado al último fundamento teórico de este hecho.

No es raro, por tanto, que el significado de *esse* en Santo Tomás, que nos ocupa en esta tesis, se explicita y aclare de nuevo en los contextos del fundamento teórico último del hecho de la creación. También es sintomático que, a la hora de argumentar, Santo Tomás recurra precisamente a aquellos *filósofos paganos* que no conocieron la revelación, como Platón y Aristóteles, o incluso al musulmán Avicena. En estos filósofos se encuentran argumentos eficaces: lo que se encuentra de manera común en muchos se reduce a uno que es la causa de esa multiplicidad según Platón; lo que se ve según un más y un menos es referible al máximo que es la causa del más y del menos, según Aristóteles; lo que es por otro se reduce en cuanto a su causa a lo que es por sí mismo, según Avicena. Argumentos eficaces, en mayor o menor medida; pero que lo uno, lo máximo y lo *per se* sea el *Esse*, es toda una tesis y síntesis propia de Santo

Tomás, a la que no llegó el pensamiento clásico que no tuvo revelación, ni tampoco la tradición judeo-cristiana anterior a Santo Tomás, que sí la tuvo.

El pensamiento clásico y el problema del origen primero del *esse*

Para los que conocen los textos de Santo Tomás, cuando cita las opiniones y conclusiones de sus fuentes, no es extraño tener la impresión de que atribuye más de lo que realmente se encuentra en la *letra* de las fuentes. Una cosa es lo que realmente han dicho las fuentes y otra lo que aún podrían decir, lo que podrían concluir de lo que han dicho. Santo Tomás parece no haber dudado nunca de que no es lo mismo no llegar al destino por tomar el camino equivocado, que no llegar por detenerse antes, sin haber visto el final, a pesar de haber tomado el camino correcto. Por exquisita caridad y escrupulosidad especulativa, Santo Tomás da los últimos pasos del viaje, añade lo que podría y debería haberse concluido, pero mantiene el nombre completo de sus fuentes sin poner su propia firma².

Este parece ser el caso que nos ocupa, en el que Santo Tomás atribuye la demostración racional de la creación a los filósofos, pero en la explicación vemos su originalidad al haber captado el núcleo profundo del argumento y haberlo llevado a su máximo grado, purificándolo de sus limitaciones.

Una primera dificultad exegética con los textos clásicos en los que Santo Tomás argumenta sobre el fundamento teórico de la creación es la diferente ubicación en la que se sitúan los dos mayores filósofos griegos, Platón y Aristóteles, en la *Suma de Teología*

²Cf. la crítica de R. Pascual a Gilson y Fabro. Según el A., son exageradas, forzadas y artificiosas las afirmaciones a este respecto de «ruptura», «revolución» o «superación» de Aristóteles por parte de Santo Tomás. Más bien habría una continuidad pacífica, Aristóteles habría llegado a la verdad de la creación y Santo Tomás sólo habría constatado el hecho. No dice si la revelación favoreció de hecho la metafísica de Santo Tomás, y si esto marcó algún plus sobre la metafísica de Aristóteles.; cf. R. PASCUAL, «La creazione in San Tommaso, verità razionale e dato di fede?», in *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, CONGIUNTI L. – PERILLO G. (a cura de), LAS, Roma 2009, 101-123, espec. 110-112.

y en la Cuestión Disputada *De potentia*. En estos dos textos, Santo Tomás hace filosofía de la historia de la filosofía, reuniendo en etapas los descubrimientos de las diferentes estructuras metafísicas del ente en función de la progresión ascendente del conocimiento humano:

los antiguos procedieron de acuerdo con el orden del conocimiento humano en sus consideraciones sobre la naturaleza. Por lo tanto, como el conocimiento humano llega al intelecto comenzando por los sentidos, los primeros filósofos se dedicaron a lo sensible, y de ahí, poco a poco, llegaron a lo intelectual³.

La dificultad estriba en que, en la *Summa*, Platón y Aristóteles se sitúan a medio camino, detenidos en la distinción de la forma sustancial y la materia: *Los dos consideraron al ente particular... y así asignaron a las cosas causas agentes particulares*. Sólo más tarde vinieron los otros, *que se elevaron a la consideración del ente en cuanto ente, y consideraron la causa de las cosas... según que son entes*⁴, y no según formas accidentales o sustanciales.

En cambio, en la Cuestión *De Potentia*, Platón y Aristóteles *y sus discípulos* son situados en el punto último, ya que *llegaron a la consideración del ser mismo universal, llegando a una causa universal de las cosas*⁵.

Nos parece que la solución correcta a esta dificultad es la propuesta por el P. Contat, es decir, que estos textos sugieren una diferencia de género literario, y deben ser interpretados de forma diferente. Así, podemos ver cómo el texto de la Suma tiene un carácter más historiográfico, donde Santo Tomás “se limita a los resultados teóricos efectivamente alcanzados por los dos griegos”, mientras que el texto del *De potentia* es

³ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 5: «secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt».

⁴ *S. Th.*, I, q. 44, a. 2; Leonina 4, 457b-458a: «utriusque consideraverunt ens particulari... et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt... aliqui, que exererunt se ad considerationem ens in quantum est ens, et consideraverunt causa rerum... secundum quod sunt entia».

⁵ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 5: «pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis, arrivando ad aliquam universalem causam rerum».

más especulativo, argumentando con la participación “hasta qué punto las metafísicas socráticas están en sí misma abiertas a la cuestión ontológica última y a su resolución en el Ser separado”⁶.

Santo Tomás afirmaba ya en el *Comentario a las Sentencias* que la creación es una verdad revelada pero accesible a la reflexión filosófica natural, y que algunos filósofos han llegado de hecho a ella: *que haya creación, no solo lo sostiene la fe, sino que también la razón lo demuestra*⁷; y lo reitera con firmeza en *De potentia: Así, por tanto, que todo sea creado por Dios es demostrado por la razón y creído por la fe*⁸.

En el comentario juvenil, Santo Tomás veía que dos cosas eran suficientes para comprender la *ratio* de la creación:

a) *Primera, no presuponer nada en la cosa que se dice que es creada (primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur)*; esto para diferenciar la creación de cualquier tipo de movimiento, ya sea de alteración o de generación, que presupone un sujeto;

b) lo segundo es que en la cosa a crear *sea antes el no ser que el ser (prius sit non esse quam esse... prioritate naturae)*, y no sólo con una prioridad temporal, sino *prioridad de naturaleza*. Por eso lo creado se dice *ex nihilo*, donde *ex* significa dos cosas: *ex nihilo, porque no es de algo preexistente (quia non ex aliquo praeexistenti)*, que satisface la primera condición; y *ex nihilo porque la cosa creada tiene naturalmente antes el no ser que el ser (quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse)*, que corresponde a la segunda condición.

⁶ A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (seconda parte)», *Alpha Omega* 11/2 (2008), 247.

⁷ *II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2: «creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat».

⁸ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 5: «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata».

Pues bien, para el Aquinate estas dos notas son suficientes para demostrar la creación, y según él también lo hicieron los filósofos: *Y de este modo puede demostrarse la creación si estas dos cosas bastan para la razón de creación. Y así admitieron la creación los filósofos*⁹.

¿Quiénes son estos filósofos y cuáles son sus argumentos? En la tercera cuestión del *De Potentia*, Santo Tomás afirma que son Platón, Aristóteles y Avicena, es más, afirma que sólo ellos – *ipsi soli* – postularon una causa universal de las cosas.

Pasemos ahora a los argumentos, siguiendo la q. 3, a. 5 del *De Potentia*. Después de ver las etapas de los filósofos y haber llegado a los que postulan alguna causa universal, *de la cual todo lo demás procede en el ser (a qua omnia alia in esse prodirent)*, que además concuerda con la fe, Santo Tomás dice que esto se puede demostrar por tres razones.

La primera es la *ratio Platonis*, que despliega la antigua dialéctica eleática de lo uno y lo múltiple:

Es preciso concluir que, si en una multitud de cosas se encuentra algo común a todas, que sea causado en ellos por una causa, pues no es posible que este algo común le pertenezca a cada una por sí misma, ya que cada una por sí misma es diferente de las demás, y una diversidad de causas produce una diversidad de efectos.

Cada cosa, en tanto que es ella misma, es distinta de las demás, y cada una produce efectos diferentes por ser diferente. Por lo tanto, donde hay muchas cosas con una perfección en común, debe haber necesariamente una causa común de esa perfección en cada cosa. Hasta aquí el argumento de Platón. Pero la aplicación de este argumento al *esse* parece ser toda de Santo Tomás:

⁹ *II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2: «et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt».

Puesto que el *esse* es común a todas las cosas, las cuales según aquello que son, son distintas unas de otras, se sigue por necesidad que no por sí mismas, sino por alguna causa una se les atribuya el *esse*. Y esta parece ser el argumento de Platón, quien afirmó que, anterior a toda multitud, fuese alguna unidad, no solo en cuanto al número, sino también en cuanto a la realidad.

¿Basta con decir que el ser de las cosas no es por sí mismo sino causado por alguna causa, para satisfacer los dos presupuestos del *Comentario* citado arriba? Evidentemente, Santo Tomás piensa que el *esse* es la primera perfección que no presupone nada anterior a ella, al igual que piensa que antes del *esse* no hay nada en sentido ontológico. Se ve la originalidad de Santo Tomás, entonces, en el hecho de que no es lo mismo decir que antes de la multitud debe haber una unidad real, a decir que el ser de los entes fue creado de la nada por el Ser.

La segunda es la *probatio Philosophi*, según la dialéctica del *magis et minus* que se remonta hacia el máximo. Llama la atención, en primer lugar, que Santo Tomás abra el argumento atribuyendo a Aristóteles nada menos que la doctrina de la... ¡participación!

Cuando algo se encuentra en muchas cosas participado de modos diversos, es necesario que a todos aquellos en los cuales se encuentra de modo imperfecto se atribuya por aquel en el cual se encuentra de modo perfectísimo.

El Uno, que fue la causa de la perfección común a muchos en el argumento de Platón, es el Perfectísimo que participa de manera diferente a todos los demás tal perfección, según su proximidad o distancia ontológica. Ahora, la explicación completa de la dialéctica:

aquello que es dicho según un más y un menos positivamente, tienen esto por la cercanía o más remota o más próxima a algo uno: pues si esto conviniera a cada uno de ellos por sí mismo, no habría razón para que se encuentre más perfecto en uno que en otro.

La mención del ejemplo habitual del fuego y el recurso inesperado al motor inmóvil dan inequívocamente la connotación aristotélica. Luego, la conclusión:

Por lo que hay que postular un ente, el cual es ente perfectísimo y verdadero en grado sumo... Es necesario, pues, que todo lo menos perfecto reciba de él el *esse*.

Pero creo que no es ocioso preguntar: ¿era el motor inmóvil para Aristóteles el *Esse*, o es esta síntesis toda de Santo Tomás? ¿Es el máximo *ens* y el máximo verdadero del segundo libro de la Metafísica aristotélica, continuamente citado por Santo Tomás, el *Esse* separado? No hay que olvidar que para Aristóteles el verbo *esse* separado del sujeto y del predicado no significa nada¹⁰, ni tampoco hay que olvidar que para Aristóteles:

aquello que desde la antigüedad, así como ahora y siempre, constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: “qué es el ente”, equivale a esto: “qué es la sustancia/esencia” (οὐσία)¹¹.

Como argumenta Gilson, a Santo Tomás le basta con que Platón y Aristóteles hayan podido dar una causa única para algunas de las propiedades trascendentales del *ens*, ya sea el uno o el bien o la perfección, y por ello

atribuye a estos filósofos el mérito de haber concluido que tales propiedades deben tener necesariamente una Causa única; pero no atribuye a ninguno de ellos una metafísica de la creación. Platón y Aristóteles lo explican todo sobre el ser, salvo su misma existencia¹².

Pasemos al último y tercer argumento, la *ratio Avicennae*, que desarrolla básicamente la dialéctica del *nesse esse (per se)* y el *possibile esse (per alterum)*:

¹⁰ Cf. ARISTOTELE, *Opera* I, *Peri ermhneias*, 3, 16 b, 20-25; IMMANUELIS BEKKERI (a cura de), Oxoni 1837, 40-41.

¹¹ ARISTOTELE, *Metafísica*, Z (VII), 1, 1028 b, 2-4: «καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία».

¹² E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 45: «riconosce a questi filosofi il merito di aver concluso che tali proprietà debbono avere necessariamente una Causa unica; ma egli non attribuisce a nessuno dei due una metafisica della creazione. Platone e Aristotele spiegano tutto dell'essere, salvo la sua stessa esistenza».

aquello que es por otro, se reduce como a su causa a aquello que es por sí. Al utilizar el ejemplo del calor *per se existens*, Santo Tomás resume en cierto modo los argumentos anteriores al afirmar que el *per se* no puede ser sino el que se relaciona con la multitud como causa. Y aquí de nuevo la aplicación del argumento al *esse*:

Es necesario afirmar un ente que es su ser mismo, lo que se prueba por esto: porque es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el cual no haya ningún tipo de composición. De donde es necesario que todo lo demás, que no son su ser, sino que tienen el ser por modo de participación, sea por este ente uno.

El *per se* es el uno, el acto puro y simple que participa y causa los muchos por necesidad compuestos. Esto podría haber sido tal vez pacífico incluso para Avicena, pero que este *per se* sea el *ipsum esse* que crea los entes participando el ser recibido en su esencia, parece ser una adquisición de Santo Tomás.

Nuevo concepto de *Esse*, de nada, de ente y de causalidad

Es necesario hacer una aclaración, para no perder de vista el objetivo de este capítulo. Teníamos que destacar los significados del *esse* en Santo Tomás que se derivan de la revelación, a pesar de lo cual volvimos a discutir los argumentos de Platón, Aristóteles y sus seguidores. Pues bien, es precisamente aquí donde podemos ver que a partir de la revelación del *esse* como nombre propio de Dios, que veremos más adelante, y de la revelación de la creación libre de los entes en el tiempo a partir de la nada, Santo Tomás eleva al *esse* al primer podio metafísico, superando al uno de Platón, al ente máximo o al motor inmóvil, que para Aristóteles sigue siendo esencialmente sustancia, y finalmente al necesario *per se* de Avicena. *Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata*¹³, termina categóricamente el

¹³ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 5: «Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utriusque ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod

artículo, pero parece que el esfuerzo de Santo Tomás por reconducir los argumentos de los filósofos al ser y a su participación es el resultado de una certeza que viene de lo alto, es decir, de la revelación, superando no sólo el pensamiento clásico que lo desconocía, sino también la misma reflexión cristiana anterior que, conociéndolo, se había detenido en la esencia:

Penetrando a fondo estas tres doctrinas filosóficas, se descubre que ninguna de ellas concibió jamás el concepto de creación *ex nihilo*, incluida allí la creación de la materia. Pero, a la luz teológica en la que ahora las vemos inmersas, revelan posibilidades filosóficas más ricas que las que parecían haberse producido en el intelecto de los filósofos que las concibieron por primera vez¹⁴.

Es la revelación, pues, la que ha aportado una verdadera novedad, un salto cualitativo en la filosofía, y Santo Tomás lo vio sobre todo en lo que respecta a las nociones primarias de las que vive y se nutre la metafísica, a saber, una nueva noción de Ser, una nueva noción de ente, una nueva noción de nada y una nueva noción de causalidad y de participación.

- Nueva la noción de *esse*: como cualidad metafísica propia y exclusiva de Dios. Es el Uno separado que no puede ser sino uno, es el acto puro en grado sumo, es el *ipsum*

sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis.

...Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens... Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant.

...Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis».

¹⁴ E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 48: «Penetrando a fondo queste tre dottrine filosofiche, si scopre che nessuna delle tre ha mai concepito il concetto di creazione *ex nihilo*, ivi compresa la creazione della materia. Ma, nella luce teologica in cui ora le vediamo immerse, esse rivelano possibilità filosofiche più ricche di quelle che sembravano avere nell'intelletto dei filosofi che la hanno per primi concepite».

esse per se subsistens que es simple *per se*, es el *esse tantum*, *esse purum*, *esse absolutum*, más allá de la idea, la forma y la esencia (εἶδος y οὐσία).

- Nueva la noción de nada en sentido ontológico: *la creatura no tiene el esse sino ab alio, pues dejada a sí misma, en sí considerada, es nada; de donde para sí la nada es naturalmente más anterior que el esse*¹⁵. No se trata entonces de un no-ser tal, o de un no-ser esto, sino que se trata del no-ser *simpliciter*, y no sólo de la potencia o privación. *Ex nihilo* entonces, tanto porque no presupone nada previo, como porque la nada tiene prioridad de naturaleza sobre el ser creado, ya que éste es creado precisamente *ex nihilo*:

Cuando se dice ser de la nada o a partir de la nada (*esse ex nihilo*) permanece afirmado un orden a la nada. Ahora, algo tiene un orden a la nada de dos modos, o bien orden temporal, o bien orden de naturaleza. Orden temporal, por esto que primero fue no-ente, y después es ente... Orden de naturaleza, cuando algo tiene ser dependiente de otro; de parte suya, esto le sucede solo al no-ser, puesto que todo su ser dependa de otro, y lo que es algo por sí mismo, precede naturalmente a aquello que es eso por otro¹⁶.

- Nueva la noción de ente: como intermediario metafísico entre el Ser y la nada, donde el ente lleva ya en sí mismo la diferencia ontológica que va necesariamente acompañada de participación, composición, limitación y multiplicidad. Dice Fabro: “La criatura, es decir, lo finito, por estar fundada en la esencia que de por sí es *no-ens* respecto al *esse*, tiene en sí misma el *nihil*, está fundada en el *nihil* y de por sí tiende al

¹⁵ *De Aeternitate Mundi*, 193-195: «esse non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse»; Leonina 43, 88a.

¹⁶ *I Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2: «Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens... Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero».

nihil: pero no es un *nihil*¹⁷. Como el ente no es el *Esse*, no tiene una distancia infinita con la nada:

De parte del ente mismo, no hay distancia infinita entre el ente y el no-ente, a no ser que el ente sea infinito; porque tanto dista de uno de los opuestos, cuanto participa del otro. De donde no dista al infinito del no-ser sino aquello que tiene ser infinito, es decir, Dios¹⁸.

- Nueva la noción de causalidad: no se trata ya de alteración según la forma accidental, ni de generación según la forma sustancial. No es un movimiento o una mutación, que requiere siempre un sujeto¹⁹, no se trata de una *causa fiendi*, sino de la *causa essendi*²⁰ según la terminología de Avicena, la causa del *esse* de todos los entes a partir de la nada. Santo Tomás atribuye este argumento a los dos más grandes filósofos griegos, pero siempre remitiendo la causalidad aristotélica y la participación platónica al *esse*, como se puede ver en *De Substantiis Separatis*²¹ y en el capítulo 68 del

¹⁷ «La creatura, ovvero il finito, perché fondata sull'essenza che di per sé è *non-ens* rispetto all'*esse*, ha in sé il *nihil*, è fondata sul *nihil* e di per sé tende al *nihil*: ma non è un *nihil*», *Dall'essere all'esistente*, 41.

¹⁸ *IV Sententiarum*, d. 5, q. 1, q. 3, sol. 3, ad 5: «non est distantia infinita inter ens et non ens ex parte ipsius entis, nisi ens sit infinitum: quia tantum distat aliquid ab uno oppositorum, quantum participat de altero; unde non distat in infinitum a non esse nisi quod esse infinitum habet, scilicet Deus»; Cf. *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 3: «entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est... quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est... in illud esse quod est finitum... distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur».

¹⁹ *In Physicorum*, lib. 8, lec. 2: «quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio... hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia iam dictum est quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio»; Leonina 2, 367b-368a.

²⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 8, ad 8: «dicitur causa fiendi quod educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rem est illud a quo per se esse rei dependet, sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat fieri cultelli, non autem esse eius; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturae omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi»; Leonina 22, vol. 1, fas. 2, 160a-b.

²¹ *De Substantiis Separatis*, cap. 9: «Sed ultra hunc modum fiendi necesse est secundum sententiam Platonis et Aristotilis ponere alium altiore. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens; quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt sic esse quasi esse participantia... oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum primo ente quod est suum esse... Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per

Compendium Theologiae, que presenta primero la conclusión: *El primer efecto de Dios en las cosas es el ser mismo, al cual todos los demás efectos presuponen, y sobre el cual se fundan. Es, pues, necesario que todo lo que es de algún modo, sea por Dios.* A continuación, argumenta en dos momentos:

(causalidad del máximo aristotélica): aquello que es primero y perfectísimo en un orden dado, es causa de aquellos que son posteriores en tal orden... pues siempre lo imperfecto toma su origen de lo perfecto... Dios es el primer ente y el más perfecto, es pues necesario que él mismo sea la causa de ser de todos los que tienen *esse*.

Lo primero y más perfecto, lo máximo es el *Esse*, es decir, la causa de los imperfectos que reciben el *esse* según un más y un menos. El segundo momento:

(participación platónica): todo lo que tiene algo por participación se reduce a aquello que tiene eso por esencia como a su principio y causa... Dios es su ser mismo, por lo que el ser le conviene por esencia, mientras a todos los demás les conviene por participación... porque el ser absoluto y por sí subsistente no puede ser sino uno. Es necesario pues que Dios sea la causa del ser de todo lo que es²².

El *Esse per essentiam* participa el ser, y su participación es la primer causalidad y el principio de los llamados precisamente *entia per participationem*.

Creación libre en el tiempo

Otra novedad que aportó la revelación respecto a la filosofía clásica, y que es esencial para captar el núcleo de la instancia teórica de la creación, es la *libertad* con la que la primera causa, es decir, Dios, crea. Si bien el neoplatonismo había visto con gran

mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi sive originis rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi»; Leonina 40, D 57b.

²² *C. Theol.*, I, cap. 68: «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus presupponunt et super ipsum fundantur. Necesse est autem omne quod quolibet modo est a Deo esse... id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum que sunt post in ordine illo... semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem... Deus est primum et perfectissimum ens; necesse est igitur ipsum esse causam essendi omnibus que esse habent... omne quod habet aliquid per participationem reducitur in id quod habet illud per essentiam sicut in principium et causam... Deus est ipsum suum esse; unde esse conuenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis conuenit per participationem... quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum. Necesse est igitur Deum esse causam essendi omnibus que sunt»; Leonina 42, 103a.

agudeza el carácter difusivo del Bien, que se extiende incluso a lo no-ente, desafortunadamente había reducido esta difusión a una emanación necesaria según la naturaleza del Bien mismo. La noción de Dios no sólo como Ser puro por esencia, que crea participando el *esse* de los entes, sino también como Persona, es decir, como agente consciente y libre, fue una adquisición definitiva de la filosofía tras la confrontación con la revelación judeocristiana.

La verdad de la creación como acto libre de Dios está inseparablemente unida a otra verdad fundamental, la de la creación *en el tiempo*. Si para Santo Tomás era claro que la creación podía y había sido demostrada para los filósofos por medio de argumentos racionales, también era claro que la tesis de la creación en el tiempo no podía ser demostrada en absoluto²³, por lo que sólo la afirmamos porque nos ha sido revelada²⁴. Y esto por el simple hecho de que la creación en el tiempo o en la eternidad depende de la libre elección de Dios. Aquí se muestra una verdad que sólo la revelación podría señalar. ¿Por qué hubo creación? Sólo podemos responder con la revelación: por libre elección de Dios, nada más. Esta es la pregunta de Leibnitz reformulada por Heidegger, que sólo puede ser respondida desde arriba. La creación es un hecho, podemos buscar su fundamento teórico una vez situado en la realidad, pero buscar por qué al hecho en sí, es una empresa sin solución para la filosofía. Sólo la creación como acto libre, escogido y querido por Dios, resuelve radicalmente la cuestión de por qué existe el ser en vez de la nada. Tampoco por un análisis del Ser se podían deducir analíticamente los entes y el

²³ Cf. *S. Th.*, I, q. 46, a. 2: «quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest... mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile»; Leonina 4, 481b.

²⁴ Por ejemplo, contra el argumento del instante: *II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 5: «illa ratio est circularis»; *C. Gent.*, lib. 2, cap. 36: «magis supponit quam probet»; *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 15: «est circularis et propter hoc non est demonstratio»; *S. Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 4: «praesupponit aeternitatem temporis et motus»; cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984, 44-51.

devenir, como había hecho en cierto modo el emanatismo, derivando lo múltiple de forma necesaria de la naturaleza del Uno-Bueno²⁵.

2. *Ego Sum Qui Sum*

La creación ha sido toda una novedad, ya que dependía únicamente del libre albedrío de Dios. La elección divina de crear el mundo en el tiempo, y no desde la eternidad, también fue libre, al igual que la elección de revelarnos esta novedad, que el hombre no podía alcanzar por la sola razón. Si estas cosas que dependen de la voluntad de Dios han aportado un *novum* sencillamente único a la reflexión filosófica, inconmensurablemente mayor, tanto por lo que depende de su voluntad como por la novedad, es la íntima revelación del propio nombre de Dios.

Se trata de una de esas verdades que pertenecen por completo al plano sobrenatural, y que siguen siéndolo después de su revelación. Por tanto, no es el mismo caso que la verdad de la creación, la cual *non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*. No se puede demostrar en absoluto que *Qui est* sea el nombre propio de Dios, porque conocer el ser de Dios equivaldría a verlo en esencia. Sin embargo, se puede argumentar para mostrar que el *Esse* es, de todas las perfecciones y actos, el más apropiado, digno y adecuado para ser atribuido como el nombre propio de Dios²⁶. Este es el punto que nos ocupa, ver el significado de *esse* en Santo Tomás en los contextos del *Qui est* bíblico.

Se parte de su nombre revelado como principio al que deben reducirse las conclusiones filosóficas, porque en teología las conclusiones desempeñan el papel de los principios en filosofía:

²⁵ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 12-14.

²⁶ Cf. el análisis que hace P. Porro citando C. Gent., lib. 1, cap. 9 en P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, 157-162.

A partir de aquello que entendemos por la fe, adhiriendo a las verdades primeras, venimos a conocer otras cosas según nuestro modo, discurriendo de los principios a las conclusiones, de modo que aquellas verdades que afirmamos por la fe son para nosotros en esta ciencia casi como primeros principios, y las demás casi como conclusiones²⁷.

Así pues, nada impide que el mismo hombre que, como teólogo, parte de un principio al que se adhiere por fe, se deje guiar por esta verdad para llegar a ella mediante argumentos como conclusión filosófica²⁸.

Afirmaciones de la Sagrada Escritura

En muchos lugares Santo Tomás atribuye a la Sagrada Escritura afirmaciones que permiten ver con claridad cómo entendía la dialéctica de fe y razón en la subordinación y complementariedad de dos órdenes que nunca se oponen entre sí, causa por la que puede afirmar: *quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura*²⁹.

En la primera parte de la *Summa*, Santo Tomás afirma: *En la Sagrada Escritura se hayan muchas cosas afirmadas de Dios, como que es ente por sí de modo máximo*³⁰. En el *Super Decretalem*, según la exégesis agustiniana, atribuye al famoso episodio de

²⁷ *In De Trinitate*, q. 2, a. 2: «ex his quae per fidem capimus prime ueritati adhaerendo, uenimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa que fide tenemus sint nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones»; Leonina 50, 95b.

²⁸ Según Gilson, Santo Tomás hizo filosofía como teólogo, y no al revés: «el sentido de las cinco vías para la existencia de Dios, así como el de las tres razones de la causalidad universal del ser primero, no proviene realmente de ninguna de estas vías o razones. Este sentido se encuentra en una noción bien definida de Dios y del ser, cuya luz, procedente de un intelecto fecundado por la fe, es capaz de transformar las filosofías con las que entra en contacto», 48; «el lector de la *Summa*... está de nuevo tentado a creer que Santo Tomás ha pasado de la filosofía a la teología, cuando en realidad hace lo contrario», 55; también respecto a la simplicidad divina y a la composición del *esse* y de la *essentia* en las criaturas: «el teólogo, puesto que Dios ha dicho así, que el nombre propio de él es *Est*, plantea en consecuencia al ente finito como necesariamente compuesto», 56; en E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*.

²⁹ *In De Divinis Nominibus*, cap. 1, lec. 1.

³⁰ *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 1; Leonina 4, 331b: «Multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens».

Moisés la eternidad de la naturaleza divina que siempre tiene el *esse* en el presente, sin pasado ni futuro:

Se dice eterno, porque carece de principio y fin, y por que su ser no varia según el pasado y el futuro; nada se le subtrae y nada le puede advenir de nuevo. Por lo que dice a Moisés: *Yo soy el que soy*, porque su ser no conoce pasado ni futuro, mas siempre tiene presencionalmente el ser³¹.

También en el *De Substantiis Separatis* Santo Tomás afirma que la Sagrada Escritura atribuye a Dios el ser la esencia de la Bondad misma, la Vida misma de los vivientes y el Ser mismo:

En la Escritura canónica al único y mismo Dios se le atribuye que sea la esencia de la bondad misma, por lo que dice Mt 19,17: *Uno es el Dios bueno*; y que sea el *ipsum esse*, por lo que en Ex 3,14, preguntando cual fuera el nombre de Dios, le responde a Moisés el Señor: *Yo soy el que soy*; y que sea la vida misma de los vivientes, por lo que se dice en Dt 30,20: *Él mismo es la vida de los vivientes*³².

Santo Tomás, sin embargo, suele citar el pasaje del Éxodo en contextos en los que trata las tesis vinculadas de la composición de las criaturas *in linea essendi* y la simplicidad divina. Así, por ejemplo, en la *Suma de Teología*, explicando la progresión ascendente de las verdades de la revelación sobre Dios, asigna al pasaje del Éxodo la revelación de la simplicidad de la esencia divina:

Los padres anteriores fueron instruidos acerca de la omnipotencia del único Dios en general; después, Moisés fui instruído más plenamente acerca de la

³¹ *Super Decretalem*, cap. 1: «Dicitur enim aeternus quia caret principio et fine, et quia eius esse non variatur per praeteritum et futurum; nihil enim ei subtrahitur nec aliquid ei de novo advenire potest. Unde dicit ad Moysen Exod. 3,14: *Ego sum qui sum*, quia scilicet eius esse non novit praeteritum nec futurum, sed semper praesentialiter esse habet»; Leonina 40, E 32a.

³² *De Substantiis Separatis*, cap. 18: «in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur quod sit ipsa essentia bonitatis, unde dicitur Matth. 19,17: «Unus est bonus Deus»; et quod sit ipsum esse, unde Ex. 3,14 Moysi quaerenti quod esset nomen Dei, respondit Dominus: «Ego sum qui sum»; et quod sit ipsa viventium vita, unde dicitur Deut. 30,20: «Ipse est viventium vita»; Leonina, 40, D 72a.

simplicidad de la divina esencia, cuando le fue dicho: *Yo soy el que soy*, en Ex 3³³.

En el capítulo 52 del segundo libro de *Contra Gentiles*, sobre la distinción de *esse* y *quod est* en las sustancias intelectuales creadas, después de haber mostrado que el *esse subsistens* es simple, es decir, puro ser, uno, infinito, sin causa y puro acto, añade de nuevo: *esto es por lo que el Éxodo 3,14 pone como nombre propio de Dios al Qui est, porque solo es propio de él el que su substancia no sea otra cosa que su ser*³⁴. El principio teológico coincide con la conclusión filosófica.

Similar es el proceso del capítulo 22 del primer libro de la *Contra Gentiles*, tan querido por Gilson³⁵, sobre la identidad en Dios del *esse* y la *essentia*: Dios es el *per se necesse esse*, la causa primera, el acto puro no compuesto, y el *primum ens per essentiam*. Por tanto, la esencia de Dios es su ser. Sobre esta “sublime verdad” Moisés fue instruido por Dios mismo:

Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad, cuando le preguntó: “Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, qué voy a responderles?”, díjole el Señor: “*Yo soy el que soy*. Así responderás a los hijos de Israel: *El que es* me manda a vosotros”; haciendo ver que su nombre propio es *El que Es*. Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda, pues, que el ser divino mismo es su esencia o naturaleza³⁶.

Una vez más, la conclusión filosófica estaba guiada por un principio teológico, lo que no resta eficacia a los argumentos filosóficos.

³³ S. Th., II-II, q. 174, a. 6: «praecedentes Patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, *Exod. 3: Ego sum qui sum*»; Leonina 10, 399b.

³⁴ C. Gent., lib. 2, cap. 52: «Hinc est quod Exodi 3,14 proprium nomen Dei ponitur esse Qui Est: quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse»; Leonina 13, 388b.

³⁵ Cf. E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, France 2010, 99-112.

³⁶ C. Gent., lib. 1, cap. 22: «Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus: qui cum quaereret a Domino, Exod. 3, 14-15, dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, Quod nomen eius? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse Qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura»; Leonina 13, 69a-b.

El nuevo concepto de esse como máxima perfección metafísica

El punto que debemos destacar es el desarrollo que hace Santo Tomás del significado de *esse* – dependiente directamente de la revelación de Éxodo 3:14 – como la primera y más alta perfección hasta el punto de ser la cualidad metafísica pura y característica de Dios.

Santo Tomás, en los contextos en los que atribuye *Esse* como nombre propio de Dios, suele citar Éxodo 3:14 en el *sed contra*, como hace en algunos de los textos que siguen. Esta identificación de Dios con el ser parece haber sido realizada ya antes que él por toda la tradición cristiana. La originalidad no reside en este hecho, sino en la caracterización propia del significado de *esse*, como dice Gilson:

La identificación de Dios y el Ser es ciertamente una propiedad común de la filosofía cristiana, en tanto que cristiana, pero el acuerdo de los pensadores cristianos en este punto no impide que, en tanto que filósofos, estén divididos sobre la interpretación de la noción de ser. La Escritura no contiene ningún tratado de metafísica³⁷.

Presentamos a continuación dos de los textos más importantes sobre el *Qui Est*, el primero del *Comentario a las Sentencias* y el segundo de la *Suma de Teología*.

En la distinción 8 del comentario al primer libro de las Sentencias, en la primera pregunta sobre la propiedad del *esse* divino, Santo Tomás comienza preguntando si se dice propiamente el *esse* de Dios. En el *sed contra* se cita como autoridad el pasaje del Éxodo, pero lo realmente sorprendente es el comienzo del *respondeo*, y es significativo para lo que hemos tratado de decir en estas páginas. El artículo preguntaba *utrum esse proprie dicatur de Deo*, pero sin tener en cuenta la siguiente pregunta del tercer artículo,

³⁷ E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*: « L'identification de Dieu et de l'Être est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne, comme chrétienne, mais l'accord des penseurs chrétiens sur ce point n'empêche pas que, comme philosophes, ils se soient divisés sur l'interprétation de la notion d'être. L'Écriture Sainte ne contient aucun traité de métaphysique », 100.

Santo Tomás responde en el *corpus*: *Respondeo dicendum quod Qui est, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina*: El *esse* se dice propiamente de Dios porque es su nombre propio. En el tercer artículo, en cambio, se deja la cuestión de si el *Qui est* es el primero de todos los nombres divinos, en cuya respuesta, en lugar de hablar del *Qui est*, Santo Tomás desarrolla la tesis de la prioridad del *ens*.

En el primer artículo se dan cuatro razones, citando a Jerónimo, Damasceno, Dionisio y Avicena. El primer argumento es sobre la perfección del *esse*, tomado de San Jerónimo:

La primera es tomada del texto, en las palabras de San Jerónimo sobre la perfección del ser divino. En efecto, es perfecto aquello que no tiene nada fuera de sí mismo. Ahora bien, nuestro ser tiene algo propio fuera de sí mismo: pues le falta algo que le es ya pasado, y le falta también algo que le es futuro. Pero en el ser divino nada es pasado ni futuro; y, por eso, tiene todo su ser perfecto; le conviene, pues, el ser de modo propio respecto a las otras cosas.

El *esse* es el nombre propio de Dios porque es todo junto, sin sucesión de tiempo, no le falta nada y es perfecto. El segundo argumento es el de Damasceno, que gustaba tanto a Santo Tomás que lo cita en numerosos pasajes:

La segunda razón se toma de las palabras de Damasceno (*De Fide*, 1,12), quien dice que *El que es* significa el ser indeterminadamente, y no significa qué es (*quid est*). Y dado que, en nuestro estado itinerante, de Él sólo conocemos que es (*quia est*), y no qué es (*quid est*), a no ser por vía de negación, y no podemos nombrarlo sino en la medida en que lo conocemos, por ello, es nombrado por nosotros con toda propiedad *El que es*.

El *esse* indicado por el *Qui est* es el nombre propio de Dios porque no significa un *quid*, algo determinado, sino el *esse* indeterminado, precisamente lo que podemos conocer de Dios a través de las criaturas. En su respuesta a la cuarta objeción Santo Tomás precisa aún:

Todos los otros nombres expresan un ser determinado y particular, como *sabio* expresa un cierto ser; pero el nombre *El que es* indica un ser absoluto y no determinado por algo añadido; por eso Damasceno dice que no significa qué es Dios, sino que significa un cierto piélago infinito de sustancia, como no determinado.

El *esse* de Dios es, pues, *absolutum, indeterminatum, infinitum*, y no particularizado como los otros nombres. Esta prueba se desarrollará ampliamente en el texto de la *Suma*.

El tercer argumento es el del Pseudo-Dionisio, tan importante para la noción de *esse* que Santo Tomás desarrolló en dependencia del neoplatonismo, como ya hemos dicho. El *esse* es la primera participación, y como principio que contiene en sí mismo unido a todas las demás, de ahí la dignidad para ser el nombre propio de Dios:

La tercera razón está tomada de las palabras de Dionisio, quien dice que, entre todas las otras participaciones de la bondad divina, como el vivir, el conocer y semejantes, el ser es el primero y como el principio de las otras cosas, conteniendo previamente en sí todas las cosas dichas, unidas según cierto modo; y, así también, Dios es el principio divino, y todas las cosas son una sola cosa en él.

Más adelante, en el primer *sed contra* del tercer artículo, Santo Tomás reitera el argumento de Dionisio, citando incluso el *De Causis*, que curiosamente es atribuido a Aristóteles (como ya en el *sed contra* del artículo anterior). La conclusión es que el *esse* es el primer atributo de Dios, y en consecuencia la primera participación a las criaturas y el primer nombre de Dios:

Entre todas las participaciones, el ser es lo primero, como se dice en el capítulo 5 del libro *De divinis nominibus*, con estas palabras: “El ser ha sido puesto antes que las demás participaciones de Dios”. Y las palabras del Filósofo en el libro *De Causis* (prop. 4) están de acuerdo con esto: “El ser es la primera de las cosas

creadas”. Luego parece que, según el modo de entender, el ser en Dios precede a los demás atributos, y “El que es”, precede a los otros nombres³⁸.

La cuarta razón es, después de los tres cristianos, la del musulmán Avicena, y parte de su distinción característica entre la quiddidad, que indica la naturaleza, y el *esse*, que indica el ser en acto. De ahí la distinta procedencia de los nombres *res* y *ens*: *pero este nombre cosa (res) se impone a algo por su esencia – según Avicena (Metaphys., II, 1) –, mientras que el nombre El que es, o ente, es impuesto por el mismo acto de ser (actus essendi).*

En primer lugar, hay que señalar cómo se unen el nombre *ens* y *Qui est*, ya que ambos se toman del *ipso actu essendi*. Sin embargo, en las criaturas, puesto que la quiddidad difiere realmente del *esse*, el nombre se toma más propiamente de la quiddidad, como *hombre* de *humanidad*. En cambio, para Dios el nombre propio se obtiene del *esse*: *En Dios, sin embargo, su ser es su esencia; por lo que el nombre que se toma del ser lo nombra propiamente, y es su nombre propio*³⁹.

³⁸ *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, *sed contra*: «inter omnes alias participationes, esse prius est, ut dicitur (5 cap. *De Div. Nom.*) 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. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et qui est inter alia nomina».

³⁹ *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1: «prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse.

Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni, qui dicit, quod qui est significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis qui est.

Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui 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.

(quarta ratio) hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi... In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus.

Ad 4: alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum».

En la respuesta al tercer artículo, si el *Qui est* es el primero entre los demás nombres divinos, Santo Tomás desarrolla las tesis de la prioridad del *ens* en la naturaleza de Dios, de ahí la primera participación a las criaturas, lo que es *primum* en ellas, de lo que se sigue también la prioridad en el conocimiento, el *ens* como *primum cognitum*, y el último lugar en la resolución, como dice el magnífico *sed contra* segundo:

Lo último en la resolución, es lo primero en el ser. Es así que el ente es lo último en la resolución del entendimiento, puesto que, removidas todas las demás cosas, el ente permanece en último lugar. Luego es naturalmente el primero.

Los nombres de uno, verdadero, ente, son los primeros entre todos, pero comparados entre sí – no según la realidad, porque se identifican – sino según sus intenciones, el *ens* es *simpliciter et absolute prius*, es lo primero que cae en el intelecto y el co-conocido universal, porque acompaña inseparablemente a toda aprehensión: *sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu*, es presupuesto por todos, pero no presupone a ninguno. Concluye Santo Tomás:

Por tanto, todo lo demás está, en cierto modo, incluido en el ente de modo unido e indistinto, como en un principio; y, por ello él tiene también una cierta conveniencia a ser el nombre divino más propio⁴⁰.

En cambio, solo tres son los argumentos que Santo Tomás presenta en el texto de la *Summa*, en la cuestión 13, artículo 11. Pero antes de examinarlos, parece oportuno mencionar la respuesta a la segunda objeción del primer artículo. En esta respuesta Santo Tomás purifica dos limitaciones de nuestro modo de nombrar a Dios con nombres abstractos y concretos. Los nombres concretos enfatizan la subsistencia, pero al mismo

⁴⁰ *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3: «sed contra: illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

...unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen».

tiempo co-significan la composición. Los nombres abstractos, por el contrario, enfatizan la simplicidad, pero no indican la subsistencia. La respuesta de Santo Tomás:

como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuimos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres concretos⁴¹.

Aplicando esta distinción al *Qui est*, podemos tener alguna luz, porque al mismo tiempo es el nombre más abstracto indicando la simplicidad, es de hecho indeterminado, ya que no significa un *quid* particular; y es a la vez el nombre más concreto, ya que indica la subsistencia perfectamente en acto, el *esse* absoluto.

Comparando los cuatro argumentos del libro de las *Sentencias* con el texto de la *Summa*, que sólo tiene tres, se ve inmediatamente un notable desarrollo del argumento Damasceno, y el cambio de *auctoritas* de Jerónimo en el primer argumento de las *Sentencias* a Agustín en la *Summa*.

El primer argumento por el que el nombre *Qui est* es propio de Dios es por su significado. De hecho, significa el *ipsum esse*:

Primero, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser (*ipsum esse*), y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a Él, como fue mostrado antes, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad.

La referencia al artículo sobre la identidad en Dios de *esse* y *essentia* es una confirmación más de lo estrechamente vinculadas que están en Santo Tomás las tesis filosóficas de la creación, la distinción real en las criaturas y la identificación en Dios del *esse* y la *essentia*, con la tesis derivada de la revelación del *Qui est* como nombre

⁴¹ *S. Th.*, I, q. 13, a. 1, ad 2: «Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius»; Leonina 4, 140a. cf. *I Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 1: «Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens».

propio de Dios: *esse est actualitas omnis formae vel naturae*, decía Santo Tomás en el artículo cuarto de la tercera cuestión, y *Dios est suum esse*, es decir, *ens per essentiam*. Por eso *Qui est* es el nombre propio de Dios en su máxima expresión.

El segundo argumento trata de la universalidad del significado de *esse*, presentándose en dos momentos, el segundo de los cuales está dominado por la autoridad del Damasceno, ya citada en el comentario a las *Sentencias*. El *esse* es el trascendental universal, pero concreto, emergiendo por encima de cualquier otra perfección o nombre, en comparación con el cual cualquier nombre es sólo una determinación y limitación:

Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo, lo informan y determinan.

De ello se deduce que cuando nombramos a Dios a partir de otras perfecciones, que son determinaciones del *esse*, siempre será un nombre más insuficiente en la medida en que esté más determinado. Por eso, *cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios (quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis)*. Llamar a Dios la misma Vida, la suprema Inteligencia, la infinita Bondad, será siempre más imperfecto que llamarle el *ipsum Esse*. Ahora el recurso al texto del Damasceno:

dice el Damasceno que “el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es *El que es*, pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de substancia infinito e ilimitado”. Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la substancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos y por esto le llama “piélago infinito de substancia”.

El *ipsum Esse* no es un modo de ser determinado, sino que los abarca y supera a todos en su infinitud, como dice también en *De Potentia*, explicando el Damasceno con el Pseudo-Dionisio, y haciéndolo coincidir también con Aristóteles y el Comentador:

Esta solución de la cuestión está confirmada por las palabras de Dionisio: *Puesto que todas las cosas están comprendidas en la Divinidad de forma simple e ilimitada, es conveniente que sea alabado y nombrado a causa de todas ellas. Simple* porque las perfecciones que hay en las criaturas por razón de las diversas formas se atribuyen a Dios en referencia a su esencia simple; *ilimitada*, porque ninguna perfección que se encuentre en las criaturas es igual a la esencia divina, de modo que la mente, con arreglo a esa perfección, pueda definir a Dios tal como es en sí mismo. Una confirmación adicional puede encontrarse en la *Metafísica* 5, donde se afirma que lo simplemente perfecto es lo que contiene las perfecciones de todos los géneros, palabras que el *Comentarista* expone como referidas a Dios⁴².

En el tercer argumento *ex consignificatione* se cita a Agustín como autoridad, pero el argumento es idéntico al de Jerónimo en las *Sentencias*. El *Qui est* significa el *esse* en presente, lo que es propio de Dios. En todos los demás, ha habido el pasado y según esto ya no es, y habrá el futuro, según el cual hay algo que todavía no es. Lo que es mutable no es el verdadero ser, porque tiene conjuntamente el no-ser según algún aspecto. Dios es el ser siempre presente e inmutable:

⁴² *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 5: «propter hoc, nomen *Qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen *Qui est*, significat substantiae pelagus infinitum. Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit, quod *quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam: *Incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur 5 *Metaph.*, quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit». Cf. *Q. D. De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9: «Quia enim divina comprehendit a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species expriment; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet *Exod.* 3».

Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice del de Dios, que no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín⁴³.

El *esse* del *Qui Est* bíblico se consolidó así en Santo Tomás como la intuición rectora de su pensamiento, que le permitió captar en sus fuentes los distintos elementos de validez perenne, purificándolos, elevándolos e integrándolos en una síntesis original y superior.

⁴³ *S. Th.*, I, q. 13, a. 11: «Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra (q. 3, a. 4) ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum.

Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum... Unde et Damascenus dicit quod principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est Qui est: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen Qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.

Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti: et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 De Trin. (c. 2)»; Leonina 4, 162a-b. Para las citaciones que hace Santo Tomás de San Agustín, cf.: PETRI LOMBARDI, *Libri I Sententiarum*, d. 8, cap. 1, Ad claras aquas, Florentiam 1916, vol. 1, 58.

V. CONCLUSIÓN: SÍNTESIS TOMISTA⁴⁴

Hemos tratado de poner de relieve en estas páginas algunos de los puntos emergentes de los significados del *esse* del *ens* en Santo Tomás. El primer capítulo iluminaba la comprensión de los siguientes, a la vez que era a su vez iluminado por ellos. El centro de lo que hemos llamado la interpretación formalista y esencialista del *esse*, y la fuente de donde brotan todas las diferentes consecuencias que se han puesto de relieve, es la cuestión de la actualidad de la esencia y de la forma frente al *esse*. Sostenemos, con Fabro y Gilson, que el punto clave en el que los distintos autores se desprenden de Santo Tomás y se produce la flexión formalista es la tesis de la afirmación de una actualidad de la esencia y de la forma independiente de la actualidad del *esse*, y eficiente a su respecto. De hecho, la especificación formal de la forma y la esencia al *esse* es entendida aquí por el formalismo de la misma manera que en el plano predicamental respecto a la materia, mientras que la relación es la contraria. Con los textos de los principales comentaristas y representantes de la escuela tomista, hemos destacado por etapas las diferentes consecuencias que se derivan de esta flexión. Como *pars destruens*, el objetivo de este capítulo era mostrar cómo no se debe interpretar el *esse* de Santo Tomás.

Los otros tres capítulos aspiraban a identificar los principales significados del *esse* en Santo Tomás en relación con sus fuentes cardinales, según una ascensión desde el nivel predicamental o de las categorías, dominado por el aristotelismo, hasta el nivel trascendental dominado por el platonismo; ambos momentos guiados por la instancia de la revelación bíblica hebreo-cristiana, especialmente en lo que respecta a la

⁴⁴ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 178, 182, 222.

identificación del *esse* como nombre propio de Dios, según lo que Gilson llamó la *metafísica del Éxodo*⁴⁵.

El uso que Santo Tomás hace de las fuentes es extremadamente complejo y rico, y sólo un estudio exhaustivo de las obras completas y de todas las fuentes con su eventual desarrollo cronológico y teórico daría una respuesta satisfactoria en términos generales. En cualquier caso, nos parece que estas tres influencias dominantes que hemos indicado pueden ser fácilmente individuadas teóricamente hablando, aunque podrían señalarse muchas otras.

A la hora de recoger los distintos puntos adquiridos, prefiero invertir el orden de presentación partiendo del *momento de la revelación*, que consiste en considerar el *esse* como la perfección y el acto propio de Dios, cuya esencia no es sino el ser sin esencia, por así decir, el *esse tantum*. En el *Ego sum qui sum*, Santo Tomás ha intuido el *esse* sin agregados, en la simplicidad de la plenitud y la pureza real de la perfección que le corresponde por naturaleza. Y en la medida en que es la perfección propia de Dios, es también la primera perfección participada y causada en las criaturas, fundando el devenir y la multiplicidad del *esse* en el *ens* sin perder nada de la verdad del *esse*, convirtiéndose de hecho en el único camino para ascender por analogía, porque el camino que desciende por la participación es el mismo que asciende por la analogía. Así, “se afirma de la manera más categórica la promoción del *Qui est* bíblico a Primer metafísico absoluto, en torno al cual el Angélico desarrollará a lo largo de su vida la trama cada vez más decisiva de la estructura del ser”⁴⁶.

Un hecho que podría ser una confirmación, pero que necesita un estudio profundo, es el uso que Santo Tomás hace del texto del Éxodo en los contextos de tesis solidarias

⁴⁵ Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1998, 50 y nota.

⁴⁶ C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*: «è affermata nel modo più categorico la promozione del *qui est* bíblico a Primo metafísico assoluto, attorno al quale l'Angelico per tutta la vita svolgerà la trama sempre più decisa della struttura dell'essere», 182.

como a) la existencia de Dios, b) la propiedad del *esse* predicado de Dios, c) la simplicidad en Dios y la composición real en las criaturas, especialmente en las sustancias separadas, de *esse* y *essentia*, d) la creación de todas las cosas a partir de un principio único en términos de participación del *esse*. Es realmente notable que Santo Tomás utilice no pocas veces los mismos argumentos, a veces casi literalmente, para responder a estas preguntas, pero siempre guiado por el *esse* como punto de partida y de llegada.

Con este prisma del *esse*, Santo Tomás pudo ver y *intus legere* desde adentro de las fuentes las principales intuiciones de los filósofos, y superarlas integrándolas con el *esse*; al mismo tiempo que las distintas matrices filosóficas de las fuentes le daba una sólida estructura metafísica donde el *esse* podía insertarse, ya sea en el plano vertical trascendental como en el horizontal predicamental. El *esse* ha sido la intuición que permitió a Santo Tomás captar las intuiciones máximas de las fuentes tal y como se encontraban históricamente y llevarlas a una resolución metafísica última de acuerdo a su propia necesidad intrínseca. De este modo, la instancia del *esse* bíblico realizó la superación de las fuentes con la ayuda de las propias fuentes, abiertas a este mismo *esse*.

Aristóteles es la fuente principal para la estructura metafísica predicamental o categorial del *ens* en Santo Tomás, y para todos los significados de *esse* que se derivan de ella. Sin embargo, mientras que para Aristóteles la multiplicidad de significados del *ens* se decía en referencia a uno y primero, que era la οὐσία en acto, en Santo Tomás se dicen en referencia al *esse*, y de ahí surgen los diferentes significados: de las figuras de las categorías, sustancia y accidentes, derivan los significados de *esse* accidental (en el sentido que hemos especificado), *esse* substancial, *esse* formal o *actus formae*, *esse essentiae* o *actus essentiae*. Pero fue sobre todo la prioridad metafísica de la emergencia

de la perfección y la positividad del acto sobre la potencia lo que guió la resolución dialéctica del *magis et minus* desde el nivel predicamental del *esse in actu* al nivel trascendental del *esse ut actus*, identificando el *maxime*, que al mismo tiempo es causa, con el *esse*. El *esse* es considerado por Santo Tomás como el acto de todos los actos, *etiam ipsarum formarum*⁴⁷, frente al cual *omnis forma et actus est in potentia antequam esse acquirat*⁴⁸.

Platón y el *neoplatonismo* son la fuente principal para la estructura metafísica trascendental del *ens* en Santo Tomás, y para la relación del *Esse per essentiam* con el *ens per participationem*. De esta matriz se derivan los diferentes significados de *Esse per essentiam*, *esse per participationem*, *esse intensivo* y *esse separatum*.

La valoración del *esse* como síntesis y plenitud de perfección permitió a Santo Tomás, a través del Pseudo-Dionisio y el *De Causis*, la unificación del separatismo platónico de las hipóstasis y la superación de todas ellas. El *esse intensivo* es, de este modo, la consideración del *esse* como la primera participación de la que participan todas las demás, como la perfección de todas las perfecciones, que contiene y genera todas desde su eminencia, y ante la cual cualquier perfección no es más que una limitación.

El *esse* es, pues, la única perfección y la única forma válida para la aplicación del principio de perfección separada y la exigencia del Uno platónico, síntesis de concreto y abstracto. La exigencia de infinidad de realidad e inteligibilidad sólo compete al *esse*, que, como separado, sólo puede ser uno y simple, cumpliendo las exigencias planteadas por Parménides. Donde hay multiplicidad y movimiento, hay consecuentemente composición, donde hay composición hay participación, y donde hay participación debe haber el simple y absoluto *per essentiam*.

⁴⁷ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; Leonina 4, 50b.

⁴⁸ *C. Gent.*, lib. 2, cap. 52; Leonina 13, 388a.

Si fue el *Qui est* el que guió al Aquinate desde el principio, puede haber hecho este camino o bien desde arriba, empezando por la simplicidad divina *per essentiam*, o bien desde abajo, empezando por la multiplicidad y la composición. Sea como fuere, es evidente que la aplicación de la dialéctica de la participación al *esse* y la identificación del Uno-Bueno con el *Esse per essentiam* es un aporte nuevo de Santo Tomás.

El *esse* del *Qui est* bíblico permitió así a Santo Tomás superar e integrar la especulación aristotélica del acto, la potencia y la substancia con la de la participación platónica en una síntesis del todo personal, y que después de ocho siglos, permanece insuperada.