

# EL SER DIVINO Y SU PARTICIPACION EN EL ORDEN NATURAL EN PEDRO DE LEDESMA

por JOSE GEA ESCOLANO.

**SUMMARIUM.**—*Iuxta doctrinam Petri de Ledesma, theologi dominicani saec. XVI, strictiori scholae divi Thomae addicti, elucidantur in hoc articulo quaestiones de esse Dei eiusque participatione in ordine naturali: I. Quomodo de essentia Dei sit esse. II. Esse Dei divinaeque perfectiones. III. Esse Dei et personae divinae. IV. Quid sit esse creaturarum in ordine naturali. V. De esse creaturarum eiusque perfectionibus. VI. De essentia in ordine rerum. Ulterior articulus inquieret participationem Dei per gratiam.*

Pocas veces podremos ver en la historia de cualquier Universidad, una sucesión de profesores como la que nos presenta la de Salamanca en el decurso de todo el siglo xvi. Una lista de profesores que ostentaban por oposición, la codiciada cátedra de Prima y que llevaron a la cumbre del esplendor a la Universidad Salmantina.

Van ocupando la cátedra, uno tras otro, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Bañez y Pedro de Herrera...

Todos ellos para gloria de la Orden de Predicadores, pertenecientes al Convento de San Esteban. Varones ilustres que marcaron a la Universidad la pauta que había de seguir a través de los siglos, en la explicación de la Doctrina Sagrada.

Pedro de Ledesma no ocupó ciertamente la cátedra de Prima. Sin embargo, no es ésto algo que pueda desdecir de él, ya que dicha cátedra era regentada por lumbreras de la ciencia teológica pertenecientes a su misma orden.

A últimos del siglo xvi se edita en Salamanca su obra cumbre, *De Divina Perfectione* o *De Esse Dei*, que nos muestra al gran filósofo y teólogo.

Hay páginas que hay que leerlas una y otra vez para captar bien su sentido; cuestiones sutiles e intrincadas y que trata de problemas agudísimos de filosofía y teología. Siempre el «ser» como nervio de todas sus

disquisiciones. El ser divino trascendiendo al ser creado, tanto natural como sobrenatural.

En el presente artículo pretendemos hacer un estudio tanto del ser divino como de su participación en el orden natural, siguiendo las directrices de Pedro de Ledesma, de estilo netamente tomista.

Antes de empezar a tratar del ser, tanto en Dios como en sus participaciones, conviene, en vistas a una mayor claridad, determinar los diversos sentidos de la palabra «ser».

El primero, es el ser, tomado como cópula: su función es unir el predicado con el sujeto. Su sentido es lógico: no tratamos de él aquí.

El segundo sentido que puede tener la palabra ser, es el de *ens ut nomen*: es lo que comúnmente llamamos esencia.

Y el tercer sentido es el llamado *ens ut participium* o existencia.

En todo ser creado se encuentran estos dos últimos sentidos, puesto que todo ser creado es compuesto de esencia y de existencia. Según pues que en nuestra disertación atendamos, en el ser creado, a su esencia o a su existencia, tendremos los dos sentidos diversos de ser, *ut nomen* y *ut participium*.

Los dos sentidos se dan en el ser creado y ambos dicen perfección real. El ser *ut nomen* en toda criatura dice perfección real esencial, distinta de la perfección real existencial que dice el ser *ut participium* en dicha criatura.

Notemos bien que estos sentidos del ser son completamente distintos, aunque digan relación entre sí. El primero dice una perfección esencial, una perfección entitativa, cuya medida viene dada por el grado de ser que se participa; de aquí que los seres sean más o menos perfectos y que se distingan unos de otros. El segundo sentido del ser se refiere sólo al hecho de existir, prescindiendo de todo lo demás; claro que del hecho de existir depende toda la perfección de un ser, en cuanto existencial, pero no en cuanto perfección, ni en cuanto tal perfección, pues esto depende de la esencia, no de la existencia.

Tomando el ser en el primer sentido o sea en su sentido esencial, admite a su vez una doble significación, según que sea el resultado de una abstracción total o formal. En el primer caso, se abstrae el ser como un todo potencial<sup>1</sup>. Fruto de esta abstracción es ese ser común, ese «aliquid» latino, en el que coinciden todos los seres y que señala el máximo de imperfección y de indeterminación de todos nuestros conceptos: máxima extensión, pero mínima comprensión: es el «ens» latino, esa primera apre-

---

1. *Tractatus De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, Quaestio 12, corpus, 1um notandum, Salamanca, 1956, pp. 764-2. Siempre que citemos a Ledesma, lo haremos por esta edición.

hensión de nuestro entendimiento. Tiene en sí mismo una perfección esencial, pero la mínima.

En la segunda clase de abstracción o formal, se abstrae cuanto de perfección, de actualidad y de formalidad hay en la cosa <sup>2</sup>. En esta abstracción nos quedamos solamente con cuanto hay de perfección y de acto, dentro del orden esencial.

Distingamos sin embargo para mayor claridad, entre abstracción formal de un ser determinado, por ej. un hombre, y abstracción formal de ser. En el primer caso abstraemos la forma, prescindiendo de la materia. Y así, en el hombre, si prescindimos de la materia, nos quedamos con el concepto puro de su forma: tenemos la abstracción formal de hombre. Si en vez de partir del hombre para nuestra abstracción formal, partimos de un animal o de una planta, llegaremos por la abstracción formal, al concepto puro de animal o de planta. Hemos abstraído, en estos casos, la perfección formal de dichos seres.

Demos un paso más. Hemos llegado a la abstracción formal por ej. de hombre. Esta forma, término de nuestra abstracción, es limitada, compuesta de acto y potencia. Tiene un núcleo de perfección que viene dado por el ser que hay en ella, y una limitación por la que se constituye en tal ser, en hombre. Si en nuestro proceso abstractivo prescindimos de esta limitación que tiene el ser de hombre, y nos quedamos únicamente con la perfección de «ser» que hay en el hombre, habremos llegado al concepto formal de ser, por medio de la abstracción formal, no de hombre, sino de ser.

Se ve claro que la resultante de quitar toda la imperfección inherente a la formá de hombre, es la misma a la que llegamos partiendo de cualquier ser, al abstraer de su forma toda su perfección, prescindiendo al mismo tiempo de toda la imperfección que, por ser creado, le es inherente.

Es evidente que si, en vez de partir de la forma hombre, partimos de la forma animal, partimos de un ser inferior en perfección; pero esto no obsta a que el término de nuestra abstracción sea el mismo, pues tanto en un caso como en otro, prescindimos de todo lo que dice imperfección en el orden del ser, y nos quedamos con el mismo concepto del ser. Lo mismo que si en la abstracción formal de hombre, partimos de dos hombres muy distintos en perfección, el término de nuestra abstracción en ambos casos será el mismo: la forma de hombre, a la cual habremos llegado prescindiendo de todo lo material, y quedándonos únicamente con lo formal de hombre.

La abstracción que hemos hecho del ser ut nomen, la podemos hacer

---

2. Ibid.

del ser ut participium o existencia. Y así podemos considerar la existencia como el mero hecho de existir: atendemos meramente al hecho de que una cosa esté fuera de su causa; y podemos considerarla en su propia perfección existencial, sin restricción ni límite alguno: no como está realizada en las cosas, sino prescindiendo de la imperfección que en ellas tiene, y atendiendo únicamente a aquello que pueda decir perfección en el orden existencial. Abstraemos formalmente el ser ut participium.

Es un proceso paralelo al que hemos seguido para la esencia. La existencia va dando realidad existencial a la realidad esencial de la esencia. Y lo mismo que hemos abstraído formalmente el ser ut nomen, aplicamos también ese mismo método, a su paralelo el ser ut participium.

Al llegar a Dios por la abstracción formal, se unifican ambos puntos de partida. Partiendo de la esencia real, por medio de la abstracción formal, llegamos al acto puro, resultado de prescindir de toda imperfección inherente a la esencia. Y al mismo acto puro llegamos por medio de la abstracción formal de la existencia, ya que prescindimos, en dicha abstracción, de toda limitación que la esencia impone a toda existencia creada, y consideramos a la existencia en sí misma, sin esencia limitativa.

Por eso en Dios, la esencia no limita, sino que es la misma existencia divina. Decimos que en Dios ambas cosas son lo mismo, no que no haya en Dios esencia. En Dios hay realidad esencial y realidad existencial. Pero por su simplicidad, no puede la una limitar a la otra, por lo que su esencia es su misma existencia, o sea que toda la realidad existencial que hay en Dios, es su misma realidad esencial.

La abstracción formal de ser señala pues el máximo de perfección al que podemos llegar partiendo de cualquier ser, tanto en la abstracción formal del ser ut nomen, como del ser ut participium. Por consiguiente, el ser así abstraído es como compendio de todas las actualidades y perfecciones de las cosas; es, en frase de Ledesma, «perfectissimum omnium» ya que se compara a todo como «continens et contentum», siendo «veluti actus purus»<sup>3</sup>.

Quizá a primera vista parezcan un poco exageradas estas expresiones, sobre todo la última; pero si se tiene en cuenta el sentido de abstracción formal, no deben extrañarnos. La razón es que todo ser creado es participación del acto puro; y todo ser creado en tanto es participado, en cuanto recibido en una potencia que es la causa de su limitación y de su distinción del acto puro. Si pues por medio de la abstracción formal, prescindimos de todo lo que en el ser puede tener razón de potencia, que es precisamente lo que le distingue del ser del que participa, y nos quedamos sólo

---

3. Ibid., pp. 764 y 766.

con lo que tiene razón de actualidad, el fruto de esta abstracción ha de ser el acto puro. Esto es lo que hacemos cuando tratamos de entender, de la manera que nos es posible, la esencia divina: vamos prescindiendo de todas las imperfecciones de las cosas, para quedarnos, por medio de la abstracción formal, con el puro acto solamente, negando en Dios cuanto pueda llevar en sí imperfección o potencialidad.

## I. LA EXISTENCIA ES DE LA ESENCIA DE DIOS

En las palabras que encabezan esta cuestión hemos de ver la principal y radical diferencia entre Dios y las criaturas. En éstas, la existencia es algo intrínseco, añadido a la esencia; es su último término completivo y terminativo. En Dios, por el contrario, la existencia no es algo extrínseco a su esencia, sino que está incluida en la misma; y no solamente incluida, sino que «est ipsa divina essentia» <sup>4</sup>. Partiendo de la identidad en Dios entre esencia y existencia, y de su distinción en las criaturas; y concibiendo en el ser actual a la existencia, como elemento actualizador y perfectivo, en contraposición a la esencia, elemento receptor y limitativo, irá Ledesma desarrollando su doctrina sobre el ser, iluminando con la luz que dimana de dicho principio, todas las cuestiones que irán surgiendo a través de su larga obra.

Este principio que acabamos de enunciar acerca de la identidad en Dios entre esencia y existencia, es calificado por Ledesma como «fundamentum et radix totius Theologiae» <sup>5</sup>. Quizá a primera vista pueda parecernos un poco exagerada la frase; pero tengamos en cuenta que la solidez de la obra de Santo Tomás, como la de sus más fieles seguidores, está basada precisamente en haber desarrollado, hasta sus últimas consecuencias, los principios de la identidad en Dios entre esencia y existencia, y de su distinción en las criaturas.

Ledesma, fiel discípulo del Santo, aferrado también a *los mismos*, va desarrollando su doctrina, con una claridad y solidez difíciles de superar; vamos a seguirle en el desarrollo que hace del principio de la identidad entre esencia y existencia en Dios: veremos que todo el tratado de *Deo Uno* no es sino una serie ordenada de conclusiones de dicho principio. Con razón pues podemos afirmar con él, que es «fundamentum et radix totius Theologiae»; aunque en otros tratados teológicos no aparezca tan a la vista su importancia, late sin embargo en todos ellos como punto de partida, desde el cual solucionar las más intrincadas cuestiones.

---

4. *Quaestio radicalis*, p. 7-1.

5. *Ibid.*, p. 10-1.

Las pruebas que nos aduce para demostrar que la existencia pertenece a la esencia divina, son las mismas de Santo Tomás <sup>6</sup>. De una manera especial desarrolla la primera: En cualquier ser, cuanto hay distinto de la esencia, es causado o por los principios esenciales —risibilidad—, o por un agente extrínseco —calor en el agua—. Si en Dios la existencia no fuese de su esencia, sería causada o por su esencia, lo cual es inconcebible, pues en este caso la esencia se daría a sí misma la existencia —la potencia se daría a sí misma su acto propio—, o sería causada por una causa eficiente extrínseca, lo cual tampoco puede darse, por ser Dios la primera causa eficiente. Por consiguiente no hay más remedio que afirmar que la existencia en Dios, forma parte de su esencia. He aquí brevemente demostrada la necesidad de la inclusión en la esencia divina, de su existencia.

Contra este razonamiento puede plantearse una dificultad algo deslumbradora. Es la siguiente: Todos estamos conformes en que la existencia se da necesariamente en Dios, por ser la primera causa eficiente. Ahora bien, el hecho de que se dé necesariamente, ¿es suficiente motivo para afirmar que pertenece a su esencia? El calor se da necesariamente en el fuego y sin embargo no pertenece a su esencia, ¿por qué, pues, la existencia ha de pertenecer necesariamente a la esencia de Dios y no solamente estar en Dios de una manera, podríamos decir accidental, como *propria passio*? En este caso habría entre la existencia divina y su esencia la misma relación que hay entre el calor y el fuego. El fuego es ciertamente el «*primum calidum*» y sin embargo el calor no es de la esencia del fuego; paralelamente Dios sería el «*primum ens*, el *primum existens*», sin que por eso nos viésemos obligados a afirmar que la existencia ha de pertenecer a la esencia divina.

A este argumento que, como decíamos al principio, es algo deslumbrante, contesta Ledesma, negando la paridad: no es la misma relación la que existe entre el calor y el fuego, que la que hay entre la esencia divina y la existencia. Y la razón la encuentra precisamente en la preeminencia del ser o de la existencia sobre toda otra perfección. En efecto, la razón aducida es la siguiente: «*Ratio essendi est abstractissima et purissima ratio*» y por consiguiente Dios es «*primum simpliciter et absolute in ratione essendi*» <sup>7</sup>. Solución está concisa, exacta y fundada, como decíamos, en la supremacía de la existencia sobre todas las demás perfecciones. Unas palabras para aclararla y explicarla un poco más.

El calor no pertenece a la esencia del fuego, pero el fuego es una forma superior de la cual dimana el calor; así pues aunque el calor no sea

6. I, q. 3, a. 4.

7. *Quaestio radicalis*, 3.<sup>a</sup> demostr. solutio dubii elegantissimi, p. 13.

de la esencia del fuego, éste es el primer calidum porque en su forma superior está contenido aquel virtualmente. Ahora bien, en el caso de la existencia no sucede lo mismo, por la sencilla razón de que la existencia es lo que da actualidad y perfección, en un sentido ontológico, a todas las perfecciones, pues todas ellas están contenidas en la esencia y pertenecen a ella; y como la relación entre esencia y existencia es la de potencia y acto, todas las esencias en tanto tienen actualidad y perfección existencial, en cuanto reciben la existencia, acto de todas ellas.

Por consiguiente, siendo la existencia el acto de cualquier otra forma y perfección, es lo más perfecto; y si es lo más perfecto, no puede nunca provenir de la actuación de otra forma superior por la sencilla razón de que esta forma no existe. Decir que la existencia es originada por cualquier otra forma, es caer en una petición del principio, ya que dicha forma en tanto es y en tanto actúa, en cuanto tiene en sí la existencia. Luego si en Dios se da necesariamente la existencia no podemos afirmar, como en el caso del calor y del fuego, que no le sea esencial a Dios, sino que, como la existencia no puede estar contenida en algo superior, como el calor en el fuego, hemos de concluir necesariamente que, por ser Dios el *primum ens*, la existencia ha de pertenecer a su esencia <sup>8</sup>.

He aquí pues cómo, por la imposibilidad de reducir la existencia a una forma superior, hay que afirmarla como incluida en la esencia divina. La razón es clara y válida para lo que nos proponemos demostrar.

Pero no sólo concluimos que la existencia es de la esencia divina y pertenece a la misma, sino que vamos más allá, afirmando que es y constituye la misma esencia divina. Ledesma llega a esta conclusión resolviendo de otra manera la cuestión que acabamos de proponer, sobre si podría explicarse la existencia en Dios, no como formando parte de su esencia, sino como algo accidental. Pero antes de pasar adelante conviene tener en cuenta dos principios.

Establecemos en el primero de ellos, que hay que distinguir en todas las cosas, esencia y naturaleza. Esencia es aquello por lo que una cosa es tal cosa; y como el ser tal, es lo que distingue unas cosas de otras, podemos afirmar que esencia es aquello por lo que cada cosa se distingue de las demás. Naturaleza es la misma esencia en cuanto principio de operación; los principios operativos serán diferentes siempre que lo sean sus respectivas esencias. La esencia pues, en cuanto obra, se llama naturaleza.

El otro principio que conviene tener en cuenta es el de la semejanza

---

8. Conclusión ésta, afirmada más abajo por Ledesma con las siguientes palabras: «Ergo necesse est quod esse sit intimum et essenziale omnino ipsi Deo et quod conveniat illi per se primo, nam cum sit primum sub abstractissima essendi ratione, non potest reduci ad aliud prius —como el calor, al fuego—. Unde talis forma debet ei competere per se in primo modo essendi» (*Quaest. radicalis*, 3.<sup>a</sup> demonstr., p. 13).

del efecto con su causa; es decir, que cada esencia, al obrar, produce un efecto semejante a sí, porque el efecto procede de su causa «in similitudinem naturae», según el conocido principio «agens agit simile sibi». Estos dos principios constituirán la base de la explicación que vamos a dar, para ver que la existencia no sólo pertenece a la esencia divina, sino que es su constitutivo.

La razón es la siguiente: Vemos continuamente que todas las cosas producen un efecto común: la existencia. Por consiguiente, no podemos encontrar en las esencias de las cosas, la razón que explique este efecto común de todas ellas que es la existencia, puesto que si las esencias distinguen unas cosas de otras, los efectos que podríamos llamar estrictamente esenciales, han de ser también distintos, ya que la razón de la diversidad no puede ser la razón de la unidad, y si todas las cosas producen un efecto común, no podemos explicarlo por aquello en que las cosas se distinguen, que son sus esencias, puesto que el efecto se asemeja a la causa. Hemos pues de buscar la causa de este efecto común de las cosas, fuera de sus esencias, ya que esta unidad en la diversidad no puede explicarse por la diversidad misma <sup>9</sup>.

Este efecto común de la existencia hay que reducirlo por tanto a una causa fuera de las creadas, a Dios, causa increada. El ha de ser, y únicamente El, la causa propia de la existencia que tienen y dan, en su obrar, las cosas; pues por muy perfecta que sea una causa creada, obrará siempre por su esencia y no podrá nunca producir la existencia como efecto propio. No olvidemos que estamos tratando de llegar a la afirmación de que la existencia en Dios no sólo pertenece a su esencia, sino que es la misma esencia divina. Para verlo claro sólo nos falta dar un último paso, que es el siguiente.

Si Dios es la causa propia de la existencia, y la causa propia obra siempre in similitudinem naturae, en este efecto de la existencia ha de quedar reflejada la naturaleza y, por tanto, la esencia divina; por consiguiente salta a la vista la conclusión de que la existencia no sólo entra a formar parte de la esencia, sino que constituye la misma esencia divina.

Quizá esta conclusión a que hemos llegado, mirada a través del proceso que hemos seguido para sacarla, parezca a algunos demasiado amplia, pues podría objetarse que del hecho de que sólo Dios puede producir la existencia, no se sigue que ésta sea el constitutivo de la esencia divina. Lo que sí podemos decir es que la existencia está en Dios, puesto que es la

---

9. Recordemos las palabras claras a este respecto de Santo Tomás: «Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniantur... Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo» (I, q. 65, a. 1).



causa de la existencia. Pero una cosa es eso y otra muy diferente es afirmar que la existencia es la esencia de Dios, precisamente porque Dios es causa de la existencia. Llegar a esta conclusión, ¿no es ir más allá de lo que nos permite el hecho de que Dios sea la causa propia de la existencia? No; la conclusión no va más allá de las premisas, si tenemos en cuenta el mismo principio que usó antes Ledesma, para demostrarnos que la existencia pertenecía a la esencia divina, que no es otro más que la alta concepción que tiene de la existencia: «ratio essendi est abstractissima et purissima ratio», nos decía anteriormente. Por lo tanto no puede reducirse a una razón superior. Y como esta razón de existencia solamente puede producirla Dios, en ella se ha de reflejar la esencia divina, y como no hay una razón superior a la existencia, concluimos con toda lógica, que la existencia es la misma esencia divina.

En esta exposición que acabamos de hacer no hemos hecho otra cosa que seguir la argumentación de Santo Tomás en su cuarta vía para demostrar la existencia de Dios, en una de sus tres formas, la llamada comúnmente platónica, la cual parte de la consideración de la unidad en la diversidad: vemos que una misma perfección —en este caso concreto, la existencia— está realizada en seres específicamente distintos; por consiguiente la razón de darse en tales cosas dicha perfección de la existencia, no podemos en manera alguna hacerla radicar en las esencias mismas de las cosas, pues éstas son distintas y, por tanto, no pueden tener, en cuanto distintas, un efecto común; hay que buscar su causa fuera de las cosas <sup>10</sup>.

Permitásenos a propósito de esta cuarta vía de Santo Tomás, apuntar algunas ideas que se desarrollarán con más extensión a medida que avancemos en este estudio. Es nuestra intención establecer la base fundamental, sobre la que ha de estar montada esta prueba de la cuarta vía. Santo Tomás intenta demostrarnos en ella, que hay que dar un «salto» desde la esencia hacia fuera, buscando la explicación de ciertas perfecciones que hay en las cosas y que no pueden encontrar en sus esencias respectivas, su razón suficiente.

Notemos, como suele hacerse en los comentarios a esta vía, que Santo Tomás parte, en su demostración, de las perfecciones trascendentales —ser, bondad, verdad— o de las perfecciones simpliciter simplices —vida, entendimiento—. No parte de cualquier perfección, como de la corporeidad o racionalidad, de modo que, partiendo de dicha perfección, llegue a afirmar la existencia de un primer cuerpo o de un primer ser racional, sino que abstrae del cuerpo lo que hay en el ser; y del racional, lo que hay en él de entendimiento, pudiendo así llegar a un primer ser y a un primer en-

---

10. *Summa Theol.*, I, q. 65, a. 1.

tendimiento y salvar formalmente en Dios, las perfecciones que le han servido de punto de partida.

Si queremos que la prueba tenga validez, las perfecciones comunes que encontramos en las cosas, han de ser irreductibles a sus esencias; si estas perfecciones pertenecen a sus esencias, no podemos dar un solo paso en orden a la demostración de la existencia de Dios: si dichas perfecciones pertenecen a las esencias de las cosas, ¿a qué buscar fuera de ellas una explicación que tienen en sus mismas esencias? Quedaría en este caso descansado nuestro entendimiento, como descansa cuando afirma que la existencia o las demás perfecciones existen en Dios, perteneciendo a su esencia. Solamente tenemos deseos de investigar cuando vemos en algunas cosas perfecciones que no pertenecen a las esencias de ellas.

No olvidemos que estamos razonando desde el plano ontológico. Las perfecciones sí pertenecen a la esencia de las cosas, pero la existencia de dichas perfecciones, no. O sea que todas las perfecciones, en cuanto ontológicas dependen de la existencia, que es la que da contenido existencial a todo cuánto de perfección hay en cualquier ser.

De aquí partimos: vemos la existencia de diversos grados de perfección. Y como la existencia de una misma perfección en seres esencialmente distintos no puede reducirse a sus esencias, hace falta explicarla por un ser, que esté fuera de dichas esencias, y al cual pertenezca la existencia de dichas perfecciones.

Volvamos al punto en que hemos dejado la cuestión sobre la relación que existe entre la existencia y la esencia divinas. Hemos llegado por la cuarta vía, a la afirmación en Dios de la existencia, no sólo como formando parte de su esencia, sino como constitutivo de la misma.

Una particularidad de la cuarta vía sobre las demás, está en que su término no es sólo afirmar en Dios una propiedad, es decir afirmar su existencia bajo una razón determinada, sino que por ella llegamos a afirmar en El la plenitud de ser y de perfección. No llegamos solamente a una definición nominal, como en las demás vías, por las que llegamos a la existencia de Dios bajo un predicado o noción determinada: primer motor inmóvil, primera causa eficiente, ser absolutamente necesario, primera inteligencia del orden existente en el mundo. Por la cuarta vía llegamos a Dios, no bajo uno de estos predicados, sino a Dios, conteniendo en sí cuanto de perfección y de entidad hay en las criaturas, quitando previamente las imperfecciones que siempre hay en éstas: Por esta vía llegamos al esse subsistens. Luego implícitamente están contenidos en ella, los atributos de simplicidad, infinitud, inmutabilidad, eternidad y unicidad.

¿Cómo llegamos a ello? Por la conjunción maravillosa que Santo Tomás hace de la filosofía platónica y aristotélica.

Sube por la filosofía platónica, del bien creado, de la verdad creada... al ser que es bien por esencia o verdad por esencia.

Y por la filosofía aristotélica hace la síntesis entre el bien por esencia y el ser por esencia, puesto que estos predicados trascendentales se convierten con el ser.

En toda esta demostración late la casualidad no sólo ejemplar, sino eficiente del ser supremo sobre todos los demás seres; de lo contrario, este argumento quedaría reducido al argumento ontológico. Partimos de seres realmente existentes, y hemos de hallar en el Sumo, no sólo la causa ejemplar, sino la eficiente.

El término al cual llegamos en esta cuarta vía es el Ser que existe por esencia; así como en todos los demás seres de la existencia es recibida, y por tanto no puede pertenecer a sus esencias, en Dios la existencia es de su esencia.

Llegamos por tanto en esta cuarta vía, no sólo a la definición nominal de Dios, sino al constitutivo mismo de su esencia. Podemos pues afirmar, sin ninguna clase de duda, que en esta cuarta vía está contenido implícitamente todo el tratado de Deo Uno; y como decíamos anteriormente, no sólo el tratado de Deo Uno, sino la base y fundamento de toda solución a las cuestiones más importantes de la teología.

Habiendo llegado Ledesma a la conclusión de que la existencia es la misma esencia divina, pasa a estudiar esta existencia.

La primera y principal diferencia que hemos de ver entre el ser divino y el ser creado, es que en éste, la existencia está recibida en una esencia que, al recibirla, la coarta y la limita según el principio de la limitación por la participación. Mientras que en el ser divino no se da una participación de la existencia por la esencia, sino que, al contrario, la existencia es la misma esencia divina: en Dios no podemos admitir dos principios realmente distintos en los cuales uno reciba y limite al otro; en otras palabras, la esencia en su sentido limitativo, no existe en Dios: es la misma existencia divina, en cuanto que a Dios le viene de su existencia las mismas propiedades que en las cosas atribuimos a sus esencias.

Estando en Dios la existencia sin ninguna esencia distinta, como la función de la esencia al participar la existencia, es recibirla y limitarla, la existencia divina, al no ser participada, es «esse sine restrictione, includit omne esse cum tota amplitudine et universalitate essendi»<sup>11</sup>. Y así como la forma angélica, sigue diciendo en el mismo lugar, por no estar contenida en la materia, tiene toda la perfección debida a su especie, así el esse divino —por no estar recibido— tiene toda la perfección debida al esse; y

11. *Quaestio radic.* 2.<sup>a</sup> concl., principalis, p. 16-2.

así se explica su infinitud. La razón es obvia: un ser en tanto es finito, en cuanto su existencia es recibida y, por consiguiente, limitada por una esencia. Si en la existencia divina no se da esta recepción, tampoco puede darse la limitación, y por consiguiente su existencia es infinita.

Si la existencia constituye la esencia divina —y seguimos con la serie de conclusiones derivadas de este principio— en Dios está la existencia «cum omni plenitudine essendi»<sup>12</sup>, puesto que los predicados esenciales se predicán según toda su extensión de las cosas a cuya esencia pertenecen. Por consiguiente «Deus est ipsum esse in abstracto, ergo omnino recedit a non esse, nam abstractum dicit totam perfectionem formae et nihil aliud habet admixtum»<sup>13</sup>.

La expresión que acabamos de usar: Dios es esse in abstracto, y que por consiguiente no tiene nada «admixtum de non esse», es equivalente a esta otra, usada también por Ledesma en el mismo lugar: «Esse quod est de essentia Dei est esse per modum ipsius esse»<sup>14</sup>. Y como la existencia «ad omnia comparatur ut formalissimum»<sup>15</sup>, y Dios «includit omne esse»<sup>16</sup>, en Dios han de estar contenidas necesariamente todas las perfecciones existentes en las criaturas.

La legitimidad de esta conclusión salta a la vista, y la razón es que la existencia es lo que actúa dichas perfecciones que, en tanto tienen la actualidad ontológica de su misma perfección, en cuanto que participan de la existencia; y como la existencia que hay en las criaturas es una participación de la existencia divina, al estar ésta en Dios sin ninguna limitación, contiene en sí todas las demás existencias participadas, y por consiguiente, todas las perfecciones de las cosas, ya que éstas dependen ontológicamente de las existencias respectivas.

He aquí pues cómo, partiendo de la concepción de la existencia como perfección absoluta y última, en la cual se resuelven todas las demás, hemos ido penetrando un poco en el conocimiento de la esencia divina, que es su misma existencia. No se trata de un conocimiento claro y preciso, pero sí racional y según la medida de nuestras potencias cognoscitivas, siempre incapaces de abarcar, en sus pequeños conceptos, las profundidades insondables del ser divino.

Surge ahora una cuestión que ocupará la mayor parte de este capítulo; acabamos de ver que en la existencia divina se resumen todas las perfecciones de las cosas. Las razones son las mismas que para afirmar que también en ella están intrínsecamente comprendidas todas las perfecciones

12. Ibid., 1.<sup>a</sup> demonstr., p. 26-1.

13. Ibid., p. 26-2.

14. *Quaest. radic.*, 2.<sup>a</sup> concl. principalis, p. 16-2.

15. Ibid.

16. Ibid.

divinas. ¿De qué manera pueden aunarse en la existencia divina la diversidad de perfecciones, tanto de Dios como de las criaturas? ¿Qué relación hay entre la existencia y las perfecciones divinas? ¿Cómo puede compaginarse la multiplicidad de perfecciones con la simplicidad de Dios? De todo ésto vamos a tratar a continuación, siguiendo a Ledesma quien irá dando la solución precisa a todas estas cuestiones, partiendo siempre de su alta concepción de la existencia, razón abstractísima que señala, con su simplicidad, el límite máximo de perfección y actualidad.

## II. LA EXISTENCIA Y LAS PERFECCIONES EN DIOS

### A) *El ser de Dios y las perfecciones mixtas.*

En la primera parte de este apartado trataremos de la relación existente entre el ser de Dios y las perfecciones de las cosas, dejando para la segunda, el tratar del ser divino en sus relaciones con las perfecciones divinas.

Antes de pasar adelante, comenzaremos haciendo unas observaciones sobre el concepto de perfecciones puras y mixtas. Suele hacerse consistir ordinariamente su distinción, en que las perfecciones puras no incluyen en su propio concepto imperfección de ninguna clase ni, por consiguiente, de limitación; mientras que las perfecciones llamadas mixtas llevan siempre, incluida en su misma razón, cierta limitación y, por tanto, tienen siempre en su concepto formal, una imperfección.

Y así tenemos que, por ejemplo la intelectualidad, como dentro de la línea del conocimiento, no incluye ninguna potencialidad o restricción, es una perfección pura, mientras que la racionalidad por ejemplo, por llevar en su mismo concepto una limitación o imperfección, la de ir deduciendo conclusiones por medio del discurso, es una perfección mixta. La división pues aparece clara.

Pero al estudiar desde nuestros años de filosofía esta división de perfecciones entre puras y mixtas, quizá de una manera inconsciente, nos hayamos acostumbrado a ver ambos conceptos separados por una valla que no existe en la realidad, o, si existe, no es tan grande que impida el paso de una a otra parte de la misma. Quizá no hayamos atendido suficientemente a la íntima relación que existe entre perfecciones puras y mixtas.

En efecto, ¿qué es la racionalidad, sino una limitación o un modo de la intelectualidad? ¿es que acaso puede ni siquiera concebirse la racionalidad, sin la intelectualidad? La respuesta ha de ser rotundamente negativa, puesto que la racionalidad no es más que una participación de la intelectualidad, una especie de la misma, y por tanto, si prescindimos en la ra-

cionalidad de lo que en ella pueda haber de intelectualidad, ¿qué nos queda en el orden del conocimiento?, nada absolutamente, puesto que la racionalidad es una intelectualidad imperfecta, es una participación de la intelectualidad, y la razón y entidad de la cosa participada, la hemos de ver en aquella de la cual participa.

Lo dicho de la racionalidad, lo podemos decir exactamente igual de todas las demás perfecciones mixtas: Si por ejemplo en la vida vegetal, animal, humana, —todas ellas perfecciones mixtas, por incluir en su propio concepto una mayor o menor imperfección,— prescindimos de lo que en ellas hay de vida, perfección pura, ¿qué nos queda?, ¿acaso podemos ni siquiera imaginar la vida humana, prescindiendo de lo mucho o poco que en ella podemos encontrar de la perfección pura «vida? Es decir que toda perfección mixta depende de una pura, a la cual limita porque participa de ella: toda perfección mixta responde a una pura.

Pero sigamos adelante por este camino por el que acabamos de entrar. Las perfecciones de las criaturas no son sino participaciones de las correspondientes perfecciones puras existentes en Dios. Al ser participaciones, limitan la perfección divina de la cual participan, y, por consiguiente, la afirmación de que todas las perfecciones creadas son perfecciones mixtas, salta a la vista. No queremos decir que no existan en el orden creatural perfecciones puras como vida, entendimiento, bondad, ser, sino que al existir en las cosas, quedan impurificadas, por el hecho mismo de su participación, y de su realización en las criaturas.

Por consiguiente, entre todas las perfecciones creadas podemos establecer una gradación a la que servirá de base la mayor o menor excelstitud de la perfección divina que cada una de ellas participa, comparando las perfecciones entre sí, o sea considerándolas en sus propios conceptos formales; o puede servir de base el grado mayor o menor de dicha participación, si consideramos una misma perfección divina participada en grados distintos.

Ahora bien, y aunque esto sea adelantar conceptos, las perfecciones divinas están contenidas todas ellas en la razón eminente de la Deidad, es decir, en la existencia divina, en la cual adquieren su máxima unidad. Únicamente la incapacidad de nuestra mente para abarcar de un solo concepto la perfección divina, es la raíz de atribuir a Dios multitud de perfecciones. Siendo esto así, las perfecciones creadas, —participaciones de las divinas— no son más que una participación de Dios, bajo una razón determinada. Y así la racionalidad por ejemplo, más que una participación de la intelectuaidad divina, es participación del ser divino, restringido por la esencia humana, a la categoría de racionalidad. Y lo mismo podemos decir de todas las demás perfecciones de las criaturas: todas ellas son diversas participaciones del ser divino.

Aunque digamos que la bondad creada es participación de la bondad divina, y que la vida creada, de la divina, y así sucesivamente de todas las demás perfecciones creadas, como todas las perfecciones divinas están contenidas y aunadas, como más adelante veremos con mayor extensión, en la razón eminente de la existencia divina, podemos con toda lógica afirmar que todas las perfecciones creadas son participaciones más o menos perfectas del ser divino, y según la perfección de la participación, será la perfección del ser creado.

Santo Tomás tiene unas palabras muy claras sobre el particular. Se pregunta si en Dios están todas las perfecciones de las criaturas, y contesta, claro, afirmativamente. La razón que da es ésta:

«Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat... omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit»<sup>17</sup>.

La base de la prueba, como se ve claramente, está en que todas las perfecciones se reducen a la perfección de ser, en la que se resumen todas. Por consiguiente, en un sentido ontológico, estará mejor decir que las perfecciones de las cosas son participación del ser divino, que decir que son participaciones de las correspondientes divinas, aunque ambas expresiones sean exactas. La razón es que según sea la pureza de la participación del ser divino, será la perfección de la cosa participada.

De donde las cosas son tanto más perfectas, cuanto con mayor perfección participan el ser divino, y hablando en un sentido ontológico, cuanto con mayor perfección participan la existencia, que es la que en realidad da, en el orden existencial, la participación de Dios o el acto de las cosas. Esto es lo que viene a decir Ledesma antes de comenzar a tratar de lleno la relación existente entre el ser divino y las perfecciones creadas, que en tanto son tales en cuanto participan del ser: «Unumquodque tantum habet de bonitate, nobilitate et perfectione quantum habet de entitate... UNDE RES SECUNDUM QUOD SUUM ESSE COTRAHITUR AD ALIQUEM SPECIALEM MODUM MAJOREM VEL MINOREM, dicitur etiam secundum hoc nobilior vel minus nobilis»<sup>18</sup>.

Esta mayor o menor contradicción depende de la perfección de la esencia. Y la perfección de la esencia depende del grado de ser o de entidad que en sí encierra. Si todos los seres son participación de ser divino, y el ser que se participa, al serlo, es limitado, según sea la limitación será la

17. I, q. 4, a. 2.

18. *De div. perf.*, q. 1.º, concl. 1.º, p. 33-1.

perfección. Cuanto menos limitado esté el ser en una esencia, tanto más perfecta será dicha esencia, pues la perfección es proporcional al ser.

Esta perfección de la esencia se dará en el orden existencial, si a la esencia se le añade la existencia que es el acto en dicho orden, del cual depende toda la perfección actual que podamos hallar en cualquier ser. La esencia en este orden es sólo el receptivo de la existencia: la que hace que la existencia se extienda en su efecto actualizador más o menos, según sea la perfección de la esencia en su orden esencial.

En el orden actual la esencia contrae a la existencia en su modo propio y según sea esta contracción, es la perfección del ser real actual. Lo cual no es obstáculo para que la esencia tenga su perfección propia en su orden esencial, según que el ser que participa de Dios, esté más o menos restringido por los predicados esenciales.

Supuesto esto, veamos las relaciones que hay entre el ser divino y las perfecciones mixtas o creadas. En principio podemos dar ya la solución a toda esta cuestión. En efecto: si en las cosas el grado de perfección depende del grado de ser, y el ser en las cosas es participación del ser divino, no puede haber en las cosas ninguna perfección que no haya sido participada de Dios. Por tanto, han de estar en Dios necesariamente todas las perfecciones de las criaturas.

Sin embargo vamos a seguir a Ledesma en el desarrollo y solución de las diversas cuestiones que se irán suscitando sobre el particular. Con ello quedará más clara para nosotros la idea de Ledesma sobre el ser, pues todas sus soluciones las enfoca siempre desde el principio tan tomista y tan lógicamente desarrollado por él, de la supremacía del ser sobre todo lo demás; y en el orden ontológico, desde la supremacía de la existencia sobre la esencia, aquella siempre como acto, y ésta siempre como potencia receptora del mismo.

Partiendo de este principio, y siendo la existencia la raíz de todas las perfecciones ontológicas que hay en las cosas, si queremos ver en éstas alguna distinción de perfecciones, no la hemos de buscar en la existencia misma, sino más bien en el modo de esa existencia, modo que viene dado por la esencia. De momento, y aunque no nos detengamos por ahora en ella, quedemos con esta afirmación: para que podamos afirmar la realidad de perfecciones distintas, es absolutamente necesario distinguir entre existencia y modo de existir; en la existencia coinciden todas las cosas, las cuales se diversifican por el modo de esta existencia, distinto en cada una de ellas. Si en el orden creatural existe diversidad de perfecciones y cada cosa tiene un grado de perfección distinto en cada una de ellas, es precisamente porque cada ser recibe en sí la existencia de un modo también distinto al modo como la reciben todos los demás seres; y esta distinta manera de recibir la existencia, viene impuesta por la distinta perfec-



ción de las esencias, ya que la existencia da actualidad ontológica a la perfección real de cada esencia.

El que todas las perfecciones creadas están en Dios, es, como dijimos antes, algo incuestionable, puesto que las perfecciones provienen de la existencia: en Dios han de estar todas las perfecciones, puesto que las existencias creadas no son más que participaciones de la existencia divina; o sea que dan realidad existencial a las distintas participaciones del ser divino.

A tres puntos o pruebas vamos a reducir la doctrina de Ledesma sobre el particular, que es también doctrina de Santo Tomás (I, q. 4, a. 2):

1. «Forma effectus debet esse in causa principali saltem aequae perfecte atque in effectu ipso sive sit univoca sive aequivoca»<sup>19</sup>. La razón es bien clara, aplicando el antiguo principio «agens agit per formam suam»: si la forma del efecto no estuviese contenida en la causa principal, tendríamos una causa que produciría un efecto superior a sí misma.

2. «Causa aequivoca debet contineri in se formam effectus perfectiori et eminentiori modo quam in ipso effectu»<sup>20</sup>. Puesto que la causa equivocada supone en su mismo concepto, una forma diversa a la forma del efecto; y, siendo necesario, según decíamos antes, por el principio de razón suficiente, que afirmar en la causa equivocada, la existencia de la forma del efecto, pero no de una manera formal —serían unívocas—, sino eminente, o en una razón superior, ya que si no fuese superior, fallaría también el principio de razón suficiente.

3. «Ex eo quod Deus est causa rerum omnium, optime inferitur quod perfectiones rerum omnium sunt in Deo eminentissimo modo»<sup>21</sup>. Ahondando un poco en la razón metafísica de esta afirmación, vemos que es tria toda ella en ser Dios la causa de todas las cosas, por ser el ipsum esse. Recordemos las palabras de Santo Tomás al exponer la cuarta vía: «quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis»<sup>22</sup>. Dios es el ipsum esse o el esse subsistens, por consiguiente ha de ser la causa de todo cuanto tenga participada la existencia<sup>23</sup>. Concluimos pues que en Dios están todas las perfecciones de las cosas, por ser causa de las mismas; y es causa de todas ellas por ser el esse subsistens, o esse per modum ipsius esse, que es lo que viene a decir Ledesma cuando afirma: «Deus est forma eminentissima perfecte et complete continens omnia quantum ad omnes rationes et modos»<sup>24</sup>.

19. *De div. perf.*, q. 1.º, a. 5.º, p. 77-1.

20. *Ibid.*, p. 77-1.

21. *Ibid.*, p. 75.

22. *Summa Theol.* I, q. 2, a. 3.

23. *Summa Theol.* I, q. 4, a. 2.

24. *De div. perf.*, q. 1.º, concl. 2.º, ratio 4.º, p. 42-2.

La conclusión es pues, que en Dios están contenidas eminentemente todas las perfecciones de las criaturas. Ahora bien, cabe siempre la cuestión: ¿qué se requiere para la continencia eminential? ¿En qué consiste ésta? Ledesma rechaza las opiniones de Gabriel y Durando sobre el particular. El primero afirma que se da continencia eminential «quando aliquid est forma perfectior»<sup>25</sup>. Y el segundo afirma que consiste en «contineri in causa et in radice»<sup>26</sup>. Ambas opiniones son refutadas por Ledesma quien, a renglón seguido, expone su opinión, señalando las dos condiciones necesarias para poder afirmar que una perfección o un ser, están contenidos eminentemente en otro.

Las dos condiciones exigidas por Ledesma son: a) «quod contineatur in aliqua forma excellentiori, non simpliciter et absolute, sed quadammodo»<sup>27</sup>; b) «debet esse continentia quantum ad omnia quae includuntur in re contenta»<sup>28</sup>. En otro lugar añadirá otra condición: «ut forma contenta non adaequet formam continentem»<sup>29</sup>. Pero esta condición podemos muy bien incluirla en la primera, puesto que si la forma contenida adecuase a la continente, esta última no sería «forma excellentior», sino que sería idéntica; fallaría por tanto, la primera condición exigida. No nos detenemos a justificar estas condiciones; están bastante claras en el concepto clásico tomista del contener eminentemente.

Supuesto esto, la prueba de que en Dios están contenidas de una manera eminente todas las perfecciones, es clara. La razón, siempre la misma, fundada en la concepción del ser, es que Dios es el esse subsistens y, por consiguiente, sin ninguna limitación; mientras que las perfecciones de las criaturas, en tanto son tales, en cuanto reciben de Dios el ser que les da su perfección y esto vale tanto para el orden existencial como para el de las esencias. Luego Dios las contiene todas, ya que «comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias... sicut perfectus actus ad imperfectos»<sup>30</sup>.

He aquí cómo Ledesma, siguiendo las directrices de Santo Tomás y de los grandes tomistas, y partiendo de la concepción del ser, que en su propia razón no incluye imperfección ni potencialidad, prueba que en Dios están todas las llamadas perfecciones mixtas. Además, las palabras

25. *De div. perf.*, quaest. 1.<sup>o</sup>, notandum 2.<sup>o</sup> primae conclusionis, p. 35-1.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Quaest. 1.<sup>o</sup>, a. 4.<sup>o</sup>*, p. 73-1.

30. Y aduce la explicación de Cayetano sobre esta cita de Santo Tomás: «Nulla res creata —dice el gran tomista— comparata ad ipsam divinam essentiam addit aliquid positivum quod non contineatur in essentia Dei, sed solum addit creatura imperfectionem, potentialitatem et defectum» (CAYET. *In I*, q. 14, a. 6). Lo cual equivale a decir que restringe el ser divino que participa.

de Santo Tomás que acabamos de citar: «sicut perfectus actus ad imperfectos», ¿cómo hay que entenderlas, sino a través de la existencia, concibiéndola como elemento unitivo de todas las cosas entre sí y con Dios?

Pasemos ahora a una nueva cuestión: ciertamente en Dios existen, según acabamos de ver, todas las perfecciones que hay en las criaturas; ahora bien, esas perfecciones que afirmamos en Dios de manera eminente, ¿son numéricamente las mismas que hay en las criaturas, o son numéricamente distintas? <sup>31</sup>.

La solución que se da a esta cuestión, ha de ser distinta según sea la postura que se adopte en la cuestión, antiguamente debatida, de si el mundo y Dios por una parte, son de mayor o igual perfección, que sólo Dios por otra.

Durando afirma que Dios y la creación juntos tienen mayor perfección, por lo menos en un sentido extensivo, que sólo Dios <sup>32</sup>.

El fallo de Durando está en afirmar que el ser o el bien creado no está contenido en el increado o en Dios «formaliter et in actu» sino que está contenido solamente «causaliter et in potentia». Esta opinión suya es consecuencia de su concepción del contener eminentemente; para él, como dijimos antes, consiste esto en contener «in causa et in radice»; por consiguiente en el continente no está «formaliter et in actu», la forma del ser contenido, y por tanto, continente y contenido suman una mayor perfección que sólo el continente.

Notemos de momento la gran diferencia que existe entre esta concepción y la clásica tomista que vamos desarrollando, según la cual en Dios están no solamente como en su causa, sino además formalísimamente, todas las perfecciones de las criaturas, elevadas a su máximo grado de intensidad previamente desposeídas, claro está, de todo cuanto pueda decir imperfección o limitación; y esto por ser Dios el esse subsistens el cual incluye formalísimamente en sí, cuanta perfección podamos encontrar en las criaturas.

La postura de Durando y de quienes admiten con él que la creación y

31. Ledesma plantea la cuestión en los siguientes términos: «Utrum perfectiones creaturarum, sublati imperfectionibus sint in Deo ita ut eadem numero perfectiones quae sunt in creaturis sint in Deo, an vero aliae similes in specie vel in genere vel secundum analogiam» (*De div. perf.*, q. 1.<sup>a</sup>, a. 1.<sup>a</sup>, p. 48-2).

32. «Licet bonitas divina non melioretur nec deterioretur bonitate creaturarum addita, vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona, vel plura bona sint aliquid melius saltem extensive, quam unum illorum, maxime quando in uno non includitur alterum formaliter sicut in homine includitur rationale, propter quod homo et rationale non sunt plura entia, nec plura bona quam solus homo, sed bonum divinum et bonum creatum sunt plura bona sicut plura entia, nec bonum creatum includitur in bono increato formaliter et in actu, sed solum causaliter et in potentia, ergo ut videtur bonum divinum et bonum creatum sunt aliquid melius saltem extensive quam solum bonum divinum, nec aliquis sanae mentis potest concipere quod duo non sint plura uno» (DURANDO, in I, dist. 44, q. 3, Paris, 1550, fol. 99v).

Dios por una parte, son algo más perfecto que sólo Dios, por lo menos extensivamente, ante la cuestión que plantea Ledesma sobre si las perfecciones de las criaturas están numéricamente las mismas en Dios, ha de ser forzosamente negativa; para ellos las perfecciones numéricas de las criaturas no están en Dios; si estuvieran, no habría posibilidad de afirmar esa mayor perfección, aunque sólo fuese en un sentido extensivo.

Los tomistas, por el contrario, al negar que el mundo añada algo de perfección a Dios, ni siquiera en un sentido extensivo, deberán afirmar que las perfecciones numéricas de las criaturas están también en Dios.

Será muy conveniente, llegados a este punto, precisar un poco el concepto de perfección numérica, para ver si es posible y en qué sentido, atribuir a Dios las perfecciones numéricas de las criaturas. Ciertamente, cualquier perfección formal, al ser restringida a la categoría de individuo, queda imperfeccionada; es decir que el individuo o perfección numérica, es una participación, por así decirlo, de la perfección formal; incluye por tanto cierta imperfección por el hecho de ser participación.

Ahora bien, esta imperfección inherente a toda perfección numérica, ¿está incluida en la razón intrínseca de la perfección numérica, o es más bien un modo intrínseco en conexión necesaria con dicha perfección numérica? Si admitimos que dicha imperfección es esencial a la perfección numérica, no podemos en modo alguno afirmar en Dios dichas perfecciones, pues sería un contrasentido decir que se hallan en Dios prescindiendo de la imperfección de las mismas, ya que ésta entraría necesariamente en la misma razón de perfección numérica. Y en esta línea podemos encuadrar a todos aquellos que hacen consistir la perfección numérica en algo negativo.

Ciertamente que la perfección numérica es «indivisa in se et divisa a qualibet alia perfectione» pero de esto no se sigue que consista en una pura negación, ni que lo negativo le sea esencial. Y así Ledesma, siguiendo la doctrina tomista, hace consistir la perfección numérica en algo positivo aunque, per accidens, tenga adjunto un modo negativo. ¿Por qué no admitir en las perfecciones numéricas la misma distinción que admitimos en las específicas? Una misma perfección se puede entender «secundum essentiam» y «secundum modum essendi»; y así las especies que hay en nuestro entendimiento, son, secundum essentiam, las mismas que hay en la realidad, pero con un modo de ser distinto; y así entre la rosa in esse naturae y la rosa in esse rationis no hay distinción quiditativa, sino que es la misma «quidditas secundum diversos modos essendi»<sup>33</sup>.

Al afirmar Ledesma que las perfecciones numéricas de las criaturas

33. CAJET, *In* I, q. 28, a. 1.

están también en Dios, quiere decir que están *secundum essentiam* y no *secundum modum essendi*; y por eso dice que están en Dios *ablatis imperfectionibus*, es decir, están en Dios «*secundum altioremodum essendi, et praecisa imperfectione... Nam divinum esse se habet sicut ens abstractum abstractione formali... sed ens sic abstractum claudit in se omnes perfectiones etiam numericas requeribiles in creaturis*»<sup>34</sup>.

También hemos de ver la solución de esta cuestión a través de la supremacía del ser divino en el cual, y de un modo superior, se encuentran numéricamente las mismas perfecciones de las criaturas; el que no estén según el modo creado es porque éste incluye imperfección, por lo que no lo podemos admitir en Dios; lo cual por otra parte, no es obstáculo para admitir en Dios dichas perfecciones numéricas, puesto que en sí son perfecciones, aunque tengan adjunto un modo de ser que incluye imperfección, el «*divisum in se et divisum a quolibet alio*».

Esta concepción arroja mucha luz sobre el atributo de la inmensidad: todo cuanto de ser, de entidad, de perfección, sea específica o numérica, hay en las cosas, está en Dios. Con o cual resulta una presencia de Dios en las cosas, no sólo en su obrar conservador, sino entitativa e intrínseca, que penetra hasta los ámbitos más recónditos del ser creatural: una presencia tan íntima a las cosas, como íntimo les es el ser propio de cada una de ellas. Sin que por ello caigamos, claro está, en el panteísmo, porque aunque Dios tenga en sí todas las perfecciones, incluso numéricas, de las criaturas, las tiene de un modo más elevado, y no según el mismo modo que hay en las cosas, en lo cual consistiría el panteísmo.

Ahora bien, todo este razonamiento de Ledesma tiene valor, supuesto que el modo de ser no vaya incluido esencialmente en la razón de perfección numérica. ¿Cómo puede probarse ésto? Da para ello tres pruebas, pero las tres pueden muy bien reducirse a una, ya que todas ellas parten de la distinción entre ser y modo de ser.

Dice así la tercera: «*Modus essendi non est de essentia alicujus rei creatae. Ergo potest salvari ratio ejusdem perfectionis etiam numericae sine tali modo essendi*»<sup>35</sup>. La razón metafísica de ésta, como de las demás pruebas, estriba en la distinción real entre esencia y existencia. Siendo ambas realmente distintas, no hay ningún inconveniente en afirmar una misma esencia con diversas existencias o diversos modos de existir: es el caso aducido anteriormente de Cayetano: la misma esencia de la rosa, con dos modos distintos de existir, el natural y el intencional. La división de las perfecciones numéricas supone ciertamente limitación y privación de otras perfecciones; pero esto no quiere decir que en sí misma

34. *De div. perf.*, Quaest. 1.ª, concl. 2.ª, p. 55-2.

35. *Ibid.*, concl. 3.ª, prueba 3.ª, p. 56-2.

no sea perfección, aunque per accidens, lleve un modo —indivisa et divisa— que incluye imperfección.

Supuesto esto, la afirmación en Dios de las perfecciones numéricas de las criaturas es clara. Ledesma da siete argumentos para probarlo; pero todos ellos no son sino diversas aplicaciones del principio básico en todo este tratado, de que Dios es el esse subsistens y, por consiguiente, ilimitado. Enunciemos solamente algunos.

El primero, basado en que la entidad numérica es algo positivo y no negativo, pues el divisum a quolibet alio y el ser reducido a una entidad numérica, aunque lleve consigo cierta imperfección, tiene siempre un núcleo de entidad positiva y, por tanto, de perfección, que es lo que se trata de salvar en Dios. Y como la entidad divina «est comprehensiva totius entitatis positivae creaturae»<sup>36</sup>, la conclusión se impone.

El sexto está fundado en la ciencia divina<sup>37</sup>: Si las perfecciones numéricas no estuviesen en Dios, no las conocería en cuanto se distinguen de El. Puede ocurrir aquí la dificultad de que esto mismo sucede con el modo de ser de las cosas: si éste supone imperfección, no está en El y, por consiguiente, no lo puede conocer. Pero a esto se puede responder que todas las cosas, con su modo, están eminentemente en Dios; por consiguiente Dios conoce en sí mismo todas las perfecciones de las cosas y también sus imperfecciones, puesto que éstas no son más que la limitación o negación de aquellas. Y como toda perfección en las criaturas, no es más que una participación de la perfección divina, Dios, conociéndose a sí mismo, conoce su perfección o su ser en cuanto participable o participado en las criaturas. He aquí por qué Dios conoce en sí mismo las cosas y no en las cosas mismas. Por tanto, si las perfecciones numéricas de las criaturas no estuviesen en Dios, no las conocería en cuanto se distinguen de El; y no podemos admitirlas en Dios, si no concebimos, dentro de la perfección numérica, un núcleo positivo.

De aquí parte el séptimo argumento<sup>38</sup>: De no estar dichas perfecciones en Dios, Dios y el universo serían más perfectos que sólo Dios. Por tanto si, como dijimos antes, entre Dios y las criaturas hay la misma relación que entre el acto perfecto y el imperfecto, la criatura, lo único que puede añadir a Dios es imperfección, o sea limitación o potencialidad que tiene en sí, por el simple hecho de ser participación de la perfección divina. Por consiguiente, siendo la perfección numérica una perfección, ha de encontrarse en Dios necesariamente, aunque con un modo de ser, claro está, muy superior al modo de ser que tiene en las criaturas: Está eminentemente.

36. Quaest. 1.°, art. 1.°, agto. 1.°, p. 51.

37. Ibid., agto. 6.°.

38. Ibid., agto. 7.°.

B) *El ser de Dios y las perfecciones puras.*

Acabamos de ver la relación que hay entre el ser de Dios y las perfecciones mixtas: todas ellas están en Dios eminentemente. Veamos ahora como están en El las perfecciones puras.

Perfecciones puras son aquellas que en su concepto formal no incluyen imperfección alguna: son infinitas en su género. Y precisamente por tener esta infinitud, no pueden estar, según toda su extensión, en las criaturas, sino que en éstas se hallan siempre impurificadas e imperfeccionadas. Por tanto, al tratar de aplicar a Dios las perfecciones puras, hemos de distinguir entre perfecciones puras «*prout sunt in creaturis*», y perfecciones puras «*prout sunt in seipsis*».

Tomadas estas perfecciones en el primer sentido, es claro que sólo se pueden predicar en Dios eminentemente, ya que en sí mismas incluyen imperfección, como por ejemplo, la intelectualidad tal como está en el hombre o racionalidad. En otras palabras, las perfecciones puras, *prout sunt in craturis* son las que antes llamamos perfecciones mixtas y por tanto, sólo de una manera eminente pueden predicarse de Dios. Pero tomadas *prout sunt in seipsis*, como en su concepto formal no tienen imperfección, pueden predicarse formalmente de Dios. Precisemos un poco más esta clase de predicación formal en las perfecciones puras.

Toda perfección pura, ciertamente es infinita en su razón formal, pero esta razón formal está limitada a una categoría determinada. Y así por ejemplo, la bondad y la sabiduría son infinitas en sus respectivas razones formales: en sí misma consideradas, ni hay un límite de la bondad en la línea de bondad, ni lo hay de la sabiduría en la línea de la sabiduría. Sin embargo, ambas categorías de sabiduría y de bondad, no son simpliciter infinitas, sino sólo secundum quid; es decir que por muy infinita que sea la bondad, no incluirá nunca a la sabiduría, ni por muy infinita que sea ésta, incluirá en su razón formal a la bondad. La bondad es sólo bondad y la sabiduría, sólo sabiduría.

También pues en estas perfecciones podemos distinguir un elemento perfectivo o actualizador, y otro limitativo o potencial. En las perfecciones mixtas podíamos distinguir una doble limitación o potencialidad: la primera era la limitación del ser participado de Dios, a una categoría determinada; por ejemplo a la intelectualidad, con exclusión de todas las demás perfecciones. Y la segunda limitación consistía en limitar dicha perfección pura participada, a una categoría determinada, por ejemplo, la racionalidad, que limita la intelectualidad participada de Dios. Al aplicar a Dios las perfecciones mixtas, como éstas ni eran simpliciter infinitas, por la primera limitación; ni tampoco lo eran en su razón formal, por

la segunda limitación, no podíamos atribuírselas formalmente; solamente cabía la predicación eminente.

Ahora bien, tratándose de perfecciones puras, como en su concepto formal no cabe ninguna limitación y son infinitas, podemos atribuírselas formalmente a Dios; pero como decíamos que podíamos distinguir en ellas un elemento actualizador, por el que es bondad o inteligencia... infinitas, y otro limitativo, por el que es sólo bondad o sólo inteligencia..., al predicarlas formalmente de Dios, sólo podemos hacerlo respecto a su elemento actualizador, no respecto a su elemento limitativo o potencial, por el que se distinguen unas perfecciones de otras; consideradas bajo este segundo aspecto, sólo podemos atribuir las a Dios eminentemente.

Por tanto, las perfecciones puras las atribuimos a Dios en un sentido formal-eminente: formal, en lo que tienen de perfección infinita en su género, es decir sin límite —y por eso podemos atribuir las formalmente a Dios—; y eminente, por lo que dichas perfecciones tienen de límite o potencialidad, puesto que solamente son infinitas en su razón formal, o según una razón determinada, pero no simpliciter infinitas, que es lo que se requiere para que pueda haber sola predicación formal.

En frase de Ledesma, estas perfecciones se predicán de Dios «formaliter quantum ad purum quod habent... sed non quantum ad id quod est potentialitatis»<sup>39</sup>. En este sentido explica unas palabras de Santo Tomás sobre el particular: «unde talia veniunt in divinam praedicationem secundum rationem differentiae, et non secundum rationem generis»<sup>40</sup>. Como la diferencia tiene razón de acto y forma respecto al género, al aplicar estas perfecciones puras a Dios, lo hacemos «secundum id quod actualitatis et puritatis et perfectionis est»<sup>41</sup>. Solamente en este sentido o secundum rationem differentiae, podemos atribuirle a Dios las perfecciones puras en un sentido formal.

También la razón o el fundamento de lo que llevamos dicho sobre las perfecciones puras, está en que Dios es el esse subsistens. Veamos la conexión que hay entre ser Dios el esse subsistens, y el tener en sí de una manera formal-eminente, todas las perfecciones puras.

La primera parte o que en Dios están formalmente, no ofrece ninguna dificultad, puesto que dichas perfecciones son infinitas en sus razones formales, según ya dijimos. Ahora bien, estas perfecciones no se hallan en Dios según la razón formal propia de cada una de ellas; si así estuvieran haríamos de Dios un conglomerado o un conjunto de perfecciones puras: Dios sería algo compuesto; sino que se hallan en El comprendidas y ele-

39. I Quaest. 3.<sup>a</sup> concl., prob. 4.<sup>o</sup>, ratio 4.<sup>a</sup>, p. 46-2.

40. De Pot., q. 1, a. 4, ad 2um.

41. De div. perf., quaest. 1.<sup>a</sup>, concl. 3.<sup>a</sup>, probatur 4.<sup>o</sup>, ratio 4.<sup>a</sup>, p. 46-2.



vadas todas ellas en una razón formal de orden superior; la razón propia de la Deidad, que es la forma de orden superior; la razón propia de la Deidad, que es la forma eminential en que están comprendidas todas las perfecciones.

Se cumplen en esta razón de la Deidad las dos condiciones que se requieren para la continencia eminential: «in forma altiori» y «quantum ad omnia». Y el ser divino sin ninguna limitación ni restricción, es esa forma superior en que se aúnan y resumen todas las perfecciones puras, ya que todas ellas son participación del ser divino. Cualquier perfección elevada a la razón eminente de la Deidad, contiene todas las demás perfecciones, lo cual no le es dado a la razón formal propia de ninguna de ellas <sup>42</sup>.

Y así como el ser abstraído formalmente contiene todas las perfecciones creadas, de la misma manera Dios contiene todas las perfecciones puras, no en sus propias razones formales, que son distintas, sino de un modo más perfecto a como ellas son en sí, pues la sabiduría por ejemplo, no es formalmente lo mismo que la justicia o que la bondad. En Dios o en la razón suprema de Deidad, desaparecen todas esas distinciones y se aúnan todas las perfecciones de tal manera que en esa razón formal de la Deidad, la sabiduría es bondad y justicia, ya que todas estas perfecciones no están en su forma propia, sino en una forma superior.

Sigue Ledesma desarrollando este aspecto de las relaciones entre Dios y las perfecciones puras, y plantea una nueva cuestión <sup>43</sup>: Ciertamente que cada una de las perfecciones puras está contenida en Dios formaliter-eminenter; ahora bien, considerando todas estas perfecciones, no aisladamente una de otras, sino todas juntas, concibiendo todo ese conjunto de perfecciones como una unidad, esa perfección o unidad resultante, ¿estará en Dios también formaliter-eminenter, o sólo formaliter? Tengamos en cuenta que no se mira una sola perfección que, como tal perfección, se distingue de las demás, sino que miramos todo el conjunto de perfecciones que hay en Dios, conjunto que adecua la perfección divina.

La solución de Ledesma es que, a pesar de todo, también dicha unión de perfecciones está eminentemente en Dios, pues aunque adecue toda la perfección divina, solamente la adecua en las razones formales de dichas perfecciones, y Dios, además de contener todas esas razones formales, las contiene en aquella única razón formal en la que se juntan y unen todas ellas; es decir que además de contenerlas, las contiene «ele-

42. Como dice Ledesma, «sapientia intra rationem sapientiae non habet ex sua purissima ratione quod sit justitia vel bonitas sed in Deo habet quod sit ipsa bonitas formalissime loquendo» (Quaest. 1.°, art. 4.°, p. 73-1).

43. Vide q. 1.°, a. 4.°, p. 71-2.

vadas» en la forma superior de la divinidad <sup>44</sup>. También aquí, tenazmente aferrado a la concepción del ser, que en Dios está per modum ipsius esse, va sacando, con toda lógica, sus conclusiones.

C) *Multiplicidad de perfecciones y simplicidad.*

Este punto no es más que una conclusión de lo que acabamos de decir. Desde el momento en que queremos compaginar la simplicidad de Dios con la multiplicidad de perfecciones, hemos de recurrir necesariamente a la continencia eminential en Dios, de todas las perfecciones. La coexistencia de éstas con la más pura simplicidad divina, encuentra su explicación en que Dios es el esse subsistens y, por serlo, todas las perfecciones están en El «*eminetissimo et altissimo modo, non prout sunt in creaturis... sed elevatae al esse illimitatum et infinitum*» <sup>45</sup>. Puesto que por ser Dios el esse subsistens, «*divina essentia simpliciter et absolute loquendo et formaliter, tantum est una perfectio illimitata, puta Deitas, virtualiter tamen et aequivalenter et eminenter est multae perfectiones*» <sup>46</sup>. E Dios pues están todas las perfecciones pero no en su forma propia; en este caso vendría a ser un compuesto de todas ellas: están todas contenidas eminentemente en la razón pura y única de Deidad.

Esto no es obstáculo, ni muchísimo menos, a que Dios tenga realmente en sí dichas perfecciones, pues según ya antes dijimos, hay dos modos de tener las perfecciones: a) in seipsis, en cuyo caso hay siempre composición entre las diversas que se poseen, y b) contenerlas in aliquo superioris ordinis, que es el modo como Dios las posee todas. Por consiguiente «*habet eas indistincte et maxime unite. Nam illud esse divinum aequivalet omnibus perfectionibus omnium generum et excedit singulas et omnes simul*» <sup>47</sup>.

He aquí cómo Ledesma, fiel discípulo siempre de Santo Tomás, ha ido desarrollando lo que en líneas generales, podríamos llamar un tratado de Deo Uno, partiendo del principio, anteriormente llamado por él fundamentum et radix totius theologiae, de que la existencia pertenece a la esencia divina, y no sólo pertenece, sino que la constituye, siendo por tanto Dios el esse subsistens. De aquí nace precisamente la consistencia y unidad del sistema tomista: un principio desarrollado con toda lógica, hasta sus últimas consecuencias.

44. Vide, *ibid.*, p. 74-2.

45. *Quaest. 2.ª, a. 1.ª, p. 82-2.*

46. *Ibid.*, concl. 2.ª, p. 88-2.

47. *Ibid.*

### III. EL SER Y LAS PERSONAS DIVINAS

Hemos tratado del ser y de la esencia de Dios; del ser divino en sus relaciones con las perfecciones divinas. Veamos ahora la relación que existe entre el ser y las Personas Divinas, con lo cual quedará cerrada esta primera parte dedicada a tratar del ser en Dios. Brevísimamente vamos a tratar este punto, pues apenas interesa en nuestro propósito.

Todas las cuestiones que puedan surgir en el tratado de Trinitate, han de resolverse siempre, partiendo de dos principios: lo personal y lo absoluto. Lo personal tiene su raíz en las relaciones, que sólo dicen «esse ad», sin añadir perfección alguna; y todo cuanto diga alguna perfección hay que verlo, no en las relaciones, sino en la esencia divina que, por ser el esse subsistens, contiene en sí cualquier perfección que, de alguna manera, podamos atribuir a Dios.

Siendo la perfección divina el objeto de esta primera parte, no es del caso entrar en disquisiciones puramente trinitarias. Solamente vamos a ocuparnos de una cuestión que ya más directamente está relacionada con la finalidad del presente artículo: la cuestión de si en Dios, además del esse absoluto, hay tres existencias relativas, correspondientes a las tres divinas Personas. La solución a esta cuestión, hay que encontrarla a través del susceptible de la esencia divina.

Hay una gran diferencia entre el susceptible de la existencia en Dios y en ser creado. En las criaturas, como dice Ledesma, «esse respicit personam et suppositum tanquam immediatum susceptivum suisipsius». «Tamen, —añade— in divinis, esse primo et per se respicit naturam et essentiam divinam ut immediatum susceptivum illius»<sup>48</sup>.

Esta diferencia entre el susceptible del ser en Dios y en las criaturas tiene su origen en la distinción entre esencia y existencia en éstas, y en su identidad en el Creador. La razón es que «esse est de essentia Dei et est ipsa divina essentia et ita esse debet primo referri ad ipsum divinam essentiam. Esse in creaturis non est essentielle sed est quasi complementum accidentale, et ita primo et immediate respicit suppositum, non naturam»<sup>49</sup>.

De aquí arranca el argumento para probar la existencia en Dios de un solo esse absoluto, sin necesidad de recurrir a los tres relativos, correspondientes a las tres relaciones existentes en Dios. La razón para afirmar en Dios la existencia de un solo esse absoluto, sin necesidad de admitir los otros relativos, es que en Dios la existencia dice relación a la esencia,

48. Quaest. 3.<sup>o</sup>, concl. 4.<sup>o</sup>, ratio 4.<sup>o</sup>, p. 133-1.

49. Ibid.

como inmediato susceptible de la misma, porque pertenece su existencia a su esencia; y así como hay una sola esencia común a las tres divinas personas, hay también—pues son los mismos— una única existencia común a las mismas. Y así «divinum esse ambit et continet omne esse ut pelagus immensum essendi»<sup>50</sup>. Por consiguiente, en él está contenida cualquier perfección que pueda darse.

No es, por tanto, necesario poner en Dios un triple esse relativo, distinto del absoluto, pues dichas existencias relativas habrían de poner en Dios algo esencial o algo relativo. Poniendo algo esencial, no cabe en Dios, por la razón que acabamos de dar: todo lo que puede decir alguna perfección esencial o absoluta, está contenido en el único esse o existencia absoluta, que es la misma esencia divina; y tampoco puede añadir perfección relativa, porque lo relativo in divinis sólo dice «esse ad», sin incluir, en su razón intrínseca de relación, ninguna perfección.

Y si dice que las tres existencias relativas no quiere decir que pongan en El alguna perfección, respondemos que esto equivale a identificarlas con las relaciones divinas, y por tanto no hay motivo alguno para admitirlas. Luego en la Trinidad hay una sola existencia que es la esencial o absoluta, aunque haya tres subsistencias relativas, además de la subsistencia absoluta.

Damos, con ésto por terminado nuestro estudio del Ser divino. Su nota peculiar según hemos visto, es que dicho ser no tiene ni puede tener imperfección o limitación alguna que empañe su pureza. Y partiendo de dicho principio hemos entresacado de Ledesma las principales cuestiones que pudieran contribuir a aclararnos un poco la íntima esencia del ser divino que, a pesar de todo, seguirá siempre siendo para nosotros un misterio insondable, al cual sin embargo podemos llegar por analogía.

#### IV. EL SER EN LAS CRIATURAS DEL ORDEN NATURAL

##### *La esencia y la existencia, en general.*

El ser divino, en el que en íntima armonía, se hallan todas las perfecciones elevadas a la forma superior de la Deidad, es participado por el ser creado. Esta participación tiene lugar por la obra divina de la Creación; y tanto el acto creador, como el hecho mismo de la participación, tendrán siempre para nosotros profundidades insondables que, por nuestra pequeñez intelectual, jamás nos será dado comprender adecuadamente.

Todo lo que existe fuera de Dios, pertenezca al orden natural o al orden

50. *Ibid.*, p. 132-2.

sobrenatural, es una participación de Dios. Hay dos clases de órdenes en los seres creados, correspondientes por tanto a dos clases de participación. Si ambos órdenes se diferencian entre sí, hay que hacer consistir la diferencia entre ellos, en el modo de participar la esencia divina. Estos dos modos distintos de participar el ser divino, son los que han de dar sentido a la existencia de dos órdenes de seres creados: el natural y el sobrenatural.

En el presente artículo nos proponemos estudiar la primera modalidad en la participación del ser divino, es decir: en qué consiste la participación natural de Dios, insistiendo en la modalidad propia que la caracteriza y que la habrá de diferenciar de la modalidad sobrenatural.

Antes de meternos de lleno en esta cuestión, delicada por demás, y para evitar ambigüedades, conviene hacer desde el principio una advertencia: En todos los seres podemos distinguir el orden lógico y el ontológico, según que los consideremos como posibles, es decir en sus esencias, prescindiendo de que se den en la realidad, o que los consideremos como existentes en la realidad, fuera ya del orden posible. Mientras no hagamos constar lo contrario, en la presente cuestión nos referimos únicamente a los seres realmente existentes, o sea a los actualmente participados de Dios y que existen por lo tanto en la realidad. Prescindimos del orden de los posibles: al tratar pues de los conceptos existencia, esencia, ser, etc. entiéndanse «realizados» ya en el orden ontológico, y no como meras posibilidades en el orden lógico.

No obstante tomar la esencia como realmente existente, habrá que distinguir en todo ser actual entre perfecciones esenciales y perfecciones actuales. Las primeras le vienen al ser de su esencia; las segundas, de la existencia, cuya función es dar valor actual a toda la perfección de la esencia. Y si bien la esencia dice relación a la existencia, como potencia a acto, esto es sólo en el orden ontológico cuyo único acto es la existencia. Pero en el orden esencial tiene la esencia como perfección propia, todo lo que en el orden ontológico o existencial es actualizado por la existencia. Que el hombre sea más perfecto que el animal, es algo que depende de la esencia, en cuanto que la esencia de hombre participa de Dios un ser más perfecto, o menos limitado por sus predicados esenciales.

Estos seres se darán o no en el orden existencial, según que a sus esencias se les unan o no, sus correspondientes existencias; existencias que dan realidad a todas las perfecciones esenciales. Y en este orden existencial, la perfección de una cosa depende formalmente de su existencia que es el acto de toda perfección existencial; las perfecciones de las cosas en este orden pueden medirse también por sus esencias, que son la causa de las perfecciones existenciales, aunque no en un sentido formal —sólo lo es la existencia— sino material, en cuanto que restringen más o menos

la existencia que reciben, según su perfección esencial; pues a esencias más perfectas corresponden existencias más perfectas, por la relación que hay siempre entre potencia y acto.

Resumiendo: el hombre es más perfecto que el animal formalmente por su esencia, en el orden real esencial; y en el existencial, es más perfecto formalmente por la existencia, y materialmente por su esencia.

Hechas estas aclaraciones entremos ya en la cuestión.

Así como al tratar de Dios pusimos como principal fundamento y raíz de todas las cuestiones, el que en Dios la existencia era idéntica a su esencia, al tratar del ser creado, hemos de partir del punto contrario, es decir, de la afirmación de la distinción entre esencia y existencia: en el ser creado, la existencia no entra en modo alguno a formar parte de la esencia. A dos puntos vamos a reducir la presente cuestión:

A) «Esse purum» no es de la esencia de ninguna criatura<sup>51</sup>. Es ésta la primera conclusión establecida por Ledesma. De los nueve argumentos con que la prueba, sólo atenderemos a uno. En el primero de ellos dice que la criatura no puede ser el ipsum esse purum, porque dicho ser es único<sup>52</sup>.

Ahora bien, según vimos en la primera parte, Dios es el ipsum esse; supuesto que la criatura se diferencia de Dios, el esse no puede ser de la esencia de la criatura. Por consiguiente, la criatura «non est esse subsistens sed habens esse, ergo esse creatura non est esse cum omni perfectione et amplitudine essendi»<sup>53</sup>. Y esto por el mero hecho de ser habens esse, ya que «esse receptum et contractum— por ser recibido— ad aliquam naturam, non potest includere omnem essendi perfectionem»<sup>54</sup>.

Esta razón de que el ser o la existencia, por el mero hecho de estar recibido, no tiene ya toda la amplitud de su perfección, si la queremos aplicar a otras formas, puede perder su valor. Y así por ejemplo, la gracia en Cristo, a pesar de estar recibida, tiene en El toda su perfección. La razón de la diferencia está en que dichas formas, por ser creadas, no son simpliciter infinitas, pudiéndose dar, por tanto, un recipiente creado que adecue toda su perfección intensiva y extensiva.

Pero el caso de la existencia es distinto completamente, porque «esse est quaedam forma et actualitas de se infinita et illimitata simpliciter»<sup>55</sup>; por tanto, cuando se la considera en toda su amplitud, tiene toda su perfección, y solamente el esse subsistens o el ser por esencia puede tener

51. Vide Quaest. 4.<sup>o</sup>, corp. 1.<sup>o</sup>, concl., p. 176-2.

52. Esse in quantum est ipsum esse non potest diversificari sicut homo in quantum homo non diversificatur in Petro et in Paulo; sed tantum potest diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse equi per illud quod additur (Quaest. 4.<sup>o</sup>, corp., concl. 1.<sup>o</sup>, agto. 1.<sup>o</sup>, pp. 179-2 y 180-1).

53. Ibid., agto. 2.<sup>o</sup>, p. 180-2.

54. Ibid.

55. Ibid., sol. 1.<sup>o</sup>, p. 181-1.

toda la perfección del ser. Y como las criaturas, por distinguirse de Dios, tienen recibido el *esse*, no puede éste, considerado en toda su amplitud, pertenecer a la esencia de ninguna de ellas.

B) El segundo punto o la segunda conclusión, es que no sólo el *esse purum*, sino que ni siquiera el *esse determinado*, puede pertenecer a la esencia de las criaturas. La razón, entre otras, es que si el *esse determinado* perteneciese a la esencia de alguna criatura, en ese caso le pertenecería no sólo como determinado, sino incluso «cum omni perfectione et plenitudine essendi»<sup>56</sup>. La razón es que cuando una forma le conviene por se a alguna cosa, le conviene sin restricción de ninguna clase y según toda su amplitud y extensión: todo predicado esencial conviene en toda su extensión a la esencia; por tanto la existencia determinada, o no es de la esencia de ninguna criatura, o, si lo es, no sólo pertenecerá a la esencia dicha existencia «determinada», sino la existencia considerada según toda su amplitud; lo cual, según acabamos de ver, es imposible.

Puede surgir aquí la siguiente dificultad: si lo que es esencial a una cosa se predica de la misma sin ninguna restricción, no podemos decir ni en el orden esencial, ni en el ontológico, que el ser —no como existencia, sino como entidad, o sea como *ens ut nomen*— pertenezca a la esencia de ninguna criatura; ni siquiera limitado. Pues si decimos que el ser limitado pertenece a la esencia de una criatura, habremos de decir, según el principio que vamos exponiendo, que a la esencia de la criatura pertenece el ser, no sólo como limitado, sino según toda su perfección entitativa. Luego habremos de decir que no es el ser limitado lo que pertenece a las esencias creadas, sino la limitación del ser lo que constituye las esencias de las criaturas.

A esta dificultad respondemos que no es el mismo caso el de la esencia y el de la existencia, puesto que en toda esencia podemos distinguir género y diferencia. Por ello podemos predicar de la esencia, sin ninguna restricción, toda aquella perfección entitativa que está comprendida dentro de tal género y tal diferencia. Los predicados esenciales se predicán en toda su extensión de las esencias a las que pertenecen, pero según su género y diferencia; por tanto el ser, así limitado, pertenece a la esencia de las criaturas.

Pero no sucede otro tanto con la existencia, puesto que ésta no está delimitada por ningún género ni diferencia; por tanto, si decimos que una existencia, aunque limitada, pertenece a la esencia de una criatura, ha de pertenecerle en toda su intensidad y en toda su extensión, ya que los predicados esenciales se predicán sin restricción, de las cosas a las cuales

---

56. *Quaest. 4.<sup>a</sup>, a. 1.<sup>o</sup>, concl. 2.<sup>a</sup>, ratio 4.<sup>a</sup>, p. 196-1.*

pertenecen. Si pues la existencia es un predicado esencial, como no puede restringirse, como la esencia, por género y diferencia, ha de predicarse como esencial, no con una limitación, sino con toda su pureza y simplicidad.

En todo ser natural tenemos por tanto una composición entre recipients y réceptum, o sea, entre esencia y existencia: la esencia recibiendo en sí y por ende, limitando, la existencia; y ésta, como acto de toda cuanta perfección hay en la cosa, ya que toda perfección se reduce ad perfectionem essendi.

*¿En dónde radica la participación?*

Surge ahora una cuestión que puede plantearse en los siguientes términos: si todo ser natural es participación de Dios, y es a la vez compuesto de esencia y existencia, ¿qué es lo que se participa de Dios, la esencia o la existencia? Haciendo la pregunta de otra manera, ¿en cuál de los dos términos —esencia y existencia creaturales— hay que ver formalmente la participación de Dios?

En ambos: Tanto la esencia como la existencia son participaciones de Dios. Claro que hay que distinguir entre la perfección en el orden esencial y la participación en el orden ontológico.

En el orden esencial la participación de Dios se da formalmente en la esencia. Un ser cualquiera tiene tal perfección y por tanto, tal participación de Dios, por su esencia, o sea por sus predicados esenciales. Si decimos que el hombre es superior al animal, podemos afirmarlo prescindiendo de que existan o no existan, o sea, prescindiendo de la existencia; puesto que siempre el hombre será más perfecto que el animal. Aquello por lo que un ser es hombre, es más perfecto que aquello por lo que un ser es animal; en otras palabras, la esencia del hombre es más perfecta que la del animal.

Ahora bien, una cosa en tanto tiene perfección en cuanto tiene de ser.

El ser se participa del ser por esencia. Luego en las esencias de los seres hemos de ver una participación real del ser divino. Y según sea la amplitud de dicha participación, será la perfección del ser creatural: El hombre es más perfecto que el animal porque el ser divino en la esencia del hombre, está participado con mayor perfección, a como lo es en la esencia del animal.

Pero si del orden esencial pasamos al ontológico, o existencial, no es en la esencia donde formalmente se da la participación de Dios, sino en la existencia. La participación de Dios se da en el orden ontológico a través de la existencia. Según sea ésta, será la perfección ontológica y, por tanto, la participación de Dios en dicho orden.

Formalmente, pues, la participación de Dios en este orden se da en



la existencia. En la esencia, sólo materialmente, en cuanto que limita la existencia, que es lo que da realidad ontológica al ser.

Por consiguiente, tanto si consideramos la existencia como el mero hecho de existir, o de dar actualidad al ser creado, como si la consideramos en su relación con el ser o sea, como actualidad total y absoluta que da realidad y contenido ontológico cuanto de ser y de perfección hay en las cosas, hemos de afirmar que en ella, en la existencia, se encuentra formalmente la participación de Dios en el orden existencial.

Porque si la esencia y la existencia tienen entre sí la misma relación que hay entre potencia y acto, o entre recipiens y receptum, lo que hay de perfección en las cosas —y en esto consiste la participación divina—, lo hemos de ver en el acto de las cosas y no en sus potencias, ya que la misión de éstas es limitar y recibir aquella participación, nunca constituirla formalmente; la participación la hemos de ver en el «receptum» que es lo que viene de Dios en un sentido perfectivo o actual. No olvidemos que la existencia es *actus omnium actuum*.

Por consiguiente, en este orden, es en la existencia donde hemos de ver formalmente la participación de Dios, nunca es la esencia, cuya misión es recibir en sí y limitar la existencia. Lo que se participa es la existencia:

«*Perfectissimum omnium quod est in creaturis, scilicet, esse, non est intraneum et essenziale alicui creaturae, sed et aliquid participatum ab extrinseco, videlicet ab ipso esse per essentiam*»<sup>57</sup>.

Por ser la existencia efecto propio de Dios, todos los seres creados se asemejan o, mejor, tienen unidad entre sí por sus existencias, por las que también se asemejan a Dios como efectos propios suyos. Y se diferencian entre sí, no por sus existencias, sino por sus esencias respectivas que encierran, como en moldes propios y distintos, la existencia recibida de Dios; del cual a su vez también se diferencian por sus esencias, cuya misión es determinar la existencia, y en esta determinación de la existencia hay que ver la raíz de la distinción entre las existencias creadas y la increada.

Podemos ver pues en todos los seres creados, un elemento unitivo en el cual coinciden todos, la existencia, y otro elemento, la esencia, cuya misión es diferenciar y distinguir unos seres de otros al recibir, de modo distinto, el elemento unitivo o actualizador de la existencia. Si prescindimos de la existencia, nos quedamos en la nada; nada en el orden ontológico puesto que la esencia o elemento determinativo no puede ejercer su función determinativa sin algo previo sobre que actuar. Y si prescindimos de la esencia, nos quedamos con la pura existencia, es decir, con Dios quien, según dijimos, es la existencia sin determinación alguna.

---

57. *Quaest. 12, corp., pruebas de razón, p. 776-1.*

Para establecer la realidad del ser creado hay pues que afirmar ambos elementos, el uno que dé actualidad ontológica al ser creado, y el otro que distinga dicho ser de Dios. De la conjunción de ambos elementos surgirá el ser creado: su existencia nos lleva a la afirmación de la existencia de Dios, ya que por ella al ser creado está unido a El; su esencia le diferencia de Dios, por limitar la existencia recibida de El; y diferencia además unos seres de otros, por limitar y recibir en cada uno la existencia, de una manera determinada.

### *La existencia creada.*

Apenas si podemos tratar de la existencia creada en sí misma, por ser algo relativo: al decir existencia creada, queremos decir limitada y, por consiguiente, como metida dentro de los moldes de una esencia determinada. Lo que pretendemos es tratar de la existencia considerada en su aspecto formal.

La existencia en sí considerada dice sólo perfección ontológica, actualidad. Todas las imperfecciones que podemos hallar en cualquier ser creado, no le vienen, ni mucho menos, de la existencia, sino de la esencia. La existencia de sí, sólo dice perfección en el orden ontológico, que será mayor o menor, según la perfección de la esencia en que es recibida.

En la idea pura de existencia no podemos ver, como en la esencia, una composición de género y diferencia. Si vemos existencias más o menos perfectas, la gradación en el orden perfectivo, no es fruto de las existencias de los seres, sino de sus esencias. La existencia, de sí, sólo dice perfección y actualidad.

Pudiera parecer a primera vista que confundimos con el ser divino la existencia en sí considerada. Nada más lejos de la realidad, pues aunque ni la existencia divina ni la pura existencia creada son restringidas ni determinadas por una diferencia formal, sin embargo la divina no puede, como la creada, ni ser determinada por una diferencia esencial ni, por consiguiente, ser restringida por ninguna esencia en la cual fuese recibida «eo quod, in nullo recipi potest»<sup>58</sup> Por el contrario, la existencia creada, en sí misma considerada, solamente puede darse en su más puro sentido formal, en nuestro entendimiento, ya que en el orden ontológico, siempre se halla realizada por participación, y por tanto, siempre circunscrita y limitada por una esencia. El esse subsistens en el orden ontológico ha de ser único.

No obstante esto, podemos distinguir en toda existencia creada dos aspectos: a) un sentido perfectivo de existencia o perfección ontológica, y

---

58. Quaest. 12, art. 8.º, concl. 1.º, p. 831-2.

b) un sentido de limitación inherente a toda existencia creada. En el presente artículo nos referimos al primer sentido, o a la existencia considerada como perfección, ya que la razón de que toda existencia creada sea limitada, no la hemos de ver en la razón formal misma de existencia, sino más bien, en la razón de esencia vinculada siempre a toda existencia creada. Por consiguiente, cuando hablamos de la existencia en su sentido formal, nos referimos a todo lo que hay de perfección en la existencia, prescindiendo de todo otro concepto limitativo que necesariamente, por su razón de criatura, ha de llevar siempre consigo.

La existencia considerada en su aspecto formal, y prescindiendo, por tanto, de la limitación que le viene siempre de fuera, tiene idéntica perfección en todas las cosas. Esto, por la actualidad máxima y suprema que dice siempre la existencia. El que sea más o menos perfecta, por estar determinada a una categoría en la escala de los seres, le viene, no de su aspecto formal, sino ab extrinseco.

El pensamiento de Ledesma sobre este particular es claro:

«Itaque adnotandum est quod non se habet esse veluti genus, quod est aliquid potentiale, determinabile per differentias formales... sed habet se veluti ratio specifica, quae materializatur, et ita est aequalis perfectionis fórmaliter»<sup>59</sup>. Antes de esta frase ha puesto un ejemplo: la de la forma circular, que es idéntica en el oro y en el hierro.

Esta afirmación de la conclusión primera de que la existencia considerada formalmente, es de la misma perfección en todas las cosas, queda corroborada en la conclusión segunda; «Materialiter loquendo non est aequalis perfectionis in omnibus substantiis, sed unicum esse est majoris perfectionis quam aliud materialiter, secundum essentiam quam actuat est perfectior»<sup>60</sup>.

Y no obsta a esta afirmación el que diga, en la conclusión tercera, que la desigualdad que hay entre los seres no es totalmente material, sino que tiene mezclada cierta formalidad<sup>61</sup>. Puesto que dicha formalidad la reduce, en la nota primera que pone a continuación, a pura materialidad, al decir del ser creado: «et ita determinari potest materialiter, et etiam aliquo modo formaliter, quamvis illa formalitas reducat ad materialitatem»<sup>62</sup>. Pues aunque la esencia le dé a la existencia la forma, no hace con ello más que restringir la existencia, que de sí no es limitada, a una forma determinada; en lo cual, más que una casualidad formal, hemos de ver una casualidad material.

Siendo la existencia pura actualidad, y siendo además, en este sentido,

59. Quaest. 12, art. 8.º, concl. 1.º, p. 831-1.

60. Ibid., concl. 2.º, p. 831-2.

61. Vide ibid., concl. 3.º, p. 832-1.

62. Ibid., concl. 2.º, p. 832-2.

de la misma perfección en todas las cosas, como la mayor o menor determinación a un grado de perfección le viene de fuera, siguese que en sí no incluye potencialidad alguna. No queremos decir que se pueda dar una existencia creada sin ninguna clase de potencialidad. Como dijimos antes, la existencia en su aspecto formal puro, solamente puede darse en nuestro entendimiento; en el orden ontológico, sólo en Dios se da.

Pero lo que si afirmamos es que toda potencialidad que podamos ver en cualquier ser del orden natural, no le viene de la parte formal de la existencia, sino de fuera, puesto que la existencia, en su concepto formal no incluye ninguna imperfección; es sólo acto. «Et ita —nos dice Ledesma— habet quandam similitudinem divinae perfectionis... ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat»<sup>63</sup>.

Y si se dice, según ya insinuamos antes, que la existencia recibe de la esencia su quiddidad, y es determinada formalmente por ella a una especie concreta, responde:

«forma et essentia determinant ipsum esse solum materialiter... ergo semper ipsum esse habet se ut formalissimum respectu omnium et determinatur ab essentia non quidem recipiendo aliquid per modum actualitatis et formae, sed determinatur ab essentia sicut forma determinatur per materiam»<sup>64</sup>.

Sucede con la existencia algo así como con las perfecciones simples, que son infinitas en su género; y al verlas limitadas cuando se hallan realizadas en el orden creado, no podemos buscar en ellas mismas el principio de su limitación, sino fuera de ellas; en esto se funda la cuarta vía. De igual manera, si la existencia, de sí misma sólo dice infinitud, no ya en una categoría determinada, sino en la razón universalísima de ser; y por otro lado vemos que se halla realizada en las criaturas, no según esta amplitud que tiene en su razón formal, sino restringida en un grado mayor o menor de perfección, no podemos afirmar que dicha limitación le venga a la existencia de la existencia misma; forzosamente le ha de venir de fuera.

De donde la existencia es la mayor actualidad entre todas las creadas, pues todas las demás han de tener, íntimamente unida a su razón esencial, cierta imperfección.

Ledesma en la exaltación que hace de la existencia, llega a aproximarla mucho al plano de la divinidad. No la iguala, claro está, pero tiene frases que podrían escandalizar a algunos timoratos; frases, por cierto muy ortodoxas, pero que nos manifiestan el lugar que la existencia ocupa en

63. Quaest. 12, corp., pruebas de razón 3.°, p. 775-1.

64. Quaest. 12, corp., pruebas de razón 3.°, p. 774-2.

la mente de Ledesma; lugar que realmente es muy elevado. Transcribamos dos:

«Esse vero inter omnes actualitates creatas habet maximam actualitatem et cum sit participatio quaedam divina, fere nihil habet admixtum potentialitatis sed quodam modo attingit rationem actus puri»<sup>65</sup>.

Y en otra parte: «propter suam maximam perfectionem habet rationem accidentis respectu cujuscumque essentiae creatae, quoniam esse est veluti superioris ordinis, et pertinens ad ordinem rerum quae sunt suum esse, scilicet, ad ordinem divinum. Est enim proprium Dei et soli illi intrinsicum et connaturale. Et ideo aliquo modo est super naturam creaturae»<sup>66</sup>.

En estas frases pone las expresiones fere nihil, quodam modo, veluti, como atenuantes; ya que la existencia, aun en su elemento formal no tenga límite alguno, al realizarse en el orden ontológico, ha de ser necesariamente limitada y recibida; y por esa ordenación que, como creada, tiene a la recepción y limitación, no es su perfección como la del acto puro, sino que dista infinitamente de él.

Según sea esta limitación que reciba de parte de la esencia, será la perfección del ser o de la existencia, puesto que si la existencia es una participación de Dios, a mayor existencia ha de corresponder una mayor participación del ser divino y, por tanto, una mayor perfección. De aquí que Ledesma llame a la existencia «medura actualitatis»<sup>67</sup>. Es ella la que mide el grado de actualidad y, por tanto, de perfección, que hay en las cosas.

De donde si todo ser tiene de actualidad cuanto tiene de existencia, como agens agit in quantum est actu, y la razón del acto es la existencia, dicho aforismo latino equivale a decir que todo agente obra según el grado de existencia que tiene. En este sentido hay que interpretar la frase de Ledesma: «Omnis forma habet actuare materiam et omnis perfectio habet actuare suum subjectum in quantum est: ergo esse est ratio quare omnes aliae actualitates actuent»<sup>68</sup>. No solamente en un sentido de casualidad formal, sino también eficiente, ya que la razón vale lo mismo para una que para otra.

Y de esto vamos a tratar ahora, de la relación existente entre la existencia, elemento perfectivo y la esencia elemento limitativo.

### *La existencia, en sus relaciones con la esencia.*

Notemos que al hablar de existencia-esencia, nos referimos a ambas en cuanto constitutivos del ser actual. Más adelante hablaremos de la per-

65. Quaest. 12, art. 2.º, concl. 2.º, p. 785-2.

66. Quaest. 12, a. 3, ad agto. 2.º, loco, ad lum, p. 801-1.

67. Quaest. 12, a. 2, concl. 3.º, p. 787-1.

68. Quaest. 12, a. 2, concl. 2.º, ratio 2.º, p. 785-1.

fección que tiene la esencia independientemente de la existencia, en su orden esencial. De momento atendemos sólo al orden ontológico o existencial.

Veníamos diciendo que la existencia creada incluía dos elementos, el formal y el limitativo; el primero, por el hecho de ser «existencia»; y el segundo, por ser «tal» existencia o existencia «creada». El elemento limitativo, según Ledesma y todos los escolásticos, le viene impuesto de fuera, de la esencia. El primer punto que nos proponemos investigar es, supuesta la realidad de ambos principios, su distinción: si en todas las criaturas se dan ambos elementos, ¿cómo se distinguen, con distinción real o sólo de razón?

No vamos a reproducir los argumentos que trae Ledesma en favor de la distinción real, por ser los usados comúnmente por los autores tomistas, de todos conocidos. Como tampoco es nuestro propósito el insistir sobre el valor de los mismos. Solamente vamos a tratar de meternos en el fondo de la cuestión, desde donde nos será posible valorar las dos posturas clásicas sobre el particular: la tomista y la suareciana.

¿Son realmente distintas la esencia y la existencia? Hace ya siglos se viene contestando a esta pregunta en sentidos contrarios, y por gente de reconocida altura intelectual. No vamos a pretender dilucidarla, pero sí al menos señalaremos algún aspecto en el que creemos no se insiste lo suficiente. Y es que la solución adecuada del problema depende necesariamente de los términos que se empleen para la comparación: hay que partir de un mismo punto respecto al concepto de esencia y existencia. Si no se parte de un mismo concepto por ambas partes, habiendo lógica en ellas, no hay posibilidad de llegar nunca a un acuerdo. Y algo de esto pasa, a nuestro modo de ver, en la eterna cuestión de la distinción real entre esencia y existencia.

Los tomistas toman como punto de partida para establecer la distinción real, la esencia y existencia como principios «QUO» de los cuales nace un único principio «QUOD» existente, que es el ser creatural. Por consiguiente, la distinción real que ponen entre esencia y existencia consideradas como principios quo, es la solución lógica al problema de la distinción entre esencia y existencia.

En efecto: el principio por el que una cosa existe y tiene perfección ontológica, no puede ser realmente idéntico al principio por el que una cosa tiene limitada y restringida su existencia y, por tanto, su perfección ontológica; ya que entre ambos principios hay la relación de acto y potencia; el principio actualizador, de sí, no dice más que acto que, para ser limitado, lo ha de ser por otro principio distinto. Esto es clarísimo. Siempre en este razonamiento, tengámoslo en cuenta, tanto la esencia como la existencia se toman como principios «quo» del ser creado. A este argumento

pueden reducirse todos los expuestos por Ledesma como, en general, los que aduce la escuela tomista en apoyo de su posición.

Los suarecianos impugnan la sentencia tomista y afirman entre esencia y existencia, no la distinción real, sino sólo de razón. Pero en realidad no destruyen nuestra sentencia, puesto que no prueban la contraria, ya que sus puntos de partida no son los mismos que los de los tomistas.

Los argumentos suarecianos atacarían directamente la sentencia tomista, si probasen que la existencia, principio «quo» del ser real actual, y la esencia, principio también «quo» del ser real actual, son dos principios distintos, no con distinción real, sino sólo con distinción de razón.

Y esto es precisamente lo que no pueden probar, porque no plantean la cuestión del mismo modo. Su punto de partida es distinto del tomista: su planteamiento del problema versa sobre la distinción entre existencia y «esencia actual», no la esencia como principio «quo»; naturalmente la esencia actual incluye, como sea, pero incluye, la existencia.

Por consiguiente la cuestión tal como la plantean los suarecianos, consiste en preguntar sobre la distinción que hay entre el principio «quo» existencia y el principio «quod» esencia actual; este principio «quod» es el resultado de los dos principios «quo», que han servido a los tomistas de puntos de comparación. La solución suareciana ha de ser afirmar una distinción de sola razón, como la que existe entre la esencia existente y la existencia; pero no por ello, repetimos, concluye contra la postura tomista, ya que los términos de la comparación no son los mismos.

Citamos a continuación unas palabras de Ledesma en las que, dando la solución a una dificultad, expone esta diversidad de puntos de partida a los que acabamos de referirnos, dejando por otra parte bien sentado, que la afirmación de la distinción de sola razón entre esencia actual y existencia, no destruye la posición tomista de la distinción real entre esencia y existencia. La dificultad a la que responde dice así: *Angelus existens ut sic, in sua intrinseca et essentielle ratione claudit actum essendi. Quia essentia angeli existentis, ut sic, intelligi non potest sine actu essendi. Ergo in aliqua re creata includitur essentialiter actus essendi* <sup>69</sup>.

A lo cual contesta: «*Sicut albedo convenit accidentaliter homini, nihilominus est essentialis homini ut sic; ita esse, absolute est aliquid accidentarium respectu cujuscumque creaturae quamvis sit essentielle respectu Angeli existentis ut sic. Hoc enim non est contra nostram conclusionem*» <sup>70</sup>.

Parece paradójico decir que las dos posturas clásicas sobre las que tanto se ha discutido, no son contrarias; pero ésta parece ser la conclusión a que nos lleva un examen imparcial sobre ambas.

69. *Quaest. 4.<sup>a</sup>, a. 1, último agto, p. 194-2.*

70. *Ibid., sol. al ult. agto, p. 197-2.*

*¿Cuál es más perfecta?*

Supuesta la distinción entre los dos elementos que integran el ser actual, comparémoslos ambos, para ver cual de ellos se lleva la primacía en un sentido perfectivo. Para Ledesma, la sentencia que afirma que la esencia es más perfecta que la existencia, no deja de tener cierta probabilidad aunque la sentencia contraria, nos dice, «est mihi certissima»<sup>71</sup>. Es ésta la postura lógica que ha de adoptar dentro de su concepción de la existencia. Para él «esse simpliciter et absolute est perfectissimum omnium et in genere formae et actus et in ratione finis»<sup>72</sup> que en otras palabras equivale a decir que para que una perfección pueda ser tal en el orden ontológico, ha de estar necesariamente relacionada con la existencia de tal manera, que la existencia tenga funciones de forma acto y fin:<sup>73</sup>

Esta participación de la existencia es la que constituye formalmente las perfecciones en el orden ontológico, pues éstas son más o menos perfectas según el grado de existencia que participan; por constituir las formalmente, es más perfecta que todas ellas; las actúa, y en virtud de esta actuación que ejerce sobre ellas, es más perfecta también, por ser más perfecto el acto que la potencia. Por último, también *ratione finis*, la existencia vindica para sí la primacía sobre la esencia o perfecciones esenciales, porque todas ellas «ordinantur ad perfectionem essendi et habent rationem perfectionis secundum quod referuntur ad actum essendi»<sup>74</sup>. Este referirse la esencia al acto de ser, consiste en la ordenación que intrínsecamente tiene a recibir en sí, determinándola por tanto, a la existencia.

Las pruebas en que basa su sentencia de la primacía de la existencia y sobre la esencia y que expone a continuación, están fundadas todas ellas en que la existencia es lo más perfecto, porque en su razón formal no incluye ninguna clase de imperfección ni potencialidad; si ésta se da en el ser creado, no será en virtud de la existencia misma, sino de la esencia que hace a la existencia limitada. Dentro de su concepción de la existencia, su postura no puede ser más lógica<sup>75</sup>.

Aunque no nos entretengamos ahora mucho sobre este concepto de limitación y materialización de la existencia por la esencia, nos limitamos

71. *Quæst.* 12, corp. concl. 4.º, p. 771-2.

72. *Ibid.*, p. 772-2.

73. «Participatio ipsius esse in aliis gradibus et perfectionibus constituit gradus omnes et perfectiones in ratione perfectionis simplice, et est complementum omnium in ratione perfectionis simpliciter» (*Ibid.*).

74. *Ibid.*, p. 773-1.

75. Al hablar en una de estas pruebas, sobre la relación de perfección que existe entre esencia y existencia, dice lo siguiente: «forma et essentia determinant ipsum esse solum materialiter... ergo... ipsum esse... determinatur ab essentia non quidem recipiendo aliquid per modum actualitatis et formae sed determinatur ab essentia sicut forma determinatur per materiam» (*Ibid.*, pruebas de razón, 3.º, p. 774-2).



de momento a hacer esta observación y a insistir un poco sobre esta función restrictiva de la esencia. Pero todo esto, téngase en cuenta, dentro siempre del orden ontológico o existencial.

*Esencia-existencia y potencia activa-acto.*

Siguiendo en esto de las relaciones que hay entre esencia y existencia, veamos otra comparación que establece Ledesma entre esencia-existencia de una parte, y potencia activa-acto de otra. Entre ambos términos podemos ver también semejanzas y diferencias. La principal semejanza que hay es que el acto actúa a la potencia puesto que, al no estar ésta en acto respecto a su operación, necesita ser actualizada o ser puesta en acto segundo, por otro acto sobrevenido a la misma, el cual es, en su género, la última actualidad. En ambas cosas, en ser acto y en ser la última actualidad se asemeja la relación acto segundo - potencia activa, a la relación existencia - esencia, puesto que también la existencia actúa a la esencia y es su última actualidad.

Sin embargo, las diferencias entre ambos conjuntos son de mayor relieve: cualquier potencia activa excede de alguna manera a su acto, pues ejerce sobre él alguna causalidad perfectiva; éste no es, ni mucho menos, el caso de la esencia-existencia, pues la esencia respecto a la existencia, «totaliter est in potentia»<sup>76</sup>. Además, como nos dice a continuación, «Essentia non est principium efficiens respectus actus essendi, sed est mera potentia receptiva»<sup>77</sup>. He aquí otra muestra del carácter totalmente limitativo o potencial de la esencia en sus relaciones con la existencia.

E insiste a continuación en esta misma idea: *secundum probabilem sententiam* —que es la suya— *essentia, respectu actus essendi, nullam habet efficientiam, nec instrumentalem, sed mere se habet ut recipiens*<sup>78</sup>. Por si todavía no estuviese bastante claro, pone como ejemplo el entendimiento humano, que es totalmente pasivo respecto a las especies que en sí recibe; este es el caso de la esencia una total pasividad respecto de la existencia.

Por consiguiente hemos de llegar a la conclusión de que si el acto, a pesar de recibir alguna actualidad de parte de su potencia activa, es simpliciter más perfecto que ella, a fortiori la existencia ha de ser, no sólo superior a su esencia, sino lo más perfecto que pueda darse en la criatura; primero, por ser «actualitas respectu omnium»<sup>79</sup>, y segundo, porque «nihil habet actualitatem et efficientiam respectu actus essendi»<sup>80</sup>.

76. *Quaest. 12, a. 2, ad 3um, p. 789-1.*

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

En otras partes insiste sobre este mismo concepto de la total y absoluta potencialidad de la esencia respecto de la existencia. Dice en otro lugar:

«essentia respectu actus essendi habet magis potentialitatis quam virtus et potentia respectu actus, nam essentia respectu ipsius esse NULLAM HABET ACTUALITATEM, potentia vero respectu actus habet aliquam actualitatem, cum habeat activitatem et efficientiam»<sup>81</sup>. O sea que en ningún sentido puede la esencia tener alguna actividad sobre la existencia, ni siquiera la que tiene la potencia activa. Y en otra parte: «essentia nihil actualitatis habet respectu actus essendi»<sup>82</sup>. No nos detenemos en hacer ningún comentario sobre frases tan expresivas y tajantes en la cuestión que llevamos entre manos, por entender que son ya de sí demasiado claras.

Resumiendo pues este punto, vemos que para Ledesma, la existencia no recibe de la esencia nada que, de alguna manera pueda decir actualidad o perfección en el orden existencial; e incluso aquello que, a primera vista, pudiera parecernos actualizador, como el determinar la existencia a una especie, no es más que una limitación o restricción de la existencia que, de sí, no tiene limitación alguna, a dicha especie. Por tanto, toda perfección existencial, que podamos encontrar en cualquier ser creado, le viene no de la esencia, sino de la existencia, la cual, en el orden ontológico, es el acto supremo respecto al cual todos los demás actos, como forma, esencia, etc, no son sino receptivos o potencias.

### *Causalidad mutua entre esencia y existencia.*

Supuesto ya deslindado el campo de las propiedades pertenecientes tanto a la esencia como a la existencia, pasamos a estudiar la causalidad que mutuamente ejercen entre sí ambos constitutivos del ser creado.

Si, como venimos diciendo, esse determinatur ab essentia sicut forma determinatur per materiam, la primera conclusión que establecemos es que la perfección de la existencia, en modo alguno le puede venir al ser creado de la esencia suya propia, sino que le ha de venir de algo superior; por tanto hemos de llegar necesariamente a la conclusión de la participación de la existencia por la esencia, ya que la existencia está en la esencia y ni forma parte de ella ni pertenece a la misma<sup>83</sup>.

81. Quaest. 12, a. 2, concl. 1.ª, ratio 2.ª, p. 784-1.

82. Quaest. 12, a. 7, resp. al 2.º agto. p. 829-1.

83. Es esto lo que viene a decir Ledesma en el siguiente texto: «Propter suam maximam perfectionem habet rationem accidentis respectu cujuscumque essentiae creaturae, quoniam esse est veluti superioris ordinis, et pertinens ad ordinem rerum quae sunt suum esse scilicet, ad ordinem divinum. Est enim proprium Dei et soli illi intrinsicum et connaturale. Et ideo aliquo modo est super naturam creaturae... Est proprium et connaturale Deo, et causatum ex participatione alicujus superioris naturae, nempe divinae» (Quaest. 12, a. 3, ad agto. 2.º, loco, ad 1um, p. 801-1).

Al ser pues la existencia recibida y participada por la esencia, ha de ser necesariamente limitada y determinada, como sucede con toda participación.

En esta recepción de la existencia por la esencia, ¿qué causalidad ejerce la esencia sobre la existencia? Podemos señalar a primera vista, una doble causalidad, la material por una parte, restringiendo la existencia, y la formal por otra, dando con ello la especie o forma a la existencia; detengámonos un momento, desarrollando ambas formas de causalidad.

Que la esencia es causa material de la existencia, es algo que Ledesma nos está repitiendo constantemente <sup>84</sup>.

Así como los seres que coinciden en la misma forma se distinguen porque dicha forma es recibida en un sentido materialmente distinto, o sea, así como la materia es la raíz de la distinción entre los seres formalmente idénticos, así también, por la relación de causalidad material de la esencia sobre la existencia, «hoc esse distinguitur ab illo materialiter, per hoc quod recipitur in diversis naturis» <sup>85</sup>.

Y como la distinción de los seres depende de esta causalidad material, al tener estos una mayor o menor perfección según su distinción, o sea según la perfección de su causalidad material, nos dice Ledesma en otro lugar:

«Unde res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum majorem vel minorem, dicitur etiam secundum hoc nobilior vel minus nobilis» <sup>86</sup>.

En este sentido puramente material influye la esencia en la perfección ontológica de las cosas creadas.

La formalidad de su perfección depende de la existencia; la esencia influye también, pero en un sentido material; pues aunque la existencia en un sentido formal es de la misma perfección o idéntica en todas las cosas —lo mismo que la forma, en sí misma considerada, es de la misma perfección en los seres formalmente idénticos—, sin embargo «materialiter loquendo non est aequalis perfectionis in omnibus substantiis, sed unum esse est majoris perfectionis quam aliud materialiter, secundum essentia quam actuat est perfectior» <sup>87</sup>. No desconectemos, sin embargo, de esta

84. «Forma et essentia est causa actus essendi materialis et in genere causae materialis»: En otro lugar ya citado anteriormente, dice: «forma et essentia determinant, et tollendo ejus universalitatem et amplitudinem, ita essentia determinat ipsum ipsum esse solum materialiter» (Quaest. 13, a. p. 814-1).

«...Ipsum esse determinatur ab essentia non quidem recipiendo aliquid per modum actualitatis et formae sed determinatur ab essentia sicut forma determinatur per materiam» (Quaest. 12, corp., p. 775-1).

85. Quaest. 12, a. 6, p. 814-1.

86. Quaest. 1.º, concl. 1.º, p. 33-1.

87. Quaest. 12, coscl. 2.º, p. 831-2.

mayor o menor perfección de la esencia, su carácter puramente material o de limitación de la existencia.

Todas estas expresiones de Ledesma coinciden perfectamente con lo dicho antes, puesto que si la existencia no dice de sí ningún límite ni restricción, todo cuanto en el ser creado diga limitación, por estar el ser creado compuesto de esencia y existencia, le ha de venir de la esencia, ya que no de la existencia. Esta actuación de la esencia sobre la existencia no es otra que la causalidad material, puesto que restringe y delimita lo que de sí no tiene ningún límite <sup>88</sup>.

Siendo la existencia el elemento unitivo en el que convergen todos los seres, y la esencia el elemento diversificador y diferenciador, si queremos de aquí tomar pie para nuestra ascensión hacia Dios, ninguna propiedad más apta para ello, que la existencia que es el punto de unión en el cual convergen todos los seres según un más y un menos. Las otras propiedades trascendentales usadas por Sto. Tomás, en su cuarta vía, como punto de partida, —bonum, verum, nobile—prácticamente no difieren de ésta, ya que un ser en tanto es más noble, bueno, etc. en cuanto su existencia está menos limitada por su esencia, según veremos más adelante, cuando hablemos de que el grado de perfección de una cosa está en razón directa a la medida con que esa cosa participa de la existencia. Esto, claro, en el orden ontológico. Pero es precisamente de este orden de donde debemos partir para llegar a la existencia de Dios. Si los predicados que a Sto. Tomás le sirven de punto de partida, se considerasen sólo en el orden esencial, no pasaríamos del argumento de San Anselmo.

La prueba de Sto. Tomás equivale a decir: vemos que en las cosas la existencia está realizada según grados más o menos perfectos. Lo cual no es más que identificar en el arranque de la vía lo que el Santo identifica al final de la misma, cuando dice: «Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens» <sup>89</sup>. Esta identificación entre el ens y las demás cualidades la podemos hacer también al principio, ya que todas las perfecciones en el orden existencia se reducen a la perfección de la existencia.

Aunque esto valga para las cinco vías, quizá en la cuarta tenga un mayor relieve: vemos que las cosas tienen cierta perfección esencial, que es real y, por serlo, nos lleva a Dios; pues si vemos en las criaturas grados distintos de perfección, y las perfecciones en cuanto existenciales, están todas ellas fundadas en la recepción de la existencia, tenemos que dichos grados de perfección en cuanto existenciales, equivalen a la existencia

88. «Est enim advertendum quod esse et essentia..., mutuo se determinant sicut materia et forma. Unde sicut materia determinat formam contrahendo illam et limi-esse tollendo ejus amplitudinem et universalitatem» (Quaest. 12, a. 2.º, ad 6um, p. 796-1).

89. I, q. 2, a. 3.

realizada en un grado mayor o menor. Y como en los seres creados no podemos encontrar la causa eficiente de ninguna existencia, hemos de recurrir al ser cuya esencia es la existencia, para poder explicar cualquier existencia creada. La existencia de Dios es algo vivamente exigido por todas y cada una de las existencias creadas.

*¿Causalidad formal de la esencia sobre la existencia?*

Acabamos de ver que la esencia actúa sobre la existencia con una causalidad material. Actúa también formalmente. ¿En qué sentido? Al tratar de la causalidad formal de la esencia sobre la existencia, hemos de distinguir en la existencia un doble sentido: a) La existencia determinada «ut est reductive in tali specie» y b) La existencia «secundum suam propriam rationem: ut est terminus quidam formalis essentiae et actualitas illius»<sup>90</sup>.

En el primer sentido nos referimos a la existencia limitada ya y determinada a tal especie; y en el segundo nos referimos a ella en cuanto que es la razón de la actualidad y de la perfección existencial que podemos hallar en cualquier esencia.

La existencia tomada en el primer sentido, es actuada formalmente por la esencia; esto es claro: si se toma la existencia determinada ya a una especie, y esta determinación a la especie le viene de la esencia, la esencia actuará formalmente sobre la existencia, pues con la especie se da la forma. Ledesma no se para a probarlo como clara consecuencia de todo lo que va tratando; se limita a afirmarlo<sup>91</sup>.

La dificultad está en ver en qué consiste la causalidad formal, pero tomando la existencia en el segundo aspecto o sea, como término formal de la esencia. Ledesma lo afirma sin titubeos en la conclusión segunda sobre este particular. Entre todas las razones que da, la que predomina en toda su argumentación es la aducida en tercer lugar: «Effectus formalis formae est esse specificum et in hoc effectu imbitur necessario ut actualitas et complementum illius, ipsum esse»<sup>92</sup>. Es decir que la forma tiende de sí, no sólo a especificar sino más bien a dar el **ESSE SPECIFICUM**; por consiguiente hemos de incluir la existencia, como parte integrante y esencial del efecto de la forma.

En la conclusión tercera, señalando las funciones propias de la forma

90. Quaest. 12, a. 6, p. 816-1.

91. «Primo modo vel secundum rationem determinatam, esse habet aliquid admixtum de effectu formali in ordine ad essentiam vel formam, et forma habet aliquid admixtum de causa formali in ordine ad tale esse» (Quaest. 12, a. p, p. 816-1).

92. Ibid., concl. 2.°, probatur 3.°, p. 817-1.

y de la existencia, dice: «Est ergo forma id quo aliquid est, tamquam principio formali ipsius esse ipsum vero esse est id, quo aliquid est, tamquam actu a quo aliquid formaliter denominatur ens, scilicet, existens»<sup>93</sup>. Y como nos dice a continuación que la forma sin la existencia no hace a la cosa existente, hemos de llegar necesariamente a la conclusión de que la forma no hace su efecto formal por sí misma, sino en virtud de la existencia que recibe; ya que toda forma solamente quatenus est, puede dar su perfección y realizar así su efecto formal; como por ejemplo la sabiduría, solamente puede dar su perfección en cuanto da el esse sapientem. O sea que el efecto de una forma es: esse essenziale sub existentia, no obstante poder distinguir en este efecto total, dos efectos parciales.

Si pues la forma da el esse specificum, ejerce una causalidad formal sobre la existencia; y aquí tiene lugar la dificultad de que la forma o la esencia es más perfecta que la existencia en cierto sentido, puesto que ejerce sobre ella una causalidad formal.

Esta dificultad sin embargo, queda solucionada solamente con que atendamos a la clase de causalidad formal de la esencia, ya que no es ésta una causalidad formal en que la existencia participe alguna perfección, sino que actúa ella a la esencia o a la forma en su grado correspondiente; de aquí que nunca, a pesar de dicha causalidad formal, pueda considerarse a la existencia, en un plano de perfección inferior a la esencia<sup>94</sup>.

En otras palabras, la existencia es efecto formal de la esencia en cuanto que da actualidad a la esencia o al efecto, o sea, en cuanto que es participada por el efecto.

No será pues extraño que Ledesma reduzca en otra parte esta causalidad formal a la material: «(Esse) determinari potest materialiter et etiam aliquo modo formaliter, quamvis illa formalitas reducatur ad materialitatem»<sup>95</sup>. La razón es que no recibe ninguna perfección de la forma, sino que tanto la forma como su efecto formal tienen perfección actual, en cuanto que reciben en sí la existencia.

### *¿Causalidad eficiente?*

¿Qué decir de la causalidad eficiente de la esencia respecto de la existencia? Citemos antes que nada una palabra de Ledesma que nos darán de por sí, una idea de su pensamiento sobre el particular, lógico además

93. Ibid., concl. 3.ª, p. 817-2.

94. Ledesma contesta a la dificultad en los siguientes términos: «Esse est effectus formalis formae tamquam complementum et actualitas effectus, esse autem effectus formae isto modo non ab omnibus, et quod omnis effectus tam causae efficientis quam formalis habeat rationem effectus quatenus participat actualitatem ipsius esse, et ita ipsum esse est perfectissimum omnium» (Quaest. 12, a. 6, ad 2um, p. 820-1).

95. Quaest. 12, a. 8, nota 1.ª, p. 832-2.

con toda su concepción de la esencia y existencia. Dice en primer lugar que la esencia respecto de la existencia «nullam habet causalitatem...sed est mera potentia receptiva»<sup>96</sup>. Y añade a continuación: «Secundum probabilem sententiam— que es la suya— essentia, respectu actus essendi, nullam habet efficientiam, nec instrumentalem, sed mere se habet ut recipiens<sup>97</sup>. Y un poco más abajo: »actus essendi, simpliciter et omnibus modis habet rationem actus respectu essentiae»<sup>98</sup>. Y todavía podemos ver más claramente su postura sobre esta cuestión en la siguiente frase, en la que expresamente se refiere a este punto: «Forma et essentia non causat esse effective, etiam in virtute generantis et per simplicem emanationem, sed esse provenit omnino ab extrinseco. Et haec sententia est mihi certissima et omnino tenenda»<sup>99</sup>.

Esta sentencia defendida por Ledesma concuerda plenamente con todo su sistema sobre la existencia: si ésta es acto y de sí, no dice más que actualidad, y es la razón de todos los demás actos de las cosas, éstas en modo alguno pueden actuar eficientemente sobre ella; puesto que para poder actuar eficientemente, hay que tener en sí, la forma que se ha de dar al efecto. Podría objetarse que también las cosas creadas tienen en sí la existencia y que por tanto, pueden actuar, produciendo eficientemente la existencia.

La respuesta es obvia. En primer lugar, las cosas tienen ciertamente en sí la existencia, pero no la tienen como formando parte de su esencia, sino solamente como recibida: la esencia, como decíamos más arriba, es un mero recipiente de la existencia. Como todo ser al obrar, obra con su esencia como principio quo, o como naturaleza, de aquí que no pueda ser nunca causa de la existencia, por la desproporción que habría entre causa y efecto. La esencia puede obrar sobre la existencia, pero dándole sólo la «talidad»; pero esto no es obrar eficientemente sobre la misma, sino más bien en un sentido material, dando limitación, o valga la frase, construyendo el recipiente que ha de recibir, mediante causalidad superior, a la existencia.

Sin embargo, puede seguirse objetando, esto no es obstáculo para que pueda ser al menos causa instrumental, pues no es necesario que el instrumento contenga en sí la perfección que hay en el efecto, con lo cual habría una causalidad eficiente, aunque instrumental, de la esencia sobre la existencia.

Pero tampoco en este sentido puede admitirse dicha causalidad ya que todo instrumento necesita algo previo sobre lo que actuar, y como vere-

96. Quaest. 12, a. 2, ad 3um, p. 789-1.

97. Ibid., p. 789-2.

98. Ibid., p. 790-1.

99. Quaest. 12, a. 7, 2.ª, sent., p. 823-1.

mos más adelante, la existencia no es únicamente la última actualidad del ser, sino también, la primera. En otras palabras, todo ser tiene en la existencia, la razón de todos sus grados de perfección existencial u ontológica, desde el primero al último. Por tanto no hay en ningún ser nada previo a la existencia, sobre lo cual poder actuar la esencia, ni siquiera en un sentido instrumental, para producir la existencia. Por tanto no cabe admitir causalidad eficiente, ni principal ni instrumental, de la esencia en orden a la existencia.

Las pruebas que Ledesma da para probar su posición en la presente cuestión, son convincentes <sup>100</sup>. Pone primero el ejemplo tan usado por los escolásticos, de la diaphaneitas, la cual no es causa de la luz, sino que se limita a recibirla y a retransmitirla: el ejemplo es bastante claro para ver la relación que hay entre esencia y existencia. Y da a continuación, dos pruebas de carácter filosófico; la primera, basada en que todo ser existe o tiene la existencia por participación y, por consiguiente, no puede causar la existencia eficientemente, por no pertenecer a su esencia; y la segunda, fundada en el aforismo latino «agens agit in quantum est actu»: como es «actu» por la existencia, no puede actuar eficientemente sobre la razón misma de su actualidad.

No obstante lo que acabamos de decir, en la segunda conclusión de la presente cuestión afirma: «Tamen forma et essentia habent modum causae efficientis respectu ipsius esse» <sup>101</sup>. Y esto, en el sentido de que la existencia acompaña siempre a la forma, por lo que la causa eficiente, al causar la forma o esencia del efecto, causa también, de algún modo, la existencia. Es evidente que esta afirmación no va en contra de lo dicho anteriormente, sino más bien lo reafirma en la explicación de la frase, partiendo siempre del mismo concepto de causalidad puramente material. Por las razones expuestas anteriormente, la existencia del ser causado no puede atribuirse a la esencia o actividad del agente, sino que proviene, como dijo antes, «omnino ab extrinseco».

Resumiendo lo dicho sobre la causalidad de la esencia sobre la existencia, lo podemos hacer en la siguiente frase de Ledesma: «Essentia nihil actualitatis habet respectu actus essendi» <sup>102</sup>. O sea que la existencia no puede recibir ninguna actualización o perfección de parte de la esencia. La única causalidad que puede ejercer la esencia sobre la existencia es la material.

La causalidad formal o perfectiva de que antes hablamos, se puede re-

100. Vide quaest. 12, a. 7, pruebas 1ae, conclusionis, p. 824.

101. Quaest. 12, a. 7, concl. 2.ª, p. 825-1.

102. Quaest. 12, a. 7, p. 789-1.



ducir a la material. Oigamos a Ledesma, hablando de la diferencia que hay entre la causalidad material de la esencia y de la materia prima:

«Materia prima de se nullam dicit actualitatem, sed puram potentialitatem et coarctationem. Caeterum essentia dicit aliquam actualitatem et formalitatem, quamvis habeat admixtam potentialitatem. Et ita essentia determinat esse ad certam speciem quod non facit materia prima. TAMEN TOTUM HOC SE TENET EX PARTE POTENTIALITATIS quae actuatur per ipsum esse, et haec est ratio quare ipsum esse est perfectissimum omnium»<sup>103</sup>.

Y un poco más adelante, contestando al argumento séptimo, que dice que el encudrar a la existencia en una especie y en los predicamentos, es actualizarla, responde:

«Essentia aliqualem rationem actualitatis habet respectu actus essendi, et aliqualem formalitatem. Tamen totum hoc actuatur per ipsum esse, et hoc POTIUS EST COARCTARE ACTUM ESSENDI ET VELUTI MATERIALIZARE»<sup>104</sup>.

No es pues la existencia inferior a la esencia en ningún aspecto, sino que en el orden ontológico es lo perfecto, lo actual, lo positivo, que es más o menos determinado por la causalidad, siempre material, de la esencia.

En el orden ontológico la existencia viene a ser para Ledesma, como la luz pura y blanca la cual contiene en su blancura y luminosidad, toda clase de perfección, que de alguna manera puede pertenecer a la luz. Pero esta luz de la existencia, solamente en Dios existe según todo su esplendor. Las criaturas no pueden presentárnosla en toda su pureza, pues las criaturas son como las vidrieras a través de las cuales nos llega la luz, pero matizada siempre por infinitud de colores que, por ser distintos, diversifican también la luz idéntica que reciben.

Esos rayos de múltiples colores que aparecen ante nuestra vista, nos presentan todos ellos una idéntica faceta, su luminosidad; pero al mismo tiempo cada uno de ellos atrae nuestra atención con sus fulgores de distinto color. Hay en cada uno de estos rayos luminosos, luz y color unidos en íntima unión. El color resplandece porque da en él la luz, que es la que hace luminoso al color: sin la luz desaparecería toda la luminosidad del color; tampoco podrían existir los diversos matices que la diversifican. Cada color da a la luz su tono distinto, formando entre ambos el rayo colorado.

Si quitamos el color, nos quedamos con la luz pura y blanca en toda su perfección. Pero si quitamos la luz, ¿con qué nos quedamos?, con nada, ni con el color siquiera, porque el color sólo es tal, cuando le da la luz.

103. Quaest. 12, a. 2, ad 6um, p. 796-1.

104. Quaest. 12, a. 2, ad 7um, p. 795-2.

Esta es, en mente de Ledesma, la relación que hay entre esencia y existencia. La existencia viene a ser como la luz blanca que, al ser recibida por la esencia, queda diversificada y matizada en multitud de perfecciones: la esencia es la que da diversidad a los rayos luminosos que provienen de la luz de la existencia. Pero la existencia reclama para sí toda clase de perfección existencial que podamos hallar en las cosas, como la luz blanca reclama toda la perfección de la luminosidad que hay en los colores, por muy distintos y variados que éstos sean.

*La existencia como actualidad primera y última.*

A veces solemos concebir a la existencia como algo añadido a la esencia, con lo cual no tiene más relación que hacer efectivo como una especie de trámite absolutamente necesario para que pueda darse la esencia en el orden ontológico. En otras palabras, concebimos a la existencia solamente como actualidad última de la esencia: la esencia está perfectamente constituida en su orden esencial, con todas las actualidades propias de su forma correspondiente, y entonces viene la existencia, dando el visado de entrada en el orden ontológico a dicha esencia o forma ya perfectamente constituida en sí misma.

Esta concepción de la existencia, dando al ser el mero hecho de existir, es bastante frecuente. En ella no se le da a la existencia su auténtico y verdadero valor, ya que no se la considera como perfección absoluta que, con sola su presencia, llena de contenido ontológico existencial toda la realidad del ser actual.

En otras palabras, la existencia no da como fruto suyo propio sólo el último predicado —existir—; sino que es además la razón única de la actualidad existencial de todas las restantes propiedades: y así, por la existencia es el hombre ser ontológico, viviente ontológico, etc. Es decir que cualquier ser creado no solamente recibe de la existencia el mero hecho de existir fuera de la causa, sino que recibe también de ella la realidad existencial de todas las propiedades esenciales pertenecientes a dicho ser. La existencia no es solamente la última actualidad del ser creado, sino que es también la primera, dando así actualidad a todo cuanto diga perfección en la criatura.

Ledesma concibe a la existencia en su más alto sentido de perfección, como actualidad que abarca todo el ser creatural, dándole desde la primera actualidad —la razón de ente— hasta la última —existir fuera de la causa—. Veamos cómo desarrolla esta idea de la actualidad total de la existencia en el ser creado. Tengamos en cuenta que se trata de la existencia única en cada ser la cual, aunque única, tiene múltiples efectos.

Establece, en primer lugar, una doble consideración de la existencia:

a) «*Ut terminus formalis qui actuat et terminat formam*», o sea, en cuanto que le da a la forma la última actualidad: el hecho de existir.

b) «*Ut est aliquid profunde imbitum in ipsa forma tamquam complens illam in ratione perfectionis*»<sup>105</sup>, o sea, en cuanto que es la razón de toda la perfección ontológica que hay en el ser. Son los aspectos de la existencia a que acabamos de aludir.

Ahora bien, como en una misma forma, podemos distinguir varios grados —como por ejemplo, en el hombre distinguimos ser, cuerpo, viviente, animal y racional—, se plantea la cuestión: en un ser determinado, cuya forma abarque varios grados, concretamente en el hombre, ¿hay una única existencia que los actúa todos, o hay varias existencias subordinadas entre sí, como están también subordinados los diversos grados de la forma? Prescindimos de la existencia que actúa los accidentes, la cual, aunque formalmente es idéntica a la que actúa la sustancia, se diferencia de ésta por estar recibida en una esencia distinta.

Ledesma afirma expresamente que es una única existencia la que actúa todos los grados de la forma:

«*Unicum et idem esse est quod actuat formam secundum quod dat omnes istos gradus, nam est imbitum in omnibus illis*»<sup>106</sup>. Y un poco más abajo, añade: «*itaque esse est actualitas primi gradus, quem dat forma et ultimi et omnium aliorum: et ita esse potest considerari ut imbitum in primo gradu, et ut actuans illum, et ut imbitum in aliis, et actuans illos*»<sup>107</sup>.

Al llegar a este punto cabe la pregunta, al mismo tiempo que dificultad: la existencia, en cuanto que da el primer grado de la forma, ¿no será perfeccionada por los grados subsiguientes?; así como viviente perfecciona a cuerpo; y animal, a viviente y así sucesivamente, la existencia, en cuanto da el grado de cuerpo, ¿no será perfeccionada por los demás grados que elevan y perfeccionan este primer grado de ser corpóreo?

La negativa de Ledesma es rotunda: «*Actus essendi secundum quod est complementum et actualitas formae ut dat primum gradum entis, non est aliquid potentiale et perfectibile respectu aliorum graduum subsequentium*»<sup>108</sup>. La razón, como siempre dentro de su concepción de la existencia, es la siguiente:

«*Quoniam —ut jam saepe dictum est— actus essendi imbitur in omnibus gradibus subsequentibus, ut actualitas illorum in ratione perfectionis, ergo esse non est potentiale et perfectibile per gradus subsequentes... itaque ipsummet esse quod est actualitas*

105. Quaest. 12, a. 5, praenot. 1.°, p. 808-1.

106. Quaest. 12, a. 5, praenot. 1.°, p. 808-1.

107. Ibid., p. 808-2.

108. Quaest. 12, a. 9, concl. p. 835-2.

formae ut dat primum gradum est actualitas et complementum ejusdem formae ut dat alios gradus subsequeutes usque ad ultimum, et ita in omnibus imbibitur» <sup>109</sup>.

Por consiguiente, es la existencia la que actúa con su presencia, todos los grados de perfección ontológica que puedan hallarse en cualquier criatura. Es la que llena de contenido y da sentido a la totalidad del ser, y, por consiguiente, la que unifica en íntimo consorcio, todos los grados de perfección de las criaturas, desde el primero al último pasando por todos los intermedios. Todo ello, por no reconocer actualidad superior que pueda en algún modo perfeccionarla. Por tanto:

«Esse est prima et ultima actualitas cujuscumque naturae, attingens a fine usque ad finem sua actualitate, a primo gradu usque ad ultimum, in omnibus enim imbibitur profundissime, tamquam complementum omnium» <sup>110</sup>.

Aquí cabe preguntar, ¿cómo se explica que la existencia, en cuanto que actúa los grados superiores de la forma, sea más perfecta que actuando solamente el primer grado? Porque el hecho es innegable: si consideramos la existencia como actuando todos los grados de la forma, vemos en ella mayor actualidad y por consiguiente, mayor perfección, que si la consideramos como actuando solamente el primer grado. Si, por una parte, esto es innegable, y por otra, la existencia es única, ¿cómo pasamos de una perfección inferior a otra superior, negando, sin embargo, cualquier actuación sobre la existencia que la perfeccione y le de nuevos grados de perfección?

Respondemos con las palabras de Ledesma:

«Actus essendi secundum quod est actualitas formae quantum ad omnes gradus, consideratur ut aliquid perfectius se ipso, in quantum actuat formam quantum ad primum <sup>111</sup> ejus gradum non quia sit aliquid potentiale et perfectibile per gradus subsequeutes, sed quia ejus causalitas per modum actus, et formae consideratur ut magis extensa» <sup>112</sup>.

En otras palabras, la causalidad perfectiva de la existencia, que en sí no es limitada, se limita menos por los grados superiores de la esencia y por tanto su causalidad perfectiva se extiende a un mayor número de efectos, porque la esencia que la recibe es más perfecta.

Por tanto no es perfeccionada la existencia que actúa el primer grado por los grados subsiguientes de la forma, sino que estos grados, al ser

109. Ibid., prueba 2.ª.

110. Ibid.

111. En el texto dice: «Ad omnes ejus gradus». Que deba decir en su lugar: «ad primum ejus gradum», aparece claro por la formulación de la dificultad a la cual está contestando con esas palabras y además por el sentido obvio de la frase.

112. Quaest. 12, a. 9, ad 4um, p. 837-1.

actuados por la existencia, hacen que la causalidad de la existencia sea más extensa y, por consiguiente, más perfecta; no porque den alguna perfección a la existencia, sino porque al recibir de ésta su actualidad, hacen que ella extienda más su causalidad y por tanto, produzca una mayor perfección.

Por consiguiente «actus essendi est veluti mensura actualitatis»<sup>113</sup>. O sea, que la actualidad y por tanto, la perfección entitativa de las cosas, está en razón directa con la participación de la existencia<sup>114</sup>.

Resumiendo, vemos que la existencia es la raíz de toda perfección ontológica que podemos hallar en la criatura: es como varita mágica, que va dando realidad a cuanto de ser y de perfección hay en el mundo real. Abarca en ésta su función perfectiva, a todo el ser creado, desde el primer grado hasta el último. Nada hay que pueda tener perfección actual propia, si está desconectado de la existencia, ya que todos los demás grados de perfección y actualidades, en tanto lo son, en cuanto reciben en sí la existencia.

## V. LA EXISTENCIA Y LAS PERFECCIONES CREADAS

Después de lo que llevamos dicho sobre la actualidad absoluta y total de la existencia en todo ser creado, la relación entre existencia y perfecciones, no es más que una nueva conclusión en la línea que hemos seguido hasta ahora, respecto a la existencia creada. Si la existencia es lo que da sentido y realidad ontológica a todo ser creado, será también la raíz de la actualidad de todas las perfecciones de las cosas, ya que éstas, en tanto tienen tal perfección, en cuanto dicha perfección es actuada por la existencia. Nótese que tomamos las perfecciones como realizadas ya en el orden ontológico. Si las tomásemos en su sentido esencial habíamos de decir que dependen totalmente de la esencia. Al decir que dependen de la existencia, nos referimos a dichas perfecciones en cuanto actuales o existenciales.

Siendo esto así, lo mismo que hemos dicho de la esencia, hemos de decir también de las perfecciones que la forman: La existencia es el acto y las perfecciones son potencias que limitan, más o menos, el acto de la existencia. Por tanto, el grado de perfección estará siempre impuesto por el grado de existencia que se participe.

Al tratar de comparar la existencia con las perfecciones creadas, será

113. Quaest. 12, a. 2, concl. 3.<sup>a</sup>, p. 787-1.

114. «Major vel minor perfection in actualitatibus, et perfectionibus formalibus attenditur penes majorem vel minorem accesum ad actum essendi, qui est actualissimum et perfectissimum omnium» (Ibid.).

conveniente distinguir antes, dos aspectos de la existencia. La existencia puede considerarse como el mero hecho de existir fuera de la causa; en este primer aspecto se la considera como dándole a la cosa realidad existencial, prescindiendo de que sea además la razón de todas las perfecciones actuales que puedan darse en el ser creado; en este primer sentido, la tomamos sólo como dándole a la cosa el mero hecho de existir fuera de la causa. Puede también tomarse en otro sentido, considerándola como raíz y complemento existencial de todas las perfecciones y grados de ser que podamos hallar en las cosas, es decir, la consideremos como actualidad primera y última, que llena de contenido ontológico todo el ser creado. En la presente cuestión, prescindimos de este segundo aspecto de la existencia, puesto que en su mismo concepto encierra toda clase de perfecciones que podamos encontrar en cualquier ser creado, pues toda perfección *reducitur ad perfectionem essendi*.

Tomando la existencia en el primer sentido, o sea, dando al ser el mero hecho de existir, al compararla con las perfecciones creadas, si lo hacemos «in concreto», es decir, tomando como términos de la comparación el hecho de existir, por una parte; y por otra, el hecho de existir juntamente con todas las demás perfecciones, la existencia es lo más imperfecto que pueda darse <sup>115</sup>.

La razón es clara, pues tomando como ejemplo la perfección de vivir como término de comparación con la existencia, dicha perfección, además de la perfección suya propia de la vida, incluye el existir. Por tanto, en este sentido o forma de comparación, el existir es lo más imperfecto, puesto que todas las demás perfecciones le contienen, además de contener la perfección propia de cada una de ellas. Cuando decimos vivir, no solamente enunciamos el hecho de una existencia, sino de una existencia con una perfección determinada: la de vida. In concreto, existencia más vida es más perfecto que existencia a secas, porque se puede dar existencias que no tengan vida. Si comparamos pues in concreto la existencia con las demás perfecciones, la existencia se lleva el último lugar, siempre entendiendo dichas perfecciones como actualizadas por la existencia, o sea, como perfecciones ontológicas.

Ahora bien, si al compararlas no lo hacemos in concreto, sino tomando los términos de la comparación en sus razones formales, es decir, sin incluirse mutuamente, Ledesma se inclina de parte de la sentencia que afirma que el existir es algo más perfecto que todas las demás per-

---

115. «*Existens in concreto imperfectius est vivente, et vivens intelligente; et quo aliquid est universalius est imperfectius. Itaque existens est imperfectissimum omnium*» (Quaest. 12, corp., concl. 2.<sup>a</sup>, p. 767-2).

fecciones que podamos hallar en las criaturas, por muy elevadas que las concibamos. De esta sentencia dice «est mihi certissima»<sup>116</sup>.

La base de todas las pruebas que da en favor de su sentencia la hemos de ver en su misma concepción de la existencia, la cual, en su concepto formal, no incluye imperfección ni potencialidad, y por este concepto formal debe medirse la calidad de las perfecciones. Esta es la raíz de todas las pruebas aducidas, como la de que sólo le es esencial a Dios, etc. Por consiguiente, atendiendo a las razones formales de existencia y de cualquier otra perfección en todos los sentidos, las perfecciones de las cosas solamente la dicen en un sentido limitado y determinado.

## VI. ESENCIAS REALES

No queremos dar fin a este artículo, sin hacernos algunas reflexiones sobre la cuestión de las esencias reales.

Antes de empezar a tratar esta cuestión, será conveniente recordar que en el orden real, la esencia y la existencia son dos conceptos totalmente relativos: la existencia creada, por ser creada, no puede entenderse sin una relación transcendental a una esencia que la reciba y la limite. Ahora bien, la esencia real, ¿no dice de sí, más que esta relación de limitación a la existencia, o más bien tiene en sí misma, en su orden esencial, un grado de perfección propia?

Desde luego hemos de admitir que toda perfección, tanto en el orden esencial como en el de la existencia, depende de una participación del ser divino. De Dios se participa todo cuanto hay en el ser creado: se participa la esencia y la existencia. En Dios, la esencia es la misma existencia; pero la participación del ser divino no puede darse sin esta descomposición de esencia y de existencia, sin la cual no se concibe el ser participado. Recordemos uno de los muchos textos que podríamos aducir de Santo Tomás: «Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est»<sup>117</sup>.

Ahora bien, la esencia la podemos ver desde sí misma o sea desde el punto de vista esencial, o podemos verla también desde la existencia. Es la misma, pero con dos facetas distintas. Según que se mire desde el punto de vista esencial o existencial, tendremos una esencia perfecta en sí misma, con perfección esencial propia, o una esencia que limita en el orden existencial, la perfección de la esencia que, de sí, no dice ninguna limitación.

116. Quaest. 12, corp. concl. 2.<sup>a</sup>, p. 767-2.

117. I, q. 3, a. 7, ad 1um.

No olvidemos, sin embargo, que esta perfección esencial que atribuimos a la esencia, es una perfección real, con un contenido de entidad propia que, si bien, como hemos dicho tantas veces, en cuanto existe depende de la existencia, en cuanto que tiene un grado determinado de perfección o de entidad, depende de la esencia.

Y por este grado de perfección se distinguen unas esencias de otras. Concebimos la diversidad de los seres, por ejemplo, hombre, animal, planta, etc., con una perfección determinada en cada uno de ellos, y con una gradación entre los mismos, prescindiendo de la existencia o del orden que puedan decir a la misma. La esencia del hombre es más perfecta que la del animal, y la de éste, más que la de la planta; por eso se distingue. Aunque por ser más perfecta la del hombre, limitará menos la existencia que en sí reciba; pudiéndose distinguir también por la limitación que impongan a sus existencias respectivas. Pero ésto no quita que tengan en sí una perfección esencial por la que se constituyen en tales seres.

Esta perfección esencial es la que constituye al ser en un grado determinado en la escala de los seres, por el contenido entitativo que lleva dentro de sí misma, el cual determinará, con su mayor o menor perfección, la perfección de la esencia, y, por tanto, su lugar, en el orden perfecto, con relación a los demás seres.

También la forma, que es la que da dicha perfección entitativa, pertenece a la esencia. Si un ser es tal, es precisamente por la forma que hay en la esencia, que es la que le da formalmente su perfección. Además, la forma pertenece a la esencia según todos sus grados; concretamente en el hombre desde el de ser, hasta el de racionalidad; o sea, que todo cuanto pertenece a la forma humana, pertenece a la esencia del hombre.

Además, todas las propiedades de un ser dimanán también de la esencia, porque las propiedades son tales por la perfección de la esencia de la que proviene: son la manera connatural de manifestarse la esencia.

Y como la naturaleza es la esencia como principio de operación, síguese que cualquier ser tiene una naturaleza o un obrar proporcional a su esencia. Si el hombre obra de una manera distinta que el animal, es porque su esencia es distinta; y al ser más perfecta la del hombre, su obra será más perfecta, puesto que cada ser obra según su esencia.

No perdamos pues nunca de vista que, aunque la esencia diga una relación a la existencia como de potencia a acto, al ser actuada por la existencia, tiene en sí, como reales, todas estas propiedades que acabamos de señalar, las cuales, aunque en el orden existencial dependan íntegramente de la existencia, no por ello dejan de pertenecer a la esencia en un sentido propio y real, por lo que dan a la esencia del ser a que pertenecen una perfección real y propia, distinta de la perfección existencial.



Aprovechemos la ocasión para enjuiciar esa corriente de hoy día que, pretendiendo apoyarse en Santo Tomás, trata de restar perfección a la esencia, dándosela toda, incluso la esencial, a la existencia. Ciertamente que toda perfección en cuanto existencial, depende de la existencia. Pero no olvidemos que en todo ser creado hay composición entre esencia y existencia, ambas reales; y si la esencia es real, y es aquello por lo que una cosa es lo que es, ha de tener en sí, una perfección real esencial, propia de la esencia, aunque esa misma perfección en cuanto existencial, dependa de la existencia.

La existencia es ciertamente la raíz de todas las perfecciones de las cosas, pero en su orden: es acto de todas ellas. Lo cual no impide, ni mucho menos, que la esencia tenga también su acto propio que es acto en su orden, aunque tenga una relación de potencialidad respecto a la existencia. Y si es acto de una esencia real, ha de decir una perfección real esencial.

Hay pues que deslindar bien los campos de la esencia y de la existencia, y no atribuir a uno de estos dos principios, lo que es propio y exclusivo del otro. De la existencia depende, sí, toda la perfección existencial de los seres, pero de la esencia, no lo olvidemos, toda su perfección esencial.

Y la medida de la perfección en cada una de ellas, viene dada por la participación del ser «ut nomen» en la perfección esencial, y del ser «ut participium» en la existencial. La reducción de toda la perfección esencial a la existencia, sólo cabe en Dios.