

IX. ¿QUIÉN ES DIOS?

79. —Cuando en su infancia Santo Tomás se educaba en el monasterio benedictino de Montecassino, preguntaba a los monjes, según una antiquísima tradición: «Decidme, ¿quién es Dios?!». Así parece testificarlo Guillermo de Tocco, el dominico que promovió su canonización, que tuvo lugar al casi medio siglo de la muerte del Aquinate, al escribir en la primera biografía completa del santo: «Cuando el niño empezó a educarse en el monasterio bajo la disciplina del Maestro, para indicio cierto del provecho futuro, en una edad tan tierna e ignorante de las ciencias que todavía no podía saber, de modo admirable, el que todavía no conocía a Dios, trataba de conocerlo guiado por un instinto divino. Por lo que había de suceder que quien buscaba a Dios con más ansiedad y madurez, lo que había de saber y había encontrado con mayor interés y rapidez, lo escribiese posteriormente con mayor claridad que los demás»²¹³.

En realidad, como se ha dicho, toda su extensa obra escrita estuvo dirigida a dar respuesta a la más difícil pregunta que pueda hacerse el ser humano²¹⁴. Tratada la cuestión de la existencia de Dios, en los capítulos del X al XII de la primera parte de la *Suma contra los gentiles*, Santo Tomás *¿se pregunta también quién es Dios?*

—Después de la demostración de la existencia de Dios, afirma Santo Tomás que habrá que determinar en lo posible su naturaleza y sus operaciones. Por seguir el orden lógico, hay que estudiar, también desde la razón natural, la naturaleza de Dios, porque: «Después de haber demostrado que hay un primer ente que llamamos Dios, es necesario buscar cuáles son sus atributos». Debe comenzarse también desde el punto de partida de las criaturas, pero con la utilización ahora de la vía de la remoción, que consiste en la exclusión de todas las imperfecciones, que se encuentran en las cosas o entes creados.

²¹³ GUILLERMO DE TOCCO, *Ystoria santi Thomae Aquinatis*, Edition critique, introduction et notes para Claire Le Brun-Gouanvic, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, c.5.

²¹⁴ Véase: E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 41 y ss.

80. —Aunque el conocimiento más perfecto posible de Dios se obtiene sólo por la revelación divina, Santo Tomás sostiene que se puede llegar a Dios por la vía racional o lógica de la remoción de imperfecciones. *¿Por qué se aplica la vía de la remoción?*

—Se utiliza esta vía negativa, porque de Dios se conoce mejor lo que no es que lo que es. «Sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo qué no es, y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada una de las cosas es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de las otras, pues cada cosa tiene un ser propio, distinto de las otras».

La infinita grandeza de Dios hace que su trascendencia sea también infinita, de manera que no cabe en los conceptos positivos del entendimiento humano. Sin embargo, se puede alcanzar algo de Dios conociendo lo que no es. y tanto mayor será el conocimiento cuanto más niegue de Él nuestro entendimiento. «Y de aquí que, tratándose de cosas cuya definición poseemos, en primer lugar, les damos un género, que nos hace ver qué son en general; después les añadimos sus diferencias, que los distinguen de las otras cosas; y así formamos un conocimiento completo de la cosa». Así, por ejemplo, definimos al hombre, por al género al que pertenece, animal, y por la diferencia con las otras especies del género, la racionalidad. «En cambio, puesto que en el estudio de la substancia divina no podemos servirnos de “lo que es” como género, ni distinguirlo de los otros por diferencias afirmativas, es necesario acudir a las diferencias negativas para distinguirla de las otras cosas».

Explica seguidamente que: «Si se trata de diferencias afirmativas, una nos conduce a la otra y nos aproxima a una designación más completa de la cosa a medida que nos hace distinguirla de las demás».

En cambio: «Si es de diferencias negativas, una es restringida por otra, que hace la cosa distinguirse de muchas otras. Al afirmar, por ejemplo, que Dios no es accidente, lo distinguimos de todos los accidentes; si decimos después que no es cuerpo, lo distinguimos también de algunas substancias; y así ordenadamente, por medio de negaciones, vamos distinguiéndole de todo lo que no es Él. Y tendremos un conocimiento propio de su substancia cuando veamos que es distinta de todo otra. Aunque no será perfecto, porque no se conoce qué es en sí mismo».

81. —*¿Cuál es el primer atributo divino, que se puede obtener por la vía negativa de la remoción?*

—El primer atributo divino, que se puede obtener por remoción, es el que revela la conclusión de la primera vía de la demostración de la existencia de Dios, que es un Motor inmóvil. «Si queremos, pues, proceder en el conocimiento de Dios por vía de

remoción, tomemos como principio lo que ya se ha demostrado, es decir, que Dios es completamente inmóvil». Dios es, por tanto, inmutable.

La *inmutabilidad* quiere decir que en Dios no se da ninguna mutación o cambio de cualquier naturaleza que sea. Su inmutabilidad es absoluta y exclusiva, de manera que todas las criaturas son mudables extrínseca o intrínsecamente. Indica Santo Tomás, por último, que Dios no cambia es una verdad confirmada por la Sagrada Escritura. Dice Malaquías: “Porque soy Dios y no cambio” (Mal 3, 6); y Santiago: “En el cual no se da mudanza” (St 1, 17); y en los *Números*: “No es Dios como el hombre para que se mude” (Num 23, 19)»²¹⁵.

82. —Según la ordenación que hace Santo Tomás de los atributos divinos en los capítulos de la primera parte de la *Suma contra los gentiles*, dedicados al estudio de la naturaleza divina, ¿Cuál el segundo atributo de Dios?

—El segundo atributo de Dios es la eternidad, porque: «Lo que precede demuestra también que Dios eterno. Todo lo que comienza a ser o deja de ser lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil. Luego es eterno, carente de principio y de fin».

De la absoluta inmutabilidad de Dios, ya demostrada, se sigue que Dios es eterno. La eternidad, según la definición clásica del filósofo romano cristiano Boecio, es «la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable»²¹⁶. La eternidad es una duración, o «permanencia en el ser», sin movimiento, es decir, sin principio, sin sucesión, ni fin.

Dios no es temporal. «Sólo pueden ser medidos por el tiempo los seres que se mueven, ya que “el tiempo es el número del movimiento” (Aristóteles, *Física*, IV, c. 11). Pero Dios es absolutamente inmóvil. Luego no es medido por el tiempo. En Él no hay antes y después. No recibe el ser después del no ser, ni el no ser después del ser, ni cualquiera otra sucesión, pues esto no se puede concebir sin el tiempo. Carece, en consecuencia, de principio y de fin, pues tiene simultáneamente todo su ser, que es en lo que precisamente consiste la eternidad».

Puede decirse que Dios está fuera del tiempo. Está en la eternidad o, mejor dicho, Dios es eterno o Dios es su propia eternidad. La eternidad es el mismo Dios, porque la eternidad no es una medida a la que deba sujetarse. La eternidad es propia y exclusiva de Dios. «La autoridad divina da testimonio de esta verdad. Pues dice en el salmo: “Tú, Señor, permanece eternamente” (Sal 101, 13); y más adelante: “Tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin” (Sal 101, 28)»²¹⁷.

²¹⁵ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, I, c. 14.

²¹⁶ BOECIO, *La consolación de la filosofía*, V. 6.

²¹⁷ SANTO TOMÁS, *Suma contra gentiles*, I, c. 15.

83. —¿También se sigue lógicamente un tercer atributo de la eternidad de Dios?

—Se sigue que en Dios no hay potencia. «Si Dios es eterno, es necesario que no esté en potencia (...) Nada tiene, por tanto, de potencia pasiva». En Dios no hay en ningún sentido potencia pasiva, la potencia en cuanto es la condición de ser sujeto o de pasividad de lo que todavía no se ha realizado. «Toda cosa en cuya substancia hay algo potencial puede no ser, en lo que tiene de potencial; porque lo que puede ser, también puede no ser. Pero Dios esencialmente no puede no ser, por su misma naturaleza, ya que es eterno. Luego en Dios no hay potencia para ser».

Si Dios no tiene ninguna potencia, es acto puro. Las criaturas, además de la potencia, tienen también acto, —que no es principio pasivo, como la potencia, sino principio activo o perfección, realización e integridad. Potencia y acto son así los primeros principios constitutivos de las cosas. Las criaturas no son acto puro.

El último de los argumentos que da Santo Tomás para probar que en Dios no hay potencia pura y, por tanto, que es acto puro, tiene el contenido y la estructura de la tercera vía, el argumento de la limitación en la duración, tal como se encuentra en el artículo de las cinco vías de la *Suma teológica*²¹⁸. En este capítulo, está formulado de este modo: «Vemos en el mundo cosas que pasan de la potencia al acto. Y no por sí mismas, pues lo potencial todavía no es y, por tanto, no puede obrar. Necesita, pues, de otra cosa anterior, que le haga salir de la potencia al acto. Y éste, si también pasa de la potencia al acto, necesita de otro anterior. Como no se puede proceder indefinidamente, hemos de llegar necesariamente a algo que sea únicamente acto sin mezcla de potencia. Y a éste llamamos Dios»²¹⁹.

84. —Después de los atributos divinos de inmutabilidad, eternidad y acto puro, Santo Tomás, en la *Suma contra los gentiles*, dedica otro capítulo al atributo de la inmaterialidad. Tal como se realiza la deducción de esta serie de atributos, ¿Qué en Dios no se encuentre materia, se sigue del atributo anterior?

—El Aquinate afirma y justifica que el cuarto atributo de la inmaterialidad se deriva de la no potencialidad de Dios o que sea acto puro. «Del mismo principio se puede concluir también que Dios no es materia. Porque la materia esencialmente es potencia. Además, la materia no es principio de acción. De aquí que, según la doctrina de Aristóteles (*Física*, II, 7), la causa eficiente y la material no se identifican en el sujeto. Y como Dios es la primera causa eficiente de las cosas, por eso no es materia»²²⁰.

Si Dios no tiene potencia pasiva, puede afirmarse que es inmaterial, porque la materia es en sí misma potencia. Según la doctrina hilemórfica, o doctrina de la materia y la forma, elaborada por Aristóteles y asumida por santo Tomás, los entes materiales

²¹⁸ ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 3, in c.

²¹⁹ ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, I, c. 16.

²²⁰ *Ibid.*, I, c. 17.

están constituidos por dos principios intrínsecos: la materia, que es sujeto y potencia pasiva, y la forma, que es acto y determinante o perfeccionante.

El hilemorfismo viene exigido por el hecho de que con el lenguaje se dice lo que las cosas son. Se hace con significados o conceptos universales o generales, que se predicán de las cosas singulares, existentes en la realidad. Sin embargo, aunque éstas los realizan, o sean su sujeto, no quedan totalmente dichas. El lenguaje no consigue definir nunca completamente, ni, por tanto, entender, al singular, percibido por los sentidos. A la singularidad no entendida se le denomina materia y lo universal predicado corresponde a la forma.

85. —En el capítulo siguiente, Santo Tomás de la inmaterialidad divina infiere la exclusión de composición o de partes en Dios, y, por tanto, la *simplicidad*. Sin embargo, ¿la simplicidad de Dios no es incompatible con toda la multiplicidad de atributos divinos?

—Efectivamente, Santo Tomás comienza el nuevo capítulo del siguiente modo: «Consecuencia de la doctrina anterior es la exclusión de composición en Dios». Seguidamente, como en los anteriores, lo prueba con varios argumentos. El primero es el siguiente: «Todo compuesto exige acto y potencia, porque de varias cosas no se puede hacer una unidad si una de éstas no es acto y la otra potencia. Las cosas que están en acto, al unirse no forman unidad, pues sólo están como agrupadas o reunidas. Resultando de esto que las partes reunidas se hallan como en potencia respecto a la unión, pues están actualmente unidas después de haber sido unibles. Mas en Dios no hay potencia. Luego no hay en Él composición»²²¹.

Debe excluirse de Dios toda clase de composición lógica, física y metafísica. Dios es absolutamente simple, carente de toda composición o partes. Además, la simplicidad de Dios no es incompatible con la multiplicidad de los atributos divinos.

Ciertamente, la simplicidad divina es incompatible con toda multiplicidad y composición. Sin embargo, como nuestra razón es discursiva y no puede abarcar de golpe toda la inteligibilidad de cada cosa, se ve obligada a estudiarla por partes, estableciendo multiplicidad y división, aunque éstas no estén en la realidad. Por esta radical imperfección, la razón humana se ve obligada de conocer y expresar por atributos la esencia simplicísima de Dios.

Sin embargo, los atributos divinos no son nombres sinónimos, que como tales indican un idéntico objeto. Aunque no se distinguen realmente de la esencia divina, y, por lo mismo, no se distinguen entre sí, son nombres distintos en cuanto que indican diversas perfecciones de una misma realidad.

²²¹ *Ibíd.*, I, c. 18.

No obstante, cada uno de ellos expresa explícitamente una perfección, aunque también implícitamente todas las que expresan cada uno de los demás y contenidas todas igualmente en la esencia divina. Los atributos son concebidos, por tanto, como contenidos actualmente unos en los otros y en la esencia divina, pero de manera implícita. Si todos lo estuvieran, en cambio, explícitamente, entonces sí serían sinónimos.

86. —Recuerda a continuación el Aquinate que: «La consecuencia que Aristóteles saca de lo anteriormente dicho es que en Dios nada puede haber violento ni antinatural (*Metafísica*, IV, c. 5)»²²². Además, que; ««lo dicho manifiesta también que Dios no es cuerpo»²²³. *¿Qué se entiende aquí por cuerpo?*

—Por ser Dios absolutamente simple, debe decirse, por una parte, que: «nada hay en él violento ni antinatural», porque: «todo aquello que tiene en sí algo violento o antinatural, tiene algo sobreañadido; porque lo que es de la substancia de una cosa, ni puede ser violento ni antinatural. Ahora bien, lo simple carece de añadidura, pues esto daría lugar a la composición. Como ha quedado claro, por otra parte, que Dios es simple, nada hay en Él violento ni antinatural»²²⁴.

Por otra parte, hay que decir que Dios no es cuerpo, porque «todo cuerpo (...) es compuesto y consta de partes. Más en Dios, según se ha probado (c. 8), no hay composición alguna. Luego, no es cuerpo»²²⁵.

Según la doctrina hilemórfica, se denomina cuerpo a la materia prima con la primera determinación de la forma, actualización que sigue el accidente de la cantidad, que la acompaña. El cuerpo así definido es la materia o sujeto de las restantes determinaciones de la forma substancial.

87. —*¿De la inmaterialidad de Dios se sigue un nuevo atributo o perfección divina, según el modo de deducción de esta serie de atributos?*

—Se obtiene un nuevo atributo del anterior atributo de la simplicidad divina. Dios es simple y de este atributo se deduce que es inmaterial, y, por ello, que no tiene cuerpo, y, además, se sigue también que: «Dios es su propia esencia, quiddidad o naturaleza»

Dios es *su propia esencia*, porque, como toda cosa o ente compuesto tiene esencia y elementos no esenciales, Dios por ser simple, solo posee su esencia. La esencia de una cosa expresa aquello por lo cual una cosa es tal cosa, o los principios inteligibles compatibles entre sí, que hacen que pertenezca a una determinada especie. Desde el punto de vista operativo, a la esencia se le denomina naturaleza.

²²² *Ibíd.*, I, c. 19.

²²³ *Ibíd.*, I, c. 20.

²²⁴ *Ibíd.*, I, c. 19.

²²⁵ *Ibíd.*, I, c. 20.

Puede decirse que Dios es su propia esencia o naturaleza, porque: «En todo aquello que no es su esencia o quiddidad, es necesario, admitir alguna composición. En efecto, como quiera que todo lo que tiene su esencia, si existe alguno que nada tenga sino su esencia, todo lo que dicha cosa es, pertenecerá a su esencia y así él mismo será su esencia»²²⁶.

En Dios, por consiguiente, no hay accidentes, porque no hay composición de substancia y accidentes. Se llama accidente a todo lo mudable, que acompaña y determina o cualifica a la substancia. Por ello, la substancia es aquello del ente que se encuentra bajo las determinaciones secundarias y adventicias, que son los accidentes, por medio de los cuales se manifiesta el objeto.

88. —Por la vía de la remoción se obtienen los atributos divinos de inmutabilidad, eternidad, carencia de potencia y ser acto puro, inmaterialidad, simplicidad, incorporeidad, ser su propia esencia, y carencia de accidentes. Describen así lo que se denomina la esencia física de Dios, o el conjunto de todas las propiedades y perfecciones, que corresponden a un ente en el orden real. A ella se le contraponen la denominada esencia metafísica, aquella propiedad, que es la primera y más perfecta de todas, y que es la fuente o principio de todas las demás perfecciones de un ente. *¿También la vía de remoción permite obtener la esencia metafísica, el primer atributo fundamental o constitutivo formal de Dios?*

—Puede decirse que por vía de remoción se obtiene la esencia metafísica o constitutivo metafísico divino, porque se infiere de los otros atributos divinos, principalmente el de la simplicidad divina, que debe excluir otra composición, más profunda, que se encuentra, en cambio, en todos los entes creados, la de esencia y ser propio. «En Dios la esencia o quiddidad no es otra cosa que su ser (*suum esse*)». Por consiguiente, en Dios se identifican la esencia y el ser.

El ser (*esse*) no es la mera existencia, el simple hecho estar presente en la realidad extramental o fuera de las causas, lo que se constata empíricamente, sino que es su causa. De ahí que se distinguen realmente la existencia y el ser. Afirma el Aquinate, en este capítulo dedicado al ser divino, que «todo es en virtud de su ser», y como consecuencia la existencia y el ser se distinguen como un efecto secundario de la causa que lo produce.

Además, el ser tiene otros efectos en el ente. El ser o el «esse», además de proporcionar la existencia, es el principio metafísico que constituye a la esencia o naturaleza como tal, el otro principio entitativo. La relación en que se encuentran la esencia y el ser en el ente es la de potencia y acto.

Con lenguaje aristotélico, explica Santo Tomás que el ser es acto. «El ser (*esse*) expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa sea cuando está en potencia, sino

²²⁶ *Ibíd.*, I, c. 21.

cuando está en acto. Todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí mismo se halla respecto de él como potencia, ya que el acto y la potencia son denominados correlativamente»²²⁷. La esencia, que en cuanto tal es acto, acto esencial, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante.

Sin embargo, la esencia es real, al igual que el ser, porque también es un principio constitutivo intrínseco del ente, que es real. No obstante, a diferencia del ser, la esencia en sí misma es una nada, un no-ente. En el ente, en cambio, la esencia no es una negatividad, que explicaría la multiplicidad y el movimiento, sino una capacidad de ser, una potencia pasiva respecto al ser.

Aunque la esencia es potencia con respecto al ser, en sí misma es acto. Es un acto esencial, que puede estar constituido por una forma, que es acto, o por materia y forma, que actualiza la potencia de esta materia. Por ello, el ser es la actualidad de todos los actos esenciales.

89. —Según la caracterización del ente como compuesto de esencia, constitutivo potencial o material, y ser, constitutivo actual o formal, el acto de ser advendría al ente con la esencia ya constituida, a la que sólo le faltaría este nuevo acto para existir. *¿El ser proporciona algo más que la mera existencia, el mero hecho de estar en la realidad?*

—El ser, acto de los actos, no puede estar en los entes como un «acto último», que completara a los actos esenciales. Estos estarían ya constituidos y sólo les faltaría la actualidad de la existencia. El ser no es un acto último. El ser es el acto primero y fundamental. Es lo más profundo e íntimo de todo. «Nada hay más formal y simple que el ser»²²⁸. El ser es la forma de las formas, de las formas esenciales, y el acto de los actos. Todas las perfecciones del ente provienen en último término del ser, no de la esencia.

El ser es la causa de todas las perfecciones de la esencia y también causa de la existencia del ente. En la filosofía de Santo Tomás, no puede por ello denominarse existencia al ser. Ser y existencia no son sinónimos, se distinguen realmente como la causa y el efecto.

No es conveniente utilizar, por consiguiente, la expresión «existencia» para significar, además de la mera existencia, al mismo ser, porque puede llevar a confusiones. La «existencia» significa el mero hecho de estar presente en la realidad o fuera de las causas. El «ser» significa un constitutivo del ente, el más profundo y fundamental.

Tampoco, en el tomismo, son sinónimos ente y ser. En castellano, es posible utilizar el infinitivo «ser» en lugar del participio latino «ens», del verbo «sum», cuyo infinitivo es «esse». Sin embargo, es mejor traducir «ens» y sus declinaciones, por el

²²⁷ *Ibíd.*, I, c. 22.

²²⁸ *Ibíd.*, I, c. 23.

cultismo castellano «ente», y reservar la palabra «ser» sólo para designar el acto de ser. Se evitan así confusiones y sobre todo se da mayor claridad al texto.

90. —La esencia metafísica de Dios es el ser. Dios es el mismo ser (*ipsum esse*). Su esencia no participa el ser, sino que es el ser. Por ello, el atributo o nombre propio de Dios es ser, porque «todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa». A diferencia de esta identidad divina, ¿*Cómo son la esencia y ser en las criaturas?*

—La esencia y el ser, que son distintos realmente como la potencia y el acto, constituyen a todos los entes, que son así todos compuestos. Toda criatura está compuesta de esencia potencial y acto de ser. La relación potencial actual de la esencia y ser no es idéntica a las otras dos del ente, la relación de la materia y la forma y la de la substancia y los accidentes.

Los dos constitutivos del ente, la esencia y el ser, no sólo se distinguen realmente, como los otros constitutivos del ente, sino que además pertenecen a un orden distinto e irreductible al categorial y al substancial. En el plano entitativo, donde están situados la esencia y el ser, las relaciones material, formal y potencial actual tienen un sentido análogo a las que se dan en el plano esencial, que son las descubiertas por Aristóteles

La esencia es el constitutivo material del ente y el ser, el constitutivo formal en este sentido. La esencia y el ser, sin embargo, no son también entes, sino dos principios constitutivos del ente.

Ni la esencia ni el acto de ser son, por ello, directamente objeto del entendimiento, que se refiere siempre a los entes. Lo que se entiende son las cosas o los entes. Sin embargo, la esencia y el ser no son incognoscibles, porque se pueden entender desde el ente, y como sus principios inseparables. Ambos se entienden así de modo indirecto, pero no se conocen de la misma manera.

Cuando el entendimiento se dirige a un ente, entiende su esencia, que se revela como un contenido inteligible, pero siempre de un ente. En cambio, el ser, aunque constituya la misma inteligibilidad de la esencia y su misma esencialidad, no es inteligible para el entendimiento humano. El ser trasciende la inteligibilidad humana.

91. —Santo Tomás identifica al ser como acto y al ente como constituido por un constitutivo material, la esencia, y un constitutivo formal, el ser ¿*Considera que las relaciones entre la esencia y el ser en el ente, sólo se pueden expresar con lenguaje aristotélico?*

—La filosofía de Santo Tomás trasciende la de Aristóteles y muy especialmente en la doctrina del ente. En este mismo capítulo de la *Suma contra los gentiles*, se explica la doctrina del ser de otra manera. En uno de los argumentos, que da Santo Tomás, para

demostrar que en Dios se identifican la esencia y el ser, desde la no simplicidad de los entes creados, no la explica con las nociones aristotélicas de potencia y acto, sino con la doctrina de la participación platónica.

El argumento se basa en que los entes existen porque tienen ser. «Toda cosa es ente cuanto tiene ser. Ninguna cosa, por tanto, cuya esencia no sea su ser es por su esencia, sino por *participación* de otro, es decir, del mismo ser (*ipsius esse*). Pero lo que es por participación de otro no puede ser el primer ente, pues aquello de que participa para ser es anterior a él, y Dios es el primer ente anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su ser»²²⁹.

De esta argumentación, se desprende, por una parte, que, para Santo Tomás, el que el ente sea tal o cual cosa, que expresa la esencia, es porque tiene ser, y que también el que el ente sea o exista es porque posee un ser propio. El ente y el ser, por tanto, se distinguen como un todo de una de sus partes, pero la más formal y actual.

Por otra, que ninguna cosa es por su esencia en los dos sentidos del «es», como talidad o propiedades determinadas y como existencia, «sino por participación» del ser. Sólo si un ente fuera por su esencia, o que su esencia se identificara con su ser, no sería por participación, como todos los demás, en los que la esencia y el ser se distinguen.

De esta segunda parte del argumento, se sigue que los entes creados participan del ser. Participar de algo es poseerlo en parte. Participar no es ser una parte, sino tener en parte. Se posee en parte algo, de un modo limitado, que, sin embargo, a otro le pertenece totalmente, sin limitación alguna. Puede servir de ejemplo la alegría que se tiene, porque una persona cercana y querida haya conseguido un bien. Se participa o tiene en parte la alegría que esta persona tiene de un modo más pleno. Con ello no se le quita alegría, incluso en otro aspecto la aumenta, porque se confirma la amistad. Lo mismo se podría decir de una pena. La participación se da en lo inmaterial, y, por tanto, en el orden espiritual. En cambio, las cosas materiales no se participan, sino que se reparten. Se tienen partes, que disminuyen el todo.

. Los entes participan del ser y esta participación implica que el ente posea el ser de una manera limitada, según la esencia, que expresa así la medida de limitación. Los entes, por tanto, participan del ser según su esencia. Los entes están así constituidos por una esencia, que expresa la medida de participación, y un ser participado.

Si los entes participan del ser, puede decirse que son entes por participación. en cambio, como se concluye en este argumento, Dios es ente por esencia. Dios no participa del ser, sino que lo es. Dios es el mismo ser (*ipsum esse*)

La esencia de Dios es el ser, pero no lo limita. La esencia divina se adapta al ser en toda su plenitud. No obstante, puede decirse que Dios es también un ente, pero debe

²²⁹ *Ibíd.*, I, c. 22.

advertirse que la entidad se atribuye a Dios de modo analógico, porque es un ente simple. Dios no tiene ser, sino que es el ser.

92. —Los capítulos de la *Suma contra los gentiles* dedicados a la naturaleza de Dios revelan, con palabras de un filósofo tomista actual, que la esencia metafísica de Dios, o «el constitutivo formal de Dios, de aquel atributo de la Divinidad que, en el orden del ser y según nuestro modo de concebir, debe considerarse el primero de todos y el fundamento de los demás»²³⁰ es el Ser por Esencia, o el Ser mismo Subsistente»²³¹. *¿Santo Tomás sólo expresó su descubrimiento con las dos grandes filosofías clásicas, de Platón y Aristóteles?*

—Santo Tomás considera que su exposición está confirmada por la Sagrada Escritura, porque: «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” (Ex 3, 13-14); 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 mismo ser divino es su esencia o naturaleza»²³².

²³⁰ JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 128.

²³¹ *Ibíd.*, p. 133.

²³² ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, I, c. 22.