La identidad de esencia y ser en Dios: una lectura metafísica de *De Potentia*, q. 7, a. 2

Fco. Javier Rubio Hípola

I. Introducción.

¿Por qué, para demostrar que Dios es su mismo ser, santo Tomás necesita esclarecer no solo qué significa ser causa del *esse*, sino también qué significa que el *esse* sea acto de toda perfección?

Esta pregunta constituye el punto de partida de nuestra lectura del artículo segundo de la cuestión séptima de las *Quaestiones disputatae de Potentia*, en la que prestaremos especial atención a la respuesta a la novena objeción.

La doctrina del *esse* como *actualitas omnium actuum y perfectio omnium perfectionum* ha recibido una atención privilegiada en la tradición del llamado «tomismo intensivo», particularmente en la interpretación metafísica de Cornelio Fabro. Los estudios de Christian Ferraro y Alain Contat han contribuido decisivamente a esclarecer tanto la originalidad especulativa de este pasaje como sus implicaciones para la comprensión de la composición real de esencia y ser en los entes creados.

No pretendemos aquí reiterar estas interpretaciones, ni mucho menos desarrollar una exposición general sobre la doctrina tomista del acto de ser. Nuestro propósito es más limitado: examinar la función que desempeña la respuesta a la novena objeción dentro de la argumentación del artículo y, especialmente, su relación con la demostración de la identidad entre esencia y ser en Dios.

Nuestra hipótesis es que la respuesta a la novena objeción permite comprender con mayor profundidad el argumento desarrollado por santo Tomás en el corpus del artículo. Mientras que este establece la identidad entre esencia y ser en Dios a partir de la causalidad universal del *esse*, la respuesta novena precisa la naturaleza de ese mismo acto de ser, al presentarlo como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones.

Para examinar esta hipótesis seguiremos tres pasos. En primer lugar, reconstruiremos brevemente la arquitectura del artículo y su lugar dentro de la cuestión séptima. Después examinaremos el razonamiento causal del *corpus*, deteniéndonos en una dificultad que juzgamos particularmente relevante: el tránsito desde la semejanza entre causa y efecto hasta la identidad entre esencia y ser en Dios. Finalmente, estudiaremos la respuesta a la novena objeción, tratando de mostrar cómo su comprensión intensiva del *esse* ilumina el alcance metafísico de la demostración anterior.

II. Análisis exegético de la arquitectura del artículo.

Antes de entrar en el análisis del artículo y de la cuestión, conviene recordar brevemente su lugar en el conjunto de las *Quaestiones disputatae de Potentia*. La obra comienza con la consideración de la potencia divina y examina después la creación, la conservación de los entes, así como distintas cuestiones relativas a la acción de Dios. La cuestión séptima se dedica a la simplicidad de la esencia divina.

Creemos que esta ubicación resulta relevante. En efecto, la identidad entre esencia y ser aparece aquí en el contexto de una investigación sobre la potencia y la acción divinas, y no como una cuestión metafísica desligada del problema causal. Como veremos, precisamente la causalidad universal del ser constituye el punto de partida de la demostración desarrollada en el corpus del artículo segundo.

La cuestión séptima, titulada *De divinae essentiae simplicitate*, comprende once artículos que podemos ordenar en tres grandes grupos. El primero, formado por los dos artículos iniciales, considera la simplicidad divina y, más concretamente, la identidad entre la esencia y el ser en Dios. El segundo, que abarca los artículos tercero al séptimo, examina la pertenencia de Dios a un género y las condiciones de posibilidad de la predicación de los nombres divinos. Finalmente, los artículos octavo al undécimo abordan el problema de las relaciones entre Dios y las criaturas. Este recorrido nos permite reconocer la importancia estructural del artículo segundo. En efecto, al establecer la identidad entre esencia y ser en Dios, santo Tomás proporciona un fundamento metafísico indispensable para comprender cómo pueden predicarse de Dios distintas perfecciones sin introducir por ello composición en su sustancia. La identidad entre esencia y *esse* constituye, por tanto, un punto de articulación entre la simplicidad divina, la predicación de las perfecciones y la relación causal entre el primer principio y las criaturas.

Si atendemos ahora a la estructura interna del artículo, descubrimos que santo Tomás plantea un conjunto de problemas que afectan directamente a distintos aspectos de la identidad entre esencia y ser en Dios. Las tres primeras objeciones se sitúan en el ámbito del conocimiento. Parten de una dificultad clásica: conocemos que Dios existe, pero no conocemos qué es Dios. ¿Cómo pueden identificarse, entonces, su ser y su esencia, si una cosa nos resulta conocida y la otra permanece desconocida? Las tres objeciones siguientes introducen una dificultad diferente, que podríamos denominar trascendental. El ser es común a todas las cosas y, precisamente por su comunidad, parece incapaz de distinguir una realidad de otra. Si Dios fuese su mismo ser, ¿cómo podría distinguirse de las criaturas sin identificarse con el ser común a todas ellas? Las séptima y octava trasladan el problema a la simplicidad divina. Si el ser se comprende como algo participado o como una determinación que se predica de una sustancia, ¿cómo podría identificarse con aquello que es absolutamente simple? La novena objeción, sobre la que volveremos más adelante, introduce una dificultad todavía más radical. Ya no se pregunta simplemente si el ser puede predicarse propiamente de Dios, sino si el ser es, en sí mismo, una perfección o una imperfección. Dicho de otra manera: ¿es el *esse* una suerte de principio potencial que recibe su perfección de las determinaciones formales o constituye, por el contrario, la actualidad radical de toda perfección? Finalmente, las dos últimas objeciones vuelven sobre cuestiones que habían aparecido al comienzo. La décima introduce una dificultad de carácter causal: si el ser de los entes procede de los principios de su esencia, ¿cómo puede identificarse con la sustancia divina, que carece de principio? La undécima recupera una dificultad gnoseológica: si Dios se identifica con su propio ser, ¿por qué su existencia no nos resulta inmediatamente evidente?

Esta breve revisión permite reconocer que el artículo presenta una notable riqueza especulativa. En él convergen el problema de nuestro conocimiento de Dios, la trascendentalidad del ser, la simplicidad divina y la causalidad primera. Sin embargo, hay una dificultad que consideramos especialmente significativa para comprender el

argumento del corpus: la que plantea la novena objeción acerca de la perfección o imperfección del *esse*.

Antes de abordar esta objeción, debemos examinar el argumento principal del artículo. Lo primero que llama la atención es que santo Tomás no parte directamente de la simplicidad divina, como cabría esperar por el contexto de la cuestión séptima, sino de un argumento causal. El principio del que se parte es, precisamente, que cuando muchas causas diversas entre sí producen el mismo efecto (*communicant in uno effectu*) esto se debe a que dicho efecto proviene de una causa superior a todas aquellas causas (*cuius illud est proprius effectus*). Y es esta causa superior a todas ellas en virtud de la cual actúan según dicho efecto (como en el ejemplo del calor de los alimentos). «Ahora bien», afirma el Aquinate, «todas las causas creadas coinciden en un mismo efecto, que es el ser, aunque cada una tenga sus efectos propios, por los cuales se distinguen entre sí». De lo que se colige –y así concluye el Aquinate– que «es necesario que exista una causa superior a todas las demás causas en virtud de las cual todas causen el ser y de la cual el ser sea su efecto propio. Y esta causa es Dios».

Santo Tomás introduce entonces un segundo principio: «El efecto propio de cualquier causa procede de ella según la semejanza de su naturaleza (*secundum similitudinem suae naturae*)». Se trata de un principio que le permite dar el salto desde el orden de la causalidad al orden de la predicación metafísica de la esencia divina: «es necesario que aquello que llamamos ser sea la sustancia o naturaleza de Dios».

III. Análisis metafísico del "respondo" y la respuesta a la novena objeción.

Examinemos con atención este salto o tránsito del argumento. Si el efecto propio de una causa procede de ella según la semejanza de su naturaleza, podemos concluir que la perfección comunicada debe encontrarse en la causa, formal o eminentemente. De ahí que, siendo Dios la causa primera del *esse*, debamos reconocer que posee eminentemente la perfección del ser. Pero causar una perfección no equivale necesariamente a identificarse con ella. ¿Por qué, entonces, concluye santo Tomás que el ser constituye la misma sustancia divina y no simplemente una perfección que Dios posee en grado eminente? Para responder a esta pregunta debemos volver al artículo primero de la cuestión séptima, donde el Aquinate ha establecido la absoluta simplicidad divina.

En este punto conviene recordar que la causalidad creada es secundaria y determinada, mientras que la causalidad divina es primera y universal. No estamos, por tanto, ante una diferencia meramente cuantitativa entre causas, sino ante una distinción propiamente metafísica.

Esta observación nos lleva a la siguiente clave en la resolución de la aporía: la identidad entre la esencia y el ser debe leerse en este caso desde el contexto de la cuestión séptima, es decir, en relación con la pregunta inicial sobre la simplicidad divina (a.1). Recordemos que, en el artículo primero, el Angélico había demostrado la simplicidad divina mediante tres argumentos. El primero parte de la prioridad del acto respecto de la potencia («simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu»). Dios, como primer principio de toda actualidad creada, no puede contener potencialidad alguna. El segundo se apoya en la dependencia causal de todo compuesto: allí donde hay composición, es

necesario explicar la unión de sus componentes mediante una causa anterior («cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur»). Finalmente, el tercero –a modo de conclusión de los anteriores– muestra que la perfección suprema de Dios exige excluir de Él cualquier composición.

Este paso hacia atrás nos permite arrojar luz sobre nuestro problema. Podemos afirmar que, si Dios es la causa primera de todos los entes, no puede tener una composición que requiera una causa anterior. Y si en Dios su esencia fuera distinta de su *Esse*, tendríamos que reconocer una composición entre aquello que es y el acto por el que es. Ahora bien, semejante composición introduciría una estructura de potencia y acto incompatible con la absoluta simplicidad divina. Nuestra hipótesis en este sentido es que el argumento causal del artículo segundo debe interpretarse a la luz de la simplicidad divina establecida en el primero. Aunque esta dependencia no se formula expresamente en el corpus, permite comprender cómo la perfección del ser, que preexiste eminentemente en Dios, no puede constituir una realidad recibida o distinta de su esencia.

En resumen, hemos establecido que Dios es necesariamente una causa primera y un acto perfecto y que el *esse* es el efecto propio de su causalidad universal. Como la perfección comunicada por una causa debe preexistir en ella y en Dios el *esse* no puede ser meramente una perfección recibida o realmente distinta de su esencia (porque atentaría contra su necesaria absoluta simplicidad), debemos concluir por tanto que en Dios esencia y *esse* se identifican realmente.

La tercera clave se encuentra en la respuesta a la novena objeción de nuestro artículo dos. Resulta importante que nos fijemos un momento en la novena objeción:

> «Además, no debe atribuirse a Dios, que es perfectísimo, aquello que es máximamente imperfecto.
>
> Pero el ser es máximamente imperfecto, al igual que la materia prima. Pues, así como la materia prima es determinada por todas las formas, también el ser, por ser máximamente imperfecto, ha de ser determinado por todas las determinaciones propias de los predicamentos.
>
> Por tanto, así como la materia prima no se encuentra en Dios, tampoco debe atribuirse el ser a la sustancia divina».

En el texto se presenta el *esse* como algo máximamente imperfecto, análogo a la materia prima. Como hemos visto, la dificultad no es baladí y puede resultar comprensible: si el ser es común a todas las cosas y necesita ser determinado por las diferentes naturalezas, parece que carece por sí mismo de perfección. Sin embargo, si Dios es –como hemos concluido– la realidad perfectísima y su sustancia se identifica con el ser, el *esse* no puede ser una especie de sustrato potencial que necesite recibir determinaciones formales para alcanzar su actualidad.

Santo Tomás responde introduciendo una distinción de gran precisión, que será decisiva para nuestro argumento: «Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum». No puedo menos que traducir el texto para honrarlo y para que quede del todo claro: «Ninguna forma determinada se comprende

como actual sino en cuanto se considera que posee el ser. Por tanto, resulta evidente que aquello que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, por ello, la perfección de todas las perfecciones». Esta afirmación encierra dos aspectos que conviene distinguir. Por una parte, la prioridad del *esse* como acto. La forma, en efecto, determina lo que una cosa es, pero la forma misma no es actualmente real sino por el acto de ser. En este sentido, el *esse* es la actualidad radical de todas las perfecciones, y no una perfección formal más entre otras. Por otra parte, encontramos lo que Cornelio Fabro ha denominado la plenitud intensiva del *esse.* Precisamente porque constituye la actualidad radical de las perfecciones, el ser no puede situarse junto a la vida, el conocimiento o la sabiduría como si se tratase de otra perfección del mismo orden. Todas ellas presuponen el acto de ser.

Sin embargo, la respuesta del Aquinate no termina aquí. Santo Tomás añade una precisión que juzgamos decisiva para comprender el alcance metafísico de su argumento: «Non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam». («El ser no es determinado por otra cosa como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia»). Esta afirmación invierte precisamente el presupuesto metafísico de la novena objeción. El *esse* no se comporta como la materia prima, que necesita ser actualizada por las formas. Por el contrario, es el *actus essendi* el que constituye la actualidad radical de las mismas formas. Pero esto no comporta que el *esse* participado sea ilimitado. La esencia determina al *esse* como la potencia determina al acto: no le confiere actualidad, sino que limita el modo en que esa actualidad es recibida. Por tanto, debemos distinguir entre la perfección trascendental del acto de ser y su realización limitada en los entes creados. La esencia no confiere actualidad al *esse*, sino que determina el modo finito en que este es participado.

Esta respuesta a la novena objeción nos ayuda a esclarecer la identidad de Dios con su propio Ser. Si el *esse* fuera potencialidad indeterminada, como defiende la novena objeción, identificarlo con la esencia divina sería atribuir a Dios una imperfección radical. En cambio, si el *esse* es acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, su subsistencia sin limitación receptiva resulta completamente congruente con la absoluta simplicidad y perfección divinas. En otras palabras: Dios no es perfectísimo a pesar de identificarse con el ser. Es precisamente esa identidad la que permite comprender por qué posee eminentemente todas las perfecciones.

Nuestra interpretación puede completarse con una breve referencia a la respuesta a la décima objeción. En ella santo Tomás distingue el *esse* creado, que es efecto propio del primer agente, del primer ser causante, que es principio y no efecto. Esta distinción nos permite precisar la diferencia entre el *esse* participado, principio intrínseco de actualidad del ente finito, y Dios, causa trascendente de ese mismo acto de ser. Se trata de dos órdenes metafísicos distintos, aunque íntimamente relacionados: el de la constitución del ente creado y el de su dependencia causal respecto del primer principio.

IV. Conclusión.

Llegados a este punto, podemos extraer una última consecuencia de nuestra lectura: en el pensamiento de Santo Tomás encontramos dos órdenes de prioridad metafísica que conviene distinguir. A partir de todo lo dicho podríamos distinguir dos órdenes de prioridad metafísica que convergen en el pensamiento del Doctor Común. En primer lugar, la prioridad constitutiva del *esse*. En efecto, el acto de ser es aquello por lo que un

ente es actualmente real. Si estudiamos cuanto dice el Aquinate en la respuesta a la novena respecto a la esencia veríamos cómo esta misma esencia no actualiza de ninguna manera al *esse* y menos según el modo como una forma actualiza su materia; en cambio lo recibe y determina como la potencia respecto del acto, especificándolo. En este caso se trata de una prioridad metafísica del ente finito. Por otro lado, nos encontramos con la prioridad causal del *Ipsum Esse Subsistens*, fundamento trascendente de toda participación. Y es que el acto de ser participado no se explica finalmente por sí mismo. En tanto cuanto es recibido y finito, depende de una causa primera que, a su vez, no recibe su propio ser, sino que lo posee por esencia. En este caso se trata de una prioridad trascendente del principio divino y causante respecto del ente creado.

Estas dos prioridades no se identifican sin más, antes bien nos presentan dos planos constitutivos cuya confusión podría conducirnos a una concepción inmanentista de la participación del *esse*. Por eso resulta de gran importancia establecer que el *esse* participado es principio constitutivo intrínseco de la criatura; Dios es su causa trascendente. Pero también debemos considerar que no podemos separar ambas dimensiones o no al menos de manera radical, porque la dependencia causal del *esse* creado respecto a Dios no es extrínseca a su condición de acto participado.

Creo que la metafísica tomista de la participación, reafirmada por Cornelio Fabro y por tantos otros tomistas de nuestro siglo, nos ayuda a comprender con mucha claridad que la composición real de esencia y *esse* y la dependencia trascendental del ente respecto de Dios son dos aspectos inseparables de esa finitud ontológica que experimentamos nosotros mismos, en nuestra condición de entes finitos, todos los días.

Volvamos, finalmente, a la pregunta con la que comenzábamos. El argumento causal del corpus permite a santo Tomás establecer la identidad entre esencia y ser en Dios a partir del efecto propio de su causalidad universal. La respuesta a la novena objeción, en cambio, nos permite comprender qué significa metafísicamente esa identidad: el *esse* no es una perfección mínima e indeterminada, sino la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones.

La simplicidad divina, la causalidad primera y la prioridad metafísica del *esse*, aparecen así como aspectos inseparables de la comprensión tomista de Dios como *Ipsum Esse Subsistens*. Dios no es perfectísimo a pesar de identificarse con el ser. Es precisamente porque su esencia es su mismo ser por lo que podemos comprender la plenitud absolutamente simple e imparticipada de su perfección.

Muchas gracias.