



### 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” [21].

A pesar de que varios autores [22] han subrayado la importancia del concepto de virtus essendi en santo Tomás, sigue siendo relativamente poco desarrollado en las exposiciones corrientes de la doctrina del Doctor Común [23], aunque está en el corazón de su metafísica de la participación [24]. 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 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. [25]*

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 [26]. Esto suele ser afirmado por quienes reducen este nombre al modo creado y limitado de poseer el ser [27]. En la creatura no se da “el 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, 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 [28].*

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 abstracta y en su forma concreta. Pues los primeros, si bien se predicar 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 [29]. 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 [30]. De allí la necesidad, y mayor precisión de las negaciones, que son verdaderas simpliciter [31].

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” [32]. 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 [33]. 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 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 [34].

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 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 [35]. 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 [36]. 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 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 [37].*

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 [38]. Y esto de un 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 [39]. 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 [40]. 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 duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens” [41].

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) [42].

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 impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. ]Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum [43].*

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 quintum 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 [44].*

#### IV. Bien y virtud

“La comprensión del ente como bueno es la más perfecta y profunda en el orden mismo teórico y contemplativo” [45]. 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 [46]. Bonum diffusivum sui [47].

*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 [48].*

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” [49]), es una mayor participación en la Virtud y Bondad divina, y, por lo mismo, un modo más intenso de ser. En efecto, 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 [50]), 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 [51]; sin embargo, no hay que olvidar la estrecha relación existente entre esse, virtus y bonitas, en toda la escala de los entes [52]. 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 [53].*

*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 que procede proporcionalmente toda generación vital y toda causación 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 [54].*

*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 [55].*

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” [56]. 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.

Por este motivo, es sumamente desorientadora la afirmación de que toda forma sustancial o accidental es una “dispersión” del ser [57]. Aunque las formas finitas son, respecto del Ipsum Esse, modos o límites, sin embargo, respecto de las creaturas participantes, implican acto y perfección [58]. 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” [59]. Justamente porque en nosotros la virtud no se 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.

**Martín F. Echavarría, en [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)**

### Notas:

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’y a 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 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 virtue, 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 virtue and intensity”.
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 una naturaleza", p. 2 ([http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/Tomas\\_Aquino\\_y\\_el\\_Ser\\_como\\_Naturaleza.pdf](http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/Tomas_Aquino_y_el_Ser_como_Naturaleza.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 tales 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, I, 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.).
28. Contra Gentiles, I, I, cap. 28.
29. Cf. Contra Gentiles, I, 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 concrezione: 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 'Crítica 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 huiusmodi quidem nomina significant substantiam individuum et praedicantur de Deo substantialiter; se deficiunt a representatione ipsius'— se apoya principalmente MARECHAL para superar el dilema: agnosticismo-ontologismo, al que KANT no supo escapar".
31. Cf. Contra Gentiles, I, 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, I, 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).

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 hujusmodi 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 accidentales, 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*, I, I, cap. 25.
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 intenciones (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, in quantum subicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum 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, I. 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*.
37. *Contra Gentiles*, I. 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 inveniatur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simpliciter sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est Sapientia, Bonitas, et hujusmodi, 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 hujusmodi, relinquuntur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate 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 in quantum 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 dionisiano de las uniones y discreciones divinas, cuya original influencia en santo Tomás ha destacado I. ANDEREGGEN, *La metafísica...*
39. Cf. *Contra Gentiles*, I. 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*, I. 1, lectio 6, n. 5; *De Potentia*, q. 5, a. 4, ad 2; *Contra Gentiles*, I. 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.'"
41. *Contra Gentiles*, I. 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".

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. 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 comunique 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 Agustinienes*, 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*, IIa-IIae, q. 161, a. 5, ad 2.
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 dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur 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.
54. *Ibidem*, 162.
55. *Ibidem*, 326.
56. Cf. C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2008, 217.
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 substancial, a través del *esse* inteligible, 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 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.