

# Virtud y ser según Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

## I. La virtud como cualidad

En esta comunicación nos proponemos esclarecer la noción de virtud a partir de la metafísica tomista del *esse*. Por eso nuestra reflexión partirá de los textos mismos del Aquinate. Aunque un estudio histórico crítico de las fuentes y de la evolución de los conceptos de virtud y de *virtus essendi* en santo Tomás seguramente ayudaría a tener una perspectiva más amplia, nos excusamos de tomar esta vía aquí pues ello exigiría un desarrollo mayor del que podemos realizar en esta sede. Nos limitaremos entonces al desarrollo doctrinal, que es el más fundamental, sin perjuicio de que otros estudios completen las ideas aquí esbozadas. La profundización metafísica en el concepto de virtud es de especial importancia, no sólo para el desarrollo de esta disciplina, sino también para utilidad de la teología y para la iluminación desde la filosofía primera de las filosofías segundas referidas al hombre, a su personalidad y a su obrar.

Aun a aquellos dedicados a los estudios filosóficos, la palabra virtud nos hace pensar inmediatamente en un tema moral. La virtud moral es “*habitus electivus*”, dice Aristóteles, o un “hábito operativo bueno”, que hace “buena la obra y bueno al que obra”. Santo Tomás coloca a la virtud moral en la primera especie del predicamento cualidad. Por este motivo, considera válida (particularmente para las virtudes infusas) la definición inspirada en san Agustín de la virtud como “*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis*”<sup>1</sup>.

---

1. Cf. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 594-595: “Se atribuye a Agustín de Hipona la definición de virtud como ‘la buena cualidad mental,

Pero quien conoce las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino sabe que hay otras virtudes, además de las morales. Aristóteles enumera, junto a las éticas, a las virtudes *dianoéticas* o intelectuales, y menciona en algunos textos también las virtudes *heroicas*, por las que un hombre es movido directamente por la divinidad más allá de la propia prudencia. El Aquinate, además, afirma la existencia de las virtudes teológicas, identifica las heroicas con los dones del Espíritu Santo y distingue las virtudes morales infusas de las adquiridas. Todas estas virtudes tienen sin embargo en común el ser hábitos operativos y, por lo tanto, su pertenencia al orden predicamental como accidentes.

La familiaridad con la obra de santo Tomás, sin embargo, nos hace notar con facilidad que *virtus* tiene un significado más amplio que el de los hábitos operativos<sup>2</sup>. El Aquinate no sólo habla, con Aristóteles, de la “virtud del caballo” o del “vino”, sino que también, dentro del hombre mismo, afirma que hay potencias, las activas (como el intelecto agente o las de orden vegetativo), que son ellas mismas virtudes, sin necesidad de que se les agreguen hábitos operativos distintos de ellas

---

por la que se vive rectamente y de la que nadie hace un mal uso’. Esta fórmula es indudablemente agustiniana por serlo los elementos integrados en ella, aunque el mismo Agustín de Hipona no llegó a conjuntarlos para hacer una definición de la virtud. Las fuentes agustinianas de las que esos elementos se han tomado son: Cont. Julian, IV, Cap. 3; De Lib. Arb., II, caps. 18-19, y Quæst., Quæ. 3<sup>a</sup>. Citado en A. AMADO, “Introducción al artículo segundo” de S. TOMAS DE AQUINO, *De las virtudes*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 33 (nota 61).

2. Cf. F. O’ROURKE, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana, 160: “The vocabulary and application of *virtus* is rich and extensive in itself. Most frequently it refers to the moral quality of human powers or faculties in their capacity to act. But it is clear that for Aquinas it is much broader. Following on Aristotle, the word *virtus* expresses for him the perfection of any power in relation of its final goal”. Sobre los términos griegos que equivalen a la *virtus* tomasiana, *ibidem*, 186: “It is indeed the same word *virtus* which is used by Moerbeke to translate *ἀρετή* in Aristotle and by Sarracenus to render *δύναμις* in Dionysius’ text”. A. MILLAN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, 206, nota 1: “La voz griega *ἀρετή* puede traducirse con el vocablo *virtus* en su sentido más amplio, que no es el propio de la virtud moral, sino el de fuerza o potencia activa en el más alto grado posible (*ultimum potentiae*) según la condición de la especie o el género del cual se trate, y de un modo absolutamente incondicionado en Dios”.

mismas. Estas potencias activas pertenecen también al predicamento *cualidad*, pero no a la primera sino a la segunda especie. Se llega de este modo a entender la virtud como una potencia operativa perfectamente habilitada para su operación propia; por lo que se concibe a la virtud como el complemento de la potencia, que hace bueno a quien la posee y buena su operación.

*Virtus*, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et *vis* dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I *Caeli et mundi*, quod *virtus est ultimum in re de potentia*. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I *Caeli et mundi*, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem.

Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II *Ethic.*; et per hunc etiam modum patet quod est *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII *Metaph.*

Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius.<sup>3</sup>

Dicha habilitación o completitud puede ser natural, como sucede en las potencias activas, o puede deberse a un hábito añadido. Este paso es muy importante para comprender la esencia de la virtud, aunque nos movamos todavía, no sólo en el ámbito predicamental, sino también en el de un mismo predicamento, el de la cualidad. Veremos en breve de qué manera santo Tomás separa esta perfección para atribuirle a Dios mismo como perfección pura. Es muy significativo, sin embargo, y lo podemos decir desde ahora, que en el texto en el que santo Tomás explica que las potencias sólo activas no necesitan de hábitos sobreañadidos, incluya entre los ejemplos a la potencia divina. Lo mismo sucede con potencias finitas puramente activas como el intelecto agente. En ellas la potencia misma se identifica con la virtud y,

---

3. *Q. De virtutibus*, q. 1, a. 1, co.

por lo tanto, en ellas la virtud no es un hábito:

Secundum autem diversam conditionem potentiaram, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.

Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; *unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina*<sup>4</sup>, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiaram virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae.

Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; [...].

Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiaram virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passionis, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in *III De anima*.<sup>5</sup>

Aunque el artículo parezca concluir que las virtudes son hábitos, esta conclusión no se refiere a la virtud *simpliciter*, sino *secundum quid*, es decir, a la virtud finita que perfecciona las potencias que son a la vez activas y pasivas (según respectos distintos). Ya a nivel predicamental, sin embargo, hay virtudes que no son hábitos. Son las potencias habituales o activas, es decir, aquellas habilitadas por su propia naturaleza para la operación sin necesidad de ninguna forma añadida.

---

4. Itálicas nuestras.

5. *Q. De virtutibus*, q. 1, a. 1, co.

## II. La virtud como perfección pura

Se dice también que la virtud es lo último de una potencia (*ultimum potentiae* o *ultimum de potentia*), porque la fuerza de una potencia es *medida* por la *magnitud* de su acto. Algo es virtuoso en la medida en que alcanza su perfección, toca el máximo de su poder activo, y es tanto más virtuoso cuanto más grande es eso último a lo que puede llegar.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII *Physicorum*.

Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum. Est igitur Bonus<sup>6</sup>.

Es importante destacar el rol central que juega aquí el concepto de *magnitud* o *cantidad de virtud*. No nos referimos a una *magnitud cuantitativa* o *cantidad dimensiva*, sino a lo que el Aquinate llama una *magnitud espiritual* o *cantidad virtual*, que tiene que ver con la *intensidad perfectiva* de la cosa:

Est autem duplex *quantitas*: scilicet *dimensiva*, quae secundum *extensionem* consideratur; et *virtualis*, quae attenditur secundum *intensionem*: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VIII *Physic.*: *unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti*. Et sic *quantitas virtualis* uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis<sup>7</sup>.

6. *Contra Gentiles*, I, I, cap. 37.

7. *De Veritate*, q. 29, a. 3, co. Sobre la importancia de la diferencia entre *cantidad dimensiva* y *cantidad virtual* o *intensiva*, inspirada en Dionisio, ha llamado la atención F. O'ROURKE, *Pseudo Dionysius...*, 156-166; especialmente, 157: "Intensity expresses the manner of quantity characteristic of metaphysical or spiritual actions, powers and realities: a mode which must differ from the kind of quantity proper to corporeal things". O'Rourke observa con acierto que esta cantidad intensiva o virtual se puede dar respecto de varias formas o naturalezas poseídas por un mismo sujeto; ibidem, 158: "In one and the same object, distinct modes or measures of virtual quantity can be affirmed according to the different natures predicated of it." Santo Tomás habla frecuentemente, por ejemplo, de la intensidad con que inhiere

Esta intensidad perfectiva puede referirse a la capacidad operativa de la cosa, por la que ésta se dice potente o virtuosa, o al grado de perfección de su naturaleza misma. Pero en el fondo una se reduce a la otra porque una cosa es tanto más potente cuanto más perfecta es su naturaleza. La virtud como capacidad operativa depende estrechamente de la “medida” o “modo” de la propia naturaleza de la que la operación deriva y a la que el hábito perfecciona. “*Omnia autem appetunt esse actu secundum modum suum*”<sup>8</sup>. Por lo tanto, la *magnitud* de la *virtud operativa* depende de la magnitud de la *virtud entitativa*.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem.

Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum.

Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*<sup>9</sup>.

“En las cosas que no son grandes por su tamaño, es lo mismo ser mayor, que ser mejor”, nos dice san Agustín. Por eso se puede hablar de “grandes personas”, aunque de pequeña estatura, pues son grandes, no por su mole, sino por la perfección de su virtud. Este concepto de *magnitud espiritual, virtual o intensiva*, es fundamental para entender lo que se dirá más adelante sobre la relación entre ser y virtud. Una cosa es más potente o “virtuosa” en la medida en que está más en acto. Pero este *esse in actu* a su vez se funda en la virtud de su mismo *esse ut actus*, que depende de la medida de su naturaleza o forma, como se dirá.

---

una virtud en una potencia operativa; *ibidem*, 160: “Such quantity of virtue (*quantitas virtutum*) is most aptly exemplified in the domain of human habits and Aquinas again employs the vocabulary of participation and intensity. Greatness of virtue may be taken to refer the intensity or slackness according to which it is shared by the subject.”

8. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 37.

9. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 43.

Es este concepto de *cantidad virtual*, el que permite llevar a la noción de virtud más allá del ámbito predicamental. En el siguiente texto, tomado del comentario al *De Causis*, santo Tomás explica muy bien, no sólo el carácter trascendente del concepto de virtud y su estatus de perfección pura, sino también, partiendo de la escala de perfección de los entes, el pasaje de las virtudes creadas, participadas y módicas, a la Virtud por esencia que Dios es:

Ubi primo considerandum est quod infinita potentia dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in IV Propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam.

Secundum autem Platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur oportet reducere ad aliquod primum, quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur. [...]<sup>10</sup>

Sed quia auctor huius libri non ponit diversitatem realem inter huiusmodi formas ideales abstractas quae per essentiam suam dicuntur, sed omnia attribuit uni primo quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo, secundum intentionem huius auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus.<sup>11</sup>

Siguiendo los principios descubiertos por los autores platónicos, es necesario reducir la multiplicidad a la unidad. La multiplicidad implica la composición, pues esos muchos que comparten una perfección, se distinguen realmente de la misma, si es que realmente, a su vez, se distinguen entre sí. Por otro lado, los grados distintos de intensidad o perfección en que una perfección es poseída, demuestran la diferencia entre la perfección y quien la posee. Es distinto el sujeto de

---

10. Aquí pasa a exponer la posición platónica, según la cual lo “infinito ideal” se encuentra por debajo de la idea de Uno y Bien, y por encima del Ente. Posición errónea que corrige siguiendo a Dionisio y al autor del *De causis*, al menos tal como él lo interpreta (desde Dionisio); cf. C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2009, 206-218; especialmente 215 (nota 139): “el Doctor Angélico aplica la *virtus virtutum* a Dios mismo. Pero para Proclo y el *De causis*, que son platónicos, no es así: el infinito primero no es Dios y, en consecuencia, la energía infinita tampoco”.

11. *In Librum De Causis*, lect. 16.

tal perfección que la perfección misma. Ahora bien, debe haber una causa de tal composición, porque dos cosas heterogéneas que comparten una misma perfección, de las cuales una no tiene tal perfección derivada de la otra, exigen una causa de su unión y de la perfección común. Esta causa es aquello que es tal perfección *por esencia*. Los demás, poseen esa misma perfección, *por participación*. La existencia de multiplicidad de virtudes, además graduadas según un más y un menos, es decir, según distintos grados de perfección (algunas incluso teniendo cierta infinitud *secundum quid*, aunque no *omnibus modis et respectu cuiuslibet*, es decir, *participative*), remite a lo que es virtud por esencia (*essentialiter Virtus*) y sin límites o, para decirlo con el *De Causis*, una *Virtus virtutum*, la Virtud de las virtudes, que es *Virtus pura* y *Virtus subsistens*. Lo que participa de la virtud, lo hace limitadamente, con un modo limitado. La *Virtus virtutum*, es poder sin límites, superior a todo modo creado, sin modo (en el sentido de límite), o con un modo que consiste en ser medida (*mensura*) de todas las cosas<sup>12</sup>. Por eso mismo, la máxima *Virtus* es también la máxima Unidad, que precontiene y mide toda virtud.

Sicut ex praemissa propositione habetur, omnes virtutes infinitae dependent a primo infinito quod est Virtus virtutum; oportet igitur quod, quanto virtus propinquior fuit illi Primae Virtuti, tanto magis participet de eius Infinitate. Illa autem Prima Virtus est essentialiter Unum; oportet ergo quod, quanto aliquid est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiae, quae est prima inter virtutes creatas infinitas, est maxime infinita utpote propinquior Uni Primo; virtutes vero quae multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate, et ideo minoratur earum posse.

Et huius exemplum apparet in virtutibus cognoscitivis: intellectus enim, qui non dividitur in multas potentias, est efficacior in cognos-

---

12. *Ibidem*. "Concludit igitur ex praemissis quod, cum Ens primum det intelligentiis esse et infinitatem, ipsum est mensura primorum entium scilicet intelligibilium, et per consequens secundorum entium scilicet sensibilibus, secundum quod primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius dispositione."

cendo quam sensus, qui in multas potentias diversificatur; et eadem ratione, virtus cognoscitiva intelligentiae, quae non dividitur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda.<sup>13</sup>

Cuanto más elevada es una virtud, más participa de la unidad que la *Virtus virtutum* es, y es más intensa, más fuerte, más virtud. Por el contrario, la deficiencia en perfección está indicada por la multiplicación de las virtudes. La división de la facultad cognitiva en una potencia sensitiva y otra intelectual es signo de limitación en la participación de la virtud, de una virtud más remisa, menos intensa. Pero, por otro lado, desde aquí se entiende mejor que también la sensación en una participación de la sabiduría divina<sup>14</sup>, y que, junto con las potencias intelectivas, sirve para emular la unidad de la virtud de quien es “Inteligencia que se intelige a sí misma”.

Como se ve, entonces, la virtud puede ser predicada de Dios, no metafóricamente (como sucede en el caso de las perfecciones mixtas), aunque sí analógica y eminentemente, en cuanto Él es causa y medida de toda virtud, y porque en Él se cumple toda la razón de virtud sin medida, el poder en toda su intensidad, infinito *simpliciter*<sup>15</sup>. Pues el concepto de virtud, aunque imperfecto para designar a Dios por el

---

13. *In Librum De Causis*, lect. 17.

14. Cf. *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 7, lect. 2: “Ponit quod etiam cognitio sensitiva a divina Sapientia derivatur.”

15. Para la doctrina de las perfecciones puras cf. *Contra Gentiles*, L. I, cap. 30: “Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est *bonitas, sapientia, esse*, et alia huiusmodi.

Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut *homo* et *lapis*: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur.

Unde de Deo dici non possunt nisi metaphoricè.

Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminetiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut Summum Bonum, Primum Ens, et alia huiusmodi.”

*modo de significarlo*, tomado del modo de las creaturas, en cuanto a la *cosa significada* no designa imperfección, sino, por el contrario, plenitud de perfección<sup>16</sup>. Por eso, lo que con él se significa no puede realizarse completamente sino en Dios, aunque la manera desmesurada en que tal perfección se da en Dios sea para nosotros ignota e incomprehensible. Si en las creaturas la potencia y la virtud son formas accidentales inherentes a una sustancia y realmente distintas de ésta, es porque la creatura tiene una perfección sustancial limitada, que necesita ser completada a través de determinaciones accidentales, y no por la limitación de lo que el concepto de virtud designa. Por el contrario, las nociones de *virtud* y de *potencia activa* trascienden al predicamento de cualidad y pueden ser predicadas de Dios. Pero de Dios no son predicadas como inherentes accidentalmente, sino como idénticas con su esencia, que es el *ipsum esse*; porque Dios, que es máximamente acto, opera por su esencia misma, sin necesidad de actos intermedios añadidos<sup>17</sup>. La virtud es principio inmediato de operación<sup>18</sup> y complemento de la potencia. En Dios, cuya potencia es perfecta e idéntica a su ser, se da por ello máximamente, es decir, en toda su intensidad y “virtud”, la Virtud misma:

Virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscuiusque rei est *quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II *Ethic*. Tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta.

Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur *Sap.*, XII, 17: *virtutem ostendis tu, qui non crederis... In virtute consummatus*; et in *Psal.*, CXLVI, 5: *magnus Dominus... Et magna virtus eius*.<sup>19</sup>

Por este motivo, santo Tomás pone en Dios todas las perfecciones y también, en especial, todas las virtudes humanas, intelectuales (en especial la sabiduría) y morales (sobre todo la justicia, pues las otras virtudes no se pueden dar con propiedad en el orden espiritual<sup>20</sup>).

16. *Ibidem*. Citamos este texto más adelante.

17. Cf. *De Potentia*, q. 1, a. 1, especialmente co., ad 4, y ad 11.

18. *Quaest quodlib.*, quodl. IV, q. 2, a. 1, sed contra.

19. *Quaest quodlib.*, quodl. IV, q. 2, a. 1, co.

20. Sin embargo, de alguna manera, también la templanza y la fortaleza tienen su realidad en Dios, como *virtutes ejemplares*; cf. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 61,

### III. *Virtus essendi*

Los desarrollos del párrafo anterior nos llevan a vislumbrar una profunda conexión entre virtud y ser: Por un lado, hemos dicho que el poder de una cosa depende de la perfección de su naturaleza. Por otro, que en Dios, en quien *esse* y *essentia* se identifican, siendo Dios *Ipsum Suum Esse*, se da también la identidad de *esse* y *posse*. Si la magnitud del poder depende de la magnitud del ser, aquello que tiene la máxima *virtud de ser*, tiene por ello mismo la máxima *virtud de operar*. Aparece aquí el concepto tomasiano de *virtus essendi*, por el cual el concepto de *virtus* se extiende aún más allá del de potencia operativa completa, para colocarse al nivel del *ipsum esse*. Como ha dicho muy lúcidamente Ignacio Andereggen, “tenemos en el interior de la noción de ser un vislumbre de la fuente metafísica de la noción de poder. El poder es poder *del ser* y *en el ser*”<sup>21</sup>.

A pesar de que varios autores<sup>22</sup> han subrayado la importancia del

---

a. 5, co: “Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur Prudentia; Temperantia vero, conversio divinae intentionis ad Seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; Fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; Iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit.”

21. I. E. M. ANDEREGGEN, *La metafísica de santo Tomás en la exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, EDUCA, Buenos Aires, 1989, 213.

22. Además de Andereggen, cf. L. B. GEIGER, *Philosophie et spiritualité*, Cerf, Paris, 1963, 149-150; A. L. GONZALEZ, *Ser y Participación*, EUNSA, Pamplona, 2001, 95; y más específicamente: E. GILSON, “Virtus essendi”, en *Mediaeval Studies*, 26 (1964) 1-11; F. O’ROURKE, “Virtus Essendi : Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”, en *Dionysius*, 15 (1991) 31-80; F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (en esta obra es llamativa la ausencia de toda referencia al libro anterior de Andereggen sobre tema semejante.) O’Rourke critica, con razón, el desconocimiento por parte de Gilson de la noción de *cantidad virtual* (*ibidem*, 167-168). Citamos aquí, parcialmente, el texto de Gilson al que O’Rourke se refiere: “L’on ferait fausse route en cherchant dans saint Thomas une doctrine de l’être qui reconnaîtrait à l’esse une intensité intrinsèque variable à laquelle correspondraient, dans la nature, les degrés différents de perfection qui distinguent les êtres. [...] Il convient de ne transposer les attributs du physique dans l’ordre du métaphysique. Au delà de la nature il n’ya plus de matière, ni d’étendue, ni de quantité, ni de plus ou moins. L’esse échappe à toutes ces déterminations” (E. GILSON, “Virtus essendi”, 8-9). O’Rourke demuestra claramente que Gilson ignora la distinción entre

concepto de *virtus essendi* en santo Tomás, sigue siendo relativamente poco desarrollado en las exposiciones corrientes de la doctrina del Doctor Común<sup>23</sup>, aunque está en el corazón de su metafísica de la participación<sup>24</sup>. Es imposible citar explícitamente todos los lugares en los que el Angélico desarrolla la noción de *virtus essendi*, que se pueden encontrar con facilidad, sea en la bibliografía indicada a pie de página, sea por medios informáticos. Nos limitaremos aquí a algunos de los más ilustrativos para el tema que nos ocupa.

Santo Tomás explica esta noción a partir del símil de perfecciones mixtas o no puras –las que incluyen la limitación en su significado (y no sólo en su modo de significar)–, que son las que pertenecen al orden predicamental (*cum modo proprio creaturis*), como el fuego y la blancura:

Deinde, cum dicit: *etenim Deus...* Ostendit quod omnia conveniunt Deo, quodam modo. Ad cuius evidentiam considerandum est quod omnis forma, recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde, hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est Ipsum Esse Subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse non est existens quodam

---

cantidad dimensiva y cantidad virtual, que el mismo Aquinate hace en los pasajes citados por el mismo filósofo francés. Lo espiritual carece de extensión, pero ésta corresponde a la cantidad dimensiva, no a la intensiva, propia de las perfecciones espirituales.

23. Cf. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius...*, 167: “These passages, particularly revealing of Aquina’s concept of Being as intensive *virtus*, power and excellence which is present in graded measures, as an inner quantity-(one is tempted to speak of a ‘qualitative quantity’)- seem to have been overlooked by writers on thomistic being.”

24. Son ineludibles los clásicos de L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Bibliothèque Thomiste, Paris, 1942, y C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, EDIVI, Segni, 2005. Sin embargo, respecto de este punto en particular, cf. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius...*, 166: “Cornelio Fabro does not seem to have explained the wide wealth of text by Aquinas on virtual quantity and the connection between *virtus* and intensity”.

modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praecepit, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur.

Et ideo dicitur *I Timoth. I: Rex saeculorum*, quia in seipso habet totum esse et omnem substantiam et omnia existentia et iterum sicut circa ipsum, in quantum ex eo derivantur.<sup>25</sup>

Toda forma es recibida según la capacidad del recipiente. Las cosas que participan de la blancura no participan de ella según todo el poder o virtud de la blancura. Si existiera la blancura separada, ésta sería la blancura según toda su virtud, y nada más que blancura. Evidentemente, esto no sucede en este tipo de perfecciones. Pero sí en las separables o puras, como el *ipsum esse*, la primera y más fundamental de todas las perfecciones derivadas de Dios. Todas las cosas que tienen el ser *de un cierto modo*, es decir con límite, no tienen el ser según todo el poder del ser, sino que tienen una virtud de ser limitada. Su *virtus essendi* no se identifica con su esencia ni con ellas mismas como entes. Por el contrario, la esencia de Dios es la *virtus essendi* misma. Dios es su *virtus essendi*, o mejor, en Dios se da el ser según toda la virtud del ser. Los entes creados, a través del modo de sus esencias, tienen la *virtus essendi*, por participación y, por ello, limitadamente.

Es útil aclarar aquí que es inexacto sostener que en Dios no hay esencia<sup>26</sup>. Esto suele ser afirmado por quienes reducen este nombre al modo creado y limitado de poseer el ser<sup>27</sup>. En la creatura no se da “el

25. *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 5, lectio 1.

26. Para un uso más rico del concepto de esencia, cf. por ejemplo, *De Veritate*, q. 29, a. 3, co.: “Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest, et ideo ipse est infinitus secundum essentiam.” Cf. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire, Barcelona, 2004, 325: “santo Tomás no participa en modo alguno de la tendencia a negar que Dios tenga esencia o a caracterizar la esencia como tal como connotando imperfección y carencia de ser, o incluso nihilidad. Incluso en todo ente creado la forma en cuanto tal dice razón de acto.”

27. Cf. L. DEWAN, “Thomas Aquinas and Being as a Nature”, en *Acta Philosophica*, 12 (2003) 123-135; trad. esp. Liliana Irizar “Tomás de Aquino y el ser como

ser según toda la virtud del ser”, justamente porque la *essentia* se distingue del *esse*. La esencia da el grado de la virtud de ser de una cosa, al darle la medida de su perfección. La creatura no tiene el ser según todo el poder del ser, sino que tiene el ser según una determinada medida,

---

una naturaleza”, p. 2 (<http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/TomasAquinoelSercomoNaturaleza.pdf>; 26/05/2009): “Esto quiere decir que incluso en la simplicidad divina, la esencia en tanto que dimensión o contribución metafísica ineludible, no se deja atrás. Es necesario insistir en esto desde el principio porque algunos renombrados intérpretes del Aquinate, algunas veces, han hablado como si el Dios de la teología natural estuviera ‘más allá de la esencia’. Se trata de un enfoque que limita la concepción de la esencia a su modo creado, en lugar de considerarla como una perfección trascendental absoluta. [...] La esencia como tal es una perfección, y el hecho de que en las creaturas la esencia sea potencial con respecto al acto de ser es algo que le *ocurre* a la esencia en la medida que es *tal* esencia”. La crítica de Dewan va dirigida explícitamente contra Gilson y Fabro. Otros autores alejados del tomismo sostienen algo semejante; cf. H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator III*, Encuentro, Madrid, 2004, 270: “En santo Tomás, el ser como tal es por última vez un misterio, no explicable a causa de la diferencia en la que todo espíritu es llamado a pensar y que éste no puede incluir en su autorreflexión. ‘*Actus non est essentialis*’: la realidad del ser no se puede dilucidar a modo de esencia. ‘*Deus non habet essentiam*’: el entendimiento que piensa las esencias y forma los conceptos no se acerca a Dios”. Por su parte, el mismo Gilson reconoce que santo Tomás nunca afirma personalmente que Dios no tenga esencia: “A notre connaissance du moins, saint Thomas n’a jamais dit que Dieu n’a pas d’essence, et si l’on pense aux innombrables occasions de le dire qui se sont offertes à lui, on admettra sans doute qu’il a eu de bonnes raisons d’éviter cette formule” (E. GILSON, *Le Thomisme*, Librairie Philosophique de Vrin, Paris, 1989, 109-110). Mientras que santo Tomás afirma que “*Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse*” (*Contra Gentiles*, l. 1, cap. 22), nunca hace propia la tesis de que Dios no tenga esencia absolutamente (ni, mucho menos, que Dios no tenga forma). Lo más cercano que se encontrará, es el siguiente texto (que merecería la pena leer completo, pero que aquí sólo podemos citar en sus conclusiones) en el que intenta dar un sentido concorde con la enseñanza de Dionisio y san Anselmo a las afirmaciones excesivamente apofatistas de Avicena y Maimónides: “*Quia primi [Avicenna et Rabbi Moyses] consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii [Dionysius et Anselmus] vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per huiusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit [...]*” (*In I Sent.*, Dist. 2, q. 1, a. 3, co.).

que depende de su esencia. La virtud de ser de la creatura es limitada, por lo mismo que su *esse* es distinto de su *essentia*. En Dios, en cambio, su esencia es su ser y el mismo ser, pues Él es el Ser subsistente según toda la virtud del ser.

En el texto citado, se fundamenta el poder de Dios en su *virtus essendi*. Porque en Dios se da el ser según toda su intensidad o virtud, por eso, Él precontiene toda la entidad y perfección de todas las cosas y de cada una de ellas y es su causa primera y más honda.

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis.

Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum Esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse.

Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.<sup>28</sup>

Es importante seguir de cerca el razonamiento del Aquinate, que puede perderse de vista en ciertas concepciones del *esse*. Dios es el ser según toda la virtud del ser, de lo que se sigue que no carece de ninguna de las perfecciones del ser. Por eso, a Dios se atribuyen las perfecciones de todas las creaturas, y de modo más especial y propio las separables. Dios es el *Ipsum Esse*. Pero también, justamente por serlo sin medida, es *Sabio* y la *Sabiduría* misma, que son modos eminentes de ser. Santo Tomás deja muy claro además que, por la debilidad de nuestra inteligencia, se deben predicar de Dios los atributos en su forma

---

28. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 28.

abstracta y en su forma concreta. Pues los primeros, si bien se predicán de Dios con verdad, son entendidos por nuestro intelecto módico como inherentes y no como subsistentes; mientras que los segundos, siendo entendidos como subsistentes, a la vez lo son como participantes y potenciales. De Dios se debe decir que es el *ipsum Esse* (idéntico con su *Essentia*), pero también el *Ente primero*; que es la *Bondad* y el *Bueno*; la *Unidad* y el *Uno*; la *Virtud* y el *Virtuoso*<sup>29</sup>. Podemos decir que aunque la predicación de estas perfecciones respecto de Dios es verdadera (*secundum quid*, por su significado), sin embargo, por el defecto en nuestro modo de entenderlas, ellas no lo pueden representar perfectamente<sup>30</sup>. De allí la necesidad, y mayor precisión de las negaciones,

---

29. Cf. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 30: “Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem.

Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretionem: quod vero ut simplex, significat non ut *quod est*, sed ut *quo est*. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine *Bonitatis* et *Boni*; nam *Bonitas* significat ut non subsistens, *Bonum* autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.”

30. Para explicar esto, hay quien hace, con Maréchal (que se remite a santo Tomás), la distinción entre el *valor de significación* y el *valor de representación* de los conceptos; Cf. J. BOFILL I BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1950, 29-30: “el valor de ‘representación’ de nuestros conceptos (ligado siempre a una imagen sensible y concreta; el único que tiene en cuenta el prosaico autor de la ‘*Critica de la razón pura*’), se dobla necesariamente, según santo Tomás, de un *valor de ‘significación’* que les permite ir más allá de lo que expresan; trascender su término inmediato, referirse a realidades no experimentables”; *ibidem*, 208 (nota 11): “La distinción entre el valor de representación y el valor de significación del concepto es la piedra angular del importantísimo estudio sobre la doctrina tomista del conocimiento escrito por el P. José Maréchal [...]. En esta distinción —claramente indicada por santo Tomás, vgr., en I.<sup>a</sup>, q. 13, art. 2, c., donde escribe: ‘aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina *significant*

que son verdaderas *simpliciter*<sup>31</sup>.

De todos modos, a nuestro intelecto no le basta con afirmar “sólo” que Dios es *Ipsum Esse* y *Ente*, sino que debe predicar la (pre)existencia en él de todas las perfecciones que se encuentran en las creaturas en sus diferentes grados de perfección, justamente para captar mejor, aunque de un modo siempre misterioso e inabarcable, qué quiere decir ser el *Ipsum Esse subsistens*, es decir, el ser según toda la virtud del ser. De otro modo, se corre, por un lado, el riesgo de entender al *esse* como un concepto generalísimo vacío de toda perfección y, en el fondo, idéntico con la nada, como en Hegel; o, por otro, aunque no tan lejos de la postura anterior, de separar la perfección del *esse* de tal manera de las esencias y formas de dar la impresión de que Dios es una energía irracional y deforme, una especie de *inconsciente* romántico.

En santo Tomás, *essentia* y *forma* designan *per se* perfección y acto: “*Forma autem, secundum id quod est, actus est*”<sup>32</sup>. A tal punto esto es así, que santo Tomás entiende a veces al *esse*, en cierto modo, desde la forma, como al decir que el *esse* es lo más formal<sup>33</sup>. Lo mismo dígase de la esencia: Dios es el *esse per essentiam* y no *per participationem*. Dios no carece de esencia, sino que en él la Esencia es su *Esse*. La identidad secreta

---

substantiam individuum et praedicantur de Deo substantialiter; se deficient a *repraesentatione ipsius*— se apoya principalmente MARECHAL para superar el dilema: *agnosticismo-ontologismo*, al que KANT no supo escapar”.

31. Cf. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 30: “Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.” *In I Sent.*, Dist. 22, q. 1, a. 2, ad1: “cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.”

32. *Contra Gentiles*, l. II, cap. 30.

33. Sobre este tema, cf. los estudios de L. DEWAN, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2006 (especialmente el cap. 11 “St. Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things”, pp. 188-204) y *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007 (especialmente pp. 38-58).

de Dios, su Esencia, es la posesión intensiva de toda la perfección del ser. Sólo la esencia y la forma limitada, creada, es distinta del *esse*. Pero el hecho de que en las creaturas nunca se dé un *esse* sin esencia ni sin forma, manifiesta no sólo (ni principalmente), que el *esse* se da en ellas con medida o límite, sino también, y más profundamente, que hay una conexión trascendental entre ser, forma y esencia, que de alguna manera tiene su origen en la *Formositas* divina. Mientras que la palabra *modus* parece implicar de por sí la limitación, y por eso es impropio predicarla de Dios, las palabras *forma* y *esencia* no están en esta situación. Las formas y esencias creadas son límites de la *virtus essendi* justamente porque creadas y módicas, no por ser formas y esencias, como ya se ha dicho<sup>34</sup>.

Si se puede decir con acierto que Dios es “supraesencial” (y todavía más propiamente, “supersubstancial”, pues no está encerrado en ningún predicamento), y que está por encima de las formas, es por el modo imperfecto de entenderlas, característico de nuestro intelecto

---

34. Cf. F. CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 1992, 236: “Toda forma o esencia es, en cuanto tal, acto, pero en cuanto finita y receptiva del ser se comporta en una respectividad trascendental de potencia a acto análoga, pero en ningún sentido unívoca, con la que se da entre la materia y la forma o entre el sujeto substancial y sus formas perfectivas accidentales”. Por su parte, Dewan recuerda esta sentencia del Aquinate (*De immortalitate animae*, ad 17): “forma et actus et huiusmodi sunt de his, quae analogice praedicantur de diversis” (L. DEWAN, *Form and Being...*, 196, nota 32). *Ibidem*, 198: “Form is thus very close in nature (or ontological character) to what we call ‘esse’. Indeed, form and being are *indissociable*; being follows upon or necessarily accompanies form, just because of the kind of thing form is”; y más claramente, *ibidem*, 202: “Form or essence (‘substance’) as such, is not limitation or finitude. Rather, it is identity (also called ‘whatness’). It happens to form or essence that it be finite, inasmuch as it is *such* essence, viz. distinct from infinite essence. ‘Essence’ does not name something intrinsically involving imperfection. It rather names an ineluctable metaphysical dimension, something pertaining to every being as such. Identical with *esse* in God, it can only be present in anything else as potency to *esse*”. Las afirmaciones de Dewan nos parecen muy acertadas por lo que se refiere a la esencia y la forma. No incluiríamos, en cambio, a la *sustancia*, que se coloca claramente en el ámbito de la finitud, por ser un predicamento y por suponerse como “sostén” de accidentes, motivo por el cual santo Tomás niega que se pueda de Dios predicar con propiedad que es sustancia (aunque sí se diga de Él la *subsistencia*, sin la inherencia accidental). Cf. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 25.

participado y dependiente de la fantasía. Pero este modo imperfecto también es propio de nuestra intelección del *esse* mismo, que es la perfección que con más propiedad (o con menos impropiedad) se predica de Dios<sup>35</sup>. Pues, si bien el *esse* se capta como perfección del ente, lo más actual y formal, sin embargo se entiende también como inherente y no subsistente<sup>36</sup>. Es por ello capital no perder nunca de vista que Dios está también por encima de nuestro modo finito de entender el *esse* (pues “*nullum nomen Deo convenienter aptatur*”), y por eso no basta para conocerlo rectamente la intelección y predicación de esta perfección, por intensa que la concibamos, con exclusión de todas las demás. Y aun la totalidad de ellas es insuficiente para expresar la plenitud infinita de la esencia divina. Si la noción de *virtus essendi* es herencia dionisiana, esta concepción mística de la trascendencia de la esencia divina, también lo es. Y es muy significativo que, para referirse a la suma contemplación de Dios como ignoto, el Angélico recurra

---

35. *In I Sent.*, q. 1, a.1, ad 3: “cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum Esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat Ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse Sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.”

36. Aunque se mueve en el plano de las *intentiones* (o justamente por eso), es muy significativo el siguiente comentario a Boecio: “ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, id est in seipso subsistit” (*In Boethii De Hebdomadibus*, l. 2). Aunque la profundización metafísica nos lleve a la afirmación del *esse* como acto interno del ente, participación del *Ipsum Esse* que intensivamente posee toda la perfección del ser, no hay que descuidar el punto de partida limitado de nuestro conocimiento del *actus essendi*.

al Éxodo, que es también el punto de partida de la metafísica cristiana de Dios como “el que Es”. Dios habita en la nube:

Per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *De Mystica Theologia*, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de Eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi* 20-21, quod accessit ad caliginem in qua est Deus<sup>37</sup>.

De aquí se sigue que, si bien es de la máxima importancia entender que el *ser* es una perfección más divina, por ser más extensa y profunda que las otras, también es de capital importancia, siguiendo la escala de los seres, comprender, por ejemplo, que la sabiduría es un grado más intenso de ser, es decir que en la sabiduría se da una mayor realización de la *virtus essendi*. Dios es la Unión de todas las perfecciones, justamente porque es el *esse* según toda la *virtus essendi*<sup>38</sup>. Y esto de un

---

37. *Contra Gentiles*, l. 3, cap. 49. Aunque no se debe llevar el apofatismo tan lejos negando de Dios la predicación del ser según su significado (y no según su modo de significar, cuya imperfección debe ser negada o “removida”). Si es inexacto decir que Dios no tiene esencia ni forma, es un error aun más grave decir que Dios no es, como afirman algunos autores actuales, uniendo una interpretación radical de la teología apofática con las filosofías modernas nihilistas. Para una crítica de estas posiciones, cf. I. ANDEREGGEN, “La disolución de la metafísica de la creación según el tomismo ‘posmoderno’”, capítulo 23 de *Antropología profunda. El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, EDUCA, Buenos Aires, 2008, 445-459.

38. El siguiente texto es capital para comprender rectamente la unidad de la esencia divina, al tiempo que se da la diversidad según su *ratio*, intuida por Dionisio Areopagita; cf. *Super I Sent.*, dist. II, q. 1, a. 2, co: “quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniuntur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est Sapientia, Bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina Essentia, et ita omnia sunt Unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate

modo que supera infinitamente nuestro propio modo creatural y, por lo tanto, por encima de nuestra capacidad cognoscitiva natural.

No podemos acabar esta sección sin señalar que, en varios pasajes, santo Tomás habla de la *virtus essendi* como potencia cuasi-activa de ser, dependiente de la naturaleza o esencia de una cosa<sup>39</sup>. Santo Tomás se refiere al poder de determinados entes, los que no están sujetos a la generación y la corrupción (como, en la cosmología aristotélica, los cuerpos celestes, y también las creaturas espirituales, que son formas puras), de ser sin término final, es decir, de durar por siempre (“*virtus essendi semper*”), que proviene de la dignidad de la forma<sup>40</sup>. No se trata de la *virtus essendi simpliciter*, en su sentido intensivo, sino de la virtud de ser *siempre*. Por ello dice: “*non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid*

---

etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur Sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam Sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma.” Es importante también la lectura del artículo 3. Esto lleva al tema dionsiano de las *uniones y discreciones divinas*, cuya original influencia en santo Tomás ha destacado I. ANDEREGGEN, *La metafísica...*

39. Cf. *Contra Gentiles*, l. I, cap. 20: “Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in *I Caeli et mundi*, quod caelum habet virtutem ut sit semper”. Cf. también *In Libros de Caelo et Mundo*, l. 1, lectio 6, n. 5; *De Potentia*, q. 5, a. 4, ad 2; *Contra Gentiles*, l. II, cap. 30.

40. La relación entre *virtus essendi* y forma se puede ver, por ejemplo, en *Q. Disp. De anima*, Prooemium, a. 1, ad. 5: “Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam”. Cf. L. DEWAN, *St. Thomas and Form...*, 87: “In the *Contra Gentiles* Thomas called this power to-be ‘active’ (SCG 1.20.174). Subsequently he denies this and call it ‘receptive’ (CM 12.8 [2550]: ‘non... *virtus activa sui esse, sed solum susceptiva*,’ at In De Caelo 1.6 (61 [5]), he says it is no passive (that is the potency of matter with respect to being) but rather ‘pertains to the potency of form.’”

*duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens*<sup>41</sup>. Es una infinitud de ser *secundum quid*, pero no en su intensidad perfectiva. Aunque aquí se trata, entonces, del ser más en el sentido de existencia y duración, mientras que en otros pasajes la *virtus essendi* se refiere a la posesión intensiva de toda la perfección del ser, sin embargo, ambas no carecen de relación, ya que, cuanto más intensa virtud de ser se tiene, mayor poder de durar en la existencia. Cuanto más elevada es la forma, más poder de durar en el ser. Esta potencia de la esencia es (cuasi) activa respecto de la existencia en acto (*esse in actu*), es decir, hacia “abajo”, no hacia el *ipsum esse* (hacia arriba), que respecto de la forma o esencia finita es acto (*esse ut actus*)<sup>42</sup>.

La forma es como lo diáfano, que hace al aire sujeto capaz de recibir la luz. En el siguiente texto, santo Tomás deja bien claro también que la creatura es receptiva de su *esse*, que procede de Dios, y que por lo tanto a Él se debe remitir en última instancia la potencia activa, mientras que el rol de la creatura es no impedir la acción de la infinita Virtud divina. Esto depende de la dignidad de la forma:

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae Virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediti possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tem-

---

41. *Contra Gentiles*, l. 1, cap. 20.

42. La terminología de *esse in actu* y *esse ut actus* (que es evidente si se distinguen realmente la potencia —con sus estados en potencia y en acto— del acto mismo), que nos parece acertada, proviene de Cornelio Fabro (cf., por ejemplo, C. FABRO, *Participación y causalidad...*, 71-80), que también resalta la importancia de la concepción del *esse* como *acto intensivo*. Hay que recordar, sin embargo, que no se da el *esse in actu* sin el *esse ut actus* y que, por lo tanto, si la forma da el *esse (in actu)* es porque porta en ella el *actus essendi*. En nuestra opinión, Fabro separa por momentos excesivamente la causalidad formal de la causalidad existencial, el *acto formal* del *acto existencial*. Por el contrario, cf. L. DEWAN, *St. Thomas and Form ...*, 51: “we are invited to see special forms as belonging, in a diminished way, to domain of existence”; ibidem, 52: “I have aimed to present a most ‘existential’ conception of substantial form”.

pore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum<sup>43</sup>.

De la plenitud infinita de *virtus essendi* de Dios, se sigue su omnipotencia. De la limitación de la *virtus essendi* en la creatura, proporcionalmente, la de su poder, que depende en todo del de Dios.

Ad quantum dicendum, quod forma separata, quae est Purus Actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripse habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium cap. V *De divin. Nomin.* Et ideo eius Virtuti subiicitur omnis actio: sed aliae formae separatae habent determinatam naturam speciei; unde non potest quaelibet quodlibet operari, sed unaquaeque id quod competit suae naturae, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiae non perfecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formae.<sup>44</sup>

#### IV. Bien y virtud

“La comprensión del ente como bueno es la más perfecta y profunda en el orden mismo teórico y contemplativo”<sup>45</sup>. La noción de *virtus essendi* permite captar mejor la conexión trascendental que existe entre *ser* y *bien*. El ser según toda la virtud del ser es idéntico al *Summum Bonum*, pues bueno es lo que es perfecto, y la virtud es la completud de la potencia. La Bondad es plenitud de ser. De tal plenitud de ser brota la operación perfecta, que en Aquel en el que se identifican *ser*, *virtud*, *operación* y *bondad*, es siempre operación perfecta, sea *ad intra*, como *ad extra*, pues Dios hizo todas las cosas como participación de su Bondad, y en todas ellas se encuentran los tres elementos constitutivos de la razón de bondad: el modo, la especie y el orden<sup>46</sup>. *Bonum diffusivum sui*<sup>47</sup>.

43. *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 4, ad 2.

44. *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5.

45. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino...*, 327.

46. Cf. *De veritate*, q. 21, a. 6.

47. F. CANALS VIDAL, *Historia...*, 237: “La ontología del bien desarrolla, enriquece y sintetiza la herencia de san Agustín y la del pseudo Dionisio con la metafísica centrada en la comprensión del ser como acto.

Communicatio *esse et bonitatis* ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est.

Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit.

Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per Philosophum in *IV Meteororum*. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile<sup>48</sup>.

Desde aquí, podemos entender mejor la virtud creada que ocupa un lugar preciso dentro del orden predicamental, especialmente la virtud humana, que es “*dispositio perfecti ad optimum*”. Aunque las virtudes humanas sean accidentes cualitativos, lo mismo que las operaciones perfectas (en su orden) que de ellas emanan; sin embargo, cada una y también, especialmente, el sistema o conjunto organizado de ellas (“*ordinata virtutum congregatio*”<sup>49</sup>), es una mayor participación en la Virtud y Bondad divina, y, por lo mismo, un modo más intenso de ser. En efecto,

---

El bien es difusivo de sí mismo. Si puede concederse por lo mismo su primacía en la línea de la causalidad, no tiene sentido poner esta primacía en un sentido absoluto, ni colocarlo más allá de las esencias. El bien no está fuera del ente ni sobre él, ya que su difusión es la perfectividad misma de lo perfecto y actual. ‘Es de la naturaleza del acto que se comunice a sí mismo’ (*De pot.* II, a.) y así la habitud de perfectividad que define formalmente el bien se fundamenta y constituye desde la actualidad misma del ente. Bueno es lo perfecto a modo de fin y según su ‘ser’, y no sólo según la esencia inteligible al modo de lo ‘verdadero’.”

Sobre la relación entre la doctrina del *esse* como *actus essendi* en santo Tomás y la doctrina dionisiana del bien, cf. Cf. I. ANDEREGGEN, “La originalidad del Comentario de Santo Tomás al *De Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita”, en Y. DE ANDIA (Ed.), *Denys L’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Institut d’Études Agustiniennes, Paris, 1997, 449: “La consideración de la procesión del ser lleva a la de la participación en sí, y ésta a la de la virtud, y así, a la *virtus essendi*. Dios tiene el ser según todo el poder del ser. El refuerzo de las nociones de participante y participado a través de los conceptos aristotélicos de acto y potencia permite la comprensión de la distinción entre ser y esencia, y entonces la liberación de la noción de ser de su determinación creatural, en modo de poder ocupar así el papel que ocupa la Bondad en el pensamiento de Dionisio. La contemplación de la *eminencia* del ser permite considerar las creaturas en Dios, en el cual, *unidamente*, se encuentran todas las cosas finitas.”

48. *Contra Gentiles*, I, I, cap. 37.

49. *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 161, a. 5, ad 2.

aunque por nuestra realidad sustancial poseamos el *esse simpliciter*, mientras que por los accidentes tenemos *esse secundum quid* (pues el *esse* del accidente es un *inesse*<sup>50</sup>), y, en cambio, por accidentes como las virtudes y los actos virtuosos nos hacemos buenos *simpliciter*, mientras que por nuestra realidad sustancial somos buenos sólo *secundum quid*<sup>51</sup>; sin embargo, no hay que olvidar la estrecha relación existente entre *esse*, *virtus* y *bonitas*, en toda la escala de los entes<sup>52</sup>. Por la virtud somos buenos, imitamos mejor la bondad divina, porque por ella realizamos más plenamente nuestra (finita) virtud de ser. Desde esta perspectiva, es una desfiguración la percepción que a menudo se tiene del tomismo como una concepción puramente *estática* de la realidad, en el sentido de un sistema poco vital. Contra estas posiciones, es útil recordar estas afirmaciones del gran maestro tomista catalán, Francisco Canals:

La escisión y antítesis entre lo entitativo, concebido como estático, y lo operativo, concebido como dinámico, reducía la eficacia de la acción a un nivel categorial y regional<sup>53</sup>.

El obrar sigue al ser, no como un añadido predicamental en algunos entes finitos y móviles, sino en virtud de la naturaleza comunicativa del acto en cuanto tal, que tiene su primer analogado, del

---

50. Cf., por ejemplo, *In I Sent.*, Dist. 8, q. 4, a. 3, co: “Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens”.

51. Cf. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 1, ad 1: “unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter.”

52. Cf. *De veritate*, q. 21, a. 2, co: “Ispum igitur esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habet esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis etiam in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt.”

53. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. ...*, 159.

que procede proporcionalmente toda generación vital y toda causalidad física en el ente creado, en el acto infinito y subsistente de ser, que es Dios, subsistente intelección de Sí mismo, Amor eterno subsistente, Viviente eterno<sup>54</sup>.

Si olvidamos esto, la relación entre lo que llamamos “línea entitativa” y “línea operativa” nos llevaría a pensar el ente en cuanto tiene ser como constitutivamente potencial respecto de sus actividades, en cuyo caso no pensaríamos adecuadamente las operaciones divinas pertenecientes a la vida íntima como constituídas por su ser en acto puro, ni podríamos tampoco fundamentar las actividades *ad extra* de creación y gobierno del universo en la omnipotencia divina constituida también desde la plenitud del Ser infinito que es Dios<sup>55</sup>.

Por estas mismas razones, en nuestra opinión es equivocado entender la participación como una especie de “caída” ontológica del ser en sus participantes, como lo da a entender, por ejemplo, Fabro: “El ente, en sentido propio, indica la primera y fundamental ‘caída’ del *esse* [...]. El ente es lo que es, lo real...; pero paga su afirmación de realidad a un alto precio, el de no ser en absoluto el *esse*, y requiere remitirse al *esse* para fundar cada vez su propia verdad de ser”<sup>56</sup>. Ese “precio” es absolutamente ficticio, imaginario, pues el *esse* participado, ni ha sido, ni podría ser nunca “en absoluto el *esse*”. No se paga, pues ningún precio, sino que sólo se obtiene una ganancia, la de que los entes finitos sean, de algún modo. Por eso sólo esta otra perspectiva, la del bien, permite entender la trascendente esencia divina, que es el Sumo Bien, fuente de toda perfección. Sin negar los méritos de los trabajos de Fabro en la profundización de la exégesis de la obra del Aquinate, aquel modo de expresarse implica haberse dejado influenciar demasiado por la perspectiva emanatista neoplatónica, o quizás por el pensamiento de Martin Heidegger. El *Ipsum Esse Subsistens* no se puede rebajar en absoluto. Para los que participan de su plenitud, esa participación es una elevación hacia Dios y una imitación del Sumo Bien, y es ésta la perspectiva tomista, si se tiene en cuenta el conjunto de su obra y la actitud de fondo que la impulsa.

54. *Ibidem*, 162.

55. *Ibidem*, 326.

56. Cf. C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2008, 217.

Por este motivo, es sumamente desorientadora la afirmación de que toda forma sustancial o accidental es una “dispersión” del ser<sup>57</sup>. Aunque las formas finitas son, respecto del *Ipsum Esse*, modos o límites, sin embargo, respecto de las creaturas participantes, implican acto y perfección<sup>58</sup>. Por eso, al adquirir determinadas formas accidentales, como los hábitos de las virtudes morales o la sabiduría, no sucede que *nuestro esse* se vea reducido, sino, por el contrario, que sea incrementado, intensificado, que tenga más *virtud*. Nos remitimos a un significativo texto citado anteriormente: “*Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset*”<sup>59</sup>. Justamente porque en nosotros la virtud no se

---

57. Cf. *Ibidem*, 217: “El *esse* es dividido, contraído... en la realidad por las esencias. Concretamente la esencia ‘agrega’ al *esse* su propia determinación y, por consiguiente, lo limita [...]; es exactamente aquí donde vale el principio ‘*omnis determinatio est negatio*’.” *Ibidem*: “Las formas accidentales y esenciales (genéricas y específicas) tienen un efecto de dispersión”. La afirmación es muy fuerte, y dudo mucho que eso sea lo que se sigue de los textos citados, que están en otro plano de discurso. La sabiduría, la caridad... la gracia misma, que son formas accidentales en las creaturas espirituales... ¿tienen un efecto de dispersión del ser? ¿Son una “caída”? Resulta extraño pensar entonces que por ellas nos hagamos más plenamente imagen de Dios. El resultado absurdo de estas afirmaciones, tomadas en su radicalidad, sería que cuanto más nos determinamos a través del desarrollo de formas accidentales, más imperfectos y desemejantes respecto de Dios nos hacemos. No creo, sin embargo, que ésta haya sido la intención de fondo Fabro, es decir, la de entender la creación como caída, dispersión, desgaste del ser, sino una contaminación de su intercambio intelectual con las filosofías dialécticas y el existencialismo.

58. Son muy acertadas estas afirmaciones de Ángel Luis González: “De que la esencia restrinja y determine el acto de ser no debe desprenderse que sea pura negación, en el sentido del axioma spinozista *omnis determinatio est negatio* [justamente el que cita Fabro! –ver cita anterior–]. Lo mismo que la potencia no es una pura negación, tampoco la esencia (*potentia essendi*). [...] La esencia de un ente no puede ser entendida como negatividad; tampoco como privación o límite privativo del *esse*” (*Ser y Participación*, 123-124).

59. Hay que recordar que, según santo Tomás, la creatura en cierto modo remedia la limitación de su ser sustancial, a través del *esse intelligibile*, que le permite ser lo que sólo en potencia es por su propia naturaleza, es decir, “todas las cosas”. Cf. *De veritate*, q. 2, a. 2, co: “*Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque*

identifica con nuestro *esse*, como sucede en Dios, es que *necesitamos* de las múltiples virtudes (y del orden entre ellas), a través de las cuales imitamos, en modo limitado, la infinitud de la *Virtud* y *Bondad* que Dios es *per essentiam*. No se debe separar (aunque sí distinguir) en esto demasiado radicalmente el *orden trascendental* del *orden predicamental* en las cosas creadas. Pues es a través de este último que nosotros, las creaturas, participamos del *ser*, la *virtud*, la *bondad*, la *unidad*, etc.

Para una comprensión más profunda de la importancia de las virtudes y de los actos perfectos que de ellas emanan, sería conveniente una mayor profundización en la metafísica del accidente a la luz del *esse* tomista, entendido como participación de ese inefable *Esse* que lo es según toda la virtud del ser, y que por eso mismo es la perfecta *Bondad* y el máximamente *Bueno*, la *Virtus virtutum*.

MARTIN F. ECHAVARRIA

---

re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III *De anima* dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat.” En Dios, en cambio, se identifican el ser natural y el ser intelectual: “nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere” (*Contra Gentiles*, l. I, cap. 47). A través del acto intelectual el alma se hace, de alguna manera, infinita, en cuanto es (con *esse* inteligible) toda la perfección del universo, haciéndose así más intensamente partícipe del ser divino, que precontiene ejemplar y eficientemente, en su máxima virtualidad toda la perfección del universo.